

La interpretación providencialista del saqueo de Roma en el año 410

The providentialist interpretation of the Sack of Rome in 410 AD.

ANTONIO JOSÉ MESEGUER GIL Y MARÍA JOSÉ JIMÉNEZ MESEGUER
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

antoniojose.meseguer@gmail.com

Recibido: 29-10-2017. Aceptado: 4-12-2017.

Cómo citar: Meseguer Gil, José Antonio y María José Jiménez Meseguer, "La interpretación providencialista del saqueo de Roma en el año 410", *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua* XLI (2017): 357-388.

DOI: <https://doi.org/10.24197/ha.XLI.2017.357-388>

Resumen: Analizamos las interpretaciones surgidas en las fuentes literarias a partir de un acontecimiento como es el saqueo de Roma en el año 410 por las tropas de Alarico, un episodio cuya trascendencia simbólica y fáctica discutiremos en el trabajo. Nos planteamos cómo aplican sus esquemas interpretativos los escritores del bando cristiano en la polémica pagano-cristiana para encajar este acontecimiento en sus paradigmas apologéticos. Organizamos el estudio a través de los distintos agentes a los que afecta esta interpretación: la plebe urbana de Roma, el Senado, la corte imperial de Honorio y el ejército de Alarico.

Palabras clave: Providencialismo; Fuentes literarias, Historiografía, Agustín de Hipona, Alarico.

Abstract: We analyze the interpretations present in the literary sources about Alaric's Sack of Rome in 410 AD. This episode's symbolic and real transcendence will be discussed in this work. We inquire about how the Christian writers apply their interpretative schemes in the pagan-Christian controversy in order to fit this event in their apologetic paradigms. We organize the study through the several agents present in this interpretations: Roman urban plebe, the Senate, the imperial court of Honorius and Alaric's army.

Keywords: Providencialism; Literary Sources; Historiography; Augustine of Hippo; Alaric.

Sumario: 1. Estado de la cuestión; 2. "Ira no total" (Oros., *Hist.* VII 37.17): La plebe urbana y la destrucción material; 3. "¿Dónde estaba entonces la nobleza?" (Pel., *Ep. Ad Demetr.* XXX): Los poderes; 4. "Una paz digna y unos lugares para vivir" (Oros., *Hist.* VII 38.2): Alarico y sus tropas.

Summary: 1. Stage of the question; 2. Urban plebe and material destruction; 3. The authorities. 4. Alaric and his troops.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo queremos analizar las interpretaciones surgidas en las fuentes literarias a partir de un acontecimiento como es el saqueo de Roma en el año 410 por las tropas de Alarico, un episodio cuya trascendencia simbólica y fáctica discutiremos en el trabajo. Esto queremos abordarlo a través del siguiente interrogante: ¿Cómo aplican sus esquemas interpretativos los escritores del bando cristiano en la polémica pagano-cristiana para encajar este acontecimiento en sus paradigmas apologéticos? Hemos considerado conveniente realizar este estudio a través de los distintos agentes que tienen un papel no ya en el acontecimiento histórico, sino en el eco del mismo en las fuentes: la plebe urbana de Roma, el Senado, la corte imperial de Honorio y el ejército de Alarico. Lo planteamos como una aportación al conocimiento de los procesos de génesis cultural y de transformación de los valores dominantes a través de las instituciones a principios del siglo V: un momento en el que las viejas estructuras paganas siguen planteando una batalla pírrica a unas ascendentes jerarquías intelectuales cristianas, favorecidas desde la corte imperial.

Nuestro objetivo consiste en analizar la carga interpretativa con la que se trata a los agentes históricos antes señalados en la tradición literaria que estudiamos y dentro de la que podemos distinguir distintas tendencias y autores; división que será una de las claves interpretativa a la hora de aproximarnos a estas fuentes. A través de una disección de las herramientas discursivas empleadas en los textos, trataremos de ponderar el peso relativo que cada uno de los agentes adquiere en la reelaboración interpretativa del acontecimiento. De este modo, dividimos el trabajo en tres objetivos que se corresponden con los tres apartados del contenido del mismo: 1) Las cuestiones materiales y cómo afecta el saqueo a la población de la *urbs*; 2) Las élites romanas paganas y de la corte imperial cristiana, sita en Rávena; y 3) El elemento “foráneo” que constituyen Alarico y su ejército. Pretendemos alcanzar así una síntesis final en la que responder a la pregunta general que nos planteamos en este trabajo sobre cómo se realiza este trabajo de ingeniería teológica, literaria e historiográfica que es la interpretación del saqueo de Roma en el marco de la polémica entre cristianos y paganos.

Nos centramos en los escritores identificados como cristianos, siendo esta la división principal y necesaria en nuestra labor historiográfica y a

la que se subyugan las demás categorías. Dentro de los cristianos, nuestro estudio se centra en aquellos escritores contemporáneos al saqueo de Roma en el año 410: principalmente teólogos como Agustín de Hipona, el britano Pelagio y Jerónimo de Estridón; pero también autores conocidos por la redacción de obras historiográficas, como es el caso de Paulo Orosio.

Una última cuestión que creemos que es necesario tener es la de la tradición cultural en la que se insertan que, más allá de la religión, tiene que ver con la zona del Imperio en la que desarrollan su trabajo y la lengua en la que escriben. Las obras en torno a las que vamos a desarrollar este estudio son principalmente la *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio, diversas cartas de Jerónimo de Estridón y de Pelagio y sermones y epístolas de Agustín de Hipona, además de su obra *De Civitate Dei*. Nos encontramos con que todos estos textos, en lengua latina, participan en mayor o menor medida del cristianismo occidental que tiene como referencia a Roma y al Papado, lo que los hace especialmente propicios para este análisis a caballo entre el estudio de las élites intelectuales y el de sus ideas que planteamos como objetivo.

Hemos de tener en cuenta a la hora de analizar estas fuentes, que el estudio del saqueo está condicionado por el hecho de que en el siglo V la gente educada considerara que el mundo culminaba necesariamente en el Imperio Romano, de la misma manera que en el siglo XIX se consideraba la Europa imperialista como la culminación de la historia (Brown, 1970: 382) o como en la década de los 90 se concibió en EUA un fin de la historia. Es por esto que el contexto es una categoría irrenunciable para hablar de estas fuentes y debemos remitirnos a él constantemente. Es necesario prefigurar una pequeña síntesis de la relación personal entre los autores en los que nos vamos a centrar: Jerónimo y Agustín, contemporáneos, amigos y padres de la Iglesia, mantenían una relación de potencial enfrentamiento con Pelagio. La doctrina sobre la Gracia de Pelagio se contrapone a la de Agustín por negar el pecado original y, por lo tanto, la importancia de la Gracia divina en el marco del libre albedrío y el enfoque providencialista agustiniano (Bodelón García, 1997: 64), vital en la concepción de la historia del obispo de Hipona y de gran parte de la historiografía cristiana. Tampoco Jerónimo, que incluso había sido cercano a Orígenes, confiaba en la ortodoxia de la doctrina pelagiana, por lo que ante la escalada de influencia de Pelagio en torno al obispo Juan de Jerusalén, se produce el Sínodo de Jerusalén del año 415. En este interviene, en defensa de los intereses agustiniano el hispano Paulo

Orosio, cercano al obispo de Hipona, y sobre cuya relación con Agustín se ha escrito ya mucho¹.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El saqueo de Roma por las tropas de Alarico en el año 410 es un acontecimiento sujeto a un condicionante común cuando se habla de cualquier batalla o confrontación entre sociedades en la antigüedad: el punto de vista que se nos transmite es el romano. El relato que permanece en el mundo actual es el que confeccionaron las fuentes romanas sobre su propia historia y es por esto que en la cultura popular el saqueo de Roma se presenta como una catástrofe política y la victoria sobre Atila en los Campos Cataláunicos como algo positivo (Shaw, 2001: 134). Estas visiones que se han transmitido, apoyadas en la continuidad de las instituciones religiosas, está siendo contrastada en las últimas décadas en el ámbito académico y abordando distintas perspectivas. Ya en el siglo XIX Theodor Mommsen planteaba que el saqueo del que hablamos debía ser aproximado desde dos perspectivas necesariamente complementarias: la repercusión del acontecimiento en cuanto a circunstancia material y la repercusión cultural (Mommsen, 1951: 346). Estas dos categorías son decisivas a la hora de hablar del saqueo del año 410 y en la revisión historiográfica de esta dualidad se enmarca este trabajo.

Las interpretaciones tradicionales de sesgo parcial se correspondían con una visión estanca y catastrofista de la Antigüedad Tardía, con un estado romano cristiano garante de la civilización y enfrentado a la irrupción violenta de los pueblos “bárbaros”. Mucho ha cambiado esa perspectiva hasta llegar a los planteamientos actuales, como el de que el saqueo debe considerarse más en la dinámica de una “rebelión interna” que de una acción exógena porque los godos ya no son ajenos a lo romano, pues llevan cuarenta años dentro de las fronteras del Imperio y su rey es comandante de la administración romana (Veyne, 2009: 635). Lo que subyace ahí es una reinterpretación de lo que se entiende por *romanitas*, de lo que se sabe del estado romano de principios del siglo V y de lo que se ha construido como “pueblo visigodo”.

¹ Sirvan como referencias el ensayo clásico de Theodor Mommsen (1959) o la síntesis más reciente de Pedro Martínez Cavero (2002: 143-164).

Posiblemente esta última línea sea la que más debate ha suscitado en el mundo académico, concentrándose en el ámbito anglosajón pero haciéndose extensible a todo el entorno europeo y norteamericano. La versión canónica del pueblo visigodo y de las “invasiones bárbaras” es la reflejada en la obra *De origine actibusque Getarum* de Jordanes, tradicionalmente identificado por su procedencia como una ventana determinante al mundo gótico: una ascensión comprensible pero desafortunada, ya que su perspectiva está claramente imbuida en la dinámica de la corte constantinopolitana de su tiempo (Kulikowski, 2007: 50). En esta visión tradicional se figuraba a los pueblos germánicos de la época de las invasiones “as closed, biologically self-reproduction entities, which moved around Europe in response to simple stimuli, whether population, or desires either for better land, or to share in the wealth of Rome” (Heather, 1999: 43). Sin embargo, esta perspectiva está claramente superada, pues desde las dos últimas décadas del siglo XX se ha venido planteando que este grupo que saquea Roma en el año 410 ha ido construyendo su identidad en torno a la consolidación del liderazgo de Alarico, a partir del año 395 (Liebeschuetz, 1992: 78).

Lo que nos dicen estas corrientes historiográficas anglosajonas es que a la masa que acompaña a Alarico hay que entenderla originalmente más como a un ejército de mercenario que como a un pueblo, y que este ejército no puede ser llamado “godo” porque no existe una continuidad directa con los grupos que protagonizaron la migración del año 376 sino que se habría nutrido de las tropas de la incursión de Radagaiso, de hunos y de esclavos. La configuración de su identidad como “visigodos” se debe a que la mayoría de las élites que dirigían a esta masa eran godos, pero ni mucho menos tenían a su cargo un pueblo homogéneo, sino un ejército heterogéneo fundado sobre el substrato godo (Heather, 1999: 45-51). Alarico, como pieza clave del proceso, es una de las figuras de la época de las migraciones a la que la historiográfica alemana ha tenido mayor deferencia incluso a lo largo del siglo XX (Wolfram, 1988: 159-160)².

² Para un mayor desarrollo de esta visión, nos remitimos al estado de la cuestión de los pueblos germánicos que realizan el norteamericano Michael Kulikowski (2007: 43-70) o el británico Peter Heather (2006: 267-274) entre otros.

2. “IRA NO TOTAL” (OROS., HIST. VII 37.17): LA PLEBE URBANA Y LA DESTRUCCIÓN MATERIAL

2.1. Visión historiográfica del saqueo

Peter Heather tira de ironía para describir lo que las fuentes literarias nos dicen sobre la entrada de Alarico en Roma, que “fue uno de los saqueos urbanos más civilizados que se hayan conocido jamás” (2006: 294). Este episodio apenas nos ha dejado huellas arqueológicas: sabemos que la Basílica Emilia ardió y que en su pavimento se conservan las huellas de las monedas fundidas en el incendio (Coarelli, 2007: 68-69). Más allá de eso, tenemos que centrarnos en las fuentes escritas y, lejos de confiar en ellas, someterlas a un proceso de crítica. Al menos esta ha sido la tendencia en las últimas décadas, llegando la historiografía a caracterizar este saqueo como un episodio de violencia moderada. Esa es la misma conclusión que parecen transmitirnos las fuentes, pero la investigación no ha accedido a ella reproduciendo acríticamente los testimonios escritos, sino generalmente al analizar el asunto desde el punto de vista de Alarico. En resumen, suele aducirse que para el caudillo godo, Roma era un medio y no un fin, por lo que no tenía ningún interés en causar más estragos de los necesarios en la ciudad (Kulikowski, 2007: 174). Esta tendencia interpretativa actual es a veces motivo de sarcasmo para los defensores de una perspectiva “catastrofista” de la época de las migraciones, como ocurre cuando Bryan Ward-Perkins afirma, en respuesta a estas interpretaciones, que el saqueo “was probably not an entirely gentle affair” (2005: 27). Nos proponemos en este trabajo tratar el asunto sin caer en los excesos literarios de los autores anglosajones: si por un lado parece evidente que la virulencia del saqueo fue controlada, no nos interesa tanto el contenido real de este acontecimiento histórico como el papel que juega en la construcción de consensos ideológicos a través de la interpretación teológica. La matización de la violencia y la ponderación del papel de cada agente implicado son las vías de acceso al pensamiento de los autores con los que tratamos y, por lo tanto, el objeto de este trabajo.

2.2. El providencialismo

Todo el componente interpretativo que pretendemos desentrañar puede recogerse y subsumirse en un término que engloba una forma de

concebir el mundo y un marco teórico fundamental en la polémica entre cristianos y paganos durante la Antigüedad Tardía: el providencialismo. Este principio rector confía todo el devenir del mundo a la inescrutable voluntad de Dios, por lo que todo proceso histórico se convierte en un fenómeno repetitivo cuya observación debe estar sujeta a la interpretación teológica y subordinada al estudio de las cuestiones realmente relevantes: las espirituales, las de la Ciudad de Dios (Dawson, 1996: 172). Frente a los principios ciceronianos de la historiografía romana clásica, los de la imparcialidad, la apologética vuelca sobre el discurso histórico todas sus armas retóricas, lo que se manifiesta con especial fuerza en el momento que estamos estudiando (Bodelón García, 1997: 60).

Es entonces que el obispo Agustín de Hipona destaca como la personalidad fuerte que cambiaría el paradigma de la posición de los apologetas cristianos y aprovecharía la calamidad del año 410 para completar el viraje de la Iglesia hacia posiciones de realismo político, convirtiéndose en figura pública de referencia para los que buscaban comprender el saqueo de Roma en un plano emocional y elaborando la síntesis teológica del mundo romano y el mundo cristiano en la figura de las dos ciudades. Sus esfuerzos serán titánicos pero bien medidos, pues conocía de primera mano la fuera del “neopaganismo literario y filosófico” que había representado Símaco para la generación anterior (Brown, 1970: 398). Toda la obra augustianiana y la de su allegado Paulo Orosio están impregnadas de esta perspectiva providencialista. En su forma de proceder, el uso de la historia de Roma para ratificar la fuerza de la voluntad de Dios sobre los acontecimientos históricos tendrá un papel central, siendo el eje de los primeros seis libros de la *Historiae adversus paganos* del presbítero hispano y de algunos de los pasajes más conocidos de los primeros diez libros de *De Civitate Dei* (I 36; V 1), ambas obras redactadas como medio de difusión de la interpretación augustianiana del saqueo de Roma. Orosio tiene una inclinación más optimista y confiere un carácter escatológico muy acusado a la estructura histórica del Imperio Romano, mientras que Agustín sigue una perspectiva eclesiológica centrada en el papel de la Iglesia como ente independiente (Valverde Castro, 2012: 239). Más allá de estas diferencias –irreconciliables para Theodor Mommsen (1959: 345)- y de otras que aparecen en distintos momentos de este trabajo, ambos escriben contra las mismas ideas paganas (Martínez Caveró, 2002: 140) y ambos comparten una tesis común a la hora de explicar a sus contemporáneos el

saqueo del año 410: Roma no ha sido destruida –en coordenadas históricas-, sino castigada –en coordenadas teológicas-.

2.3. Agustín de Hipona y Paulo Orosio

Centrémonos primero en el pensamiento de Agustín de Hipona y en cómo trata el tema del saqueo de Roma en su obra. Esta figura, que tantos textos nos legó y sobre la que se ha escrito tanto, es a principios del siglo V un personaje con experiencia y hábil, que sabía usar su posición como obispo para conducir moralmente a toda la comunidad (Brown, 1970: 384): es un líder espiritual que señala la necesidad de “vivir entre los hombres y en beneficio de ellos” (August., *Ep.* 95.2) y que debió identificar igualmente la posibilidad de utilizar esa convivencia y el poder que el ministerio episcopal le conferían para influir en los fieles y que estos interpretaran los acontecimientos históricos en el sentido que la jerarquía eclesiástica proponía.

Todo saqueo de una ciudad está aderezado con acciones de violencia generalizada, mediante la destrucción material, el hambre, el pillaje o el asesinato. Esa realidad, con los matices que hemos presentado más arriba y que se verán conforme comentemos las fuentes, no pudo estar ausente en el saqueo de Roma del año 410. Sin embargo, la interpretación agustiniana se va a centrar en el propósito de minimizar la violencia del saqueo, ya que “de la ciudad de Roma, ¡cuántos salieron y volverán; cuántos se quedaron y se han librado; cuántos ni siquiera pudieron ser tocados en los lugares santos!” (August., *De urbis excidio* 2.2). ¿Cuál es el fundamento de esta matización del sufrimiento de una ciudad? Sin duda, defender la benevolencia de un tiempo histórico en el que el Imperio Romano está regido por los cristianos. Defender también la posición de Dios como buen Padre: puesto que, según los principios providencialistas, si el castigo viene siempre de Dios, también el suavizar estos castigos es voluntad expresa de Dios: “¿va a ser amado cuando acaricia, y despreciado cuando corrige? ¿No es el Padre tanto cuando promete la vida como cuando impone la disciplina?” (August., *De urbis excidio* 3).

Aunque Agustín de Hipona no desarrolle profusamente los antecedentes históricos en sus obras, subyace aquí la idea de la división del mundo entre unos *tempora pagana* plagados de desastres y unos *tempora christiana* encaminados a la venida del Reino de Dios. Si bien Agustín cita “exterminios, incendios, saqueos, asesinatos, torturas de los

hombres” (August., *De urbis excidio* 2.3) en el saqueo de Roma, lo hace tan solo para minimizarlos frente a otros episodios extraídos de su bagaje literario cristiano –los tormentos de Job, el destino sufrido por Sodoma y el infierno mismo-. Cuando menciona la Roma de los tiempos paganos, Agustín critica el derramamiento de sangre humana per se (Dawson, 1996: 172), sin consideraciones ni distinciones nacionales, religiosas o étnicas: es al minimizar la violencia en los acontecimientos de los que es contemporáneo cuando se ve el peso de su aparato interpretativo.

Otra idea que sobrevuela el tratamiento que Agustín hace del tema en sus sermones y libros es la de que Roma y los romanos son culpables, en tanto que nadie es tan justo que esté libre de pecado o exento del castigo de Dios. Agustín no acusa a los romanos de ningún pecado en concreto, sino que el pecado original que subyace en la humanidad es suficiente razón para el castigo. De esta manera cristianiza el fondo del acontecimiento sin necesidad de atacar al pueblo romano frontalmente (Brown, 1970: 386). Por supuesto, “seguramente que había en Roma cincuenta justos, y aún más” (August., *De urbis excidio* 5), pero cuando Dios castiga al género humano “lo acosa piadosamente con flagelos de castigo, (...) frecuentemente, sin seleccionar al que castiga, como no queriendo descubrir al culpable” (August., *De urbis excidio* 2.1).

En resumen, Agustín de Hipona defiende su proyecto de Roma cristianizada y de la Iglesia como institución principal en la sociedad de su tiempo haciendo en sus escritos una interpretación sesgada de los acontecimientos históricos, minimizando el sufrimiento –generalmente mediante la omisión, la comparación con épocas anteriores o la constatación de la culpabilidad de quien recibe un castigo- para plegar el saqueo del año 410 a la interpretación providencialista. En última instancia, el saqueo de Roma sería en la obra de Agustín la constatación de la “ilegitimidad fundamental de todas las ciudades terrenales” (Heather, 2006: 299) y la posibilidad para afirmar la vigencia de la Ciudad de Dios.

En la *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio, aquella “moralización de los hechos históricos” (Natal, 2012: 362) que identificamos como característica básica de la apologética, se manifiesta explícitamente por la disposición del discurso en formato historiográfico. Su labor fundamental es la de demostrar que los tiempos cristianos son más felices que los paganos, algo que desarrolla en los seis libros dedicados a los tiempos anteriores a la venida de Cristo y en el libro en que relata los siglos posteriores. Cuando, hablando ya del saqueo de

Roma, reconoce que los godos se fueron “no sin provocar el incendio de unos cuantos edificios” (Oros., *Hist.* VII 39.15), inmediatamente minimiza los efectos de esta destrucción mediante la comparación con otros episodios de la historia de Roma: el incendio del año 700 a. V. C. (Oros., *Hist.* VI 41.5), el de tiempo de Augusto (Oros., *Hist.* VII 2.11), el del reinado de Nerón (Oros., *Hist.* VII 7.4) o el propio saqueo de los galos en el siglo IV a. C. (Oros., *Hist.* II 19.3-11). A diferencia de esas catástrofes, en esta ocasión “apenas se puede encontrar uno que haya muerto ni siquiera casualmente mientras se escondía” durante el saqueo (Oros., *Hist.* II 19.12).

El relato de Orosio sobre el asedio de Roma (*Hist.* VII 39) es muy interesante por la fuerte carga simbólica de las anécdotas que cuenta. Los milagros y los episodios anecdóticos llenan en la época del cristianismo institucionalizado la necesidad vigente en la religión romana de apelar al “gusto popular por lo sensacional” (Toner, 2012: 277), de manera que estas historias adquieren una forma narrativa atractiva, cuya popularidad en los siglos siguientes nos da cuenta del éxito de la estrategia narrativa orosiana. La anécdota a la que nos referimos es la de un episodio en el que un godo decide respetar la vida de una virgen anciana que le ofrece los vasos del apóstol Pedro, incidente tras el cual Alarico ordena que la virgen y los vasos sean escoltados hasta la basílica de San Pedro, atravesando toda la ciudad. “La piadosa procesión es cortejada en todo su recorrido por una escolta con las espadas desenvainadas; romanos y bárbaros, unidos en un solo coro, cantan públicamente un himno a Dios” (Oros., *Hist.* VII 39.8). Esta comunión entre el elemento germano y el romano nos ilustra bien sobre la visión casi pacífica que el autor intenta transmitir del saqueo, lo que tiene que ver con la instrumentalización providencial del ejército germano, que comentaremos luego.

En este episodio interviene directamente el pueblo romano, de cuyos padecimientos durante el asedio Orosio se resiste a hablar, pero de cuya armonía espiritual con sus asaltantes nos lega un relato. Pero, ¿qué ocurre con los paganos que habitan en Roma? En el clima de este entendimiento entre saqueadores y saqueados, los paganos se libran de la violencia “para mayor confusión suya” (Oros., *Hist.* VII 39.10). Agustín deja de distinguir entre justos y pecadores para justificar el castigo de los primeros, mientras que Orosio lo hace para explicar la salvación de los segundos, lo que es relevante, teniendo en cuenta que el hispano sí que habló de distinguir entre justos y pecadores cuando relató la incursión de Radagaiso en el año 406 (Oros., *Hist.* VII 37.8). En este relato sí que hay

lugar para la violencia contra los romanos paganos, pero es en un plano alegórico: a partir de la metáfora del grano que pasa por el tamiz en el granero del Señor, los que quedan fuera, “como si se tratase de estiércol o paja (...) quedaron allí para ser exterminados y quemados” (Oros., *Hist.* VII 39.13-14). Esta confusión entre la seguridad o el peligro que sufrían los paganos en Roma es secundaria en la obra de Orosio: lo principal es que los cristianos de la ciudad no sufrieron gravemente el saqueo. El presbítero hispano incluso se congratula de que el Papa Inocencio se encontrara en Rávena “por la oculta providencia de Dios; de esta forma no vio la caída del pueblo pecados” (Oros., *Hist.* VII 39.2).

El otro elemento fundamental de esta anécdota es el papel que juegan los lugares sagrados. El saqueo de los templos por parte de pueblos extranjeros es una forma de sacrilegio muy presente en la literatura clásica (Rodríguez Plaza, 2007: 219), y quizás por eso Orosio y Agustín reseñan varias veces que “muchos se salvaron y conservaron vivos y sanos en los lugares santos” (Agust., *De urbis excidio* 7), protegiendo de la violencia del saqueo incluso a paganos (Agust., *De civ. D.* I 1). Si bien los autores bizantinos de los siglos siguientes no dedicaron mucha atención al saqueo, sí que se hicieron eco de las anécdotas y habladurías de este tipo, prolongando así el paradigma interpretativo cristiano a través de su contenido (Valverde Castro, 2012: 326), como se ve en las menciones que hacen Jordanes (*Get.* XXX 156) o Sozómeno (*Hist. Eccl.* 410) precisamente de este fenómeno de la protección de los lugares sagrados.

En definitiva, la perspectiva interpretativa de Agustín de Hipona y de Paulo Orosio puede resumirse en la idea de que Dios ejerció un “ira no total” (Oros., *Hist.* VII 37.17) sobre Roma mediante el saqueo. En esta idea se sintetizan las menciones y omisiones, matizaciones y exageraciones en que ambos autores cayeron para transformar la catástrofe del saqueo en una baza dentro del sistema providencialista.

2.4. Jerónimo de Estridón y Pelagio

La cuestión se complica cuando contemplamos las figuras de Jerónimo de Estridón y de Pelagio, cuyas relaciones con los autores anteriores hemos apuntado más arriba.

Jerónimo, cercano a Agustín y a Orosio, nos deja en sus cartas personales de la época una imagen de constante tristeza y conmoción personal. Introduce detalles sobre el hambre y la ruina económica que el

saqueo y los asedios precedentes causaron a todos los habitantes de la ciudad, relatando incluso que “el furor del hambre indujo a comidas abominables: mutuamente se despedazaban los miembros; una madre no perdonó al niño de pecho y volvió a recibir en su seno al que poco antes había dado a luz” (Jer., *Ep.* CXXVII 12). Se lamenta por la “devastación de las provincias occidentales, y en especial por la de la ciudad de Roma” (Jer., *Ep.* CXXVI) y proclama en un tono afectado que la luz más brillante del mundo se ha extinguido (Jer., *In Ez. I praef.*). También se hace eco de la historia de Santa Marcela (Jer., *Ep.* CXXVII), anciana aristócrata torturada por los saqueadores para revelar el paradero de sus riquezas. Esta interpretación emocional y nada maquilla del saqueo del año 410 parece más cercana a la imagen de un saqueo que la edulcorada tranquilidad que nos querían transmitir Orosio y Agustín. “Es conquistada la urbe que conquistó el orbe entero” (Jer., *Ep.* CXXVII 12) y para Jerónimo esto es una tragedia como hecho simbólico pero también como hecho material.

Pelagio, enfrentado como hemos señalado a Agustín, Jerónimo y Orosio, nos trasmite en su *Epistola Ad Demetrianum*³ unas impresiones similares. Durante el saqueo de Roma “no se escuchaba en las casas sino gemidos y llantos: todos temblaban de igual manera, señores y esclavos” (Pelagius, *Ep. Ad Demetr.* XXX). El caos de la ocupación de una ciudad durante tres días parece reflejarse en que “todos tenían delante de los ojos la misma imagen de la muerte; esta muerte parecía aún más terrible a aquellos que habían gozado además de los placeres y de la comodidad de la vida” (Pelagius, *Ep. Ad Demetr.* XXX).

A pesar de que Jerónimo escribiera explícitamente contra el pelagianismo (Ferguson, 1956: 77-81), ambas figuras comparten una reacción inmediata y visceral ante las noticias que llegan de Roma. Ninguna se preocupa de encajar ni interpretar el fenómeno histórico en un paradigma apologético. Se plantea en este momento una cuestión que refuerza el interés en realizar este trabajo: personalidades del mundo teológico cercanas en lo personal y lo doctrinal (Jerónimo de Estridón y Agustín de Hipona) no participan del mismo programa de respuesta y divulgación tras el saqueo de Roma, mientras que personajes enfrentados pública y abiertamente (Jerónimo de Estridón y Pelagio), precisamente por la falta de manipulación interpretativa, demuestran sentir lo mismo.

³ Las citas de la *Epistola ad Demetrianum* son adaptaciones de la traducción al francés de Piganiol (1964: 274) o están extraídas de Brown (1970: 381).

Esta paradoja es la que nos llevará en los siguientes capítulos a analizar los elementos restantes de este episodio histórico para alcanzar una comprensión mayor del paradigma interpretativo providencialista de Agustín y Orosio; estudiando sus métodos en función de sus fines.

3. “¿DÓNDE ESTABA ENTONCES LA NOBLEZA?” (PEL., EP. AD DEMETR. XXX): LOS PODERES

3.1. La cuestión de la eternidad de Roma

El Estado romano y las élites que lo gobiernan nos interesan, no solo por su papel en la gestión del proceso histórico que conduce al saqueo de Roma: son otro de los elementos cuya caracterización debemos desentrañar para entender el esfuerzo interpretativo de los autores cristianos. La relación que un cristiano del siglo V pueda tener con el Imperio Romano como estructura histórica no es una cuestión baladí, así que intentaremos aproximarnos a ella desde el plano de las ideas y concretando en los factores materiales del momento histórico.

La eternidad de Roma y la eternidad de Dios son dos ideas que debían confrontarse necesariamente en los tiempos en que los cristianos alcanzan el poder en la corte imperial. Desde el contacto del mundo romano con el helenístico se empiezan a gestar teorías e interpretaciones providenciales sobre el auge de Roma, que encontraron grandes cultivadores en las figuras destacadas del mundo de la cultura en la transición de la República al Principado, como son Cicerón, Tito Livio o Virgilio (Cuesta Fernández, 2014: 595). Ya en el siglo I d. C. se puso en marcha un mecanismo lógico por parte del poder, como fue el de relacionar estrechamente la idea de la eternidad de Roma con la de la eternidad del gobierno imperial, aprovechando el culto a Roma como anticipador del culto imperial a Augusto (Pratt, 1965: 27-28). Estas bases, con las necesarias mutaciones de los siglos siguientes, conducen directamente a los tiempos en que Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y otros Padres de la Iglesia se ocupan de revisar el patriotismo romano pagano y lo adaptan a una visión cristiana: la solución alcanzada será generalmente la de reconocer la preminencia de Roma frente a otras estructuras temporales, justificándolo a veces con razonamientos providencialistas –como hace principalmente Orosio– o simplemente por razones simbólicas, como que en la *urbs* yazcan los restos de San Pedro y San Pablo (Brown, 2012: 119). Ese mito de la *Roma aeterna* entró en

decadencia en el siglo V y quedó enterrado en los siglos siguientes, pero en el momento del saqueo de Roma parece estar aún vigente en la imaginería del poder romano⁴. Sin embargo y a pesar de los rodeos teológicos, el mito de la eternidad de Roma es en última instancia incompatible con la creencia en la eternidad de Dios (Pratt, 1965: 31), por lo que el mito será reutilizado por los autores cristianos para presentar un puente a la eternidad desde el plano histórico o como vía de propaganda de la iglesia institucionalizada, dos caminos que están presentes en las obras que estudiamos aquí.

3.2. El Senado de Roma

Esta relación con la idea simbólica y abstracta de lo que es Roma se canaliza a través de las instituciones que rigen el destino del mundo romano –y especialmente de la *urbs*– en el 410: el Senado y la corte imperial de Honorio. Hablemos primero del Senado, puesto que en Italia y Roma, las antiguas familias aristocráticas seguían acumulando enormes parcelas de poder económico, político y social. Estos agentes podían vivir recluidos en una vida de lujo aristocrático heredero de su antiguo poder, aunque centrado en la vida privada y en las posesiones rurales, siendo un grupo bastante impermeable a la Iglesia católica (Brown, 2012: 114-115), lo que Michele R. Salzman cuantifica en un 38.24% de personajes de la aristocracia senatorial de los que sabemos que profesaban el cristianismo durante los reinados de Teodosio y Honorio (2002: 225). La polémica sobre el Altar de la Victoria entre Símaco y Ambrosio de Milán o el apoyo al usurpador Eugenio en tiempos de Teodosio son ejemplos de esta capacidad de la aristocracia romana para mantener unos intereses propios y defenderlos frente a las presiones de los emperadores cristianos para acabar con su independencia política. Ya que su poder tenía una base material pero también un importante recubrimiento simbólico, hemos de pensar que el Senado y sus defensores en el ámbito cultural pagano debieron comprender que el simbolismo del saqueo de Roma en el año 410 podría jugar en cierta

⁴ Fórmulas sobre la eternidad de Roma han sido identificadas en inscripciones conservadas o desaparecidas en la *Porta Tiburtina* (CIL VI 1188), la *Porta Labicana* (CIL VI 1189) y la *Porta Portuensis* (CIL VI 1190), realizadas durante las obras de refuerzo de las murallas a principios del siglo V. También las palabras *Roma aeterna* aparecen en un medallón de Atalo Prisco, el emperador títere que Alarico puso en el poder como medida de presión en sus negociaciones con la corte de Rávena.

manera en su contra, motivo por el cual los autores contemporáneos no dudaron en emplear sus propios esquemas interpretativos para hacer frente a los programas de revisión de los apologetas cristianos.

Aunque en este trabajo nos centramos en las fuentes cristianas, es ineludible preguntarnos cómo respondieron los autores paganos a la cuestión de qué responsabilidad tenía la aristocracia pagana en el saqueo de Roma. Algunos análisis actuales ven en la predisposición del Senado a claudicar no tanto una manifestación el eje cultural romano-bárbaro, sino en el de frontera-retaguardia (Shaw, 2001: 151). Los hechos que nos relatan las fuentes son que, durante el primero de los tres asedios a los que Alarico sometió Roma, la nobleza romana acordó pagar 5.000 libras de oro, 30.000 de plata, 4.000 túnicas de seda, 3.000 pieles y 3.000 libras de especias (Zos., *Hist. Nov.* V 41.4), lo que no sería una cantidad desorbitada para este estamento, pero sí reseñable al estar aislados de sus propiedades durante el asedio (Halsall, 2007: 214). La cuestión es que incluso en la ciudad de Roma, esta aristocracia parecía representar unos intereses que ya no tenían apoyo público: los habitantes de la ciudad no quisieron participar en las ceremonias paganas para pedir la paz (Zos., *Hist. Nov.* V 41.1-3) de acuerdo a la tipificación del culto pagano como crimen de lesa majestad en tiempos de Teodosio (*Cod. Theod.* XVI 10.12), por lo que el pueblo de Roma posiblemente no se viera muy afectado ante el hecho de que el rescate se pagara con las posesiones de la nobleza o con los materiales y adornos de las estatuas paganas (Zos., *Hist. Nov.* V 41.6).

La principal fuente pagana para el periodo es Zósimo, que escribe un siglo después –por lo que conoce el saqueo de Roma- pero cuyo relato se interrumpe justo antes de abordar este acontecimiento. Sin embargo, sí que nos cuenta las campañas previas y los dos primeros asedios, por lo que las claves interpretativas que nos interesan están presentes. Estas claves son paganas, en tanto que relaciona los fracasos de Roma en el periodo con los esfuerzos de Teodosio para que los senadores abrazaran el cristianismo (Zos., *Hist. Nov.* IV 59.2); y son prosenatoriales, en tanto que Zósimo ve al Senado como elemento de conexión entre el Imperio cristianizado de su tiempo y la tradición griega (Plácido, 1991: 52-53). La interpretación de Zósimo no omitirá el problema que supone el que las élites romanas negociaran con Alarico, sino que transformará esto en un argumento a su favor: las élites paganas defensoras de la tradición fueron las que más hicieron para evitar el saqueo de Roma, al contrario que la intransigente corte imperial y el Dios cristiano que permite que

ocurran a la ciudad cosas de las que estuvo a salvo en tiempos paganos. Su interpretación catastrofista de los compases previos al saqueo sirve en este trabajo como síntesis de las posiciones paganas a las que tuvieron que responder Agustín y Orosio.

Por lo tanto, los apologetas cristianos tenían que frenar con sus argumentos las acusaciones de que las élites senatoriales paganas habían hecho lo posible para evitar el saqueo mientras que la corte imperial cristiana había marcado el camino para esa catástrofe. Dejemos la corte para más adelante. Con respecto al Senado, la posición de Agustín y Orosio sería la hacerse eco de la responsabilidad que las élites paganas tuvieron en el saqueo. Sin embargo, este punto era difícil de encajar en su esquema interpretativo –ante la evidencia de que el Senado negoció activamente durante años con Alarico y que incluso puso a disposición de la negociación parte de su patrimonio- y rehuirían la cuestión centrándose en que estas élites tampoco se vieron especialmente afectadas por la violencia del saqueo. Esto se ve en las anécdotas ya mencionadas de la obra de Orosio o en la constatación augustiniana de que “los godos, por su parte, perdonaron a tantos senadores que resulta más sorprendente que hubiesen matado a algunos” (August., *De Civ. D.* III 29).

¿Qué autores cristianos son los que van a cargar de manera más cruda contra el papel de la aristocracia senatorial? Precisamente los dos que hemos identificado en el capítulo anterior como ajenos al paradigma interpretativo augustiniano. Jerónimo destaca las negociaciones entre el Senado y Alarico como un proceso fallido, ya que “la incolumidad de los ciudadanos se compraba a peso de oro” y “que los que de ese modo habían sido explotados eran de nuevo introducidos en el cerco, para terminar perdiendo la vida después de haber perdido la hacienda” (Jer., *Ep.* CXXVII 12). Más directo aún es Pelagio, que cuando presenta el terrible cuadro del saqueo de Roma se pregunta “¿dónde estaba entonces la nobleza? ¿Dónde estaban los rangos distinguidos y hartos de dignidad?” (Pelagius, *Ep. Ad Demetr.* XXX).

3.3. La corte del emperador Honorio

Pasemos ahora a ver cómo el otro elemento de poder, la corte imperial de Rávena, es utilizada en el programa de interpretación providencialista. Los análisis historiográficos vienen a señalar que la corte imperial no estuvo durante las negociaciones previas al saqueo

especialmente preocupada por proteger a sus súbditos, sino tan solo en conservar el trono y eliminar cualquier usurpación (Veyne, 2009: 647), un circuito en el que Alarico no pretendía moverse. Con mayor dramatismo, señala Peter Brown “la falta de profesionalidad, la victoria de los intereses disfrazados, los estrechos horizontes y perspectivas... eran los sórdidos signos del gobierno aristocrático del Imperio occidental a comienzos del siglo V” (2012: 118).

Estas circunstancias históricas no son tan relevantes para los apologetas cristianos como el hecho de que la dinastía teodosiana haya confirmado la preminencia del cristianismo como religión del Imperio. La relación entre el poder imperial y la Iglesia es muy compleja y se articula en distintas fases muy particulares, pero en todas subyace como clave interpretativa la identificación del monoteísmo en lo espiritual y la monarquía en lo terrenal⁵. Esta está fundamentada en los textos evangélicos y retroalimentada mediante las elaboraciones judías de autores como Filón de Alejandría o de los propios autores romanos, culminando en el desarrollo de los panegíricos y la historiografía providencialista en los tiempos de la legalización e instauración institucional del cristianismo. Agustín de Hipona muestra su adhesión a la corte, pero su preocupación por la defensa de la Iglesia institucionalizada es mayor que sus posibles preocupaciones sobre la suerte de Roma (Brown, 1970: 383-384). En el momento del saqueo, cuando Britannia y Galia sufrían la crisis de autoridad romana, Honorio se ocupaba en reafirmar legalmente los privilegios de los católicos (*Cod. Theod.* XVI 5.51; XVI 11.3), lo cual nos permite hacernos una idea sobre los motivos de la afinidad agustiniana con la corte.

También Orosio sigue una postura similar, pero más elaborada en las cuestiones históricas. Por un lado aborda la defensa de Teodosio como figura de gobierno para la estructura temporal del Imperio Romano y por el otro reivindica a este emperador y sus descendientes como los artífices de la cristianización del Imperio y de la síntesis entre éste y la Iglesia. Un ejemplo de esta reivindicación es la atención a la legitimidad de la dinastía teodosiana, presentada más claramente si se compara con la presentación de otras familias, como la constantiniana o la valentiniana

⁵ Cuestiones abordadas en trabajos clásicos como Peterson, Erik (1999), *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Minima Trotta. También en Momigliano, Arnaldo (1996), “Las desventajas del monoteísmo para un Estado Universal”, en Arnaldo Momigliano (ed.), *De paganos, judíos y cristianos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 234-260.

(Natal Villazal, 2012: 361-372). La obra de Orosio está plagada de retazos de propaganda teodosiana, e incluso la *laus Hispaniae* se entiende en relación a esta exaltación de la dinastía reinante: el patriotismo hispano no es una categoría determinante para Orosio, cuya identidad se mueve entre los polos de lo cristiano y lo romano. Finalmente, no es casual que durante el relato del saqueo Orosio omita por completo las referencias a la corte imperial de Honorio, sino que esto cumple la función de eximirlo de la responsabilidad que los paganos le atribuían sobre el ataque de Alarico.

3.4. Identidad y “patriotismo”

Las posiciones de Agustín y Orosio frente al poder imperial y al senatorial se subsumen en cuestiones mayores, como la relación identitaria que estos autores establecen entre sus creencias cristianas y su realidad romana o el papel teológico que adjudican al Imperio Romano como estructura temporal. La idea de patriotismo será necesariamente distinta entre la historiografía romana tradicional, basada en una ciudad o un pueblo; y la cristiana, con una conciencia universal en la que se diluyen la importancia de lo histórico. Una buena pista al respecto serían las epístolas de Paulino de Nola en tiempos de Teodosio, en las que predicaba la necesidad de conversión de los bárbaros: lo importante no era la asimilación de lo bárbaro en lo romano, sino la inserción de ambos paradigmas en una idea común, que es la cristiana (Castellanos, 2006: 250).

Agustín de Hipona no quiere considerar lo romano como un elemento privilegiado de la historia, y atribuye su éxito a “un denominador común simple, que comparten todos los estados: al deseo de dominar” (Brown, 1970: 406). Esta, como otras cuestiones de naturaleza material y temporal, no tienen valía para la interpretación agustiniana: su aceptación del desarrollo providencial de Roma es indirecta, en tanto que defiende el desarrollo providencial de la historia, pues sólo Dios tiene el poder para mover el mundo (August., *De civ. D.* V 12; V 21). Por supuesto, sería una “locura (...) pensar que Roma había sido confiada sabiamente” a los dioses paganos y que en eso se fundaba su éxito (August., *De civ. D.* I 3). La figura de las dos ciudades no representa una unión entre Iglesia y Estado, sino la distinción entre un mundo auténtico y uno ilusorio, en relación de forzosa y providencial jerarquía.

Las identidades más cercanas a un patriotismo mixto entre lo romano y lo cristiano están condicionados por el optimismo eusebiano (Viciano, 1995: 966-967) que, bebiendo de apologetas como Minucio Félix o Tertuliano, alcanza una noción de *hagiopoliteia* por la que los cristianos romanos entienden estas dos identidades de manera complementaria. En esta línea se entienden las declaraciones de doble identidad de Orosio (*Hist.* V 2.6) y la superación del particularismo romano, propio de la época tardorrepública. Esta síntesis escatológica y optimista del papel de la estructura histórica en el pensamiento de Orosio bebe de la reformulación cristiana de las ideas sobre la eternidad romana de Virgilio y Tito Livio (Schildgen, 2012: 54), las tendencias universalistas de Pompeyo Trogo (Zecchini, 2013: 324) o la teologización del poder monárquico, todas cuestiones que mencionábamos al principio de este capítulo y que están mejor tratadas en el trabajo de Pedro Martínez Cavero (2002: 233-255).

Finalizamos así la revisión que planteábamos sobre el papel que las autoridades juegan en el saqueo de Roma en el año 410, cuestiones englobadas en las relaciones de identidad que los autores que nos interesan establecen con respecto al Estado en el que viven y a la Iglesia en la que participan. El esfuerzo interpretativo que hemos identificado al hablar del Senado o de la corte imperial no es sino la antesala para poder entender el ambicioso tratamiento que se hace del elemento que nos queda por abordar: Alarico y sus tropas.

4. “UNA PAZ DIGNA Y UNOS LUGARES PARA VIVIR” (OROS., HIST. VII 38.2): ALARICO Y SUS TROPAS

4.1. Alarico en la historia: negociación y presión

Una vez más, para ponderar adecuadamente la carga interpretativa de las fuentes que estudiamos, hemos de establecer ciertos parámetros de referencia, basados en el conocimiento actual del agente que nos proponemos ahora revisar: el ejército de Alarico. Parece claro que los romanos no tenían los instrumentos teóricos para comprender la diversidad étnica de los pueblos germanos, por lo que los agrupaban en ideas como las de las *gentes*, *ethne* o *barbaroi*, conceptos ambiguos y abiertos a discusión, que casi siempre basaban su aplicación en observaciones parciales y en la intuición (Kulikowski, 2007: 58). Sin embargo, ese diagnóstico superficial que llevó durante siglos –como

hemos esbozado en el Estado de la Cuestión- a entender a las tropas de Alarico como un “pueblo” en el sentido del *Volk* de Herder y el idealismo alemán, ya no es operativo. La configuración de la identidad de estos pueblos germánicos y, especialmente del visigodo, se construye a partir del “núcleo de la tradición” (*Traditionskerne*), bagaje cultural de las aristocracias guerreras, que las transmitían en el tiempo y en el espacio y que servían de valores nucleares para los grupos mayores que se iban conformando y disolviendo en un proceso de reinvencción étnica, lo que la historiografía actual ha venido a denominar *etnogénesis* (Kulikowski, 2007: 52-53).

Esta cuestión de si las tropas de Alarico eran un agente homogéneo parece haber sido superada ya por la historiografía actual, pero la cuestión de si eran un agente foráneo es aún motivo de un debate muy activo que resulta fundamental para abordar el contenido de este trabajo. Ambas cuestiones pueden observarse directamente en el proceso de conformación del liderazgo de Alarico⁶. Es una convención muy aceptada que la faceta militar es la definitoria del poder monárquico en los pueblos germánicos, una concomitancia que Peter Heather relaciona con el impacto a largo plazo que suponía la extracción de riquezas mediante la actividad violenta, que iba canalizándose hacia determinados agentes de poder, que al mandar esas fuerzas militares acumulaban las riquezas que les permitían llevar su nivel a un plano simbólico más elaborado: el de la monarquía (2012: 241-242). De esta manera, se crea una espiral en la que el liderazgo tiene que verse constantemente reforzado por el éxito militar y la redistribución material (Shaw, 2001: 145).

Más allá de las problemáticas y muy discutidas respuestas militares del Estado romano, la administración imperial apostó por la contratación de caudillos germanos no sólo para gestionar mejor la propia defensa del Imperio, sino también para dividir las fuerzas de los pueblos germánicos. El caso es que, en este proceso, esos líderes contratados van configurando un poder monárquico en detrimento de los otros líderes de sus pueblos (Kulikowski, 2007: 37): en los tiempos de Teodosio lo chocante no es el uso de líderes germanos como subsidiarios del poder militar romano –pues era una tradición ya consolidada–, sino el alto rango que alcanzarían en el sistema romano. En esta situación, en la que los

⁶ La discusión historiográfica sobre la naturaleza y trayectoria de sus títulos puede encontrarse sintetizada en Halsall (2007: 202-206).

contingentes germanos ejercen como fuerzas adyacentes al sistema romano y sus líderes detentan altos rangos imperiales, es en la que se plantea con fuerza la pregunta de si los germanos son en el 410 agentes internos o externos al Imperio, cuestión fundamental a la hora de diseccionar la interpretación augustianiana y, sobre todo, la orosiana.

Tanto desde una perspectiva historiográfica actual como a la luz de las fuentes que analizamos, no parece una exageración decir que interpretar el hecho del saqueo es en última instancia, interpretar la figura de Alarico: un personaje con una trayectoria prolongada pero que parece que culmina, en un recorrido casi teleológico a lo largo de dos décadas, en el saqueo de Roma. Las pistas sobre él en las fuentes empiezan a multiplicarse conforme se aproxima el año 410, cuando tiene el protagonismo absoluto; cuando saquea Roma y muere. Precisamente su muerte hace que su figura vaya a ser interpretada principalmente a partir del saqueo, convirtiéndose así el personaje en un motivo fundamental para los apologetas cristianos a la hora de revisar el acontecimiento. Si bien no sabemos con seguridad qué cargo militar dio Eutropio a Alarico, la historiografía da por hecho que debió ser el cargo de *magister militum per Illyricum* (Kulikowski, 2007: 167), con lo que adquirirá no solo unos recursos materiales –unos teóricos ingresos monetarios y armamento– sino también una posición de prestigio y diferenciación en el ejercicio de su liderazgo (Valverde Castro, 2012: 314). Si bien esta dignidad fue transitoria, la figura no dejaba de ser extremadamente singular en el año 410: es un rey que no tiene reino, base territorial o cuotas de poder a las que retirarse si su situación fuera insostenible; es un comandante dentro del Imperio Romano sin haber tenido ningún mando militar ordinario; se mueve por el interior del Imperio y colabora periódicamente con el Estado sin convertirse en parte del mismo (Kulikowski, 2007: 157).

Con un ejército de 40.000 efectivos (Heather, 2006: 290; Veyne, 2009: 650), Alarico aborda entre el año 408 y el 410 una serie de tres asedios a la ciudad de Roma, enmarcados en un proceso de negociación que intentamos explorar a partir de los intereses plausibles de Alarico. En la trayectoria de este rey sin tierra dentro o fuera del Imperio, el poner sitio a Roma sería un engranaje de la negociación diplomática –jalonada con episodios bélicos– que Alarico y la corte imperial desarrollaron durante años. La historiografía tiende a pensar que Alarico no quería que se produjera en última instancia este saqueo: ¿qué importancia tenían unos carros de botín cuando no tenía una base física para su poder? Peter Heather sintetiza la cuestión explicando que los esfuerzos de Alarico van

orientados a obligar al estado romano a replantearse su política de las últimas décadas frente a los godos y a reconocer algún tipo de estatuto legítimo para la posición de Alarico y sus tropas dentro del Imperio romano (2006: 295). En este sentido, es necesario entender los asedios y el saqueo de Roma no en sus planos militares, sino en los estratégicos y simbólicos, de manera que sirvieran como demostraciones de poder de cara a ejercer una presión diplomática frente a la corte imperial. Por lo tanto, para Alarico, el saqueo sería una medida de presión, gestionando sus acciones bélicas en base a sus intereses y no a sus impulsos. Sin embargo, para los romanos –tanto cristianos como paganos–, el saqueo de la *urbs* sería un acto con una carga simbólica demasiado pesada, lo que explica la avenida de conflictos apologeticos e interpretativos que aquí analizamos.

Podemos analizar el proceso de negociación a la luz de esa interpretación. Durante el mismo, Alarico no buscaría una realidad fáctica de rendición total ni exploraría los recovecos de la vertiente jurídica de la paz, siguiendo una pauta común en las migraciones germánicas. No hay testimonios literarios de grandes agentes militares germanos al servicio de los romanos que luego volvieran a establecerse fuera de la frontera, sino que normalmente querían integrarse *de iure* en el marco institucional romano o *de facto* en su territorio (Garlan, 1975: 111). Esto es perfectamente aplicable a las tropas de Alarico, cuya mayor expectativa de supervivencia consistían en alcanzar un pacto federativo con el imperio. Del relato de Zósimo sobre las operaciones diplomáticas de los años previos al saqueo (*Hist. Nov.* V 44-50) se puede deducir que Alarico no estaba especialmente interesado en la confrontación directa, sino en un beneficio económico más estable (Valverde Castro, 2012: 318).

En este marco, se percibe una escalada de dureza lógica en los tres asedios como medida de presión negociadora con la corte imperial: en el primer asedio se bloquean los suministros a la ciudad; en el segundo se coloca a un emperador títere; y en el tercero se termina por saquear Roma. Como hemos contrastado más arriba, el saqueo no fue especialmente virulento en cuanto a pérdidas militares, humanas o de recursos, pero el hecho de que ocurriera supone ya el reconocimiento de la derrota en el proceso negociador por parte de Alarico, una medida coyuntural que certifica el fracaso de su estrategia de presión (Valverde Castro, 2012: 319). Si después de haber realizado concesiones, de no aprovechar posiciones ventajosas (Heather, 2006: 292), de haber sitiado

dos veces la ciudad y de interrumpirse el suministro de grano desde África (Halsall, 2007: 216) no hubiera llevado a cabo esta última medida de presión, su estrategia negociadora y su prestigio ante sus tropas se habrían visto absolutamente devastados. Pero, como decimos, el saqueo es también un reconocimiento de su propia derrota, certificando que ya será imposible alcanzar ningún tipo de posición en la estructura imperial o que sus tropas ya no podrán insertarse en el mundo romano si no es mediante sus propios esfuerzos (Kulikowski, 2007: 177).

En resumen, podemos percibir a Alarico como un agente que funciona por razonamientos muy pragmáticos en cuanto a la defensa de los intereses con los que se identifica. Para esto, conseguiría aprovechar muchas de las dinámicas internas romanas, pero la prueba, bien de que no termina de comprenderlas, o bien de que no supo prever la situación en que lo pondría la intransigencia negociadora de la corte, es que el impacto simbólico del saqueo de Roma se volvió por completo en su contra. Una vez repasado el proceso desde un plano histórico, de intereses materiales y desde el punto de vista germano; pasemos a la interpretación simbólica del mismo en el mundo romano cristiano.

4.2. Alarico en la apologética cristiana: el instrumento de Dios

Las transformaciones de las fórmulas de identidad romana que hemos abordado más arriba fueron un factor determinante para que los agentes germanos quedaran en el limbo jurídico y cultural del mundo romano: el Imperio no puede repelerlos militarmente ni tampoco es lo suficientemente flexible como para asimilarlos y aculturarlos (Brown, 2012: 120). Ante esa ambigüedad conceptual y la realidad fáctica de que fueron Alarico y sus tropas las que saquearon Roma, los autores cristianos contemporáneos como Jerónimo de Estridón reforzaron la visión que tenían de los bárbaros como “enemigos irreductibles” y que habían heredado de autores paganos como Amiano Marcelino, pero también cristianos, como Ambrosio de Milán o el poeta Prudencio (Martínez Cavero, 2002: 264).

Sin embargo, en este contexto, el programa de interpretación providencialista de Agustín de Hipona y Paulo Orosio no podía limitarse a constatar el hecho del saqueo germano y a condenarlo. Esta realidad no tiene validez por sí misma fuera de su marco interpretativo cuando tal marco pretende tener una validez universal: en el contexto de un mundo

regido por la voluntad de Dios, los germanos actúan necesariamente como instrumentos de Dios.

Este es uno de los temas en los que Agustín y Orosio parecen presentar mayores divergencias, y el obispo de Hipona evita constantemente tomar una posición clara frente al hecho del saqueo, mediante el distanciamiento que le permite su posición teológica en torno a las “dos ciudades” (Veyne, 2009: 664). Sin embargo, sí es perceptible esa minimización de la voluntad de Alarico con respecto a factores teológicos ambientales, como la ya mencionada naturaleza pecadora de los afectados por tales desgracias, que “deberían atribuir las molestias y penalidades que sufrieron por la mano vengadora de sus enemigos a los inescrutables arcanos y sabias disposiciones de la Providencia divina” (August., *De civ. D.* I 1). Es de notar incluso que en la apertura de *De civitate Dei*, Agustín llegue a resaltar que “es muy digno de notar que una nación tan feroz, que en todas partes se manifestaba cruel y sanguinaria, haciendo crueles estragos, luego que se aproximó a los templos y capillas (...) refrenaba del todo el ímpetu furioso de su espada” (August., *De civ. D.* I 1).

Esta línea está mucho más desarrollada en la obra de Orosio y ha sido objeto de numerosos análisis historiográficos, posibles por el planteamiento de su propio trabajo como historiográfico. La idea fundamental es que Orosio, en su esfuerzo de interpretar en una dinámica teleológica a los bárbaros, los minimiza como agente histórico (Castellanos, 2006: 245), disolviendo en el proceso los elementos discordantes con la versión de Alarico como instrumento de Dios. Un ejemplo de esto es la omisión constante que hace Orosio de que Alarico profesara el cristianismo arriano. Sin embargo, sí que van a destacarse todos los aspectos que minimicen la influencia negativa de Alarico durante el saqueo, pues “había dado de antemano la orden, en primer lugar de que dejasen sin hacer daño y sin molestar a todos aquellos que se hubiesen refugiado en lugares sagrados (...) y en segundo lugar, de que, en la medida que pudiesen, se abstuvieran de derramar sangre, entregándose sólo al botín” (Oros., *Hist.* VII 39.1). El hecho de que Alarico no optara por la opción de arrasar por completo la ciudad -una práctica habitual que en las fuentes antiguas se presenta como una atrocidad y una burla del agente victorioso- refuerza la visión de Alarico como un actor civilizado (Veyne, 2009: 649). Esto permitiría a Orosio explorar una línea que, bajo el pretexto del providencialismo, se aproximaría en parte al esbozo de realidad histórica que hemos planteado

más arriba: que “Alarico y todo el pueblo godo pedían con humildes súplicas una paz digna y unos lugares para vivir” (Oros., *Hist.* VII 38.2), lo que refuerza el planteamiento apologético de minimizar la violencia.

Esta defensa de que “aquella invasión de la ciudad se debía más a la indignación de Dios que a la fuerza de los enemigos” (Oros., *Hist.* VII 39.2) refleja el esfuerzo interpretativo que hace Orosio para defender el proyecto eclesiológico de Agustín, pues el mismo presbítero tenía a sus espaldas la experiencia de haber huido de los vándalos desde las costas hispanas (Oros., *Hist.* III 20.6-7). ¿Es que la interpretación providencialista de los saqueadores no funciona solo en un plano retrospectivo? No, pues el esfuerzo por incluir a Alarico en los planes de Dios no se basa tan solo en una adaptación del pasado, sino también en su proyección a la construcción institucional del mundo cristiano según el paradigma agustiniano: Orosio se congratula de que los pueblos germanos vayan a acabar dentro de la Iglesia, pues el eje del movimiento del mundo es el ser cristiano, por encima del ser romano o bárbaro (Oros., *Hist.* VII 41.8). Así, a partir de este componente simbólico se aborda la síntesis entre lo romano y lo germánico, apoyado en otros acontecimientos históricos como la boda entre el rey Ataúlfo y Gala Placidia (Bodelón García, 1997: 63).

Esta apuesta por la inclusión de los germanos en la voluntad de Dios es un punto en el que Orosio muestra una apuesta firme frente al titubeo de Agustín de Hipona, siendo paradójicamente el postulado en el que se lleva hasta el último extremo el planteamiento providencialista. Esta concepción cristianizada de los germanos sería opuesta a la animalización que sufrieron en las fuentes del siglo IV, por lo que paradójicamente el simbolismo del acto del saqueo de Roma tendrá que ver con la normalización de la imagen de estos pueblos en el imaginario cristiano a largo plazo (Mazzarino, 1961: 55).

CONCLUSIONES

El saqueo de Roma en el año 410 por las tropas de Alarico es un acontecimiento histórico que ha sido conocido a lo largo de los siglos a través de su carga simbólica y sólo actualmente la historiografía está intentando ponderarlo en relación a su alcance y consecuencias fácticas. De esta revisión se extrae la idea de que el propio saqueo es una derrota para Alarico –de cara a sus expectativas de futuro en el Estado romano–, una derrota para la administración imperial –por el duro golpe simbólico

que supone el saqueo de la *urbs*- y una derrota también para la población civil de Roma. Sobre los escombros de estas catástrofes materiales y simbólicas, apologetas cristianos y paganos intentaría desnaturalizar los acontecimientos históricos y, mirando tanto al presente como al futuro, los rescribirían para defender sus posiciones. De entre los apologetas cristianos que tuvieron que responder a las acusaciones de que el gobierno cristiano había traído la desgracia al mundo romano, Agustín de Hipona y Paulo Orosio destacaron en la aplicación de sus preceptos providencialistas al incluir el saqueo en un marco interpretativo que les permitiera defender su proyecto de Iglesia institucionalizada y de Imperio cristianizado. Hemos analizado este marco interpretativo a través de tres cuestiones que se superponen y relacionan: A) La relativización de la violencia del saqueo y, por lo tanto, de las consecuencias sufridas por la población civil de Roma. B) La exculpación de la corte imperial mediante la omisión de su intransigencia negociadora y el silencio sobre las concesiones realizadas por los senadores paganos para evitar el saqueo. C) La instrumentalización de Alarico y sus tropas en el plan providencial, necesaria para defender la omnipotencia de la voluntad divina.

El obispo hiponense y el presbítero hispano, aún con diferencias entre sus ideas, pondrían sobre la mesa una apuesta interpretativa muy marcada, pues se identificaban con un proyecto institucional definido para la Iglesia y el Imperio, lo que explica que cayeran en tergiversaciones, omisiones y matizaciones en su tratamiento del tema. Esta reformulación teológica de los sucesos históricos se ve más claramente cuando se compara con la forma en la que reaccionaron, según sus escritos, otros autores cristianos de ámbitos distintos, como son Jerónimo de Estridón o Pelagio, en absoluto preocupados por interpretar el saqueo de Roma dentro de un esquema providencialista. Este esfuerzo interpretativo se encaja en la visión de la historia que el cristianismo desarrolla en su producción literaria tardoantigua: progresiva, moralizante y militante. Lo que Agustín de Hipona intenta llevar a cabo con su círculo es convertir la defensa de su visión del mundo en una forma de generar narrativas a gran escala, proceso que no deja de ser interesante por ser habitual.

Si el acontecimiento del saqueo de Roma es tan determinante se debe a la enorme carga simbólica de la que la *urbs* es depositaria: la cuestión se basa en los siglos de desarrollo de las ideas universalistas y ecuménicas en torno a Roma, desde la tradición tardorpublicana y

altoimperial hasta su reformulación doctrinal cristiana. Si bien entonces Roma no era la capital del Imperio –en cuanto a sede de la corte imperial-, seguía siendo el centro del mundo romano (Brown, 1970: 381) y atacar la ciudad era un ataque a la faceta simbólica del poder del emperador, aunque éste quedara físicamente incólume (Veyne, 2009: 649). Si bien en este trabajo hemos intentado trabajar en el equilibrio entre la realidad material y su componente simbólico, es esta una cuestión del todo compleja, para cuya ponderación hay que tener en cuenta realidades que han quedado fuera de nuestro ámbito de estudio, como el que la administración imperial nunca emprendiera una “venganza” militar directamente inspirada por el saqueo de Roma (Ward-Perkins, 2005: 44).

Otra de las dimensiones en las que es necesario interpretar el equilibrio entre la realidad y su interpretación ha estado presente en la investigación: recorre el trabajo la pregunta de si estas manifestaciones de la cultura eclesiástica que estudiamos tienen una proyección o influencia real en la forma de pensar de las masas populares. Esto tiene que ver, por un lado, con los medios literarios a través de los que nos llegan la polémica y sus argumentos y, por otro lado, con la clara vocación divulgativa de la apologética cristiana. Con esto último nos referimos a que la transmisión de estas ideas adoptaba en ocasiones la forma de sermones a la comunidad, como *De excidio urbis* de Agustín de Hipona, en el que se da la paradoja de que pone en juego su interpretación del saqueo, dirigiéndose a veces a aquellos que han vivido personalmente el acontecimiento (Gonçalves Diniz, 2011: 208). Cuando dice Javier Arce que “los polemistas eran los escritores, los tratadistas; en todo caso, las gentes cultas” (1994: 143), se está planteando esa cuestión de la fractura entre los agentes sociales capaces de generar una narrativa y aquellos que son sus destinatarios; una fractura a la que difícilmente podemos acceder a través de las fuentes de que disponemos.

En definitiva, estos dilemas que surgen en nuestra investigación a la hora de analizar los mecanismos por los que los apologetas cristianos insertan la realidad histórica en sus marcos interpretativos nos remiten a una esfera material: la identificación con un proyecto institucional y cultural. Esta es la explicación última de las acciones de Agustín de Hipona y Paulo Orosio y la categoría ineludible que yace en los cimientos de nuestra investigación, a partir de la cual es comprensible la aplicación de un programa providencialista que, en último extremo, acaba por desnaturalizar la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arce, Javier (1994), *El último siglo de la España romana (284-409)*, Madrid, Alianza.
- Aróstegui, Julio (2001), *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica.
- Bodelón García, Serafín (1997), “Orosio: Una filosofía de la historia”, *Memorias de historia antigua*, XVIII, pp. 59-80.
- Brown, Peter (1970), *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente.
- Brown, Peter (2012), *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Gredos.
- Castellanos, Santiago (2006), “Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental”, *Studia Historica. Historia Antigua*, XXIV, pp. 237-256.
- Coarelli, Filippo (2007), *Rome and environs. An Archaeological Guide*, Berkeley, University of California Press.
- Cuesta Fernández, Jorge (2014), “Conquistadores y conquistados en la retrospectiva cristiana tardoantigua. Génesis y decadencia de Roma según Paulo Orosio (siglo V)”, en Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero (eds.), *Conquistadores y conquistados: relaciones de dominio en el mundo romano*, Madrid, Salamanca, pp. 593-613.
- Dawson, Doyne (1996), *The Origins of Western Warfare: militarism and morality in the ancient world*, Oxford, Westview.
- Gonçalves Diniz, Lilian Regina (2011), “O conflito religioso no século V por meio de duas visões paralelas – O saque de Roma, de 410 d.C., em duas obras literárias: *De Reditu suo*, de Rutilio Namaziano, e *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho”, *Mirabilia*, XIII, 22 pp.

- Ferguson, John (1956), *Pelagius*, Cambridge, W. Hefer & Sons.
- Fernández, Gonzalo (2002), “La controversia historiográfica en torno al fin de la Edad Antigua”, *Gerión*, XX(2), pp. 585-592.
- Garlan, Yvon (1975), *War in the ancient world: a social history*, Londres, Chatto & Windus.
- Halsall, Guy (2007), *Barbarian Migrations and the Roman West. 376-578*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heather, Peter (1999), “The creation of the Visigoths”, en Peter Heather (ed.), *The Visigoths. From the Migrations Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, San Marino, Boydell, pp. 43-92.
- Heather, Peter (2006), *La caída del Imperio Romano*, Barcelona, Crítica.
- Heather, Peter (2012), “Resistiendo al enemigo. Defensa de las fronteras y el bajo imperio romano”, en H. V. Davis (ed.), *El arte de la guerra en el mundo antiguo. De las guerras persas a la caída de Roma*, Barcelona, Crítica, pp. 231-249.
- Henzen, Wilhelm; De Rossi, Gian Battista; Bormann, Eugen; Huelsen, Christian y Bang, Martin (eds.) (1876), *Corpus Inscriptionum Latinarum VI. Inscriptiones urbis Romae Latinae*, Berlín, G. Reimerum.
- Hernández de la Fuente, David (2012), “Aprendiendo a investigar la historia. Tipología y técnicas del trabajo histórico universitario”, en María Jesús Pérex Agorreta (coord.), *Métodos y técnicas de investigación histórica I*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 47-80.
- Kulikowski, Michael (2007), *Rome's Gothic Wars*, Cambridge, The Cambridge University Press.

- Liebeschuetz, Wolf (1992), “Alaric’s Goths: Nation or Army?”, en J. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, Cambridge, The Cambridge University Press, pp. 75-83.
- Liebeschuetz, Wolf (2013), “Pagan Historiography and the Decline of the Empire”, en Gabrielle Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 177-218.
- Martínez Cavero, Pedro (2002), “Orosio historiador adversus paganos: Orosio y Agustín, la estructura de las historias (cuatro fórmulas de una historia universal), la ideología histórico-política”, *Antigüedad y cristianismo*, XIX, pp. 143-280.
- Mazzarino, Santo (1961) “Los juicios de Dios como categoría histórica”, en Santo Mazzarino (ed.), *El fin del mundo antiguo*, México D. F., UTEHA, pp. 51-73.
- Momigliano, Arnaldo (1997), “Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV d.C.”, en Arnaldo Momigliano (ed.), *Historiografía antigua y moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 95-111.
- Mommsen, Theodor (1951), “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God”, *Journal of the History of Ideas*, XII (3), pp. 346-374.
- Mommsen, Theodor (1959), “Orosius and Augustine”, en E. F. Rice (coord.), *Medieval and Renaissance Studies*, Nueva York, Ithaca, pp. 325-358.
- Natal Villazal, David (2012), “Gloriosa propago. La propaganda teodosiana en Orosio”, en José María Abascal Palazón, Antonio Caballos Rufino, Santiago Castellanos García y Juan Santos Yanguas (coords.), *Estudios de Historia Antigua en homenaje al prof. Manuel Abilio Rabanal*, Universidad de León y Universidad de Sevilla, pp. 361-372.
- Piganiol, André (1964), *Le sac de Rome: vue d’ensemble*, París, Albin-Michel.

- Plácido, Domingo (1991), “Zósimo: polémica religiosa y conflicto social”, *Antigüedad y cristianismo*, VIII, pp. 51-55.
- Pratt, Kenneth J. (1965), “Rome as Eternal”, *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1), pp. 25-44.
- Rodríguez Plaza, Marcos (2007), “Saques de templos en el mundo romano”, en Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, Signifer, pp. 217-230.
- Salzman, Michelle Renee (2002), *The Making of a Christian Aristocracy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Schildgen, Brenda Dee (2012), *Divine Providence. A History*, Londres, Continuum.
- Shaw, Brent D. (2001), “War and violence”, en G. W. Bowerscock, Peter Brown y O. Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 130-169.
- Toner, Jerry (2012), *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, Crítica.
- Valverde Castro, María del Rosario (2012), “El ataque de Alarico a la *Urbs Aeterna*: Una medida de presión que terminó en catástrofe para los romanos”, *Biblid*, X, pp. 309-336.
- Veyne, Paul (2009), *El Imperio grecorromano*, Madrid, Akal.
- Viciano, Albert (1995), “Optimismo histórico de Eusebio de Cesarea y realismo de Agustín de Hipona”, *Scripta theologica*, XXVII (3), pp. 957-967.
- Ward-Perkins, Bryan (2005), *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Nueva York, Oxford University Press.

Wolfram, Herwig (1988), *History of the Goths*, Berkeley, University of Los Angeles Press.

Zecchini, Giuseppe (2013), “Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles”, en Gabrielle Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 317-347.

FUENTES

Agustín de Hipona (1986), *Obras completas de San Agustín. VIII. Cartas (1ª): 1-123*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, nº69.

Agustín de Hipona (1995), *Obras completas de San Agustín XL: Escritos varios (2)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, nº40.

Agustín de Hipona (2007), *La ciudad de Dios. Libros I-VII*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, nº364.

Cicerón (1998), *Los Oficios o Los Deberes. De la vejez. De la amistad*, México, Porrúa.

Jerónimo de Estridón (1995), *Epistolario II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, nº10b.

Jordanes (2001), *Origen y gestas de los godos*, Madrid, Cátedra.

Orosio (1982), *Historias*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, nº53 y nº54, 2 vols.

VV. AA. (1890), *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, Buffalo, Christian Literature Publiscing, 2 vols.

Zósimo (1992), *Nueva historia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, nº 174.