

**LA FIGURA DEL HEREJE DESDE UNA PERSPECTIVA MÚLTIPLE: EN TORNO A LOS
DISCURSOS APOLOGÉTICOS DE PRUDENCIO, CROMACIO Y GREGORIO I¹**

(The Image of the Heretic From a Multiple Perspective: The Apologetical Speeches of
PrudentiuS, CromatiuS and Gregorius I)

Liliana Pégolo
pegolabe@gmail.com
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Esteban Noce
eln97@hotmail.com
(CONICET - Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Rodrigo J. Laham Cohen
R_lahamcohen@hotmail.com
(CONICET - Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Resumen

La estigmatización de determinados discursos bajo la acusación de pertenecer a un universo herético, fue una constante en las prácticas políticas eclesíásticas desde los primeros siglos del cristianismo. Mediante la aplicación de una variedad de recursos, jurídicos y literarios, los grupos de la elite dominante pretendieron dar forma a una construcción que trasciende el tiempo y el espacio de cada caracterización. Al operar sobre tales herramientas, diversos hombres de Estado y de Iglesia, dirimieron sus controversias a favor del dogma en contextos laicos y eclesíásticos. El objetivo de este trabajo será trazar líneas de análisis sobre la figura del hereje en torno a las producciones discursivas de tres hombres de distinta significación en el discurrir de la Antigüedad Tardía.

Palabras clave: Antigüedad Tardía-cristianismo-Iglesia-dogma-herejía

Abstract

The stigmatization of certain speeches under the accusation of belonging to a heretical universe was a constant in the ecclesiastic practices from the beginning of Christianity. By applying a variety of juridical and literary resources, the dominant elite tried to design a construction that transcends the time and the space of each characterization. Operating on such tools, different Church and State men tried to solve his controversies. The aim of this

¹ Recibido: 14/06/2010. Evaluado: 25/06/ 2010. Aceptado: 02/08/10.

paper is to trace lines of analysis on the figure of the heretic concerning the discursive productions of three men of different significance in Late Antiquity.

Key-word: Late Antiquity-Christianity-Church-dogma-heresy.

Introducción

El fenómeno herético presenta una fisonomía de tal complejidad que amerita, desde nuestro punto de vista, un abordaje multidisciplinario. En virtud de ello, hemos conformado un proyecto de investigación que no sólo involucra a individuos vinculados a disciplinas como la Historia y las Letras, sino también a morfologías heurísticas diversas en geografías y temporalidades diferentes.

La lucha contra la heterodoxia no se inicia a finales del IV d. C. No obstante, aún cuando en la Grecia clásica el término *hairesis* ya implicaba la noción de distanciamiento respecto a las escuelas filosóficas o médicas oficiales, es en el seno del cristianismo que el concepto adoptará el sentido específico de secta religiosa, separada de una institución que reivindica para sí el primado interpretativo de los textos sagrados². Hallándose ausente en el pensamiento paulino, tal noción aparece de modo nítido en el *Adversus haereses* de Ireneo, compuesto entre los años 180 y 190. A partir de entonces, el discurso antiherético propende a homogenizar una realidad político-religiosa múltiple tendiendo a reducir, en materia de dogma, aquello que podríamos denominar “las acechanzas de la diversidad”. Hacia este fin pueden ser rastreados variados enunciadores que se valen de registros lingüísticos disímiles, más o menos escolarizados, y de tipologías genéricas novedosas o tradicionales para precaver a la *ecclesia* de las proteicas manifestaciones de la herejía.

No es de extrañar que, para conformar el conjunto de sus matrices discursivas, la intelectualidad cristiana se valió, tal como señala Averil Cameron, de la asimilación de los dispositivos de la retórica clásica³. En tal sentido es ocioso marcar una diferenciación entre retórica cristiana y pagana dado que las herramientas utilizadas eran, en ambos casos, las mismas. En este sentido se puede afirmar que el proceso de apropiación y subsiguiente ampliación del repertorio discursivo pagano por parte de los oradores cristianos se observa, para dar un ejemplo cardinal, en la similitud de la oratoria de Juan Crisóstomo respecto de la de Libanio.⁴

Aunque la dialéctica retórica de la cristiandad tuviera entre sus objetivos el ataque o la invectiva contra los gentiles, el pecado y la heterogeneidad dogmática, seguiría apelando a un arte de reglas forjado en las categorías genéricas y elocutivas ciceronianas del *docere*,

² R. Perrota, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008.

³ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 2001, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 136-7.

delectare, flectere para defender la “verdad” del dogma,⁵ en particular a través de la homilía y los *sermones*.⁶ Aún en el hecho de judicializar la palabra antiherética en su afán de recapitular pruebas y prestar testimonio para precaver a la feligresía y condenar las posibles desviaciones, la persuasión y la búsqueda de consenso se encontraban entre los métodos retóricos utilizados, de los que también hacían uso los condenados por el poder de turno, en la forma de panfletos contrargumentales donde abundaban la retórica del insulto y la vejación moral.⁷

Esta metodología de la defensa del dogma, basada en la palabra como un arma devastadora, es observable en los tres “hombres de Dios” (*virī Dei*) que a continuación abordaremos. Estos, ubicados entre los siglos IV y VI d. C., representan modelos en la categorización legal y doctrinal de las heterodoxias al utilizar los medios jurídicos, literarios y catequísticos disponibles, acorde con su formación retórica y teológica. Para su ejemplificación, desarrollaremos estudios específicos sobre Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileia y Gregorio Magno, quienes demuestran ser continuadores de la normativa religiosa y judicial del pasado que visualizaba las “otredades” como crímenes contra la *salus publica*.

Las representaciones del hereje en el discurso apologético de Prudencio

En un contexto de persecución contra formas diferentes de religiosidad, según el dogma defendido por la política teodosiana, Aurelio Prudencio decidió abandonar el ámbito cortesano para comenzar, hacia los años 398-399, su labor literaria.⁸ La muerte del emperador Teodosio, acaecida poco tiempo antes, en el 395, habría llevado a Prudencio a consagrarse a la defensa de los principios nicenos, como una forma de asegurarse la salvación de su alma ante la proximidad del *finis temporum*.

Su obra poética, caracterizada por la diversidad genérica y métrica, está vertebrada sobre la base de la concepción trinitaria que el segundo concilio de Constantinopla, realizado en el año 381, instituyó condenando la herejía arriana, de larga conflictividad teológica, y la secta de los pneumatomáquicos, que negaba la existencia del Espíritu Santo.⁹ Estos tipos heterodoxos, junto a otras representaciones consideradas impuras, se constituyeron en formas estereotipadas que el cristiano debía aprehender para rechazar de manera contundente, a la vez que asimilaba el dogma *correcto*.

Prudencio, quien ejerció labores judiciales y administrativas en diferentes lugares del

⁵ Cf. Cicerón, *Or.* I.69; Agustín, *Doctr.* IV.12.27.

⁶ Cf. M. Banniard, *Genèse culturelle de l'Europe. V^e-VIII^e siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 62-63.

⁷ Cf. M. V. Escribano Paño, “El exilio del hereje en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos”, en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.) *vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona, 2004, p. 257.

⁸ M. CUnningham, “Contexts of Prudentius Poems”, *Clas.Phil.*, Vol. 71, N° 71, January, 1976, p. 58.

⁹ S. Mazzarino, *L'Impero romano 2*. Bari, Laterza, 1999, p. 734.

Imperio,¹⁰ dedicó el 46 % de la totalidad de su obra a elaborar una poesía hexamétrica de variedad apologética, en la que la unidad de contenido estaba destinada a argumentar a favor de la verticalidad niceno-constantinopolitana; a través de sucesivos *exempla*, donde se pone de manifiesto el didactismo visual del discurso cristiano, el poeta español señala las marcas distintivas del hereje a partir de la recurrencia de los modelos estigmatizados en siglos anteriores. Precisamente, en dos de estas composiciones, *Apotheosis* y *Hamartigenia*,¹¹ la diversidad polimórfica del anti-nicenisismo se opone al verticalismo católico, que necesita imponer una construcción monolítica de la verdad trinitaria; en consecuencia, los poemas exhiben una casuística real o idealizada de doctrinas impugnables, contra las cuales Prudencio argumentó en forma condenatoria y deshumanizada.

Particularmente en *Apotheosis*, cuyo fin es la defensa de la Trinidad, se denuncian las siguientes heterodoxias: 1) el *patripasionismo*, denominado también *modalismo* o *monarquianismo*, iniciado por Noeto en el año 250 (3-177);¹² 2) el *unionismo*,¹³ reconocido con el nombre de *sabelianismo* por Sabelio, su máximo representante, a quien se considera de espíritu tan mendaz como el de los gentiles (178-320);¹⁴ 3) el *judaismo*, estimado como una “vana superstición” (520), caracterizado además por su obstinado desconocimiento de la divinidad mesiánica de Cristo (321-551);¹⁵ 4) el *homuncionismo*, de características

¹⁰ M. Malamud, *A Poetics of Transformations. Prudentius of Classical Mythology*. Cornell University Press, 1989, p. 14, sugiere que la ciudad de Siscia, capital de la región balcánica de Savia, en la Panonia Superior, era uno de los sitios en los que Prudencio se habría desempeñado como gobernador, o bien como prefecto o *corrector*, según lo afirmado por A. Encuentra Ortega, *El hexámetro de Prudencio. Estudio comparado de métrica verbal*. Logroño, IER, 2000, p. 31. A estas afirmaciones pueden sumarse las opiniones de C. Garrido González y A. Chastagnol quienes sostienen que Prudencio habría gobernado la *Hispania Tarraconensis*, cf. al respecto CH. Gabrielli, “L’aristocrazia senatoria hispánica “L’aristocrazia senatoria ispanica, nel corso del III e del IV secolo d. C., dall’advento di Settimio Severo alla morte di Teodosio (193 d. C.-395 d. C.)”. 13-14, *Studia Historica. Historia Antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1995-1996, p. 353, n. 68. En cuanto a su desempeño en la cancillería imperial, Prudencio habría sido el encargado de transcribir las sentencias judiciales, o bien, por sus dotes literarias, habría trabajado en el *scrinium memoriae*, cf. Encuentra Ortega, *id.*; L. Rivero García, *La poesía de Prudencio*. Huelva-Extremadura, Univ. de Huelva-Univ. de Extremadura, 1996, p. 16, n. 18.

¹¹ J.-L. Charlet, “La poésie de Prudence dans l’esthétique de son temps”. *Boll. de l’Assoc. G. Budé*, 1986, p. 370, considera que *Apotheosis* y *Hamartigenia* constituyen una unidad de contenido y género que representan el combate espiritual contra la heterodoxia, continuado en el enfrentamiento entre los Vicios y las Virtudes de la *Psychomachia*.

¹² Esta creencia entendía la Trinidad como tres manifestaciones de una divinidad única que, al estar encarnada en el cuerpo de Cristo, había sufrido el castigo de la cruz, por lo cual sus seguidores eran denominados “patri-pasianos.”

¹³ Esta herejía recibió el nombre de *unionitas* por considerar que la Trinidad era una manifestación triple de la misma persona.

¹⁴ Desde el hexámetro 183 al 216 Prudencio se dedica a desestimar las religiones politeístas, incluyendo en el descrédito a filósofos como Platón y Aristóteles, cf. *Apoth.*, 200-202.

¹⁵ En la extensa refutación contra los judíos, Prudencio justifica la destrucción del templo de Jerusalén a manos de los romanos como si se tratara de un castigo cósmico de propósito didáctico.

cercanas al judaísmo por el hecho de no reconocer el carácter divino del Hijo (552-781);¹⁶ 5) el *traducianismo* (915-918) y el *pelagianismo* (921-923), los cuales se apartaban del dogma católico por sus “erradas” consideraciones sobre el pecado original;¹⁷ 6) los *fantasmáticos* o negadores de la encarnación de Cristo, entre los cuales se hallaban marcionitas, gnósticos, docetas y maniqueos (952-1084).¹⁸

Contra todas estas concepciones religiosas, contemporáneas o no al momento de realizarse el segundo concilio de la cristiandad, la vocación dogmática de Prudencio se mostró fiel a la política teodosiana, de manera tal que cualquier grupo herético sería catalogado de *dementia*, *contaminatio*, *venenum* y *furor*, haciéndose eco del repertorio infamante que había sido incorporado por la literatura apologética desde la segunda centuria.¹⁹

En cuanto a *Hamartigenia*, texto dedicado a analizar el origen del pecado, se presenta en el prólogo una extensa alegoría de Caín (1-31) para insistir en la peligrosidad de las heterodoxias, en particular la doctrina marcionita, a cuyo fundador Prudencio identificó con la figura bíblica mencionada. Marción, que vivió en el siglo II, afirmaba que había un único Dios, la divinidad iracunda del *Antiguo Testamento*, sumamente dispar del dios bondadoso revelado por Jesús.²⁰ Su doctrina, basada en la oposición paulina entre la Ley y el Evangelio, fue desapareciendo en Occidente, en el transcurso del siglo III, hasta ser absorbida por el maniqueísmo, que sostenía una concepción dualista entre los poderes de la luz y la oscuridad. No obstante el protagonismo que Prudencio le asignó a Marción, no se reproduce en detalle su teoría, pues el interés del poeta está puesto en fustigar nuevamente a los maniqueos, estimados a nivel oficial “como criminales peligrosos facciosos e impíos de aspecto monstruoso que debían ser perseguidos por todos.”²¹

¹⁶ Los “homuncionitas” eran conocidos también con el nombre de “ebionitas”, del hebreo *ebionim* (“pobres”); este grupo judeocristiano estaba formado probablemente por esenios y simpatizaban de ellos algunos integrantes de la primitiva Iglesia de Jerusalén, cf. Prudencio, *Obras I*. Introducción, traducción y notas de L. Rivero García. Madrid, Gredos, 1997, p. 274, n. 129.

¹⁷ En el marco del análisis sobre la naturaleza del alma (*De natura animae*), Prudencio recuerda que el “traducianismo” consideraba que el pecado original se transmite de padres a hijos porque las almas procedían de los progenitores; en cambio el “pelagianismo” negaba la existencia del pecado adámico.

¹⁸ Rivero García, *Op. cit.*, p. 294, n. 195, separa los hexámetros 1062-1084 por considerarlos la *peroratio* del poema.

¹⁹ Al respecto, cf. los hexámetros 979-980 en los que Prudencio se refiere a los maniqueos tratándolos de “locos” y “perros”: *Obmutesce, furor; linguam, canis inprobe, morde / ipse tuam lacero consumens verba palato*. (“¡Enmudece, locura; muérdete tu lengua, perro malvado, / tú mismo consumiéndote las palabras por el paladar lacerado!”).

²⁰ Marción, perteneciente a una prestigiosa familia de la zona del Ponto, llegó a Roma hacia el año 140 y se unió a la iglesia local. Expulsado por sus doctrinas heterodoxas así como había sido excomulgado por su padre, se dedicó a la fundación de su propia iglesia, estructurándola en forma semejante a la Iglesia romana. Ireneo, como los restantes escritores antiheréticos, incluyó a Marción entre los gnósticos, posiblemente por el hecho de que su teología mostraba la misma fusión de ideas cristianas y paganas que caracterizó al gnosticismo. Entre los años 207 y 212, Tertuliano escribió un largo tratado contra Marción, *Adversus Marcionem*, que se constituyó en el documento más importante para conocer su doctrina.

²¹ Escribano Paño, “Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas”. Vol. 24 *Studia Historica. Historia Antigua. Cristianismo y*

La preocupación inicial del poema se basa en la defensa de un dios único en sus distintas *personae*; por el contrario, se le imputa a Marción el haber creado dos divinidades representadas por la dicotomía del bien y del mal, identificando a Dios Padre con una deidad injusta y malvada que sería precisamente el demonio.²² Por lo tanto, el distanciamiento con respecto a la doctrina nicena genera, a su vez, otras faltas, como la oposición entre la carne y la mente.²³

Mientras Prudencio confecciona, por partes, un retrato humillante de Marción,²⁴ argumenta a favor de la teoría nicena de la triple constitución y estructura de la divinidad,²⁵ representando la malignidad demoníaca del dios marcionita, que asimila a diferentes monstruosidades.²⁶ Es este carácter fuera de lo común lo que lleva a Prudencio a afirmar que “el inventor del mal no es un dios; un ángel / degenerado creó aquel concepto en su mente infame”.²⁷ De este demonio, que tiene la capacidad de corromperse a sí mismo, nace también la falacia retórica que no reconoce guía alguno en la conformación de los esquemas doctrinarios. No obstante, el pecado no reside sólo en el universo de la palabra, sino que actúa en un vasto escenario,²⁸ acechando al cosmos hasta el punto de acabar con

poder en la Antigüedad. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006 p. 154.

²² *Ham., Praef.*, 43-47: *summam profanus dividit substantiam; / malum bonumque ceu duorum separans / regnum deorum sceptris committit duo, / deum esse credens quem fatetur pessimum.* (“Este dedicándose a un misterio caduco / divide sacrilego la suprema sustancia; / separando el mal y el bien como el reino / de dos dioses concede dos cetros, / creyendo que es dios al que confiesa que es pésimo.”).

²³ PRUDENCIO, *Op. cit.*, 36-39: *Marcion, arui forma corruptissimi, / docet duitas discrepare a spiritu / contaminatae dona carnis offerens / et segregatim numen aeternum colens* (“Marción, forma del sembrado sumamente corrompido, / enseña a sus dos dioses a separarse del espíritu / ofreciendo los dones de la carne contaminada / y estableciendo un numen eterno separadamente.”).

²⁴ *Ibid.*, 1-3: *Quo te praecipitat rabies tua, perfide Cain, / divisor blasfeme dei? Tibi conditor unus / non liquet et bifidae caligant nubila lucis?* (“¿Hacia dónde te precipita tu rabia, pérfido Caín, / blasfemo divisor de dios? ¿No es claro para ti / el único creador y lo ocultan las nubes de una luz bífida?”); 58-60: *Quae te confundunt nebulae, quis somnus inertis / incubat ingenio, cui per fantasmata duplex / occurrit species bivio dispersa superno?* (“¿Qué nieblas te confunden, qué sueño se incubaba / en tu ingenio inerte, a quien a través de visiones se presenta / una doble visión separada en un cielo bifurcado?”); 124-125: *Haec tua, Marcion, gravis et dialectica vox est, / immo haec attoniti frenesis manifesta cerebri.* (“Esta es, Marción tu voz grave y hábil en la dialéctica, / más aún este es el manifiesto frenesí de un cerebro aturdido.”).

²⁵ Cf. *Ibid.*, 72-77.

²⁶ La descripción del dios marcionita es amplia, ya que se extiende desde el hexámetro 126 al 148. En este retrato se destacan los versos 129-131 por la pictórica precisión de las características infernales del personaje: *Marcionita deus tristis, ferox, insidiator, / vertice sublimis, cinctum cui nubibus atris / anguiferum caput et fumo stipatur et igni.* (“El dios marcionita es triste, fiero e insidioso, / sublime en lo alto, tiene la cabeza de serpiente ceñida / por negras nubes y está investido en humo y fuego.”).

²⁷ Prudencio, *Op. cit.*, 159-160: *Inventor vitii non est deus; angelus illud / degener infami conceptum mente creavit,*

²⁸ Las consecuencias del pecado están alegorizadas a través de numerosas imágenes agrarias, tales como la reutilización de la cizaña y su maligna influencia sobre los sembrados (215-218); la violencia de las bestias salvajes que, tras matar al pastor, atacan a los domesticados novillos (219-221); el lobo que se abate sobre los rediles en la noche (221-223); el ataque de los animales fuera de control sobre los huertos y las vides (224-229) y el envenenamiento de las hierbas y las flores (230-235).

sus leyes: ²⁹ por ejemplo, en el plano social, se advierte su nefasta influencia en la discordia político-religiosa y, en el plano individual, el hombre se encuentra aquejado por la exacerbación del lujo.

De lo anterior se concluye que Prudencio, a través de la llamada teoría de la sensibilidad,³⁰ se retrotrae en la evocación de un pasado áureo o adánico³¹ estableciéndose una oposición entre la abundancia de la naturaleza y el progreso cultural, el cual es considerado funcional a la peligrosidad del pecado y sus representaciones heréticas.

La catequesis antiherética de Cromacio de Aquileia

A diferencia de Prudencio, el tratamiento que Cromacio de Aquileia dio a la herejía no mereció la atención de los estudiosos; sólo dos tesis al respecto. Por un lado, desde una perspectiva *confesional*, el religioso Joseph Lemarié ha sostenido que, una vez oficializado el cristianismo niceno en el año 381, el episcopado del aquileiense se habría desarrollado “en des années où la foi de l'Église ne traversait pas de crise”³² y, consecuentemente, la nueva ortodoxia no debía lidiar ya con la herejía. Desde esta perspectiva, según Lemarié, no se encontrarían en las referencias de Cromacio al arrianismo y al fotinianismo más que “rappels salutaires incontestablement, rappels cependant de ce qui, vingt ou trente années plus tôt, avait été au coeur de la crise arienne et mis en question par l'évêque de Sirmium”³³.

En reacción a las propuestas lemarianas, Duval sostuvo que las alusiones a las vertientes cristianas disidentes en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* cromacianos no fueron “un simple motif à exercice scolaire”, puesto que “ces hérétiques ne sont pas tirés de quelque «musée» hérésiologique”³⁴. Por el contrario, propuso explicar la insistencia cromaciana respecto de ciertas creencias heterodoxas a partir de la continuidad de la circulación de tales doctrinas -principalmente aquellas de Fotino y Arrio- en el ámbito norditálico. Poco más se ha dicho, y siempre en el marco de aproximaciones ocasionales al *corpus* cromaciano, con respecto a la relación entre el obispo de Aquileia y la herejía.

Sin embargo, sorprende a quien realiza una aproximación sistemática al *corpus* exegético y homilético del aquileiense la importancia cuantitativa que adquiere el colectivo herético.

²⁹ Desde el hexámetro 213 hasta el 246, se enuncian los males causados por los pecados humanos que tienen su origen, al igual que el *error* de Marción, en el demonio; cf. los hexámetros 195-200.

³⁰ Se trata de un tópico recurrente en la literatura apologética de autores como Tertuliano y Lactancio.

³¹ Prudencio, *Op. cit.*, 337-338: *Sed fuit id quondam nobis sanctumque bonumque / principio rerum, Christus cum conderet orbem.* (“Pero existió eso en otro tiempo para nosotros, sagrado y bueno / en el principio de las cosas, cuando Cristo creó el orbe.”).

³² J. Lemarie, R. Étaix (eds.), *Cromace d'Aquilée. Sermons*, I, París, Du Cerf, 1969, pp. 55.

³³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴ Y. M. duval, “Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IVE siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan”, en *Aquileia e Milano (Antichità Altoadritiche 4)* (1973), pp. 189-190.

Podemos distinguir dos modos en que la heterodoxia se hace presente. En primer lugar, hallamos alusiones dirigidas al conjunto de los movimientos disidentes, en 9 de los 45 sermones y en 17 de los 62 tratados. Vale como ejemplo el siguiente pasaje:

“[...] así pues si esto dice el Señor sobre quien escandaliza a uno sólo de sus pequeños, ¿qué castigo pensamos que tendrán los herejes, quienes por su doctrina depravada y pérfida no escandalizan sólo a uno, sino a la Iglesia entera?”³⁵

En segundo lugar, encontramos referencias que denominaremos *específicas*. En ellas, el ojo cromaciano se posa sobre un postulado de fe heterodoxo en particular. En lo que de su *corpus* se ha conservado, Cromacio alude a once proposiciones que violentan los principios dogmáticos nicenos y, en consecuencia, son considerados heréticos. Ellos son: 1) la negación de la divinidad del Hijo;³⁶ 2) la negación de la eternidad del Hijo;³⁷ 3) la identificación del Padre con el Hijo, siendo éste un modo de ser de aquél;³⁸ 4) la comprensión del Hijo como criatura;³⁹ 5) la negación de la resurrección carnal de Cristo;⁴⁰ 6) la negación de la virginidad perpetua de María;⁴¹ 7) la negación de la encarnación de un cuerpo humano por parte del Hijo;⁴² 8) la negación de la ascensión de un alma humana por parte del Hijo;⁴³ 9) la concepción de Cristo como un mero hombre adoptado como Hijo por el Padre en virtud de sus méritos;⁴⁴ 10) la negación de la resurrección del cuerpo, junto con la del alma, al final de los tiempos;⁴⁵ 11) la negación de la divinidad del Espíritu santo.⁴⁶

La presencia cuantitativa de la figura del hereje y la amplitud del espectro heresiológico cromaciano nos permiten apreciar la atención que el obispo de Aquileia prestaba a la cuestión de la heterodoxia, a la vez que nos obliga a preguntarnos sobre la motivación subyacente a semejante proceder. Ciertas características de las referencias cromacianas a la herejía pueden ayudarnos a responder tal interrogante.

³⁵ Tr. LV, 3 : *Si igitur hoc Dominus de eo qui unum de pusillis scandalizat loquitur, quam putamus poenam habituros haereticos, qui per prauam et perfidam doctrinam non uni, sed integrae ecclesiae scandulum faciunt?* La traducción es nuestra. En todos los casos seguimos la edición de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia en la edición de R. Étaix & J. Lemarié (cura et studio), *Chromatii Aquileiensis Opera* (Corpus Christianorum Serie Latina IX A) Turnhout, Brepols, 1974.

³⁶ Tr. XI, 3 ; Tr. XXXV, 4; Tr. L., 3; Tr. LII, 2 ; Tr. LIII, 8; S. XI, 4; S. XXII, 5; S. XXI, 3.

³⁷ Tr. L, 3; Tr. IV, 3.

³⁸ Tr. XXXV, 4.

³⁹ Tr. XXXV, 4.

⁴⁰ S. XXVI, 4.

⁴¹ Tr. III, 1.

⁴² Tr. 50A.

⁴³ Tr. VII, 1.

⁴⁴ Tr. XIII, II. 2.

⁴⁵ Tr. LI, 2.

⁴⁶ Tr. L, 3; S. IV, 1.

En primer lugar, cabe destacar que el conjunto de los *haeretici* -independientemente del carácter de su disidencia- deviene en el discurso episcopal cromaciano condenado a la muerte eterna, en oposición a los *catholici*, destinados a la salvación y a una vida sin fin. A modo de ejemplo, tomemos un fragmento del *Tractatus* LIII en que, respecto de la *omnium haereticorum iniqua plantatio*, se dice:

“Aunque parezca extender las ramas de la infidelidad durante un tiempo, no puede sin embargo tener firmeza, porque aquella planta no es de Dios, sino del diablo. Constantemente debe ser arrancada y entregada al fuego perpetuo; aquella planta no exhibe ningún fruto de fe ni de salvación.”⁴⁷

En segundo lugar, resulta claro que, al momento de dar cuenta de los postulados heterodoxos antedichos, Cromacio opone el principio de fe *verdadero* de acuerdo con el dogma niceno; esto sucede en 9 de los 11 casos. Ilustremos tal circunstancia con un pasaje en que se aprecia tanto la exposición del *error* de quienes niegan la divinidad de Cristo y de quienes lo asumen criatura, como la simultánea enunciación de las respectivas *enmiendas*:

“Fotino, en efecto, declaró que Cristo Señor y Salvador nuestro era sólo un hombre. Nuevamente Arrio profesó una criatura, pero la fe de la Iglesia no reconoce un Cristo tal como el que ellos predicán. Pues no creemos en un hombre, como Fotino, sino en Dios, ni en una criatura, como Arrio, sino en el creador.”⁴⁸

En tercer lugar, debemos destacar que la insistencia en las proposiciones ortodoxas no sólo emerge en estrecha vinculación con la exposición de las doctrinas apartadas de ella, sino que aparece -en ocasiones de modo más evidente que en otras- cada vez que el desarrollo del discurso lo permite. Así sucede en relación con el siguiente postulado heterodoxo: *Christum Dominum ac salvatorem nostrum hominem solummodo*.

Cromacio emplea diversos recursos para comunicar a su público la naturaleza divina de Cristo. En algunas ocasiones lo hace abiertamente: es el caso del *Sermo* 11 en que, al referirse al mandato bíblico que llama a la ingesta tanto de la cabeza como de las patas del cordero pascual, señala: “esto es que creamos una y otra cosa respecto de Cristo, porque es Dios y hombre.”⁴⁹ En otras, lo señala implícitamente: testimonio de esto lo encontramos en la exégesis cromaciana de *Mt.* 6, 6-18. Allí Cristo enseña a sus discípulos el modo de efectuar el ayuno para que resulte agradable a *Patri uestro qui est in abscondo*, es decir, a Dios. Sin embargo, Cromacio opera una manipulación del texto en su comentario,

⁴⁷ Tr. LIII, 7: *Quamuis infidelitatis ad tempus ramos extendere uideatur, firmitatem tamen habere non potest, quia plantatio illa non Dei, sed diaboli est, protinus eradicanda est ac perpetuo igni tradenda, quae nullum de se fructum fidei ac salutis ostendit*

⁴⁸ Tr. XXXV, 4: *Fotinus etenim Christum Dominum ac salvatorem nostrum hominem solummodo asseruit. Arrius iterum creaturam profitetur, sed talem Christum qualem illi praedicant fides ecclesiae non agnoscit. Non enim in hominem credimus ut Fotinus, sed in Deum, nec in creaturam ut Arrius, sed in creatorem.*

⁴⁹ S. 11, 4: *Id est utrumque de Christo credamus, quia Deus et homo est.*

identificando al propio Cristo con “vuestro Padre que está en lo escondido”:

“Por lo cual no sin razón el Señor, queriendo alejarnos de todo empeño de alabanza y de jactancia humana, nos enseña el modo en que, con espíritu religioso y mente devota, agradamos a Él mismo, diciendo: *vosotros también, cuando ayunéis...*”⁵⁰

Finalmente, *demuestra* la naturaleza divina de Cristo señalando que éste, de acuerdo con el relato testamentario, realizó acciones exclusivas de la divinidad. Así sucede en el comentario de la resurrección de Lázaro, en el que afirma Cromacio: “dar órdenes a la muerte con el propio poder no pertenece a la condición humana, sino a la naturaleza divina.”⁵¹

En síntesis, el discurso heresiológico cromaciano es, en el plano cuantitativo, denso; en el cualitativo, acusatorio (señala los *errores* existentes), condenatorio (anuncia la muerte eterna de los reos de herejía) e instructivo (indica los desvíos que complementa con la transmisión de la *verdadera fe*).

Frente a tales características, se observa una completa ausencia de especulación intelectual respecto de la herejía. El error de los postulados heterodoxos, que disienten de los dogmas nicenos, sustentados estos en las escrituras, no le merece ninguna reflexión. Su discurso es, pues, eminentemente pragmático. No analiza; simplemente aparta lo correcto de lo incorrecto, haciendo de esto un objeto de sanción.

Entendemos que la prédica del obispo de Aquileia respecto de la herejía asumió tales características porque tenía como finalidad contribuir a la definición, transmisión e imposición de un modo específico de ser cristiano, ajustado a las exigencias del nicenismo, en el marco de una sociedad en que las fronteras entre los colectivos identitarios socio-religiosos -cristianismo niceno, cristianismos heterodoxos, judaísmo, paganismo- no se hallaban sólidamente establecidos.

En tal sentido, el discurso antiherético de Cromacio no debe responder, necesariamente, o a situaciones de hecho o a “rappels”. En cuanto a lo primero, es posible suponer la existencia empírica de paganos y, de modo menos seguro, de judíos en la Aquileia cromaciana a partir, del registro epigráfico y arqueológico;⁵² en cambio, no hay indicio de la presencia de comunidades cristianas de signo disidente. Tampoco debe pensarse que las alusiones a la heterodoxia no son más que un conjunto de recuerdos de situaciones pasadas

⁵⁰ Tr. 29, II.1: *Vnde non immerito Dominus omne studium laudis atque humanae iactantiae uolens a nobis abesse, docet nos quemadmodum ipsi religioso animo ac deuota mente placeamus, dicendo: Vos autem, cum ieiunatis...*”.

⁵¹ Tr. 27, 1: *Morti potestate propria imperare non est conditionis humanae, sed diuinae naturae.*

⁵² Entre muchos otros trabajos, véase G. Pross Gabrielli, “Il tempietto ipogeo del dio Mitra al Timavo”, en *Archeografo Triestino*, XXXV, ser. IV, 1975; D. Mazzoleni, “Un ebreo di Aquileia in un’iscrizione romana”, en *Aquileia e Roma* (Antichità Altoadriatiche 30), 1987; F. Fontana, “Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti”, en *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia - urbanistica - edilizia pubblica* (Antichità Altoadriatiche 59), 2004; L. Cracco Ruggini, “Cromazio di fronte a pagani ed ebrei”, en PIUSSI, S. (a cura di), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano, Silvana Editoriale, 2008.

que impregna el discurso episcopal de modo inevitable. Creemos, en cambio, que Cromacio procede, en su afán de establecer los límites de la ortodoxia, reuniendo en su discurso todas aquellas doctrinas que se apartan de ella, sea que hubiesen existido en tiempos pasados o que se manifestasen entonces en la propia Aquileia o en cualquier región del Imperio. De tal modo, por medio de una acción triple -exposición de los *errores*, condena de quienes en ellos incurriesen, y difusión de la doctrina- contribuía el obispo de Aquileia a la definición religiosa de la población local bajo signo niceno y, en última instancia, a la construcción de los *christiana tempora*.

La imagen del hereje en los *moralia in iob* de Gregorio Magno

Ya en el siglo VI d. C., los *Moralia in Iob* representan la obra central de la prolífica producción de Gregorio Magno. Iniciada en su estancia constantinopolitana, entre el 579 y 585, el texto fue finalizado en Roma, aproximadamente hacia el 600, siendo ya Gregorio obispo de tal ciudad⁵³. Los “Comentarios Morales al Libro de Job” fueron la obra de su vida, tal como señala Claude Dagens, no sólo por lo dilatado del tiempo de producción sino también por las sucesivas revisiones que realizó el pontífice sobre el escrito⁵⁴.

No es este el lugar para realizar un análisis profundo de los *Moralia*, por lo que esbozaremos algunas ideas generales sobre su estructura y composición a fin de pasar al núcleo de la exégesis. Habitante de una Roma ya distante del brillo de la *urbs aeterna* de período imperial y sometido a malestares físicos, Gregorio desliza, en algunos fragmentos, la comparación entre la vida de su tiempo y la prueba a la que Job había sido sometido.⁵⁵ Construye, entonces, un modelo de hombre basado en el pecado original y en la necesidad de tomar distancia de la materialidad del mundo.⁵⁶ Se conforma una especie de enciclopedia sobre el correcto comportamiento cristiano.⁵⁷ En este sentido debemos tener en cuenta que el objetivo central de Gregorio es, ante todo, la prédica del correcto comportamiento cristiano, tanto para la vida activa como para la contemplativa, desplazando la pugna contra la herejía en un segundo plano. Así lo comprendió Markus al

⁵³ C. Dagens (Trad.), *Commento morale a Giobbe*, Roma, Città Nuova, 1992, p. 9.

⁵⁴ C. Dagens, *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ P. Siniscalco, “*Moralia sive expositio in Iob*”, en L. Castaldi, L. (Comp.), *Scrittura e storia. Pero una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, p. 21-23.

⁵⁶ A. Bartolomei Romagnoli, “Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un’antropologia medievale”, en G. Marconi-C. Termini (Eds.), *I volti dio Giobbe. Percorsi intersciproliari*, Bologna, EDB, 2003, pp. 136 ss.

⁵⁷ C. Dagens, *Op. cit.* p. 15.

iluminar el escaso interés de Gregorio por la lucha contra el paganismo⁵⁸. En la misma línea, Dagens ha sido preciso:

*Non essendovi gravi eresie da combattere, Gregorio può dedicarsi ad altri compiti e particolarmente all'educazione cristiana e spirituale di tutti i membri del popolo di Dio.*⁵⁹

Más allá de la orientación didáctica de los *Moralia*, destinados a un auditorio monástico,⁶⁰ Gregorio construyó, a nivel alegórico, una imagen precisa del hereje.⁶¹ Veamos cuáles son los rasgos característicos de esta figura. Si algo caracteriza el discurso gregoriano sobre la heterodoxia es la ambigüedad del hereje. Tal visión queda explicitada por la selección de los amigos de Job como representantes de la figura herética. La definición dada en el prefacio anticipa el global del análisis posterior:

“En verdad, sus amigos, que sólo con su forma de deliberar ya atacan, expresan la figura de los herejes, quienes aparentando deliberar llevan a cabo la tarea de seducir. Por eso hablan al santo Job como si lo hicieran a favor del Señor, pero no son aprobados por Él, porque los herejes pretenden defender a Dios mientras, evidentemente, lo atacan.”⁶²

El hereje engaña porque aparenta ser lo que no es y, por ello, confunde. Su peligrosidad se basa en la indefinición; opera mezclando opiniones “buenas” con “malas” para engañar a aquellos que los oyen.⁶³ Es el carácter híbrido, entonces, lo que perturba al obispo de Roma dado que, con sus actitudes solapadas, el adversario doctrinal escapa a la rotulación y evita la exclusión: “Si siempre dijeran cosas depravadas, serían reconocidos al instante en su depravación y no podrían persuadir a nadie respecto a lo que quieren”,⁶⁴ afirma categóricamente. Son ambiguos como los leprosos que poseen parte de su piel llagada y parte sana⁶⁵. Precisamente Ginzburg recordaba que los leprosos, al igual que los judíos,

⁵⁸ R. Markus, “Gregory the Great’s Pagans”, en R. Gameson-H. Leyser (Eds.), Oxford, Oxford University, 2001.

⁵⁹ C. Dagens, *Op. cit.*, p. 54.

⁶⁰ P. Siniscalco, *Op. cit.*, pp. 14-16.

⁶¹ C. Moreschini, “Gregorio Magno e le eresie”, en AA.VV., *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, París, Editions du CNRS, 1986.

⁶² Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, Prefacio, 15: *Amici vero ejus, qui dum consulunt invehuntur, haereticorum figuram exprimunt, qui sub specie consulendi agunt negotium seducendi. Unde et ad beatum Job quasi pro Domino loquuntur, sed tamen a Domino non approbantur; quia videlicet omnes haeretici Deum, dum defendere nituntur, offendunt* (PL. 75, 525).

⁶³ *Ibid.*, V, 28: *Itaque haeretici permiscet recta perversis, ut ostendendo bona, auditores sibi attrahant; et exhibendo mala, latent eos peste corrumpant* (PL. 75, 694).

⁶⁴ *Id.*: *Si enim semper prava dicerent, citius in sua pravitate cogniti, quod vellent, minime persuaderent* (PL. 75, 694).

⁶⁵ *Id.*: *Quos bene in Evangelio illa decem leprosum mundatio designat. In lepra quippe et pars*

ocupaban en la Edad Media una posición fronteriza, “a la vez en el interior y en el exterior”.⁶⁶

La simulación alcanza, incluso, a las fuentes de autoridad ya que los heterodoxos, dice Gregorio, alaban a los Padres de la Iglesia reconocidos por la Verdadera Iglesia.⁶⁷ Dicen poseer prestigiosos doctores como antecesores;⁶⁸ en este caso, el obispo de Roma está pensando en términos de reapropiación del discurso. Los amigos de Job, para confundir al santo, repiten las verdades que aquél les enseñó.⁶⁹ La impunidad otorgada por el solapamiento, sigue Gregorio, les habilita el acercamiento a la feligresía y así, silenciosamente, “inyectan el veneno”⁷⁰; veneno servido, por lo demás, mezclado con la dulzura de la miel que seduce al oyente indefenso⁷¹.

Pero, ¿cuáles son las motivaciones del hereje según Gregorio? En principio se proyecta la imagen de una desmedida *curiositas*. Su deseo de conocimiento es ardiente, “quizás más de lo necesario”.⁷² Con el fin de apuntalar el retrato, se recurre a *Rm.* 12, 3: referencia paulina a la necesidad de conocer con sobriedad y no más de lo considerado conveniente. En virtud de estos esfuerzos intelectuales los herejes se muestran, en el discurso gregoriano, como “ricos en palabras”;⁷³ riqueza que les permite aparecer como sabios ante la población y, de tal modo, cooptarla.⁷⁴ Los *imperitos*,⁷⁵ dice Gregorio, son especialmente propensos a ser acaparados por los heréticos.

cutis in fulgorem ducitur, et pars in colore sano retinetur. Leprosi itaque haereticos exprimunt, quia dum rectis prava permiscunt, colorem sanum maculis aspergunt (PL. 75, 694).

⁶⁶ C. Ginzburg, *Historia nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991, p. 47.

⁶⁷ Gregorio Magno, *Op. cit.*, VIII, 64: *Saepe vero haeretici eosdem nobiscum patres, quos veneramus laudant, sed intellectu depravato, ipsis nos eorum laudibus impugnant* (PL. 75, 840).

⁶⁸ *Ibid.*, XII, 32-33: *Sed quia ad hoc haeretici verba dominicae defensionis assumunt, ut docti esse videantur, et dum divinam gloriam defendere videntur...* (PL. 75, 1001).

⁶⁹ *Ibid.*, XII, 36: *Sed solent haeretici errorum suorum dictis vera aliqua permiscere, et amici beati Job quamvis in reprehensione ejus omnimodo fallantur, possunt tamen et quaedam vera dicere, quae ex illius assiduitate didicerunt* (PL. 75, 1002).

⁷⁰ *Ibid.*, III, 50: *...et dum verba molliunt, virus infundunt* (PL. 75, 624). Por su parte, sobre la “peste” de los heréticos, XVI, 59: *...qui plerumque eos quos inveniunt eo amplius peste suae persuasionis inficiunt* (PL. 75, 1149); en XVI, 56: *...doctrinis pestiferis ad interficiendum nutriunt* (PL. 75, 1148).

⁷¹ *Ibid.*, V, 28: *...sicut qui veneni poculum porrigit, ora poculi dulcedine mellis tangit; dumque hoc quod dulce est primo attactu delibatur, etiam illud quod est mortiferum indubitanter absorbetur* (PL. 75, 694).

⁷² *Ibid.*, III, 45: *Haeretici igitur, quia ardentius appetunt sapere, quasi plusquam necesse est, student calere* (PL. 75, 622).

⁷³ *Ibid.*, VII, 50: *...quasi in verbis se divites ostendunt*

⁷⁴ *Ibid.*, XVI, 10: *Plebes quae haeticis praedicantibus sunt subjectae ex carnali intelligentia errorum eorum semina perversa concipiunt, eisque in sua damnatione sociantur* (PL. 75, 1125); XX, 24: *Trahunt enim quos valent ad perditionem suam, et sub peccatis esse, vel culpae culpas addere credunt se virtutum opulentiam cumulare* (PL. 75, 1152).

⁷⁵ *Ibid.*, XVI, 56 (PL. 75, 1148).

El tipo de heresiarca descrito por Gregorio queda claramente representado en la figura de Sofar, uno de los amigos de Job: “experto por el estudio de la ciencia e ignorante por el orgullo de su presuntuosa intervención”⁷⁶. Cimentando su prestigio en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, el hereje esbozado por Gregorio parece remitir a la figura del individuo perdido por su propia *curiositas*. La imagen tiende a exonerar a la población que pudiera estar adscribiendo a alguna práctica heterodoxa y se concentra en el retrato del erudito que, inspirado por el diablo⁷⁷, se opone a la Iglesia.

La confusión de los *fabricatores mendacii*⁷⁸, continúa Gregorio, lleva a su separación en gran cantidad de facciones,⁷⁹ intentando lacerar a la Iglesia. Esta acción destructiva es, según el discurso gregoriano, el fin último de la práctica herética. Utilizando una imagen vívida, el obispo de Roma sostiene que “para aumentar el dolor de la Iglesia, los herejes acuden a ella con sus disputas acribillándola con sus irracionales palabras a través de sus dardos”⁸⁰. Por último, nada saben de contemplación⁸¹ y corrompen la mente con la “inteligencia del mundo”, dado que interpretan las palabras celestes en sentido terreno⁸². Más que entender, sentencia Gregorio, discuten.⁸³

Tal como hemos observado, la figura del hereje inquieta al obispo por tratarse de un arquetipo de carácter ambivalente. A diferencia de los judíos, reconocibles por la diversidad dogmática que presentan, el hereje se encuentra en el interior de la Iglesia y, desde tal posición, tiene capacidad para poner en riesgo lo que Gregorio considera “la ortodoxia de la multitud”. Al reapropiarse del discurso cristiano, el hereje está siempre presto a inocular su veneno para destruir a la Iglesia. La dificultad de reconocer una pertenencia clara al par dicotómico “nosotros”/ “ellos”, lo torna un sujeto incómodo. Borges, que parece haber captado tal visión gregoriana, hizo decir a uno de sus personajes: “Las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia”.⁸⁴

⁷⁶ *Ibid.*, X, 7: *Sophar itaque et per scientiae studium peritus, et per audaciam tumidae locutionis ignarus.* (PL, 75, 922).

⁷⁷ *Ibid.*, XII, 41: *Haeretici igitur, quia doctorum suorum corda apostatae angelo existimant non fuisse subjecta, transisse per eos alienum denegant* (PL. 75, 1005).

⁷⁸ *Ibid.*, XII, 34 (PL. 75, 1002).

⁷⁹ *Ibid.*, III, 48: *...in multis se partibus scindunt, atque a semetipsis plerumque longius confusionis suae altercatione dividuntur* (PL. 75, 623).

⁸⁰ *Ibid.*, III, 42: *Ad augmentum namque doloris ejus, etiam haeretici in contentione conveniunt, eamque quasi quibusdam jaculis, irrationabilibus verbis transfigunt.*(PL, 75, 621).

⁸¹ *Ibid.*, XII, 35: *Sed quia hanc contemplationis vim in occulto agere haeretici ignorant* (PL. 75, 1002).

⁸² *Ibid.*, III, 49: *...saeculari intellectu mentem corrumpere, et de verbis coelestibus terrena sentire* (PL. 75, 623).

⁸³ *Ibid.*: *Divina autem verba plus discutiunt plerumque, quam capiunt* (PL, 75, 624).

⁸⁴ J. L. Borges, “Los Teólogos”, en *El Aleph*, Emecé, Buenos Aires, 1968, p. 42.

A modo de conclusión

El carácter poliédrico de las alteridades heréticas motivó el surgimiento de un discurso específico destinado a señalar y, subsecuentemente, a segregar grupos religiosos opositores. Estos tipos textuales, como hemos visto, cuentan con herramientas que, si bien fueron heredadas de la retórica clásica, terminaron por constituirse parte integral de los principios dogmáticos defendidos por las ortodoxias de turno. Cada uno de los sujetos estudiados se caracteriza por un estilo personal, aunque esta variabilidad estilística no obtura la existencia de un acervo común, tanto en lo referente a los como a las estrategias lingüísticas seleccionadas. Así, la recurrencia a las Sagradas Escrituras, la apelación a la alegoría y la utilización de un imaginario constituido por imágenes zoológicas y agrarias estereotipadas, son algunos de los instrumentos de los que se valieron estos autores a la hora de condenar la disidencia religiosa. Resulta significativo el hecho de que, a pesar del paso de los siglos y las distancias geográficas, las tendencias a excluir al otro siguen vigentes más allá de las diferencias de los soportes lingüísticos y los auditorios.

Bibliografía

- AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004.
- Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Paris, Editions du CNRS, 1986.
- AGUSTÍN, *De doctrina Christiana libri IV. Patrologia Latina*, T. XXXIV, 15-122.
- Aurelii Prudentii Clementis carmina*. M. P. CUNNINGHAM (ed.), Turnholt, Brepols, 1966 (*Corpus Christianorum, series latina*, vol. 126).
- BANNIARD, M., *Genèse culturelle de l'Europe. V^a-VIII^a siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., "Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medievale", en MARCONI, G. – TERMINI, C. (Eds.), *I volti dio Giobbe. Percorsi intersicplinari*, Bologna, EDB, 2003.
- BORGES, J. L., "Los Teólogos", en *El Aleph*, Emecé, Buenos Aires, 1968.
- CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley, University of California Press, 1991.
- CASTALDI, L. (Comp.), *Scrittura e storia. Pero una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005.
- CHARLET, J.-L., "La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps". *BAGB*, 1986, 368-386.
- CICERÓN, *Orator. M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*. Fasc. 5, ed. P. Reis, Leipzig, Teubner, 1932.
- CRACCO RUGGINI, L., "Cromazio di fronte a pagani ed ebrei", en PIUSSI, S. (a cura di), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milano, Silvana Editoriale, 2008.
- CUNNINGHAM, M., "Contexts of Prudentius Poems", *Clas.Phil.*, Vol. 71, N° 71, January, 1976, p. 56-66.
- DAGENS, C. (Trad.), *Commento morale a Giobbe*, Roma, Città Nuova, 1992.
- DUVAL, Y. M., "Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan", en *Aquileia e Milano (Antichità Altoadriatiche 4)* (1973), pp. 189-190.
- ENCUENTRA ORTEGA, A., *El hexámetro de Prudencio. Estudio comparado de métrica verbal*. Logroño, IER, 2000.

ESCRIBANO PAÑO, M. V., “El exilio del herético en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos”, en F. MARCO, F. PINA, J. REMESAL (eds.) *vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona, 2004, pp. 255-272.

-----“Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas”. Vol. 24 *Studia Historica. Historia Antigua. Cristianismo y poder en la Antigüedad*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, 143-159.

FONTANA, F. “Topografía del sacro ad Aquileia: alcuni spunti”, en *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia - urbanistica - edilizia pubblica (Antichità Altoadriatiche 59)*, 2004.

GABRIELLI, CH., “L’aristocrazia senatoria hispánica “L’aristocrazia senatoria ispanica, nel corso del III e del IV secolo d. C., dall’advento di Settimio Severo alla morte di Teodosio (193 d. C.-395 d. C.)”. 13-14, *Studia Historica. Historia Antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1995-1996, 331-377.

GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991.

LEMARIÉ, J. -ÉTAIX, R. (eds.), *Cromace d’Aquilée. Sermons*, I, París, Du Cerf, 1969.

MALAMUD, M., *A Poetics of Transformations. Prudentius of Classical Mythology*. Cornell University Press, 1989.

MARKUS, R., “Gregory the Great’s Pagans”, en GAMESON, R., LEYSER, H. (Eds.), *Belief & culture in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University, 2001.

MAZZARINO, S., *L’Impero romano 2*. Bari, Laterza, 1999.

MAZZOLENI, D., “Un ebreo di Aquileia in un’iscrizione romana”, en *Aquileia e Roma (Antichità Altoadriatiche 30)*, 1987

PROSS GABRIELLI, G., “Il tempietto ipogeo del dio Mitra al Timavo”, en *Archeografo Triestino, XXXV*, ser. IV, 1975.

PRUDENCIO, *Obras I*. Introducción, traducción y notas de L. RIVERO GARCÍA. Madrid, Gredos, 1997.

RIVERO GARCÍA, L., *LA POESÍA DE PRUDENCIO*. HUELVA-EXTREMADURA, UNIVERSIDAD DE HUELVA-UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA, 1996.