

Reflexiones en torno a una categoría historiográfica: Antigüedad tardía.

Hugo Andrés Zurutuza *

A modo de introducción

Nuestro propósito es presentar el *salvataje* o recuperación de una polémica categoría historiográfica: *Antigüedad Tardía*, a partir de un enfoque crítico y del desarrollo de aspectos historiográficos y socio-culturales que aportan una *nueva lectura* de un área tradicionalmente frecuentada por los historiadores y que involucra múltiples y contradictorias visiones del fin del mundo antiguo y de la transición al medieval.

Las aproximaciones historiográficas sobre la *Antigüedad Tardía* han renovado las ya conocidas referencias a las habituales periodizaciones, pero sobre todo han estimulado las reflexiones sobre los paradigmas culturales del período problemático que media entre los siglos III y X -cronología fluctuante según los diversos estudios de caso que posibilita el espacio socio-cultural de Europa occidental. La hegemonía francesa que ha influido en el ámbito científico argentino en las últimas décadas, no pudo ofrecer aportes renovados para esta conflictiva acotación definida por categorías tales como *Crisis y decadencia del Imperio Romano*, *El fin del mundo antiguo*, entre las tradicionales, o como la discutida *Transición del esclavismo al feudalismo*, o como la muy promocionada *Finales del esclavismo*, etc. Los pioneros de la utilización de *Antigüedad Tardía* para definir la *especificidad* de un período segregándolo de la idea de decadencia -como H.I. Marrou para quien esta especificidad estaba demasiado ligada a una historia del cristianismo- no fueron continuados o fueron opacados por el protagonismo de la *Historia de Mentalidades* que elevó a los medievalistas Le Goff y Duby a niveles espectaculares. Pensamos que en relación con esta hegemonía de los cultores de las *Mentalités*, seguidos de cerca por los no menos promocionados *hommes de l' Ecole Pratique*: Vernant, Detienne y Vidal-Naquet dedicados también a una práctica interdisciplinaria que no pudo o no quiso integrar el territorio de las *Mentalidades* (1) y portadores de una obsesiva preocupación por el mundo griego, el período en cuestión y aún la historia de Roma quedó carente de especulaciones que superaran los discretos aportes de una historia político-institucional de corte tradicional. Como consecuencia de esta constatación, el espacio de producción histórica quedó vacío para nosotros en la medida que lo estaba para nuestro paradigma historiográfico: FRANCIA. En tanto, y ante la indiferencia de muchos investigadores argentinos, otras líneas historiográficas crecían hasta pasar a gravitar en los últimos años

* UBA, UNR, UNLU.

(1) Nos ha llamado la atención el destino disociado de estos dos grupos de historiadores que según lo expuesto por ZURUTUZA en "En torno a la organización simbólica del espacio de la antigüedad: espacio público-espacio privado. Reflexiones historiográficas y puntualizaciones históricas," aparecido en *Anales de Historia antigua y medieval*. (FFYL - UBA), N°24-25, 1991, podrían confluir en el ambiguo y polémico territorio de las *Mentalités* francesas.

con cierta fuerza, como la italiana y también la anglo-sajona. En ambas la tradición de los llamados estudios clásicos no se había estereotipado en la erudición positivista y meramente filológica sino que a partir de investigadores como A. Momigliano, A.H.M. Jones y el mismo M. Finley, algo después, aparece integrada a análisis socio-culturales de excepcional nivel crítico que reconocen una génesis y un desarrollo propiciados por un valioso promotor. El exilio del italiano de origen judío, A. Momigliano, en el Instituto Warburg de Londres, le permitió reunir dentro de ese marco institucional en los años que siguieron a la segunda guerra mundial a historiadores de la talla de algunos de los mencionados -A.H.M. Jones- junto a otros como E.A. Thompson, J.Vogt, A. Barb, A. H. Bloch, P. Courcelle y el mismo H.I. Marrou para dictar una serie de conferencias durante el año académico 1958-59 que, más tarde, en 1963 se publicarían en forma de libro. Nos permitimos una digresión para destacar que traducido a otras lenguas *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* recién llegó a nuestras librerías en 1990 a través de una traducción al castellano realizada por una conocida editorial española un año antes (2). La temática desarrollada en las conferencias del Instituto Warburg en torno al par polar paganismo-cristianismo se convirtió en los años posteriores en fuente de inspiración de historiadores que nos permiten completar hasta nuestros días el estado de la cuestión para el período analizado. Nos referimos a la producción de P. Brown, R. Mac Mullen y R. Lane Fox, en particular, todos de reconocida actuación en universidades europeas y norteamericanas; y también a los aportes del longevo historiador materialista G. de Sainte-Croix sobre las relaciones esclavismo-cristianismo (*Vide Bibliografía*).

Al aplicar los esfuerzos de la historiografía anglo-sajona más reciente a un análisis más ajustado de las problemáticas socio-culturales de la recuperada *Antigüedad Tardía*, categoría especialmente ponderada por el irlandés Brown, una serie de prejuicios y artificiales paradigmas son desalojados de manera contundente. La propia concepción de *Antigüedad Tardía* intenta clausurar para siempre -¿será posible?- planteos negativos ya cuestionados por Marrou en su obra póstuma *Decadence romaine ou Antiquité tardive ?* editada en 1977, y además permite agregar espesor teórico al análisis de la tradicional Alta Edad Media en permanente revisión crítica. En relación a estos planteos, como antiquistas nos sentimos particularmente atraídos por las nuevas visiones historiográficas que tienden a representar o imaginar una *Antigüedad larga* que responde a los excesos de superadas teorías que ponderaban demasiado tempranos feudalismos. Todo esto permite también revisar reconocidos paradigmas como el de *romanitas* que transmitía y reproducía una supuesta *unidad imperial*, revisión que hacemos a partir de la resignificación de imágenes historiográficas que ahora tenderían a la negación de la homogeneidad que un rígido enfoque jurídico-institucional propio de los grupos urbanos imperiales impuso como representación de su propio mundo y a la mayoría de las historiografías posteriores que se ocuparon de la Antigüedad romana.

Espacios, sociedades, culturas...

Como consecuencia de lo enunciado, pierden unidad las aceptadas representaciones ecuménicas y se impone una concepción de discontinuidad en todas las dimensiones del espacio social y simbólico imperial que nos obliga a rechazar la visión tradicional de la *romanitas*, producto de los mecanismos de control y de consenso desarrollados por las élites.

(2) MOMIGLIANO, A. y otros: *El conflicto paganismo y cristianismo en el siglo IV*. Madrid, Alianza, 1989 (1963).

Esta discontinuidad asumida permite agudizar el análisis sobre la circulación de modelos culturales diversos y su incidencia en las tensiones existentes en el complejo espacio social romano. Tensiones generadas por yuxtaposiciones y cruces de múltiples pares polares de heterogénea configuración, *amos-esclavos, terratenientes-campesinos, patronos-colonos, acreedores-deudores, romanos-bárbaros, paganos-cristianos, ortodoxos-hereses*, y por qué no incluir, *santos-pecadores* ... Ahora se puede entender ese espacio como un ámbito de intercambio generalizado de prácticas y creencias que el aparato administrativo-estatal no siempre quiso o pudo manejar (3), también se lo puede pensar a partir de la discontinuidad socio-cultural que el Estado y los grupos de poder intentan negar estableciendo mecanismos de control con el propósito de contener más que de integrar la heterogeneidad dominante. Entre esos mecanismos se encontraba la *escritura* y su facultad de establecer *palabra fundante* frente a la no testimoniada oralidad de las masas campesinas, agudizando la tensión socio-cultural existente entre éstas y las élites letradas (*litterati*), con la complicación que a partir del siglo IV entre ellas están dialogando *hombres nuevos*, cristianos.

Este nuevo par polar, *letrados-iletrados*, que podemos incluir en nuestro análisis, nos permite introducir los planteos de alfabetización y solidaridad cultural de las clases altas a lo largo de la territorialidad del imperio. Las élites locales eran cooptadas por el Estado central a través de la cultura. Cultura que involucraba la enseñanza de la lengua y la escritura, la construcción de teatros y anfiteatros y la integración laxa, a veces no demasiado lograda de los cultos prerromanos en los romanos oficiales (4). El latín, aún en la *pars orientis* del imperio de lengua griega, era la lengua para los tribunales y el ejército. La alfabetización desempeñó dos papeles ideológicos: como instrumento del poder estatal y como vínculo de solidaridad de clase (5). Clase impuesta como universal que monopolizaba la tierra y la fuerza de trabajo -esclavos y colonos- y que organizada políticamente era consciente de su hegemonía cultural. La cultura letrada era, por lo tanto, transmisora de poder, cuanto más acceso se tenía a ella, más control se podía ejercer sobre los demás. El imperio desde sus orígenes augustales había estado gobernado por una aristocracia urbana de cultura, gusto y lenguaje que configuraban una pantalla de homogeneidad - *la romanitas*- frente a la destacada discontinuidad del espacio socio-cultural. Las élites senatoriales que hasta fines del siglo II dominaban Italia, N.O. de Africa, Galia, Hispania y la *pars orientis* reunían en sí mismas el poder y la escritura. Cabe acotar que en el área oriental las ciudades poseían oligarquías urbanas basadas en la riqueza y la cultura clásica, sin el linaje aristocrático ostentado por los grupos de poder occidentales. Así afirma Brown (6) al destacar que en Occidente los aristócratas bilingües pasaban de manera inconsciente del latín al griego, por lo tanto, un refinado terrateniente africano se podía sentir más a gusto en un salón literario de ricos griegos de Esmirna que con los grupos subalternos, especialmente rurales, de su propia región. Esto nos permite señalar que los hombres de la misma clase y cultura en cualquier parte del imperio se sentían más

(3) Estos planteos están especialmente desarrollados en: ZURUTUZA Y BOTALLA: "Crisis y transición. En torno a lo cultural y sus paradigmas (ss. III-X)". En: *Anuario* (Escuela de Historia, FHYA, UNR), N° 14, 1991; de los mismos autores: "Centralidades y periferias. Para pensar la Antigüedad Tardía." En: *Entrepasados*. Revista de Historia, Año II, N°2, 1992.

(4) MANN: *Las fuentes del poder social I*. Madrid, Alianza, 1991 (1986). El enfoque de este autor que podríamos definir [como] posweberiano enriquece el contexto de la sociología histórica británica. Cf. "El debate en la sociología histórica británica". En: *Zona Abierta* 57-58. 1991.

(5) "El Imperio territorial romano". En: MANN: *Las fuentes ... op. cit.* p. 387.

(6) BROWN: *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, Taurus, 1989 (1971).

cerca unos de los otros que de aquellos a los que debían gobernar. La cultura clásica incorpora y excluye configurando una *romanitas* de selectiva homogeneidad. Un aristócrata podía transcurrir de foro en foro hablando, ejecutando ritos y desplegando códigos de comportamiento y modalidades compartidos por todos los hombres educados que se inspiraban en las cartas de Plinio, el joven, o los discursos de *rhetores* como Quintiliano y más tarde Libanio, mientras que sus humildes vecinos, urbanos y campesinos, les eran tan ajenos como los bárbaros de más allá de las fronteras. En los campos de la Galia los habitantes seguían hablando el celta como en el N.O. hispánico, en el N.O. africano el púnico y el libio-bereber, en Asia Menor el frigio y el capadocio entre otros, en Egipto el copto, en Siria el arameo, etc. En cambio los grupos de poder locales eran asimilados -como ya destacamos- si aceptaban las *mores* y la educación propuestas por el poder central. Esta artificiosa homogeneidad en las alturas contrasta con la discontinuidad socio-cultural de las bases y se expresa en las conflictivas relaciones horizontales entre lo urbano y lo rural, lo central y lo periférico, lo prerromano y lo bárbaro... Pero las tensiones horizontales -intraélites- también comienzan a darse en las alturas. A partir de la crisis del siglo III, exageradamente ponderada por los historiadores de todos los tiempos y en relación a más flexibles y menos esquemáticas percepciones del fenómeno de la crisis y sus consecuencias, hoy podemos recuperar un siglo IV ordenado, con emperadores cristianos que posibilitaron una sociedad de *hombres nuevos*. Estos gobernates, rústicos pero eficientes, antiguos soldados se convierten ahora en prolijos administradores y las élites a partir de esta época se renuevan incorporando una nueva *aristocracia de servicio*. Libanio (314-393), reconocido *rhetor* de Antioquía, a través de sus discursos y cartas nos permite relevar el origen social y el destino profesional de sus alumnos (7), en general procedentes de familias de funcionarios, curiales, profesores y abogados. La mayoría eran paganos pero ya comenzaban a formarse algunos futuros obispos. La posibilidad de que san Juan Crisóstomo haya sido discípulo del *rhetor* pagano es atractiva pero actualmente está muy discutida por los investigadores. Libanio nos ofrece un cuadro de los sujetos que se preparaban para participar en la nueva sociedad burocrática que los nuevos emperadores requerían. Es en esta coyuntura donde hombres medios y aún de origen muy modesto por el camino de la cultura podían llegar a ascender socialmente y donde se puede observar como se iban consolidando los sectores sociales en los que se apoyaba el cristianismo estatal. Las antiguas y aristocráticas clases educadas perduraban pero debían ir resignando parte del espacio de poder para permitir la entrada de hombres medianos y modestos pero cultos que a su vez eran portadores de una nueva *romanitas* que serviría de nexo para el trasvasamiento a la matriz cristiana. Desde el Edicto de Milán (313) y el Concilio de Nicea (324) el cristianismo ha hecho avances en la sociedad urbana imperial, no así en las comunidades rurales. Los siglos IV y V nos muestran cómo los *hombres nuevos* se asientan en la cultura tradicional expresada en el conocimiento, especialmente de la literatura clásica. Los emperadores de dudoso origen social y escasa cultura, pastores y soldados ilirios en el pasado, reclamaban a los eruditos en su corte y éstos aceptaban ingresar a la burocracia. Un hombre nuevo, Agustín de Hipona, de modesto origen norafricano, un bereber de Tagaste, se convierte en profesor de retórica en Milán y a través de cargos y de un matrimonio ventajoso crece socialmente hasta el desenlace de su conversión que lo instala definitivamente en un espacio de poder.

La nueva *romanitas* tensionada por el cristianismo no es tan prescindente de los grupos subalternos urbanos y rurales como la tradicional, porque *la religión del libro* quiere

(7) PETIT: *Les Etudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire*. Paris Nouvelles éditions latines, 1957.

llegar a todos a través de los discursos de la evangelización decodificando el mensaje en zonas vírgenes de la cultura tradicional. Un latín opinable para los ciceronianos se irá imponiendo lentamente a las lenguas locales celtas, bereberes, etc. Pero en el siglo IV, con alguna excepción en el N.O. africano (*circumcelliones*) y en el N.O. hispánico (*priscilianistas*), las disputas se desarrollan en las alturas, entre letrados paganos y cristianos, además el esfuerzo de los obispos se orienta a la cristianización de las poblaciones urbanas ya que las sedes episcopales están junto a los habitantes de las ciudades. Al contrario la conversión de las campañas estará apenas insinuada en el siglo V y serán los obispos del siglo siguiente los que continuando las intenciones ya esbozadas por Agustín en su *De catechizandis rudibus* llevarán adelante la dificultosa y no siempre bien recibida evangelización. Es así como Cesáreo de Arles, monje del monasterio de Lerins y posteriormente obispo, con sus *sermones* en la Galia y Martín de Braga, abad del monasterio de Dumio y luego también obispo, con su *De correctione rusticorum* en Galicia desarrollaron una interesante acción sobre las masas campesinas (8), el mundo de la cultura de los grupos subalternos o más arriesgadamente el ámbito de las culturas populares. Estas masas, aunque bautizadas, seguían fieles a sus antiguas creencias y prácticas, bajo el tenue velo o disfraz del cristianismo. El lento progreso del cristianismo se debe para algunos autores al conservadurismo propio de las comunidades rurales frente a la alteridad, al extranjero, pero nosotros creemos que también se fundamenta en una necesidad de resistir la presión del Estado sea éste pagano o cristiano, arribe un recaudador de impuestos, un militar o un monje... Los cánones de los concilios de los siglos VI-VII y de los posteriores, cuando ya habría una gran mayoría convertida, muestran la gran dificultad para suprimir los viejos cultos y rituales de los campesinos que desde siempre conjuraban la peste e incrementaban la fertilidad de sus rebaños (9).

Es interesante plantear que la retirada del celta en Galia e Hispania y la posterior mutación a las lenguas romances no deben nada al orgulloso imperio romano clásico portador de las no menos soberbias *mores y romanitas*. La deuda es tanto con el terrateniente de lengua latina de la *Antigüedad Tardía*, patrono influyente en los tribunales o en la corte que en la mayoría de los casos devendrá obispo -Salviano, Sidonio Apolinar, etc.- convirtiéndose en *patrono espiritual* de la región, como con el temido recaudador de impuestos y con el obsesivo evangelizador, agente activo de los obispos durante muchos siglos.

En relación con las culturas de los grupos subalternos la discontinuidad se acentúa con el rechazo permanente de las comunidades rurales, en particular, a la alteridad oficial pagana hasta el siglo IV y luego cristiana en permanente construcción en función de la ortodoxia tan discutida entre los grupos de poder asociados o en pugna con la Iglesia. El diálogo entre las antiguas creencias y prácticas prerromanas y los aparentemente logrados sincretismos con el panteón oficial permitió sobrevivir a las antiguas divinidades -celtas en Galia e Hispania como acotación regional- bajo la fachada de la mitología olímpica. Este diálogo extendido también a los invasores germanos que aportaron sus propias tradiciones y folklores y perturbado por la irrupción de un cristianismo triunfante en las ciudades pero dubitativo hasta la inercia en las campañas, agudizó la complejidad reiteradamente enunciada por nosotros de un territorio en el que distintas sociedades y culturas coexisten sin integrarse definitivamente. Si generalizamos el problema -aunque cada área de la *pars*

(8) RICHE: *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve. siècle au milieu du XI siècle*. Paris, Aubier Montaigne, 1979.

(9) HEFELE, LECLERQ: *Histoire des Conciles*. Paris, Letouzey et Ané, 1910. Tome III- 2e. part, p. 825 y ss.

occidentis, fracturada a partir del siglo V en múltiples reinos romano-germánicos, presenta sus matices locales- podemos afirmar, a pesar de la interdicción de P. Brown al rechazar el *two-tier* model para este período (10), que existe una religión oficial asociada a la ortodoxia que responde a los obispos letrados y una religiosidad subalterna o popular vinculada a sectores urbanos bajos y a comunidades campesinas (11). Sectores iletrados que seguían apoyándose en tradiciones locales, representaciones simbólicas y rituales relacionados con el bosque, con los *arbores sacrae*, piedras, fuentes y encrucijadas, mientras las voces fundantes de los monjes clamaban: *nolite adorare idola, non ad petras, neque ad arbores, non ad angulos, neque ad fontes, nolite adorare, nec vota reddere* (12) ... Existían hombres y mujeres que usaban amuletos y veneraban todavía a los astrós y a divinidades agrestes de origen confuso y lejano, a veces autóctono, y ajenas desde siempre al panteón oficial romano. Esta religiosidad de las masas definida como *pagana* por la Iglesia se manifestaba a través e ruidosos cantos *-cantilenae rusticorum-* y alegres danzas, coloridos disfraces y curiosas máscaras ligadas a la iconología bestial. Estas manifestaciones -obsenas para la moderada mirada eclesiástica- eran sin embargo expresión saludable de los viejos ritos que evocaban los ciclos de renovación de la naturaleza, porque es en la naturaleza donde residen las fuerzas de la reproducción y es la mujer la decodificadora ya que Gea, la tierra, Diana, la luna, las aguas, etc. son divinidades femeninas. Aparecen asociadas a la lucha entre la vida y la muerte, la abundancia y la hambruna, y forman parte de prácticas sexuales sacralizadas con el protagonismo femenino que impactan a los desprevenidos promotores de la continencia. Mujeres -condensación de lo pecaminoso: Dianas y demonios- que con sus hechizos realizados durante la noche para conjurar la esterilidad pueden ser al mismo tiempo brujas perversas destructoras de cosechas y hadas engañosas que deleitan a los campesinos crédulos (13). En ellas vieron los evangelizadores representaciones diabólicas que conspiraban en la lucha que éstos estaban llevando contra la fornicación. La moral cristiana que las élites, en pugna por construir un nuevo espacio de poder, intentaban aplicar como mecanismo de control y de consenso para no modificar las relaciones sociales vigentes, no operaron de la forma planeada en los receptores subalternos que optaron por la compleja alteridad que la Iglesia definía como *paganismo*.

Las fuentes consultadas -capitulares (14) y documentos eclesiásticos- que tienen topes referenciales en San Agustín (s.V.) y en Burcardo de Worms (s. XI) (Cf. MIGNE: P.L.) permiten la percepción de la conversión como un conjunto de operaciones que no han logrado controlar todavía las representaciones simbólicas preexistentes que mantienen su vigencia en una permanente resignificación que les otorga plasticidad y les posibilita sobrevivir. Estas operaciones implementadas por los discursos de la Iglesia sólo pueden superponer sus propias representaciones con resultados precarios, ya que el proceso de asimilación, inclusión y exclusión entre las matrices culturales paganas y cristianas será lento y complejo.

(10) Cf. BROWN: *The cult of the Saints*. Chicago. University Press, 1981 y ZURUTUZA Y BOTALLA: "Centralidades y periferias. Para pensar..." *op. cit.*

(11) Cf. GIORDANO: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983 (1979) y AAVV: *La religiosidad popular 1. Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropos, 1989.

(12) SANCTI PRIMINII ABBATIS: "De singulis libris canonicis scarapsus". En: *Migne: P.L. LXXXIX*, p.1041

(13) VOGEL: "Pratiques superstitieuses au début du XIe. siècle d'après le 'Corrector sive medicus' de Burchard, évêque de Worms (965-1025)". En: *MELANGES E. - R. LABANDE*.

(14) M.G.H. *Capitularia regum francorum*, I, VII, 108.

El *paganismo* que la institución eclesiástica quiere definir como un fenómeno homogéneo sólo se puede captar como algo diverso, mutante y controvertido que afecta multiplicidad de formas y contenidos y agudiza la discontinuidad socio-cultural del Occidente europeo. Lo que los documentos producidos por la Iglesia han llamado *paganismo* se presenta a partir de nuestro análisis como cristianismos *sui generis*, cuestionadores de los discursos oficiales, condicionados por la vital impronta de los grupos subalternos, especialmente rurales, a través de sus imaginarios de resistencia. Coincidimos con Flandrín al afirmar que los campesinos a lo largo de la historia han sido siempre cristianos a su manera (15).

A modo de conclusión deseamos señalar que las reflexiones y resultados que posibilitan repensar algunos aspectos de viejas problemáticas como el eje paganismo-cristianismo -vertebrador de las actividades del Instituto Warburg- en el marco del salvataje categorial de la *Antigüedad Tardía*, auspician futuros avances de investigación en un área muy transitada pero no resuelta satisfactoriamente en el terreno de los estudios socio-culturales hasta el presente.

(15) FLANDRIN: " la vida sexual matrimonial en la sociedad antigua...". En: ARIES y otros: *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires, PAIDOS, 1987 (1982).

Bibliografía

- ARCE, J.: *El último siglo de la España romana (284-409)*. Madrid, Alianza, 1982.
- Assimilation et resistance á la culture greco-romaine dans le monde ancien*. IVe. Congres Internationale d' Etudes Classiques (Madrid, 1974). Bucuresti/Paris, Belles Lettres, 1976.
- AUERBACH, E.: *Lenguaje literario y público en la baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona, Seix Barral, 1966 (1958).
- BANNIARD, M.: *Genese culturelle de l' Europe*. Ve. VIIIe. siècle. Paris, Su Seuil, 1989.
- BECHMANN, R.: *Des arbres et des hommes. La foret au moyen age*. Paris, Flammarion, 1984.
- BERGERON, L.(ed.): *Niveles de culturas y grupos sociales*. Madrid, Siglo XXI, 1977 (1967).
- BROWN, P.: *The Body and Society . Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988.
- BROWN, P.: *The Cult of the Saints*. Chicago, University Press, 1981.
- BROWN, P.: *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, Taurus, 1989 (1971).
- CARDINI, F.: *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*. Barcelona, Argos Vergara, 1984 (1983).
- DOCKES, P.: *La liberación medieval*. México, FCE, 1984 (1979).
- DODDS, E.R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid, Cristiandad, 1975 (1968).
- ELIAS, N.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE, 1989 (1977).
- FLANDRIN, J.L.: " La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos". En: ARIES, Ph. y otros: *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires, Paidós, 1987 (1982).
- FOSSIER, R.: *La infancia de Europa*. Barcelona, Labor, 1984 (1982).
- GARCIA PELAYO, M.: *Los mitos políticos*. Madrid, Alianza, 1981.
- GIORDANO, O.: *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983 (1979).

- GOODY, J.: *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid, Alianza, 1990 (1986).
- GREEN, P.: "First War of Sicilian Slaves". En: *Past & Present*, 20, nov. 1961, pp. 10-29.
- GUERREAU, A.: "Un tournant de l'historiographie médiévale". En: *Annales. E.S.C.*, 41, sept-oct 1985, pp. 1161-1176.
- LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*. San Francisco, Harpers & Row, 1987.
- LE GOFF, J.: "Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia". En: BERGERON, L.(Ed.): *op. cit.*, pp. 20-23.
- LE GOFF, J.: "Les paysans et le monde rural dans la littérature du Haut Moyen Age" (Ve. Vie. siècles). En: *AGRICOLTURA e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo*. XIII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleti, 1966, pp. 723-741.
- MAC MULLEN, R.: *Corruption and the Decline of Rome*. New Haven & London, Yale University Press, 1982.
- MAC MULLEN, R.: *Changes in the Roman Empire*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- MANN, M.: *Las fuentes del poder social 1*. Madrid, Alianza, 1991 (1986).
- MARROU, H. I.: *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía?*. Paris. Editions du seuil, 1977.
- Marc Bloch aujourd' hui. Histoire comparée & Sciences sociales. Textes réunis et présentés par Hartmut ATSMAN et André BURGUIERE*. Paris, Editions de EHESS, 1990.
- MEEKS, W.: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca, Sígueme, 1987 (1983).
- MOMIGLIANO, A.: *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid, Alianza, 1989 (1963).
- ONG, W. J.: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, FCE, 1987 (1982).
- PAGELS, E.: *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, Crítica, 1990 (1988).
- Il passaggio dell' Antichità al Medioevo in Occidente*. IX Settimana del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, Spoleto, 1962.
- PAUL, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*. Barcelona, Labor, 1988 (1985).
- RICHE, P.: *Les écoles et l' enseignement dans l' Occident chrétien de la fin du Ve. siècle au milieu du XIe. siècle*. Paris, Aubier Montaigne, 1979.

ROUCHE, M.: "La crise de l' Europe au cours de la deuxième moitié du VIIe. siècle et la naissance des regionalismes". En: *Annales E.S.C.*, 41, N.2, mars-avr. 1986, pp. 347-360.

STE. CROIX, G. de: *The Class Struggle in the Ancient Greek World* . N. York, Cornell University Press, 1981.

ZUMTHOR, P.: *La letra y la voz de la "literatura" medieval*. Madrid, Cátedra, 1989 (1987).

ZURUTUZA, H.; BOTALLA, H.: "Crisis y transición. En torno a lo cultural y sus paradigmas. (siglos III-X)". En: *Anuario* (Escuela de Historia FHyA UNR), 14, 1991.

ZURUTUZA, H.; BOTALLA, H.: "Centralidades y periféreas. Para pensar la Antigüedad Tardía ". En: *Entrepasados*. Revista de Historia. Año II, N°2, 1992.