

# **TEMAS MEDIEVALES**

**17**

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

BUENOS AIRES, 2009

*Ilustración de tapa:*

Diagrama del tímpano de la fachada oeste  
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

*Temas Medievales* se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.



El presente volumen ha sido  
parcialmente financiado por la  
Sociedad Argentina de Estudios  
Medievales (SAEMED).

## TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)  
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

*Director*

**Nilda Guglielmi**

*Consejo Consultivo*

**Michel Balard**

(Universidad de París I – Francia)

**Franco Cardini**

(Universidad de Florencia – Italia)

**Salvador Claramunt**

(Universidad de Barcelona – España)

**Giovanni Cherubini**

(Universidad de Florencia – Italia)

**Jean Delumeau**

(Collège de France)

**Peter Dinzelbacher**

(Universidad de Salzburgo – Austria)

**Léopold Gégicot (†)**

(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)

**Jacques Heers**

(Universidad de París – Sorbonne – Francia)

**Geo Pistarino (†)**

(Universidad de Génova – Italia)

**Adeline Rucquoi**

(C.N.R.S. – Francia)

**Jean-Claude Schmitt**

(E.H.E.S.S. – Francia)

*Comité de Redacción*

**José Emilio Burucúa**

**Ariel Guiance**

**Raquel Homet**

**Nelly E. de Iölder**

**Isabel Las Heras**

**Silvia Magnavacca**

**Ofelia Manzi**

*Secretario de Redacción*

**Ariel Guiance**

*Temas Medievales* dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y  
TECNICAS (CONICET)  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS  
HUMANAS (IMHICIHU)  
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)

*Director:* Dr. Ariel Guance  
*Vicedirector:* Dr. Luis Borrero  
*Jefe de Departamento:* Dr. Pablo Ubierna

Correspondencia y suscripciones a:

*Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)*  
*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)*  
Saavedra 15 - 5º piso – (1083) Buenos Aires, Argentina.  
Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216  
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

© Los autores

Revista **Temas Medievales**  
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

Esta edición se terminó de imprimir en  
enero de 2009 en Primera Clase  
California 1231 - Capital Federal

**PENSAMIENTO Y POLÍTICA  
EN EL MUNDO MEDIEVAL**



**LA LEY, EL REY, LA IGLESIA:  
UN RECORRIDO SOBRE LAS TEMÁTICAS Y DEBATES EN EL  
CAMPO DE LOS ESTUDIOS VISIGODOS**

ELEONORA DELL' ELICINE

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de General Sarmiento)

Dos ideas centrales animan este artículo: se trata de dos cuestiones sencillas pero, sin duda, bastante ambiciosas. Por un lado, esbozar el desarrollo de una historiografía de larga tradición, al punto que acompaña casi el nacimiento de nuestra disciplina como ciencia –en efecto, y de acuerdo a los datos que pude recopilar hasta el momento, el estudio científico más antiguo sobre visigodos se remonta a 1827<sup>1</sup>–. La otra idea que me impulsa es exponer la rica variedad de temáticas derivadas que se han registrado a lo largo de este desarrollo. Naturalmente, en un campo así esbozado, la exhaustividad resulta inmaterializable; pero acercar a medievalistas expertos en otras parcelas las cuestiones de las que actualmente se nutre el visigotismo (las que produce por sí mismo y las que retoma de otros campos) es acicate suficiente para encarar la tarea.

Comencemos nuestro recorrido a partir de un libro de consulta frecuentado corrientemente por los visigotistas: se trata del repertorio de bibliografía preparado por Alberto Ferreiro en 1988, *The visigoths in Gaul and Spain (a.D. 418-711). A bibliography*. Se registran en total allí 6749 entradas referidas exclusivamente a la sociedad visigoda: pues 3729 de ellas –en otras palabras, el 55, 25% de todo lo que ha sido escrito sobre el tema– se adscribe de forma clara a una perspectiva *jurídica* o a una perspectiva *filológica*. La cifra no deja de ser impactante para un campo de estudios tan extenso.

---

<sup>1</sup> Se trata del texto de Joseph ASCHBACH, *Geschichte der Westgoten*, 1827, seguido rápidamente por el de Friedrich LEMBKE, *Geschichte von Spanien: Die Zeite von der vollständigen Eroberung durch die Römer bis gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts*, Hamburgo, 1831, vol. I.

Muchos son los presupuestos y metodologías que comparten el enfoque jurídico y el filológico hasta el presente pero, a lo largo de las décadas, han sabido cultivar temáticas e intereses distintos<sup>2</sup>.

Sucintamente, la *perspectiva jurídica* se ha preocupado por estudiar el conjunto de instituciones generadas por esta sociedad, considerando *institución* a todo dispositivo proveniente del derecho, de la esfera política o de las relaciones materiales que hubiera demostrado capacidad para conceder arraigo a determinado grupo humano. Un conocimiento denso y magistral de las fuentes del derecho pero también de las crónicas, literatura, diplomática, hagiografías y epistolarios, permeable a su vez a los métodos de la codicología, paleografía y filología, servía de base para identificar estas instituciones y estudiarlas en profundidad. Por lo general, este modo de abordaje se complementó con un análisis comparado de la institución, en *corpora iuridica*, de otras sociedades vecinas.

Desde la segunda mitad del siglo XIX aproximadamente, en el interior del campo abierto por la perspectiva jurídica fue preocupación dominante la pregunta por el *origen* de las instituciones. Esto respondía a la necesidad de construir un pasado continuo y sin fisuras para los Estados nacionales en formación, especialmente en el caso alemán. Descansaba en el supuesto de que el descubrimiento de la génesis de una institución constituía la marca más aprehensible del espíritu del pueblo (*Volkgeist*)<sup>3</sup>.

A partir de estas premisas fundacionales, diversos autores fueron formulando y precisando la categoría unitaria de *derecho germánico* y asentándola como una realidad inalterable y acabada en la historiografía posterior. Tal como lo definió en 1887 ese gran sintetizador y erudito alemán Heinrich Brunner, los principios que caracterizarían este derecho germá-

---

<sup>2</sup> Los visigotistas de mayor renombre también las diferencian. Acerca de este punto, Luis GARCÍA MORENO, "La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1985)", *Hispania*, 175 (1990) y Manuel DÍAZ y DÍAZ, "Sobre los problemas bibliográficos del mundo visigodo", *Archivos leoneses*, 93-4 (1993). Por su parte Javier ARCE, "Antigüedad tardía hispánica. Avances recientes", *Pyrineae*, 36, vol. 1 (2005), organiza su estado de la cuestión de acuerdo a otros renglones. Una ponderación general de los avances en el campo en Isabel VELÁZQUEZ, "Auge y nuevas perspectivas de los estudios visigodos", <http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/3131a5c0dbf6b0392d6be1585e2de633.pdf>.

<sup>3</sup> Una crítica lapidaria a esta perspectiva genética en Roger CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 16 y ss., en relación a los estudios sobre Revolución francesa. Más teórica y general, plataforma de pensamiento de desarrollos posteriores, Michel FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 7-30. Un panorama introductorio general en George IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century. From Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover-Londres, Wesleyan University Press, 1997.



nico único eran, justamente, su inmanencia respecto al pueblo que lo producía, su falta de cohesión, transmisión oral y, como consecuencia de todo lo anterior, su constante vocación de cambio<sup>4</sup>. Instalada la categoría, los historiadores que se pronunciaban por una hegemonía del derecho romano sobre las sociedades medievales fueron catalogados de *romanistas* y los que, a su turno, sostenían el predominio del elemento jurídico germano, *germanistas*. Un estudioso contemporáneo calificó esta problemática de *genética/ ficción* debido al peso otorgado a la pregunta sobre el origen<sup>5</sup>. Aunque hace largo tiempo que los supuestos de este debate han sido desmontados<sup>6</sup>, todos los especialistas reconocen sin más el esfuerzo prolijo y monumental de edición de fuentes llevado a cabo durante estos años al calor de esta polémica –recordemos brevemente las *Monumenta*, que salen por primera vez a la luz en 1826; la primera edición de las *Deutsche Rechtsaltertümer* compiladas por J. Grimm dos años después y la edición moderna del *Liber Iudiciorum* de Zeumer edita en 1902<sup>7</sup>–. Algunos auto-

---

<sup>4</sup> Para ello, advirtamos cómo presenta en el preámbulo a la edición castellana (bastante mal traducida, de paso) esta categoría: “El derecho romano toma nombre de una ciudad que en el curso de los siglos se ha erigido como el Estado universal de la Antigüedad. Al Derecho alemán da nombre todo un pueblo que ha carecido siempre de una cohesión rígida, incluso en el tiempo que encontró unidad jurídica estatal en el marco del Sacro Romano Imperio. Ello implica, desde luego, un profundo contraste en la historia de ambos derechos. En Alemania mira a los supuestos previos de la formación del derecho romano, concluida en forma artística y homogénea. El desarrollo del derecho alemán carece de un punto de cristalización como el encontrado por el Derecho romano en la *urbs*. Está abandonado por completo a sus fuerzas” –Heinrich BRUNNER y Claudius von SCHWERIN, *Historia del derecho germánico*, Barcelona, Labor, 1936, pp. 1–. Para una crítica en profundidad de estos supuestos en el ámbito de la historiografía española, Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, “El proceso del conde Bera y el problema de las ordalías”, *AHDE*, LI (1981).

<sup>5</sup> Pierre TOUBERT, *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 21 y ss.

<sup>6</sup> La desconstrucción de este concepto no atendió solamente a sus premisas ideológicas sino también a la información interpretada a partir de las fuentes. En este sentido, el estudio sobre el *gairthinxs* lombardo realizado por Cortese resulta emblemático (Ennio CORTESE, “Il processo longobardo tra romanità e germanesimo”, *Settimana di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo. XLII. -La giustizia nell' alto medioevo (secoli V- VIII)*, Spoleto, CISAM, 1995, t. I; también en IDEM, *Il diritto nella storia medievale*, Roma, Il Cigno-Galileo Galilei, 1995, vol. I. Siguen esta línea Claudio AZZARA y Stefano GASPARRI, *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Roma, Viella, 2005).

<sup>7</sup> Para una crítica respetuosa de la edición zeumeriana, Manuel DÍAZ y DÍAZ, “La *Lex visigothorum* y sus manuscritos. Un ensayo de interpretación”, *AHDE*, XLVI (1976). Una elogiosa en Carlos PETIT *Iustitia gothica. Historia social y teología del proceso en la Lex Visigothorum*, Huelva, Universidad de Huelva, 2001, p. 65 y ss.

res han rastreado incluso en monografías contemporáneas huellas de preocupaciones genéticas semejantes<sup>8</sup>.

En los estudios específicamente visigóticos, esta problemática ha registrado un impacto indeleble<sup>9</sup>. A pesar de que los expertos no dudaron en admitir la profunda impronta romana evidenciada por el derecho visigodo, absorbieron como un referencial fundamental en sus obras la categoría de 'derecho germánico' y, asimismo, incorporaron como eje conductor la preocupación por el origen de las instituciones<sup>10</sup>. Desde finales del siglo XIX, la hipótesis que con mayor fuerza se impuso fue la de unas prácticas populares de carácter germánico que conservaban tozuda vigencia a lo largo de la dominación visigoda por debajo del derecho oficial. Karl Zeumer –el famoso editor del *Liber Iudiciorum*– lo expresaba cándidamente de esta manera:

Si entre los ostrogodos existían esos viejos preceptos legales nacionales de los que no se conserva ninguna otra huella, entre los visigodos deberían existir también, habiendo llegado a olvidarse y a desaparecer bajo la presión de la legislación romanizante de los reinos de Tolosa y de Toledo. Por debajo de esta superficie continuaban viviendo y pudieron haber contribuido a mantener el conocimiento del viejo derecho nacional [godo] hasta los tiempos en que, libres de la opresión que imponía el exclusivista código románico visigótico, volvieron a aparecer en las fuentes jurídicas españolas de la Edad Media<sup>11</sup>.

El arraigo de esta idea en los estudios visigóticos fue importantísima y formulada de varios modos. Conocidísimos expertos como Lear consideraron que el derecho visigótico era el cuerpo que mejor mostraba el tránsito del derecho romano vulgar al imperio de la costumbre altomedieval, pos-

---

<sup>8</sup> Emmanuelle CONTE, "Droit médiévale. Un débat historiographique italien", *Annales HSS*, 57, nº6 (2002), p. 1593 y ss.

<sup>9</sup> Un resumen actualizado pero demasiado escolar de estos tratamientos en el derecho visigótico en Jesús MORALES ARRIZABALAGA, *Ley, jurisprudencia y derecho en Hispania romana y visigoda*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1995.

<sup>10</sup> Advirtamos cómo un autor que no se deja tachar de germanista, Paulo Mêrea, encuadra su problemática en los términos de la pregunta por el origen: "...E no fundo tudo –escribía el conocido profesor portugués en una monografía ya clásica sobre derecho privado visigodo– se cifra em saber se aqueles preceitos reflectem concepções germanicas ou se sao antes uma manifestação do processus de degeneração do direito romano ocidental" –Paulo MÊREA, "Estudios de derecho privado visigodo", *AHDE*, XVI (1945), p. 71–.

<sup>11</sup> Karl ZEUMER, *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1944, p. 16.

terior a la caída de la monarquía visigoda<sup>12</sup>; mientras que otros estudiosos como Orlandis continuaban trabajando literalmente sobre la metáfora de Zeumer<sup>13</sup>. Esta perspectiva fue potentemente desarticulada a su turno por Aquilino Iglesias y Carlos Petit<sup>14</sup>.

Despuntando la década fatal de 1940, la polémica entre germanistas y romanistas con sus presupuestos y metodologías derivó en otro debate más específico que tuvo como epicentro el derecho visigodo. Nos referimos a la discusión entre aquéllos que defendían la *personalidad* de los derechos de otro conjunto de estudiosos que sostenían la *territorialidad* de las mismas formaciones partiendo desde el propio código de Eurico. Apoyándose en la idea de un cuerpo de derecho germánico conformado a la manera del romano pero con independencia de éste –y proyectando al siglo V y VI patrones del imperio carolingio–, los primeros consideraron que la etnia dominante y la dominada se regían básicamente por normas diferentes y paralelas. Dentro de esta postura, algunos historiadores señalaban el reinado de Recaredo (586-601) como el momento en que se transitó de hecho desde la personalidad a la territorialidad de las normas<sup>15</sup>, mientras que otros ubicaban directamente este paso durante el gobierno del rey

---

<sup>12</sup> “There is little doubt the the Visigothic codes illustrate the transition from a Roman to a Germanic legal basis and the fusion of Roman and Germanic Law with greater precision and detail than any other examples in the *leges barbarorum*” –Floyd LEAR, “The public law of the visigothic code”, *Speculum*, XXVI, n° 1 (1951), p. 1–.

<sup>13</sup> La prolífica obra de Orlandis constituye un ejemplo ilustrativo a este respecto. En 1945 escribía “[En los primeros siglos de la Reconquista] asistimos al florecimiento de un sistema penal profundamente distinto del de la legislación visigótica, revelador de la influencia de principios impregnados por el más remoto arcaísmo y del cual encontramos en las fuentes huellas abundantísimas” –José ORLANDIS, “Sobre el concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media”, *AHDE*, XVI (1945), p. 7–. Más de cuarenta años después de escribir estas líneas, volvía sobre la misma idea: “En el reino toledano coexistía una legislación escrita y un derecho consuetudinario de fuerte arraigo popular, que inspiró la vida jurídica de los pueblos del norte de la península” –*Historia de España. Época visigoda (409-711)*, Madrid, Gredos, 1987, p. 213–.

<sup>14</sup> IGLESIA FERREIRÓS, *op. cit.*; PETIT, *op. cit.*; IDEM, “Consuetudo y *mox* en la *Ley visigothorum*”, *AHDE*, LIV (1984). Ceñido al tema de adulterio, Esperanza OSABA GARCÍA, *El adulterio uxorio en la Lex visigothorum*, Madrid, Marcial Pons, 1997. Estudiando Iglesia el tema especial de la ordalía y Petit el de la costumbre en general, llegaron a conclusiones convergentes: de manera alguna se puede sostener, en la línea de Zeumer, que la costumbre remitía a una práctica de origen germánico de modo automático. Cf. Paola MICELI, “Tiempo, memoria y costumbre a la luz de un conflicto castellano del siglo XIII”, *Estudos Avançados. Série Ciências Humanas da Coleção Documentos* (2004); IDEM, “Del derecho al hecho: uso y costumbre en pleitos y sentencias en la Castilla Medieval”, en Marta MADERO y Emmanuelle CONTE (comps.), *Entre hecho y derecho. Uso, fruto y posesión* (en prensa).

<sup>15</sup> Esta, una vez más, es la posición de ZEUMER, *op. cit.*

Chindasvinto (642- 652)<sup>16</sup>. El estudioso que primero protestó de modo global contra este enfoque fue Alfonso García Gallo que, en un artículo cono- cidísimo, postuló la territorialidad de las normas y la derogación de cada una de ellas por las inmediatamente posteriores<sup>17</sup>. Idéntica tesitura fue la del editor del código de Eurico, Álvaro d'Ors, quien demostrando el origen romano del texto intentaba sumar pruebas a la aplicación territorial de la normativa<sup>18</sup>. Cautó fue Mèrea a la hora de tomar posición<sup>19</sup>, mientras que Claudio Sánchez-Albornoz se inclinó decidido a la defensa de la naciona- lidad del código euriciano y la vigencia de los códigos una vez publicados otros<sup>20</sup>, otro tanto hizo King comenzando ya la década del '80.

---

<sup>16</sup> P. David KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, Alianza, 1981.

<sup>17</sup> La crítica de García Gallo a la tesis personalista hace pie en la falta de argumentos sólidos esgrimidos por esa escuela: "El estudio detenido de las fuentes y de la literatura existente sobre el tema me ha llevado a la conclusión, que sin duda parecerá exagerada, de que care- cemos de todo fundamento sólido que permita afirmar la vigencia de Derechos de stirpe en la época visigoda. Se ha procedido, sin duda, en este punto partiendo de prejuicios e interpre- tando según ellos algunos datos que nada dicen por sí solos..." –Alfonso GARCIA GALLO, "Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda", *AHDE*, XIII (1936-41), p. 183–. Para articular su posición, el autor desarrolló una tesis acerca del reemplazo de un código por otro: "Las fórmulas de promulgación y su mismo contenido indican con mucha frecuencia que la ley ha de regir a los dos pueblos. Además, como probaremos, los distintos Códigos de Eurico, Alarico y Leovigildo han regido como Códigos únicos, derogando la ley anterior" –*ibidem*, p. 193–. El desarrollo de su postura también en IDEM, "Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y las costumbres visigodas", *AHDE*, XLIV (1974) y en *Manual de Historia del derecho español I: El origen y la evolución del derecho*, Madrid, Artes gráficas, 1977.

<sup>18</sup> En efecto, en su eximio trabajo de edición del código de Eurico, D'Ors se expedía por la tesis territorialista: "Debo reconocer mi deuda con Alfonso García Gallo; él supo rectificar inveterados prejuicios germanistas que dominaban la historiografía jurídica española, y su tesis de la territorialidad del derecho visigótico pudo ser por mí nuevamente defendida con una convicción que va más allá de la admiración que se debe al maestro" –Álvaro D' ORS, *El código de Eurico. Edición, palenginesia, índices*, Roma-Madrid, CSIC, 1960, II, p. 1. El argu- mento fundamental que utilizaba, sin embargo, era el de la filiación romana del código eu- riciano "...aunque se puedan señalar aquí o allá vestigios de costumbres germánicas, el Código de Eurico, en su conjunto, pertenece a la cultura jurídica de los romanos del sur de las Galias de la segunda mitad del siglo V" –*ibidem*, pp. 9-10–. Cabe en nosotros lectores distinguir, sin embargo, que del origen romano no se deduce de modo inmediato la vigencia territorial de la norma.

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, MEREÁ *op. cit.*, pp. 74-5, que confirma la procedencia romana de las normas euricianas, argumento del cual no deduce conclusión alguna sobre su radio de apli- cación.

<sup>20</sup> Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, "Tradición y derechos visigodos en León y Castilla", *CHE*, XXIX- XXX (1959); IDEM, "La *ordinatio principis* en la España goda y post visigoda", *CHE*, XXXV-XXXVI (1962).

Este rico debate entre personalistas y territorialistas, áspero a veces, vuelto siempre sobre fuentes muy trabajadas, absorbido por el origen de las instituciones y atento en sobremanera a las peculiaridades intrínsecas de cada una de ellas fue desplazado, lentamente, por enfoques nuevos que privilegiaron –como en seguida analizaremos– el estudio del contexto y de las fuerzas sociales que daban vida a los dispositivos del derecho. De igual modo, aún hasta hoy esta polémica sigue produciendo resultados, posturas y tomas de posición, como lo atestigua el trabajo de Javier Alvarado Planas postulando el carácter supletorio del derecho romano en relación al singular del euriciano<sup>21</sup>. También ha aportado su punto de vista, en estos últimos años, el conocido historiador italiano del derecho Ennio Cortese, quien sostiene la territorialidad de los derechos desde Eurico<sup>22</sup>.

La línea de trabajo abierta por la perspectiva jurídica –como podemos advertir llegados a este punto– resultó dinámica, vigorosa y productiva. En su desarrollo fue elaborando objetos de estudio, debates y polémicas, códigos y métodos de trabajo científico que siguen constituyendo en la actualidad marcos de referencia indispensables y criterios académicamente consensuados para definir objetos de trabajo. A lo largo de su ya centenaria historia, la perspectiva jurídica se ha reconfigurado a sí misma una y otra vez, cobrando perfiles renovados.

En la parcela de estudio dedicada a la sociedad visigoda, podemos reconocer dos problemáticas vecinas derivadas de este fuerte tronco común.

---

<sup>21</sup> “La legislación visigoda –escribe Alvarado– hasta la publicación del *Codex Revisus* del año 506, pudo ser personal o particular, esto es, aplicable sólo a esa población, y además tener el carácter de derecho especial, singular o privilegiado respecto de otro ordenamiento general o supletorio que sería el romano. El Derecho romano, pues, pudo tener valor territorial al ser aplicable a los romanos como su ordenamiento específico, y también a los visigodos, como Derecho general o supletorio. Esto explicaría las contradicciones antes indicadas. El código euriciano podía regular en sentido contrario una institución contemplada en el código teodosiano porque afectaba únicamente a los visigodos y no a los romanos. Parejamente, en un momento posterior el Breviario de Alarico podía mantener tal contradicción respecto a CE porque obligaba exclusivamente a los romanos y no a los visigodos, dado que éstos se regían por su ley singular” –Javier ALVARADO PLANAS, *El problema del germanismo en el derecho español (siglo V-IX)*, Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 51–. Estudiando las formas probatorias altomedievales, el historiador Lo Schiavo adhiere a la postura de Alvarado. Cfr. Luca LOSCHIAVO, *Figure di testimoni e modelli processuali tra antichità e primo medioevo*, Milán, Giuffrè, 2004.

<sup>22</sup> “Sicché, se va riconosciuta la territorialità di questo tipo di legislazioni fatte non per l'uso esclusivo di una gente, ma per l'incontro di due genti, resta che nell'*intentio* del legislatore la *Lex Visigothorum* doveva mirare essenzialmente ai Goti. Errano i Goti ch' egli intendeva trasformare da stranieri in cittadini sottoposti a un regime di diritto scritto al pari dei Romani” –CORTESE, *op. cit.*, p. 61–.

Un primer interrogante giró en torno a la *naturaleza, constitución y evolución del Estado visigodo*: de la pregunta por la ley a la pregunta por el rey, del acento en la institución al énfasis en la trama del poder<sup>23</sup>. La segunda línea de trabajo perfilada a partir de los estudios institucionalistas se interesó por la *organización material de las relaciones sociales*, en un intento por clarificar el lugar de la sociedad visigoda en el tránsito al feudalismo.

Comencemos por la primera vertiente de estudio. Originalmente, no sólo hizo derivar su objeto de trabajo de la vieja escuela jurídica sino también la índole de su encuesta –la pregunta por la génesis– y los métodos positivistas de abordaje. En la línea que venían trabajando otras historiografías, la idea principal fue demostrar que el Estado visigodo constituía la primera configuración histórica del Estado español, el capítulo inicial de una larguísima y sinuosa trayectoria<sup>24</sup>. Esta fue básicamente la tesis que alentaron visigotistas de peso y renombre en este campo: Torres, Orlandis y que incluso más recientemente retomara Suzanne Teillet<sup>25</sup>. En los años '40, José Luis Romero ya adelantaba una crítica a esta idea<sup>26</sup> pero lapidaria resultó la desarrollada por Adeline Rucquoi, quien en pocas páginas de extensa erudición demostró que el postulado de estos historiadores absorbía acriticamente una idea ya esbozada por las crónicas reales desde el siglo IX, encaminada a legitimar la continuidad de la línea real y la justificación del papel histórico de la monarquía<sup>27</sup>. Otros historiadores vincularon el desarrollo de las instituciones y de la corona con las relaciones materiales imperantes: trabajaron en este sentido Sánchez-Albornoz,

---

<sup>23</sup> Un ejemplo claro en Guilherme BRAGA da CRUZ, "A sucessao legitima no codigo euriciano", *AHDE*, XIII (1953).

<sup>24</sup> Orlandis lo expresa del modo más directo: "La unidad nacional fue realizada por la monarquía visigoda" –José ORLANDIS, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 1988, p. 14–.

<sup>25</sup> Manuel TORRES LÓPEZ, "El Estado visigodo", *AHDE*, III (1926); IDEM, "La España visigoda", en Ramón MENÉNDEZ PIDAL (dir.), *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1940, vol. III; ORLANDIS, *op. cit.*; IDEM, "En torno a la noción visigótica de tiranía", *AHDE*, XXIX (1959); Teillet, en una tesis frondosa y documentada, argumenta en el mismo sentido. Cfr. Suzanne TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París, Les Belles Lettres, 1984.

<sup>26</sup> José Luis ROMERO, "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento históricopolítico y sus relaciones con la historia visigoda", *CHE*, VIII (1947).

<sup>27</sup> Adeline RUCQUOI, "Les Wisigoths fondement de la "nation Espagne", en Jacques FONTAINE y Christiane PELLISTRANDI (eds.), *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque du CNRS tenu à la fondation Singer-Polignac (Paris, 14-18 mai 1990)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1990.

Thompson y visigotistas españoles de formación institucionalista, como Barbero y García Moreno<sup>28</sup>. Siempre dentro del campo de los estudios sobre el Estado e influidos esta vez por los trabajos de Ernst Kantorowicz<sup>29</sup>, se abrió otra línea de análisis que no intentaba postular continuidad alguna sino señalar –por el contrario– la singularidad histórica de las formaciones estatales altomedievales<sup>30</sup>. Fructificó esta línea primero en los estudios sobre el Estado bizantino<sup>31</sup> y, más recientemente también, en un trabajo sugerente e innovador, el de la historiadora francesa Céline Martin<sup>32</sup>. Explorados estos temas, provechosas resultan ahora para los visigo-

---

<sup>28</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, *op. cit.* e IDEM, “San Isidoro, Rasis y la Pseudo Isidoriana”, *CHE*, 4 (1946); IDEM, “El aula regia y las asambleas políticas de los godos”, *CHE*, V (1946); Eduard THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 1971; Abilio BARBERO, “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval”, *Hispania*, 115 (1970); IDEM, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1992; Luis GARCÍA MORENO, “Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI”, *Hispania Antiqua*, I (1971); IDEM, “Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo”, *AHDE*, XLIV (1974); IDEM, *Historia de la España visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989; IDEM, “Propaganda religiosa y conflicto político en la epigrafía de la época visigoda”, separata de las *Actas del coloquio internacional de epigrafía, cultura y sociedad en Occidente*, Barcelona, 1991; IDEM, “El Estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia”, en FONTAINE y PELLISTRANDI (eds.), *op. cit.*

<sup>29</sup> Este autor fue quien más explícitamente vinculara la teología con el derecho: “Resulta evidente que la doctrina teológica de derecho canónico, según la cual la Iglesia y en general la sociedad cristiana formaban un *corpus mysticorum* cuya cabeza es Cristo, ha sido tomada por los juristas desde la esfera teológica y trasladada a la esfera estatal, cuya cabeza es el rey” –Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985–. En esta misma línea de trabajo, Walter ULLMANN, *El pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983; IDEM, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003; IDEM, *A short history of the papacy*, Londres-Nueva York, Rutledge, 2003.

<sup>30</sup> Más reciente, el trabajo de María del Rosario VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.

<sup>31</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le “cesaropapisme” byzantin*, Paris, Gallimard, 1996. En esta misma línea, en escala de análisis general Régine LE JAN, *La société du Haut Moyen Âge (VIe- IXe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2003.

<sup>32</sup> “La force de cohésion du royaume visigothique état en dernière analyse au moins autant idéologique qu’institutionnelle. Dans un contexte où les rumeurs de fin de monde se faisaient de plus en plus insistantes, le regnum avait un rôle capital à jouer en tant qu’acteur politique et religieux à la fois, car ces deux domaines n’ en faisaient qu’ un dans l’ esprit du temps” – Céline MARTIN, *La géographie du pouvoir dans l’ Espagne visigothique*, Lille, Septentrion, 2003, pp. 369–. Como no podía ser de otra manera, esta historiadora reconoce explícitamente la influencia de los trabajos desarrollados por Peter Brown en esta temática, en especial Peter BROWN, *The world of late Antiquity AD 150- 750*, Londres, Thames and Hudson,

tistas dedicados a estas cuestiones las reflexiones globales de Alain Boureau sobre la realeza medieval en general, que hacen hincapié en las limitaciones a la sacralidad del rey<sup>33</sup>.

Según anunciábamos más arriba, paralelamente al interés por el Estado y la monarquía se había desarrollado otra vertiente de temas desprendida del viejo tronco jurídico, ligada esta vez al estudio de las relaciones sociales. Del examen acerca de la difusión de las relaciones de vasallaje, de los juramentos, de la esclavitud y colonato se perfiló, en efecto, un interés por estudiar con mayor sistematicidad el cuerpo de relaciones que sostenían materialmente la sociedad. En esta línea se articuló una corriente de historiadores cuyo objetivo primero era describir de modo prolijo las relaciones sociales imperantes<sup>34</sup>. El trabajo de Claudio Sánchez-Albornoz, una vez más, imprimió un giro nuevo al tratamiento de la problemática: entre los autores hispanos, fue él, en efecto quien explicitó los

---

1989; IDEM, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnick, 1993; IDEM, *Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the Roman world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Martin vuelve sobre el tema en "L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain", en *Élections et pouvoirs politiques au Moyen Âge et 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles (Colloque international 30 nov.-2 déc. 2006)*, en prensa; IDEM, "La réforme visigothique de la justice: les années Recceswinth", en Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval*, Buenos Aires, CONICET/ CNRS, 2008. También en esta línea, y específico sobre realeza visigoda, el trabajo de Ana JIMENEZ GARNICA, "Sobre *rex y regnum*. Problemas de terminología política durante el primer siglo de historia de los visigodos", *Pyrrineae*, 35, vol. 2 (2004).

<sup>33</sup> Alain BOUREAU, "Un obstacle à la sacralité royale en Occident. Le principe hiérarchique", en Alain BOUREAU y Claudio INGERFLOM (eds.), *La Royauté sacrée dans le monde chrétien. Colloque de Royaumont, mars 1989*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992. En este punto ver también Patrick HENRIET, "Sacralités royales en Péninsule ibérique. Formes, limites, modalités", en *Études et travaux*, 8 (2004). Una visión de la evolución del proceso en Alan HARDING, *Medieval law and the foundations of the state*, Nueva York, Oxford University Press, 2001. Los estudios sobre la realeza visigoda han proliferado. Cf. Renan FRIGHETTO, "O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervigio (680-687)", *Gerion*, 22 (2004), además de los ya citados.

<sup>34</sup> MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.* Y, a pesar de sus declaraciones, el trabajo de KING, *op. cit.*, quien dedica gran parte de sus páginas a la descripción de instituciones y grupos sociales. Durante la década del '80 también, una serie de trabajos monográficos que se proponían hacer hincapié en los conflictos sociales no pudieron escapar del enfoque descriptivo. Cf. Antonino GONZALEZ BLANCO, "El cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410", *Memorias de Historia Antigua*, IV (1981); Dionisio PÉREZ SANCHEZ, "Problemas sociales del reino visigodo de Toledo", *Studia Historica*, I, nº 1 (1983); IDEM, "Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda", *Studia Historica*, X-XI (1992-3).



métodos, analizó nuevas fuentes y precisó fundamentalmente las preguntas. De ahí en más, la descripción correcta de los grupos no bastaría para motorizar aportes nuevos a la discusión sino que la investigación debería encaminarse más bien a esclarecer el tema de la aparición de relaciones feudales en el ámbito peninsular<sup>35</sup>. Signada por la pregunta acerca de los orígenes, esta temática reconoció seguidamente tres tipos de respuesta: una que calificaba al conjunto de la sociedad visigoda como *protofeudal*, otra que la ubicaba de lleno como una *sociedad feudal* y, finalmente, una última corriente que *enfaticaba sus rasgos antiguos*<sup>36</sup>.

La primera alternativa fue articulada justamente por Sánchez-Albornoz, seguido por García Moreno<sup>37</sup>. En la segunda podemos distinguir dos cepas: una que –apoyándose en los trabajos de Dobb y de Staerman que identificaban servidumbre y feudalismo– postulaba el carácter plenamente feudal de la sociedad visigoda<sup>38</sup> y otra que ponía énfasis en el proceso de construcción del feudalismo llevado a cabo, precisamente, durante el do-

---

<sup>35</sup> La pregunta por la génesis del feudalismo organiza el discurso, como muestra este conocido fragmento en donde Sánchez Albornoz retira la posibilidad de encuadrar la sociedad visigoda como sociedad feudal: “Acaso sin la invasión árabe, o si ésta se hubiese retrasado o hubiera sido alcanzada, el siglo VIII hispano hubiese presenciado, como las Galias poco después, el triunfo de una monarquía afirmada en el vasallaje” –Claudio SÁNCHEZ ALBORNOS, *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1942, p. 220–.

<sup>36</sup> Una crítica lapidaria a esta problemática en Roger COLLINS, *Early medieval Spain. Unity in diversity (400- 1000)*, Hampshire-Londres, Mac Millan Press, 1995.

<sup>37</sup> Además del antes citado, Claudio SÁNCHEZ ALBORNOS, *El estipendium hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1947; IDEM, “La pérdida de España. El ejército visigodo: su protofeudalización”, *CHE*, XLIII-IV (1965); IDEM, *Estudios visigodos*, Roma, Istituto Italiano per il medioevo, 1971; GARCÍA MORENO, *op. cit.* e IDEM, “El término *sors* y relacionados en el *Liber Iudicorum*. De nuevo el problema de la división de tierras entre godos y provinciales”, *AHDE*, LIII (1983); IDEM, “Los últimos tiempos del reino visigodo”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXXIX (1992). Más general, el clásico de Franz MEIER, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III al VII*, Méjico, Siglo XXI, 1984. La definición de *feudalismo* que adhieren estos autores complementa la existencia del beneficio con la del vasallaje. En términos generales para ilustrar esta perspectiva, François GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?*, París, Tallandier, 1982.

<sup>38</sup> Para ilustrar esta postura, advirtamos cómo la enuncian Barbero y Vigil: “Creemos que se puede hablar de feudalismo en la Península Ibérica desde fines del Imperio Romano hasta el siglo XIX. Es obvio que el feudalismo no fue un fenómeno estático y, como demostramos en este libro, la formación de la sociedad feudal se realizó por diversas vías siguiendo un proceso homogéneo en el fondo, pero con manifestaciones peculiares en cada época y en cada región” –Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 17–. A esta postura adhiere José Luis ROMERO, *La Edad Me-*

minio visigodo<sup>39</sup>. Para terminar, la tercera alternativa consideraba que las relaciones sociales dominantes durante el período visigótico no habían variado sustancialmente desde el Imperio. A esta última vertiente adhirió en su momento Torres y, más recientemente, Díaz Martínez<sup>40</sup>. A idéntica conclusión arribó la escuela fiscalista, poniendo el énfasis en la presión exactiva que ejercía el Estado y no en la captación privada de excedentes realizada en el ámbito de la *villa*<sup>41</sup>. Pese a los esfuerzos del medie-

---

*dia*, Buenos Aires, FCE, 1985 y, más recientemente, PETIT, *op. cit.* Una variante a esta postura es la de KING, *op. cit.*, quien postula un feudalismo *visigodo*. En términos generales, para fundamentar esta definición de feudalismo, Maurice DOBB, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Una reelaboración teórica más actualizada de esta postura en Chris WICKHAM, *L'Italia nel primo medioevo*, Milán, Jaca book, 1983; IDEM, *Il problema dell'encastillamento nell'Italia centrale. L'esempio di san Vincenzo al Volturno*, Florencia, Edizione all'insigna del giglio, 1985; IDEM, *Land and power. Studies in Italian and European social History (400-1200)*, Londres, British School at Rome, 1991; IDEM, "La chute de Rome n'aura pas lieu", *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et Philologie*, XCIX (1993); IDEM, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

<sup>39</sup> De acuerdo a esta vertiente, la caída del reino visigodo se explica por la consolidación definitiva de las relaciones feudales. Ver Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *La época medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, apoyándose en la distinción entre señorío y feudalismo difundida fundamentalmente por Robert BOUTRUCHE, *Señorío y Feudalismo. Vínculos de dependencia*, Madrid, Siglo XXI, 1980, t. I.

<sup>40</sup> TORRES en MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.*; Pablo DÍAZ MARTÍNEZ, "Los distintos 'grupos sociales' del noroeste hispánico y la invasión de los suevos", *Studia Historica*, I, nº 1 (1983); IDEM, "Del rechazo de la riqueza a la aparición del patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva", *Studia historica*, II-III, nº 1 (1984-5). Para ilustrar esta postura, observemos lo que postula Pablo Díaz: "En general podemos ver cómo los diferentes grupos sociales no reaccionaron de manera uniforme ante la invasión de los suevos; a su vez vemos como, salvo quizás en los primeros momentos, no se produjo una gran corriente de aceptación pero tampoco un rechazo sistemático; en conjunto podemos concluir que tanto el elemento urbano como el rural no sufrieron grandes descalabros con las invasiones bárbaras, y que mantuvieron una gran continuidad con el proceso de evolución interna que venían desarrollando desde la época bajoimperial" *-Formas económicas y sociales del monacato visigodo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987, p. 87-.

<sup>41</sup> Una buena síntesis de la postura de esta escuela podemos hallarla en Durliat: "Ceux qui sont allés le plus loin dans la recherche d'une continuité de la fiscalité antique n'ont pas dépassé le VIIe siècle, à de très rares exceptions près. Ils supposent une lente disparition des fonctionnaires dont nous savons pourtant que les historiens du Bas Empire ne parviennent pas à établir l'existence, et un accapement des revenus de l'Etat par des intermédiaires privés. Les rois auraient été progressivement contraints à vivre des ressources de leurs domaines, lesquels auraient fondu par suite de donations inconsidérées au profit de l'Eglise et des grands. Sur le plan économique, il s'en serait suivi une quasi-disparition de tout ce qui dépend de la puissance publique: les routes, la monnaie au pouvoir libérateur garanti par l'Etat, les palais ou l'éducation. Or les recherches récentes battent ces affirmations en brèche:

valista catalán Josep Salrach, debemos señalar que los visigotistas han explorado el tema de los impuestos pero no han adherido mayormente a los presupuestos de esta escuela<sup>42</sup>. Este breve panorama historiográfico no puede cerrarse sin aludir a los ensayos realizados por García Moreno para evitar las clasificaciones teóricas instaladas: en una monografía sucinta, en efecto, este autor utilizó la categoría de 'paisaje rural' con el fin de superar el debate en torno al carácter antiguo, feudal o transicional de la formación social visigoda. Es opinión nuestra que este ensayo no alcanzó a agregar elementos novedosos y que, por el contrario, volvía a instalar el análisis descriptivo de los vínculos materiales<sup>43</sup>.

Acabamos de examinar cómo, a partir de la escuela jurídica y por razones de afinidad temática, metodológica y programática se desprendieron dos vertientes de estudio importantes dentro del campo de los estudios visigodos que, a su vez, registraron dinámicas de desarrollo propias. De estas ramas también derivaron, principalmente a partir de la década de los '80, áreas nuevas de interés que resultan en la actualidad vigorosas y productivas. Nos referimos a los estudios de la sociedad visigoda acotados a una región<sup>44</sup> y a los centrados en la ciudad<sup>45</sup>. Asimismo, fue alentada por

---

les diversés souverains avaient toujours des fonctionnaires, des résidences, une cour, avec même des historiens ou des poètes officiels, et finançaient des travaux publics ainsi que des constructions diverses, ce qui suppose des ressources correspondantes" –Jean DURLIAT, *Les finances publiques de Diocletien aux carolingiens (284-889)*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1990, p. 3–. Ver también Walter GOFFART, "From Roman taxation to medieval signorie: three notes", *Speculum*, XVII, n° 2 (abril 1972) y XLVII, n° 3 (julio 1972); Josep SALRACH, "Del Estado romano a los Reinos germánicos. En torno a las bases materiales del poder del Estado en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media", en *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV- VIII). III Congreso de Estudios Medievales*, Avila, Fundación Sánchez Albornoz, 1993. Una crítica a esta escuela en Chris WICKHAM, "La chute de Rome n'aura pas lieu", *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et Philologie*, XCIX (1993). El desarrollo del concepto de modo de producción tributario en John HALDON, "Bizancio y el temprano Islam. Análisis comparativo de dos formaciones sociales tributarias medievales", *Anales de Historia Antigua, Media y Moderna*, 35-6 (2003).

<sup>42</sup> Luis GARCÍA MORENO, "Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI", *Hispania Antiqua*, I (1971); Arcadio del CASTILLO, "La *collatio lustralis* en el régimen fiscal del reino visigodo", *Antigüedad y Cristianismo VIII* (1991).

<sup>43</sup> Luis GARCÍA MORENO, "El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad Tardía", *Anexos del CHE* (1983); "Propaganda religiosa y conflicto político en la epigrafía de la época visigoda", *Separata de las actas del coloquio internacional de epigrafía, cultura y sociedad en Occidente*, Barcelona, 1991.

<sup>44</sup> El que de modo más sistemático llamó la atención sobre la diversidad regional fue Collins. Acerca de la meseta norte, el estudio de Ángeles ALONSO ÁVILA, "La meseta norte de la península ibérica. Testimonios de su visigotización", *Studia historica*, vol. II-III, n° 1 (1984-5); sobre la provincia de Segovia, IDEM, "Aproximación a la época visigoda en el territorio

este tipo de intereses temáticos una importantísima corriente de trabajos arqueológicos<sup>46</sup> volcados tanto al ámbito urbano<sup>47</sup> como al rural<sup>48</sup>. Final-

---

de la actual provincia de Segovia”, *Studia Historica. Historia Antigua*, II- III, nº 1 (1984-5) y, sobre la provincia de la Rioja, “Visigodos y romanos en la provincia de la Rioja”, *Berceo*, nºs 108-9 (1985). Para la Bética, José FERNÁNDEZ UBIÑA, “Del esclavismo al colonato en la Bética del siglo III”, *Memoria de Historia Antigua*, II (1978); Pablo DÍAZ MARTÍNEZ, “El Imperio, los bárbaros y el control sobre la Bética en el siglo V”, en *Actas del primer coloquio de historia antigua de Andalucía*, Córdoba, 1988, t. II y María Luisa CORTIJO CERREZO, “Algunos aspectos sobre el medio rural en la Bética romana. *Pagí y vici*”, *Hispania Antiqua*, XVII (1993); para Lusitania, Raúl ARRIBAS DOMÍNGUEZ, “Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de el Sucedo (Talavera la Nueva, Toledo)”, en *V reunió d’arqueologia cristiana hispánica*, Barcelona, Institut d’estudis catalans, 2000. Para Castilla altomedieval, Ángel GARCÍA de CORTÁZAR, “Yermo estratégico, encuadramiento social. Final de una sociedad de tipo antiguo en Castilla en los siglos VII- X”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 28 (1995).

<sup>45</sup> El estudio basado en fuentes escritas de Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1943 dio verdadero impulso a esta temática. Esta línea de trabajo fue retomada con fuerza unas décadas después: sobre Mérida y Toledo, Roger COLLINS, “Mérida and Toledo: 550- 585”, en Edward JAMES (ed.), *Visigothic Spain. New approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980. Acerca de Córdoba, Juan Francisco RODRÍGUEZ NEILA, “El perfil histórico de Córdoba en la época visigoda”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Artes y Letras*, 113 (1987); sobre Lugo, Manuel DÍAZ y DÍAZ, “Notas sobre el distrito de Lugo en la época sueva”, *Hellmantica*, XLVI (1995); un panorama global de la ciudad visigoda en Gisella RIPOLL y Josep GURT, *Sedes regiae anni 400-800*, Barcelona, Real Acadèmia de Bones Lletres, 2000. Un marco general del tránsito de la ciudad antigua a la medieval en John RICH, *The city in Late Antiquity*, Londres, Routledge, 1996; John LIEBESCHUETZ, *The decline and fall of the Roman city*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

<sup>46</sup> Una idea primera del avance magnífico experimentado por la arqueología visigoda lo puede ofrecer un contacto con los sitios web especializados en la materia: <http://www.biblioarqueologia.com/buscadordoc.php?search=arqueologia+visigoda&opcion1=articulos> y <http://www.arqueologiamedieval.com/articulos/articulos.asp?ref=90>

<sup>47</sup> En términos generales RIPOLL y GURT, *op. cit.*; Pablo DÍAZ MARTÍNEZ, “City and territory in Hispania in Late Antiquity”, en Gian Pietro BROGIOLO, Nancy GAUTHIER, Neil CHRISTIE (eds.), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2000. Para Alicante, Sonia GUTIERREZ LLORET, “El poblamiento tardorromano en Alicante a través de los testimonios materiales: estado de la cuestión y perspectivas”, *Antigüedad y cristianismo*, V (1988); para Valencia, Ana VINCENT, “Restos arqueológicos de la Valencia visigoda”, *Ampurias*, XIX- XX (1957) y Víctor REVILLA y Xavier CELA, “La transformación material e ideológica de una ciudad de Hispania: *Iluro* (Mataró), entre los siglos I y VII, d. C.”, *Archivo español de arqueología*, 79 (2006), entre otros.

<sup>48</sup> Alfonso ESCALERA GUIRADO, “Granjas y aldeas altomedievales al norte de Toledo (450- 800 d. C)”, *Archivo español de arqueología*, 80 (2007); Alexandra CHAVARRÍA, “Poblamiento rural en el territorio de Tarraco durante la Antigüedad Tardía”, *A. T y M*, 8 (2001);

mente, completa el abanico de áreas nuevas de trabajo, las indagaciones sobre etnogénesis y conformación de las identidades étnicas, muy renovadores en esta parcela de estudios historiográficos<sup>49</sup>.

En los últimos años, los especialistas en este campo incluso se han

---

IDEM, "Aristocracia tardoantigua y cristianización del territorio ¿otro mito historiográfico?", *Revista di archeologia cristiana*, 82 (2006); Urbano ESPINOSA RUIZ, "El enclave *Parpalines* de la *Vita sancti Aemilian*", *Iberia*, 6 (2003); Miguel Ángel GARCÍA GUINEA *et alii*, "El Castellar. Villajimena (Palencia). Excavación arqueológica", *España* 22, Madrid, Ministerio de Educación Nacional, 1963; Miguel Ángel GARCÍA GUINEA *et alii*, "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento romano-medieval de Canosa-Rebolledo (Valdeolea-Cantabria)", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de santa María la Real*, n° 4 (1991); Miguel LÓPEZ *et alii*, "Excavaciones en el conjunto funerario de la época hispano-visigoda de la Cabeza (La Cabrera, Madrid)", *Pyrenae*, 25 (1994); Ana PUIG GRIESENBERGER, "El jaciment de Rhode a la fi de l'Antiguitat tardana. Els contextos del segle VII d. C. a la Ciutadella de Roses (Alt Empordá, Girona)", *Pyrenae*, 29 (1998); Gisella RIPOLL, "Características generales del doblamiento y la arqueología funeraria visigoda de Hispania", *Espacio, Tiempo y Forma*, 1-2 (1989); Gisella RIPOLL y Javier ARCE, "The transformation and end of Roman *Villae* in the West (fourth-seventh centuries): problems and perspectives", en BROGIOLO *et alii*, *op. cit.*; Karen CARR, *Vandals to visigoths. Rural settlement and patterns in early medieval Spain*, Detroit, University of Michigan Press, 2003.

<sup>49</sup> Para un marco conceptual, Walter POHL, "El concepto de etnia en los estudios de la alta Edad Media", en Lester LITTLE y Barbara ROSENWEIN (eds.), *La Edad Media a debate*, Madrid, Akal, 2003; Walter POHL y Helmut REIMITZ, *Strategies of distinction. The construction of ethnic communities (300- 800)*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1998; Helmut GOETZ *et alii* (eds.), *Regna and Gentes. The relationship between Late Antiquity and early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman World*, Leiden-Boston, Brill, 2003. Fundamentales para este tema, Peter HEATHER, *The visigoths from the migration period to the seventh century. An ethnographic perspective*, Woolbridge, The Boydell Press, 2003 y Herwig WOLFRAM, *History of the Goths*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1990. Más generales, Peter WELLS, *The barbarians speak. How the conquered peoples shaped Roman Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Especifico para visigodos, Dietrich CLAUDE, "Remarks about relations between visigoths and hispano-romans in the seventh century", en POHL y REIMITZ (eds.), *op. cit.*; Wolf LIEBESCHUETZ, "Citizen status and law in the Roman Empire and the Visigothic Kingdom", en *ibidem*; Gisela RIPOLL LÓPEZ, "The arrival of the visigoths in Hispania: population problems and the process of acculturation", en *ibidem*; Hagith SIVAN, "The appropriation of Roman law in barbarian hands: Roman-barbarian marriage in visigothic Gaul and Spain", en *ibidem*; Ralph MATHISEN y Hagith SIVAN, "Forging a new identity: the kingdom of Toulouse and the frontiers of visigothic Aquitania", en Alberto FERREIRO (ed.), *The visigoths. Studies in culture and society*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1999; Karen CARR, "From Alaric to the Arab conquest: Visigothic efforts to achieve Romanitas", en Linda JONES HALL (ed.), *Confrontation in Late Antiquity: Imperial presentation and Regional adaptation*, Cambridge, Orchard Academy, 2003; MARTIN, *op. cit.*; Manuel KOCH, "Gotthi intra Hispanias sedes acceperunt. Consideraciones sobre la supuesta inmigración visigoda en la Península ibérica", *Pyrenae*, 37, vol. 2 (2006). Se refieren a francos y alamanes los estudios compilados por Ian WOOD, *Franks and Alamanni in the merovingian period. An Ethnographic Perspective*, San Marino, Boydell Press, 1998.

animado a interrogarse acerca de la pertinencia de calificar como ‘derecho’ el cuerpo de leyes que regularon la sociedad visigoda a partir de su conversión al cristianismo. Isabel Velázquez, en efecto, ya en 1999 llamó la atención acerca de la imbricación profunda entre derecho y religión para el caso visigodo<sup>50</sup>. Carlos Petit, por su parte, fue más allá y cuestionó la entidad puramente jurídica del *Liber*: a su criterio, la célebre compilación de leyes iniciada por Recesvinto en 654 se trataría antes bien de un “auténtico mosaico compuesto con piezas tomadas de las fuentes más variadas.”<sup>51</sup>.

Como dejáramos asentado al comienzo de este panorama historiográfico acerca de los estudios visigodos, una perspectiva de trabajo medular y paralela a la jurídica se constituyó alrededor del *enfoque filológico*. Recordemos rápidamente que fue temprano el interés por estudiar y editar textos altomedievales, especialmente los provenientes de la Iglesia: el *Missale Mixtum* y el *Breviario Gótico* del Cardenal Francisco Ximénez de Toledo editados en 1500 y 1502 respectivamente, la *España Sagrada* del Padre Enrique Florez a partir de 1747, la *Patrología Latina* de Migne entre 1844 y 1855 con la publicación de sus índices entre 1862 y 1865, el programa de la *Biblioteca de Autores Cristianos* desde 1944 y, más recientemente, la publicación del *Corpus Christianorum, Series Latina* a partir de 1953.

Estos ingentes trabajos de edición abrieron posibilidades de estudio antes inauditas para los textos. Los filólogos, paleógrafos y codicólogos examinaron las filiaciones entre los diversos autores y obras<sup>52</sup>, problemas

---

<sup>50</sup> Ver Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, “Impronta religiosa en el desarrollo jurídico de la España visigoda”, <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ccr/11354712/articulos/ILUR9999440097A.PDF>. En esta misma línea de trabajo, P. BARWELL, “Emperors, Jurists and Kings: Law and customs in the Late Roman and Early Medieval West”, *Past and Present*, 168 (2000). Un enfoque teórico a esta corriente en Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

<sup>51</sup> PETIT, *op. cit.*, p. 8. Más radicalizado en Carlos PETIT, *Derecho visigodo del siglo VII. Un ensayo de síntesis e interpretación*, en <http://www.uhu.es/jhering/pubs/petit004.pdf>. Para un desarrollo conceptual y teórico de estas cuestiones ver Ernesto GARZÓN VALDÉZ y Francisco LAPORTA, *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta, 1996 así como Hans KELSEN, *Teoría pura del derecho*, Méjico, Porrúa, 1998. Desde la antropología histórica, Bartolomé CLAVERO, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffré, 1991.

<sup>52</sup> Por ejemplo, para los textos litúrgicos Manuel DÍAZ y DÍAZ, “Literary aspects of the Visigothic literature”, en JAMES (ed.), *op. cit.* Un panorama general de la codicología en España en Francisco GIMENO BLAY y José TRENCH ODENA, “La paleografía y la diplomática en *Hispania*”, *Hispania*, L/2, n° 175 (1990).

de datación y validación<sup>53</sup>, de circulación<sup>54</sup>, las producciones de autor<sup>55</sup>, las relaciones entre el autor y el espíritu de su época<sup>56</sup>, cuestiones lexicológi-

---

<sup>53</sup> Por ejemplo, sobre códices litúrgicos Anscari MUNDÓ, “La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos”, *Hispania sacra*, XVIII, nº 35 (1965); sobre concilios, José ORLANDIS y Domingo RAMOS LISSÓN, *Historia de los concilios de la España Romana y visigoda*, Pamplona, Eunsa, 1986; sobre la *lex Visigothorum*, Manuel DÍAZ Y DÍAZ, “La *Lex visigothorum* y sus manuscritos. Un ensayo de interpretación”, *AHDE*, XLVI (1976); Olga MARLASCA, “Algunos requisitos para la validez de los documentos en la *lex visigothorum*”, en <http://www.ulg.ac.be/vinitor/rida/1998/MARLASCA.pdf>.

<sup>54</sup> Sobre códices penitenciales, MARTÍNEZ, “Un tratado visigótico sobre la penitencia”, *Hispania Sacra*, XIX, nº 37 (1966); litúrgicos en Jordi PINELL, “La liturgia hispánica. Valor documental de sus textos para la historia de la teología”, en *Repertorio de historia de la ciencias eclesíásticas en España*, Salamanca, 1971, t. II; IDEM, *Liturgia hispánica*, Barcelona, Centro de pastoral liturgia, 1998; de cómputo del tiempo en Alfred CORDOLIANI, “Textes du comput espagnol du VIIe siècle”, *Hispania Sacra*, VI, nº 7 (1958). Para el tema de la circulación del texto bíblico en la alta Edad Media, Jacques FONTAINE y Charles PETRIE, (dirs.), *Le monde latin et la Bible*, París, Beauchesne, 1985; Jaroslav PELIKAN, *Whose Bible is it? A short history of the scriptures*, Nueva York, Viking Pinguin, 2005. Más específico, Javier LOMAS SALMONTE, “VIII concilio de Toledo (653): la Biblia en el tomo regio y en el debate sobre la legislación de Chindasvinto”, *Excerpta Philologica*, X- XII (2000-2002).

<sup>55</sup> Algunos ejemplos sueltos: para Hidacio, Josep VILLELA, “Idacio, un cronista de su tiempo”, *Compostellanum*, 44, 1-2; Concetta MOLE, “Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio”, *Sicolorum gymnasium*, XXVIII, nº 1 (1965); para Apringio de Beja, Andrés BARCALÁ, “El fantasma del Priscilianismo. Apringio de Beja y el Apocalipsis”, *Hispania Sacra*, XLIX, nº 99 (1997); para Liciniano de Cartagena, Rafael GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, “Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena”, *Antigüedad y Cristianismo*, XII (1995); Fructuoso de Braga, DIEZ GONZALEZ *et alii*, *San Fructuoso de Braga y su tiempo*, León, 1966; Valerio del Bierzo, Manuel DÍAZ Y DÍAZ, “Sobre la compilación historiográfica de Valerio del Bierzo”, *Hispania Sacra*, VI, nº 7 (1951) y un larguísimo etcétera. Un panorama de publicaciones ordenado por autor en Angelo DI BERNARDINO, *Patrologia. I patri latini (sec. V-VIII)*, Génova, Institutum Patristicum Agustinianum-Marietti, 1996.

<sup>56</sup> Acerca de Isidoro, magistrales los trabajos de Jacques FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, Etudes Agustiniennes, 1959, 2 vols. Revisa su propia bibliografía y actualiza la específica de su tema en IDEM, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Buenos Aires, Encuentro, 2002. También acerca de Isidoro, en un enfoque contextualista de trabajo, ROMERO, *op. cit.* y “La historia de los vándalos y suevos de san Isidoro de Sevilla”, *CHE*, 1-2 (1944). La bibliografía sobre el obispo sevillano requiere su propio estado de la cuestión. Por nombrar algunos títulos más de relieve Adolfo GARCÍA GALLO, “San Isidoro jurista”, *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV aniversario de su nacimiento*, León, Centro de estudios de san Isidoro, 1969; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Albir, 1976. Sobre Braulio de Zaragoza, C. LYNCH y P. GALINDO, *San Braulio, obispo de Zaragoza. Su vida y sus obras*, Madrid, CSIC, 1950. Sobre Julián de Toledo, Jocelyn HILLGARTH, “St. Julian of Toledo in the Middle Ages”, *Journal of the Warburg and Courland Institutes*, 21, nºs 1-2 (1952); Gregorio GARCÍA HERRERO, “Julián de Toledo y la realeza visigoda”, *Antigüedad y Cris-*

cas<sup>57</sup>, etc. Tanto fueron estos estudios, que pronto se necesitó sistematizar inventarios de manuscritos<sup>58</sup>, diccionarios<sup>59</sup>, patrologías<sup>60</sup> y prosopografías<sup>61</sup> para potenciar la investigación. Y así como a partir de la vertiente jurídica derivaron áreas nuevas y temáticas independientes, un fenómeno similar sucedió en relación a la perspectiva filológica. Desde ella, en efecto, se recortaron estudios sobre la cultura general del período<sup>62</sup>, generando interés puntual los asuntos ligados principalmente a la oralidad y escritura<sup>63</sup>, a la educación<sup>64</sup> y a la historiografía<sup>65</sup>.

---

*tianismo*, VIII (1991); Yolanda GARCÍA LÓPEZ, "La cronología de la "Historia Wambae", *Anuario de Estudios medievales*, 23 (1993) y un larguísimo etc.

<sup>57</sup> Por ejemplo, Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, "Factores que influyen en los cambios léxicos en la Baja Latinidad", en Mauricio PÉREZ GONZÁLEZ (ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Latín Medieval, León 1-4 de diciembre 1993*, León, Universidad de León, 1995; Jeremy DU QUESNAY ADAMS, "The political grammar of Saint Ildefonsus of Toledo. A preliminary report", en FERREIRO (ed.), *op. cit.*; Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, "Otro texto bíblico en una pizarra inédita de Salamanca: el salmo XV", *Antigüedad y cristianismo*, III (1986); IDEM, "*De constructione*. Lengua y literatura técnica en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (a propósito de un libro reciente de Mortero Castilla)", *Antigüedad y cristianismo*, XXI (2004), etc. Para latín cristiano, Olegario GARCÍA de la FUENTE, *Latín bíblico y latín cristiano*, Madrid, CEES, 1994. Un marco teórico orientativo en estas cuestiones en Guiomar CIAPUSCIO, *Textos especializados y terminología*, Barcelona, Institut Universitari de Lingüística aplicada-Universitat Pompeu Fabra, 2003.

<sup>58</sup> Para los visigodos, el más manejado es el preparado por Manuel DÍAZ y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958.

<sup>59</sup> Los más importantes: Quintín ALDEA *et alii*, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1972-5; Alfred BAUDRILLART *et alii*, *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, París, Letouzy et Ané, desde 1926; Fernand CABROL *et alii*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París Letouzy et Ané, 1907-1953; Marcel VILLER *et alii*, *Dictionnaire de spiritualité*, París, Beauchesne, 1932-1995.

<sup>60</sup> DI BERNARDINO, *op. cit.*; Johannes QUASTEN, *Patrología*, Madrid, BAC, 1962.

<sup>61</sup> Luis GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976.

<sup>62</sup> Las compilaciones más o menos recientes de Jacques FONTAINE, Jocelyn HILLGARTH, *The seventh century. Change and continuity*, Londres, University of London, 1992 y, más específicos, FERREIRO (ed.), *op. cit.*; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Hampshire, Variorum, 1992 dan claro testimonio de ello.

<sup>63</sup> Roger COLLINS, "Literacy and the laity in Early Middle Ages", en Rosamond MC KITTERICK (ed.), *The uses of literacy in Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. De alcance general pero sugerente para el estudio de la sociedad visigótica, PAILLARD, "Les bases nerveuses du contrôle viso-manuel de l'écriture", en Colette SIRIAT *et alii*, *L'écriture: le cerveau, le oeil et la main*, Turhout, Brepols, 1990; Paolo VIVIANI, "L'écriture comme mouvement", en IDEM, Guglielmo CAVALLLO *et alii*, *Lo spazio letterario del medioevo*, Roma, Salerno, 1993, vol. 1, t. I; IDEM, "Scrivere, leggere, memorizzare le sacre



Lejos de menguar, el trabajo filológico de editar y estudiar las producciones textuales se ha redoblado en lo concerniente al campo visigodo. En efecto, durante las últimas décadas se ha intensificado el esfuerzo de publicación y análisis de fuentes no tradicionales como los diplomas<sup>66</sup>, fór-

---

scriture", en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e Alto medioevo. XLV settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto, CISAM, 1998; Armando PETRUCCI, "Libro, scrittura e scuola", en *ibidem*; John FOLEY, "The implications of oral Tradition", en William NICOLAISEN (ed.), *Oral tradition in the Middle Ages*, Nueva York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1995; Alfred LORD, en *ibidem*; Mathew INNES "Memory, orality and literacy in an early medieval society", *Past and Present*, 158 (1998); Hagen KELLER, "Oralité et écriture", en Jean Claude SCHMITT y Otto OEXLE (eds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002; Ludwig KUCHENBUCH, en *ibidem* y un largo etc.

<sup>64</sup> Nuevamente COLLINS, *op. cit.* De alcance general, pero con expresa referencia a la sociedad visigoda, Pierre RICHIÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècles)*, Paris, Seuil, 1962; algunas líneas en Henri MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

<sup>65</sup> Especifico, Jocelyn HILLGARTH, "Historiography in visigothic Spain", en *XVII Settimana di Spoleto*, Spoleto, CISAM, 1970; TEILLET, *op. cit.*; Pedro GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la crónica. Las crónicas hispanas de la época visigoda*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994. General para el período, Badouin De GAIFFER, "Hagiographie et historiographie", *XVII Settimana di Spoleto*, Spoleto, CISAM, 1970; Arnaldo MOMIGLIANO, "L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.C.)", en *XVII Settimana di Spoleto*, Spoleto, CISAM, 1970; IDEM, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Méjico, FCE, 1993; Maurice HALBWACHS, "La reconstruction du passé", en *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton, 1976; Glenn CHESNUT, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Macon, Mercer University Press, 1986; Paolo BREZZI, "Chronique universelle du Moyen Age et histoire du salut", en Jean GENET (ed.), *L'historiographie médiévale en Europe*, Paris, CNRS, 1991; Patrick GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, Aubier, 1996; Gabrielle SPIEGEL, *The Past as text. The theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore y Londres, John Hopkins University Press, 1997; Yitzhak HEN y Mathew INNES, *The uses of the past in the early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Alexander CALLENDER MURRAY, *After Rome's fall. Narrators and sources of early medieval history*, Toronto, University of Toronto, 1998. Para teoría de géneros historiográficos medievales, Michael McCORMICK, *Les annales du Haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1975; Karl KRÜGER, *Die Universalchroniken*, Turnhout, Brepols, 1976; Bernard GUENNEÉ, "Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age", *Annales ESC*, 28 (1973); IDEM, "Histoire et chronique. Nouvelles réflexions sur les genres historiques au moyen age", en *La chronique et l'histoire au Moyen Age. Colloque des 24 et 25 mai 1982*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1986. Para el abordaje de la cuestión historiográfica altomedieval, resulta sumamente sugerente el libro de Pierre DE MARTIN DE VIVIÉS, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris, Cerf, 2002 acerca de la apocalíptica y economía de la salvación.

<sup>66</sup> Angel CANELLAS LÓPEZ, *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1979.

mulas<sup>67</sup>, epístolas<sup>68</sup>, epigrafía e inscripciones<sup>69</sup> y las célebres pizarras<sup>70</sup>. En años inmediatamente anteriores, el trabajo de edición ha sido notable<sup>71</sup>.

En cuanto al tratamiento específico del cristianismo visigodo, y como no podía ser de otra manera, también la bibliografía resulta también copiosa. Alrededor de la temática pesaron los métodos, preguntas y programas de la vertiente jurídica y de la filológica. Principalmente, en los manuales generales sobre la materia se advierte de manera clara un plan de trabajo ligado a la pregunta por los orígenes, cuidado en el tratamiento de las fuentes y atención a las cuestiones institucionales<sup>72</sup>. Los modos tradicio-

---

<sup>67</sup> Juan GIL, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, 1972; Carlos PETIT, "Sobre las prácticas jurídicas del sur peninsular: las fórmulas notariales godas", en <http://www.uhu.es/jhering/pubs/petit005.pdf>; Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, "Elementos religioso-bíblicos en fórmulas y documentos de época visigoda", *Antigüedad y Cristianismo*, VII (1990).

<sup>68</sup> GIL, *op. cit.*

<sup>69</sup> José VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, CSIC, 1969. A partir de un esfuerzo notable, actualmente disponemos de un catálogo on line de inscripciones (<http://www.ubi-erat-lupa.austrogate.at/hispep/public/index.php>).

<sup>70</sup> El trabajo pionero de Manuel GÓMEZ MORENO, *Documentación goda en pizarra. Estudio y transcripción*, Madrid, Real Academia Española, 1966. Este trabajo fue continuado y modificado por Velázquez. Cfr. Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, "Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio", *Antigüedad y Cristianismo*, 6 (1989); más reciente, *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI- VIII)*, Turnhout, Brepols, 2000.

<sup>71</sup> Así lo testimonian los últimos trabajos de Isabel VELÁZQUEZ, *Las pizarras visigodas: entre el latín y su disgregación. La lengua hablada. Siglos VI- VIII*, Burgos, Instituto castellano-leonés de la Lengua, 2005; Juan Manuel ABASCAL, Helena GIMENO e Isabel VELÁZQUEZ, *Epigrafía Hispánica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000. Con respecto a Isidoro de Sevilla, José MARTÍN IGLESIAS (ed.), *Isidorus Hispalensis. Chronica*, Turnhout, Brepols, 2003 (*CC SL CXII*) y Pierre CÁZIER (ed.), *Isidorus Hispalensis. Sententiae*, Turnhout, Brepols, 1998 (*CC SL, CXL*). Para Ildefonso, Carmen CODOÑER y Valeriano YARZA URQUIOLA (eds.), *Ildephonsus Toletanus episcopus opera*, Turnholt, Brepols, 2007. En relación a Julián, Joaquín MARTÍNEZ PIZARRO (ed.), *The story of Wamba: Julian of Toledo's Historia Wambae regis*, Washington, Catholic University, 2005. Las *Vitae Patrum* en Isabel VELÁZQUEZ, *Vidas de los Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008; finalmente, en relación a Valerio del Bierzo, Renán FRIGHETTO, *Valerio del Bierzo. Autobiografía*, La Coruña, Toxosoutos, 2006.

<sup>72</sup> Observemos cómo se cruzan los temas. En efecto, en su impresionante compilación acerca de la Iglesia visigoda, Ricardo García Villoslada escribía expresamente: "¿Cuándo nace España? A mi entender, en el momento en que la Iglesia Católica la recibe en sus brazos oficialmente, y en cierto modo la bautiza en mayo de 589, cuando Recaredo I inicia su cuarto año de reinado. Antes del visigodo Eurico (484) no era España una nación independiente, ni alcanzaría la perfecta unidad nacional durante más de un siglo: eran dos pueblos de raza y religión diversas, dos pueblos que cohabitaban en la misma morada" –Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1979, t. I, p. XLII–. Otro

nales de historizar la institución eclesiástica postulan, por su parte, el despliegue gradual, progresivo y creciente de un sujeto histórico único<sup>73</sup>.

Compartiendo estos supuestos generales, numerosas monografías y estudios se han interesado por aspectos parciales de la vida eclesiástica en la sociedad visigoda. Resulta frecuente encontrar en éstos un fuerte tinte descriptivo, respetuoso de las fuentes y, en algunas circunstancias, panegírico de la institución. Los temas que mayor atención han recibido de parte de los historiadores a su turno han sido la difusión del cristianismo<sup>74</sup>, la doctrina y cuestiones conciliares<sup>75</sup>, la liturgia<sup>76</sup> y la hagiografía<sup>77</sup>,

---

manual tradicional de historia de la Iglesia visigoda en TORRES, *op. cit.* Referencias específicas en los manuales generales de José ORLANDIS ya citados.

<sup>73</sup> Los manuales sobre historia de Iglesia son muchos y variados. Para mi tesis doctoral han sido trabajados los de Hubert JEDIN, *Manual de la historia de la Iglesia*, Barcelona Herder, 1966, t. I; Jean DANIELOU y Henri MARROU, *The Christian centuries. The first six hundred years*, Londres, Darton, Longmann and Todd, 1964; la compilación de Henry CHADWICK, *History and thought of the Early Church*, Londres, Variorum, 1982. Para el período y, en un enfoque renovado, Jean Marie MAYEUR *et alii*, *Histoire du christianisme*, París, Desclée, 1998, vols. 3 y 4; José SÁNCHEZ HERRERO *Historia de la Iglesia. T. II: La Edad Media*, Madrid, BAC, 2005 y, por último, Agustín CASIDAY y Frederick NORRIS, *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. En contra de la postura tradicional globalmente Gonzalo PUENTE OJEA, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, Siglo XXI, 1991. Un tratamiento teórico más actualizado y más sereno de la cuestión en Anita GUERREAU-JALABERT, "L'ecclēsia medievale, une institution totale", en SCHMITT y OEXLE (eds), *op. cit.*

<sup>74</sup> Antonino GONZÁLEZ BLANCO, "El cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410", *Memorias de Historia Antigua*, IV (1981); José ORLANDIS, "Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España", *Antigüedad y Cristianismo*, 7 (1990); Manuel SOTOMAYOR, "Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania", *Memorias de Historia Antigua*, V (1981); IDEM, "Romanos pero cristianos: a propósito de algunos cánones del concilio de Elvira", *Antigüedad y Cristianismo*, 7 (1990).

<sup>75</sup> Juan RIVERA RECIO, "¿Cisma episcopal en la Iglesia toledano-visigoda?", *Hispania sacra*, I, nº 2 (1949); José ORLANDIS, "El elemento germánico en las iglesias católicas en el siglo VII", *Anuario de estudios medievales*, II (1966); IDEM, "La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo", *AHDE*, XLVIII (1978); ORLANDIS y RAMOS LISSÓN, *op. cit.*; José SÁNCHEZ HERRERO, "Concilios y sínodos hispanos e historia de la Iglesia española", *Hispania*, 175, vol. L/2 (1990). Para un estudio de la dogmática y de los concilios generales resulta imprescindible el trabajo monumental de Charles HEFELE, *Histoire des conciles*, París, Letouzy et Ané, París, 1907, T. I, parte 1ª y también, más ligado a lo jurídico, el impresionante de Gabriel LE BRAS, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, París, Sirey, 1955. 3 vols.; muy general para el objetivo que se propone, Enrique VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana. T.I: De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987. Resulta provechoso y menos atado a la defensa de la institución, Werner JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid, CFE, 1995.

<sup>76</sup> Liturgistas tradicionales en su enfoque han sido Germán PRADO, *Manual de liturgia*

las supersticiones y religión popular<sup>78</sup>, la penitencia<sup>79</sup>, el bautismo<sup>80</sup>, el Priscilianismo<sup>81</sup>, las herejías y arrianismo<sup>82</sup>, la geografía eclesiástica<sup>83</sup>,

---

*hispanica visigótica o mozárabe*, Madrid, Voluntad, 1927; Jordi PINELL, "Boletín de liturgia hispano-visigodo", *Hispania sacra*, X, nº 2 (1956); IDEM, "El oficio hispano-visigodo", *Hispania sacra*, X, nº 2 (1956); IDEM, "La liturgia hispánica. Valor documental de sus textos para la historia de la teología", en *Repertorio de historia de la ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca, 1971, t. II; IDEM, *Liturgia hispánica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1998; Joaquim BRAGANÇA, "A liturgia de Braga", *Hispania Sacra*, XVII nºs 33-4 (1964); Pedro ROVALO, "Temporal y santoral en el Adviento visigodo", *Hispania Sacra*, XIX, nº 38 (1966). Un tratamiento tradicional de la liturgia altomedieval en Joseph JUNG-MANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, Paris, Mouton, 1951, t. I y Silvio MARSILI, "La liturgia. Panorama histórico generale", *Anamésis*, 2 (1978).

<sup>77</sup> Un panorama historiográfico sobre este tópico, en los sucesivos artículos redactados por Badouin DE GAIFFER, "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana*, 1959 hasta 1983. Acerca del género, Fernando BAÑOS VALLEJO, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989.

<sup>78</sup> Stephen MACKENNA, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom*, Washington, 1938 (disponible on line en <http://libro.uca.edu/mckenna/paganism.htm>); A. de PINA, "San Martín de Dumio y la sobrevivencia de la mitología suevica", *Braccara Augusta*, IX- X, fascs. 1-4 (1958/9); Jocelyn HILLGARTH, "Popular religion in visigothic Spain", en JAMES (ed.), *op. cit.*; Antonio de MIER VELEZ, "Supersticiones entre los cristianos visigodos francos", *Religión y cultura*, XLI, nº 195 (1995); Rosa SAENZ, "Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la península ibérica", *Illu*, 0 (1995). Generales para la Alta Edad Media, Oronzo GIORDANO, *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983; Robin LANE FOX, *Pagans and Christians*, San Francisco, Harper and Row, 1986.

<sup>79</sup> Justo FERNÁNDEZ ALONSO "La disciplina penitencial en la España romano-visigoda desde el punto de vista pastoral", *Hispania Sacra*, VI (1951); Gonzalo MARTÍNEZ DIEZ, "Un tratado visigótico sobre la penitencia", *Hispania Sacra*, XIX, nº 37 (1966); José ORELLA, "La penitencia en Prisciliano (340- 385)", *Hispania Sacra*, XXI, nºs 41-42 (1968). General del período en Cyril VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, Cerf, 1966.

<sup>80</sup> Christian McCONNEL, *Baptism in Visigothic Spain: Origins, development and interpretation*, en <http://www.Etd.ne.edu/ETD/McconnelC>; T. AKELEY, *Christian initiation in Spain c. 300-1100*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1967.

<sup>81</sup> D'ALES, *Priscillien et l'Espagne chrétienne a la fin du IVe. siècle*, Paris, Beauchesne, 1936; Juan ROMERO FERNÁNDEZ PACHECO, "Prisciliano y el priscilianismo, radiografía de un debate historiográfico (las fuentes y su problemática, estado de la cuestión y perspectivas de estudio)", *Hispania Sacra*, XL (1988); Ángel MONTENEGRO DUQUE, "Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del priscilianismo", en *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz*, Buenos Aires, 1983, t. I; Andrés BARCALA, "El fantasma del Priscilianismo. Apringio de Beja y el Apocalipsis", *Hispania Sacra*, XLIX, nº 99 (1997).

<sup>82</sup> José ORLANDIS, "El arrianismo visigodo tardío", *CHE*, LXV-LXVI (1981); Luis GARCÍA MORENO, "Disenso religioso y hegemonía política", *Illu*, 2 (1999).

monacato y monasterios<sup>84</sup>, las visiones apocalípticas<sup>85</sup>, las relaciones con el judaísmo<sup>86</sup> e Iglesias propias<sup>87</sup>.

Estas mismas áreas temáticas abiertas por la historiografía eclesiástica tradicional fueron retomadas por otros historiadores que, especialmente desde fines de la década del '70, han intentado poner en relación los aspectos eclesiásticos con otras variables particulares de la sociedad visigoda. Esta vertiente, felizmente cultivada con creciente cuidado, ha producido numerosísimos trabajos que conectan, por ejemplo, la difusión del cristianismo con las fuerzas sociales del momento<sup>88</sup>, su impacto sobre el

---

<sup>83</sup> Juan RIVERA RECIO, "Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica", *Hispania sacra*, VIII, nº 15 (1955); Demetrio MANSILLA, "Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española", *Hispania Sacra*, XII, nº 24 (1959); José ORLANDIS, "La ambigua jurisdicción de la metrópolis toledana", *CHE*, LXIII- LXIV (1980); Juan José LARREA, "El obispado de Pamplona en la época visigótica", *Hispania Sacra*, XLVIII, nº 97 (1996).

<sup>84</sup> W. PORTER, "Monasticismo español primitivo. El oficio monástico", *Hispania Sacra*, VI, nº 12 (1953); José ORLANDIS, "Los monasterios familiares durante la Alta Edad Media", *AHDE*, XXVI (1956); "Las congregaciones monásticas en la tradición suevo- gótica", *Anuario de estudios medievales*, I (1964); Antonio LINAGE CONDE, "El ideal monástico de los padres visigodos", *Ligarza*, 7 (1978); Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, "La hospitalidad monástica en las reglas de san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso del Bierzo", en Horacio SANTIAIGO OTERO (ed.), *El camino de Santiago. La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, 1992. Generales en Graham GOULD, *The desert fathers on monastic communities*, Oxford, Clarendon Press, 1996; Alejandro MASOLIVER, *Historia del monacato cristiano*, Madrid, Encuentro, 1993, vol. I; saberes monacales en Salvatore PRICOCO, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Messina, Rubertttino, 1992.

<sup>85</sup> Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ, *La controversia judeo-cristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, Madrid, CSIC, 1998; más generales, Werner VERBEKE *et alii*, *The use and abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, 1988; Bernard MC GINN, *Visions of the End. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, 1998; Pablo UBIERNA, "Reflexiones sobre el adopcionismo, la cristiandad oriental y la escatología imperial carolingia", *Temas medievales*, 10 (2000-1); útiles pero más generales, Alexander ANDERSON, *Alexander's gate, Gog and Magog, and the inclosed nations*, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1932; Brian DALEY, *The hope of the early Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, etc.

<sup>86</sup> Luis GARCÍA MORENO, "Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua", *Arqueología, Paleontología y Etnografía*, 4 (1997); Juan GIL, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, 30 (1977).

<sup>87</sup> Manuel TORRES LÓPEZ, "La doctrina de las 'Iglesias propias' en los autores españoles", *AHDE*, II (1925).

<sup>88</sup> María Isabel LORING GARCÍA, "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península a fines del Imperio Romano", *Studia Historica*, IV-V, nº 1 (1987); Domingo PLÁCIDO SUÁREZ, "El cristianismo y las mutaciones sociales del Noroeste peninsular", *Antigüedad y Cristianismo*, 7 (1990); Victoria ESCRIBANO, "Usurpación y religión en el siglo IV

universo cultural local<sup>89</sup>, relacionan la consolidación del monacato con la fragmentación de la sociedad<sup>90</sup>, las funciones del obispo con la expansión del *patrocinium* y la reconfiguración de las ciudades<sup>91</sup>, la difusión de los

---

d. C. Paganismo, cristianismo y legitimación política”, *Antigüedad y Cristianismo*, 7 (1990); IDEM, “Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d. C.”, *Studia Historica*, 8 (1992); Javier LOMAS SALMONTE, “VIII concilio de Toledo (653): la Biblia en el tomo regio y en el debate sobre la legislación de Chindasvinto”, *Excerpta Philologica*, X-XII (2000-2002). Para el tratamiento de estos temas resultaron absolutamente estimulante los trabajos de Arnaldo MOMIGLIANO *et alii*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Buenos Aires, Alianza, 1989; BROWN, *op. cit.*; Judith HERRIN, *The formation of Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1989; Aline ROUSSELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, París, Fayard, 1990; André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1995; Ramsay MC MULLEN, *Christianisme et paganisme du IV au VIII siècle*, París, Les Belles Lettres, 1998; Jean CARRIE y Aline ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin (192-337)*, París, Seuil, 1999 y, más reciente, Linda JONES HALL (ed.), *Confrontation in Late Antiquity: Imperial presentation and Regional adaptation*, Cambridge, Orchard Academy, 2003.

<sup>89</sup> Feliciano NOVOA PORTELA y Enrique PÉREZ CAÑAMARES, “La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de la cristianización”, *Antigüedad y Cristianismo*, 7 (1991). Una vez más en esta temática constituyeron un preciado acicate a la investigación los trabajos de BROWN, *op. cit.* e IDEM, *El primer milenio de la Cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997; RUSSELL, *The Germanisation of early medieval Christianity. A socio historical approach to religious transformation*, Nueva York, Oxford University press, 1994. Un panorama general de la producción literaria en Pierre COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, Hachette, 1948.

<sup>90</sup> Anscari MUNDÓ, “Il monachesimo nella penisola iberica fino al secolo VII. Questione ideologiche e litterarie”, en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. IV settimana de Spoleto*, Spoleto, CISAM, 1957; DÍAZ MARTÍNEZ, *op. cit.* e IDEM, “Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda”, *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986); IDEM, “Monacato y sociedad en la Hispania visigoda”, *Codex Aquilarensis. Cuaderno de investigaciones del monasterio de santa María la Real*, n° 2 (1988); IDEM, “El monacato y el noroeste hispano. Un proceso de aculturación”, *Antigüedad y cristianismo*, 7 (1990); IDEM, “La recepción del monacato en Hispania”, *Codex Aquilensis. Cuadernos de Investigación del monasterio de Santa María la Real*, Aguilar del Campoo, 1991; Aurora GONZÁLEZ COBOS, “Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato”, *Hispania Antiqua*, III (1973), IDEM, “Monacato: sociedad y siglo IV”, *Hellmantica*, XLIX (1998); Luis GARCÍA MORENO, “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas”, *Habis*, 24 (1993); Agustín AZKARATE GARAIN-OLAÚN, “El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos”, *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del monasterio de Santa María la Real. Cuarto seminario sobre el monacato*. Aguilar del Campoo, 1991. Un enfoque antropológico sobre el tema en Talal ASAD, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Londres, John Hopkins University Press, 1993.

<sup>91</sup> Por ejemplo, Fernando BAJO, “El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los

cultos a los santos locales nuevamente con la situación social<sup>92</sup>, la circulación de los textos religiosos con las topografías locales<sup>93</sup>, los impactos políticos de los discursos eclesiásticos<sup>94</sup>, entre muchos otros temas.

Como podemos advertir, estos estudios especiales acerca de la Iglesia visigoda se han dedicado a examinar con énfasis mayor las dimensiones materiales del poder eclesial, los modos prácticos de organización del *dominium* sobre una población en un territorio dado –modos compartidos en más de un punto con la nobleza y la corona–. Los historiadores no dudan

---

siglos IV- V en Hispania”, *Memorias de Historia antigua*, vol. V (1981), IDEM, “El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV”, *Studia historica* vol. IV-V, n° 1 (1986-7); J. Ignacio ALONSO CAMPOS, “Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo”, *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986); Lina FERNÁNDEZ ORTIZ de GUINEA, “Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda”, *Studia historica. Historia Antigua*, XII (1994); Manuel LÓPEZ CAMPUZANO, “Obispo, comunidad y organización social. El caso de las *Vitae Emilianii*”, *Antigüedad y Cristianismo*, 7 (1991); Luis GARCÍA MORENO, “Elites e Iglesia hispana en la transición del reino romano al visigodo”, en José María CANDAU *et alii* (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, Ediciones clásicas, 1991. Un breve panorama general en Ramón TEJA, “La cristianización de los modelos clásicos. El obispo”, en Ema FALQUE REY *et alii*, (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993. Fundamental ha sido el trabajo de Raymond VAN DAM, *Leadership and community in Late Antique Gaul*, Berkeley, University of California Press, 1985 en el tratamiento contextualizado de este tema.

<sup>92</sup> Jacques FONTAINE, “King Sisebut’s *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography”, en JAMES, *op. cit.*; Cristina GODOY FERNÁNDEZ, “Algunos aspectos del culto a los santos durante la Antigüedad tardía en Hispania”, *Pyrenae*, 29 (1998); Santiago CASTELLANOS, *Hagiografía y sociedad en la Hispania goda. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1999; Ariel GUIANCE, “Las apariciones de los santos en la hagiografía altomedieval castellana: estructuras y función”, *Temas Medievales*, 9 (1999); Pedro CASTILLO MALDONADO, “¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?”, *Florentia iliberritana*, II, 10 (1999), etc.

<sup>93</sup> Cristina GODOY FERNÁNDEZ y Miquel dels S. GROS I PUJOL, “L’ oracional hispanica de Verona i la topografia cristiana de Tarraco a l’ Antiguitat tardana: possibilitats y limits”, *Pyrenae*, 25 (1994); Santiago CASTELLANOS, “Calagurris cristiana y el concepto ideológico de *civitas* en la Antigüedad cristiana”, *Kalakorikos*, 2 (1997); Xosé ARMADA PITA, “El culto a santa Eulalia y la cristianización de *Gallaecia*: algunos testimonios arqueológicos”, *Habis*, 34 (2003). Abrió perspectivas de trabajo generales en este campo PRICOCO, *op. cit.*

<sup>94</sup> Cristina GODOY y Josep VILLELA, “De la fides gótica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica”, *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986); Federico BELTRÁN TORREIRA, “Siervos del Anticristo. La creación del mito histórico del enemigo interno en las fuentes hispano-visigodas”, en José DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII semana de estudios medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2002; para concilios, Rachel STOCKING, *Bishops, Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*, Michigan, University of Michigan Press, 2003.

en afirmar que estas formas visibles asumidas por el poder de la Iglesia se apoyaron singularmente en un control fino sobre la producción y circulación de signos, es decir, en una hegemonía no medida en el campo de las armas sino en el control de la educación y de las formas de legitimación de la autoridad en cualquiera de sus niveles<sup>95</sup>. Sin embargo, los trabajos historiográficos realizados en esta dirección se centran en otros períodos históricos<sup>96</sup> o en áreas distantes del antiguo imperio<sup>97</sup>; profundizan dispositivos específicos del quehacer eclesiástico<sup>98</sup> o en códigos semióticos particulares<sup>99</sup>. En este sentido, consideramos que sería altamente provechoso

---

<sup>95</sup> Resulta al punto muy ilustrativo cómo un historiador como García de Cortázar, luego de reducir el análisis de los dispositivos a la influencia de los individuos, de reemplazar el examen de los modos de producción de la cultura al análisis de las influencias y corrientes de difusión y, finalmente, de ofrecer un panorama pesimista de la tónica cultural de la época, se ve obligado a aceptar el influjo de la Iglesia sobre las producciones culturales: "...la cultura se evidencia como producto de creadores muy poco numerosos que escriben o trabajan para una minoría aristocrática, rural y analfabeta. También, en ambos casos, las influencias más claras proceden del norte de África, de donde llegan continuamente a la Península contingentes de hombres que escapan, en el siglo V, a la persecución vándala y, en los dos siguientes, al avance bereber. Tales fugitivos de una de las áreas más romanizadas del Mediterráneo son, en buena parte, eclesiásticos que llegan a España con sus propias bibliotecas y sus gustos, cargados de tradiciones orientales, lo que de forma clara repercutirá en la producción literaria y artística de la España visigoda. Serán ellos –y no la presencia militar imperial en la Bética entre 554 y 628– quienes aporten igualmente la fuerte influencia bizantina evidente en la artes y letras peninsulares de los siglos VI y VII" –GARCÍA DE CORTÁZAR, *op. cit.*, p. 46–.

<sup>96</sup> Por ejemplo, para los primeros cuatro siglos de historia cristiana, Jean DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, París, Seuil, 1961; para el período medieval, fundamentales Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, Les Belles Lettres, 1993; Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *Les péchés de la langue*, París, Cerf, 1991.

<sup>97</sup> Avril CAMERON, *Christianity and the rhetoric of the empire. The development of Christian discourse*, Berkeley, University of California Press, 1991.

<sup>98</sup> En este sentido, la educación RICHE, *op. cit.*; la liturgia, Manuel DÍAZ y DÍAZ, *Liturgia y latín. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1969-1970*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1970; Eric PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Âge*, París, Aubier, 2000, IDEM, "Religion et liturgie", en SCHMITT y OEXLE (eds.), *op. cit.*; Arnoldt ANGENDT, "A propos de l'étude de la liturgie medieval", en *ibidem*; Jean HAMELINE, "Théâtralité de la liturgie", *La maison Dieu*, 219 (1999-3); Bernard JUSSEN, *Ordering medieval society. Perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations*, Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2001; la predicación, Jean LONGUÈRE, *La prédication médiévale*, París, Études augustiniennes, 1983; Thomas AMOS, "Early Medieval Sermons and their Audience", en Jacqueline HAMESSE y Xavier HERNAND (eds.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 1993, etc.

<sup>99</sup> En este sentido, para el código *gestual*, Gerhard ALTHOFF, "Les rituels", en SCHMITT



detenerse en algunas áreas claves que, en su momento, organizaron la experiencia semiótica de la sociedad visigoda (las funciones básicas del

---

y OEXLE (eds.), *op. cit.*; Claude GAUVARD en *ibim*, Philippe BUC, "Rituel et institutions", en *ibim y Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, París, Presses universitaires de France, 2003; C. FRUGONI, "La grammatica dei gesti. Qualche riflessione", en *Comunicare e significare nell'alto medioevo. Spoleto, 15-20 aprile 2004*, Spoleto, CISAM, 2005. Teoría del gesto en Julia KRISTEVA, *Semiotica 1*, Madrid, Fundamentos, 1981; Ronald BARTHES, *Lo Obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1986; Jean-Claude SCHMITT, "La moral de los gestos", en Michael FEHER *et alii* (eds.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992, vol. II; IDEM, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 1990. Para el código iconográfico y tratamiento de imágenes, Meyer SCHIAPIRO, *Estudios sobre el arte de la Antigüedad Tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1987; Jérôme BASCHET, "Fécondité et limites d'un approche systématique de l'iconographie médiévale", *Annales ESC* n° 2 (1991); Jas ELSNER, *Imperial Rome and Christian Triumph. The art of the Roman Empire (AD 100-450)*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1998; Louis CHAMMINGS, "Y a-t-il une vérité dans l'image?", *Nova et vetera*, LXXIV (1999); Roger STALLEY, *Early Medieval architecture*, Oxford, Oxford University Press, 1999; José Antonio IÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, Pamplona, Eunsa, 2000; Peter BROWN, "Images as a substitute for writing", en Evangelos CHRYSOS y Ian WOOD (eds.), *East and west: modes of communication*, Leiden, Brill, 1999. Teoría de la imagen en Louis MARIN, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, París, Seuil, 1993; IDEM, *De la représentation*, París, Gallimard-Seuil, 1994. Para el código lingüístico, F. George MOHL, *Chronologie du latin vulgaire*, París, Librairie Émile Bouillon, 1899; Henri MULLER, "When did latin ceased to be a spoken language?", *Romanic Review*, 12 (1921); Michael RICHTER, "A quelle époque a-t-on cesse de parler latin en Gaule? A propos d'une question mal posée", *Annales*, 38 (1983); François KERLOUEGÁN, "Le Haut Moyen Age Latin. (périodisation, bibliographie)", *Lalies*, 15 (1995); Roger WRIGHT, *Latin and the Romance languages in the early Middle ages*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1996; IDEM, "Latinistas tardíos y romanistas tempranos", *Signo. Revista de Historia de la cultura escrita*, 14 (2004); Alberto ZAMBONI, "Dal latino tardoantico agli albori romanzi: dinamiche linguistiche della transizione", en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e Altomedioevo. 3-9 aprile 1997. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto, CISAM, 1998; Carmen CODONER, "Latín cristiano, ¿lengua de grupo?", *Nova Tellus*, 3 (1985); IDEM, "La gramática y las artes liberales", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e Alto medioevo. XLV settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto, CISAM, 1998; Michel BANNIARD, "Niveaux de langue et communication latino-phonie", en *Comunicare e significare nell'alto medioevo. Spoleto, 15-20 aprile 2004*, Spoleto, CISAM, 2005; Vivian LAW, *Grammar and grammarians in the Early Middle Ages*, Londres-Nueva York, Longman, 1997; Stephen BRUCE, *Silence and sign language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition c. 900-1200*, Cambridge, 2007; Erich AUERBACH, *Introduction to romance languages and literature*, Nueva York, Capricorn books, 1961; IDEM, *Literacy, language and its public in late latin antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Los aspectos de retórica en Richard Mc KEON, "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum*, XVII, n. 1 (1942); Jerome MURPHY, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, Méjico, CFE, 1996. Más general en Roland BARTHES, *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós,

*decir*, del *recordar*, del *referir*, del *callar*, por ejemplo); estudiar los modos en que la Iglesia intervino sobre ellas impregnándolas con esquemas propios; examinar cómo institucionalizó los cambios introducidos para darles arraigo y, finalmente, analizar los efectos que esta labor registró en su conjunto. A través de esta perspectiva se advertiría con mayor claridad – a nuestro criterio – el trabajo denso y minucioso que la Iglesia desplegó en cada área estructurante de la cultura, sus remisiones y vínculos con otras áreas, así como el peso ingente de la *ecclesia* en la creación y conservación del lazo social.

¿Y en la Argentina? ¿Cómo es que el estudio de esta parcela historiográfica, aparentemente tan lejana y extraña, se instaló en nuestro país? También aquí los trabajos acerca de la sociedad visigoda gozan de una tradición temprana, considerando el recorrido que tiene nuestra historiografía en el tratamiento de sociedades europeas. En efecto, estos estudios fueron cimentados y promovidos por dos figuras nodales de la historiografía europea en la Argentina: Claudio Sánchez-Albornoz y José Luis Romero. Ninguno de los dos, en el sentido actual del término, fueron visigotistas: calificarlos así sería, parafraseando a Ruggiero Romano, limitar en demasía su obra y su pensamiento<sup>100</sup>. Uno le dedicó al tema 25 estudios, el

---

1993; Bice MORTARA, *Manual de Retórica*, Madrid, Cátedra, 1991; Helena CASALMI-GLIA BLANCAFORT, *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Barcelona, Ariel, 1999; Charles PIERCE, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Turín, Einaudi, 1980. Teoría en Christine MOHRMANN *et alii*, *Trends in modern linguistics*, Amberes, Spectrum, 1963; Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, París, Payottheque, 1979; Valentín VOLOSHINOV, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976; G. MOUNIN, *La lingüística del siglo XX*, Madrid, Gredos, 1976; Osvald DUCROT, *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*, Barcelona, Anagrama, 1982; Sebastián SERRANO, *La semiótica. Una introducción a la teoría de los signos*, Barcelona, Montesinos, 1988; Dominique MAINGUENAU, *Introducción a los métodos del análisis discursivo*, Buenos Aires, Hachette, 1989; Roman JAKOBSON, *Lingüística y poética*, Madrid, Cátedra, 1988; BARTHES, *op. cit.* e IDEM, *S/z*, Méjico, Siglo XXI, 1992; Richard BAUMAN y Charles BRIGGS, "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life", *Annu. Rev. Anthropol.*, 19 (1990), etc.

<sup>100</sup> En un ensayo sobre José Luis Romero, en efecto, el historiador italiano escribía: "En tal sentido sería fácil, tratándose de los textos de José Luis Romero reunidos en este volumen, situarlos en relación con un Luzzatto, un Meinecke, un Pirenne o un Dopsch... y la lista podría continuar. Pero ¿de qué serviría? Confirmaría que José Luis Romero era un gran medievalista, que sus posiciones fueron muchas veces nuevas y innovadoras, que su independencia de espíritu lo llevaba muchas veces a ciertas contradicciones: que le permitía en cambio aventurarse por caminos en los que otros, ciegos ideológica y/o metodológicamente (cosa que con frecuencia es lo mismo) se negaban a entrar o ignoraban totalmente.

Pero proseguir por este camino significaría hacerle un flaco servicio a José Luis Romero. Significaría caer en una suerte de autopsia de un cerebro: la parte griega, la romana, o la

otro 4, coincidiendo en la escritura fundamentalmente durante la década cruel de los '40. ¿Qué se preguntaban? ¿Qué los movía a interesarse por esta sociedad tan particular?

Uno y otro se acercaron a su examen con preguntas diferentes. Mientras Sánchez-Albornoz indagaba en el reino visigodo los orígenes de las particularidades de España<sup>101</sup>, Romero se interesaba por historiar el nacimiento más general de la tradición occidental en su conjunto<sup>102</sup>. Es que ambos partían de realidades y desafíos políticos disímiles. El liberal español debía decirle a Franco que España no era lo que el dictador imponía: por el contrario, era una tierra de hombres libres y avezados, tozudos y esforzados. El socialista argentino se interrogaba acerca de los límites quizás demasiado manifiestos de los nacionalismos. Con recursos limitados, fundaron revistas, institutos, fondos bibliográficos y escuelas de discípulos de las que nosotros somos deudores. La cuestión insoslayable que nuestra generación –cómoda en la superespecialización si es que investiga– debe interrogarse qué nudos, qué preguntas reales la impelen a buscar respuestas –cualesquiera que éstas sean– en las sociedades que estudian. Muchas veces, olvidándonos de los gestos que hicieron que estuviéramos aquí, examinando estas cosas, vamos al pasado sin preguntarnos absolutamente nada.

---

medieval, la americana, la argentina... Una división de este tipo, ciertamente puede ser útil para un examen previo, puede servir para un primer acercamiento; puede ser válida para ver cómo se fue formando el personaje. Pero en realidad, todo esto es apenas una parte de lo que el mismo Romero llamaba 'el oficio' de historiador" –Ruggiero ROMANO, en José Luis ROMERO, *La cultura occidental*, Buenos Aires, Alianza, 1994, pp. 129-30–.

<sup>101</sup> "Ceñidamente eruditos, [los estudios visigodos] fueron concebidos como *antecedentes liminares* a mi primitivo proyecto de estudiar las instituciones de los primeros siglos de la Reconquista asturleonés. Al examinar la ruina del municipio romano en España, deseaba dejar el paso franco a la investigación del origen de la organización municipal de los reinos de León y Castilla. La historia de las asambleas políticas de los godos me parecía prólogo necesario al examen del *Palatium* de los reyes de Asturias y León y de la posterior Curia castellana. Y tuve mi libro sobre el *stipendium* hispano-godo como el camino real para asomarme a la feudalidad castellano-leonesa" –Claudio SANCHEZ-ALBORNOZ, *Estudios visigodos*, Roma, Istituto Italiano per il medio evo, 1971–.

<sup>102</sup> "Obrando de diversa manera y con distinta intensidad, los tres legados [el romano, el cristiano y el germánico] confluyeron en las nuevas sociedades que se constituyeron a raíz de la conquista germánica del Imperio Romano de occidente. La diversidad de las combinaciones trajo consigo la diferenciación local de lo que antes había sido una unidad política y en gran parte también una unidad espiritual. La cultura occidental comenzó a elaborarse como un sistema de vida heterogéneo, que buscó a lo largo de los siglos los supuestos radicales que le daban unidad interior. Acaso esa labor sea uno de los rasgos que mejor caracterizan su devenir histórico" –ROMERO, *op. cit.*, p. 25–.



**NOTICIAS BIZANTINAS EN ESPAÑA.  
EL CASO DE SAN ISIDORO DE SEVILLA\***

JOSÉ MARÍN R.

(Pontificia Universidad Católica del Valparaíso, Chile)

Un análisis detallado del *Chronicon* de san Isidoro de Sevilla (c. 560-636) nos permite concluir que su noticia acerca de que los eslavos quitaron Grecia a los romanos, es confiable y que lo que el Hispalense nos dice es que, entre 590 y 620, ávaros primero y eslavos después, ocuparon gradualmente una parte importante de Grecia. Entendido de esta manera, el pasaje en cuestión adquiere gran relevancia, ya que se trataría del único documento –anterior y de una redacción completamente independiente– que, de manera explícita, corrobora parte de la información entregada por la *Crónica de Monemvasía*, específicamente aquélla que tiene relación con los doscientos dieciocho años de permanencia de los bárbaros en Grecia<sup>1</sup>. Queda, empero, un problema por resolver respecto del *Chronicon*: qué grado de veracidad se puede conceder a san Isidoro. En efecto, ya que se encuentra tan alejado del lugar de los hechos, ¿hasta qué punto podemos confiar en sus palabras? Ello nos lleva a preguntarnos acerca de cómo pudo el Hispalense informarse sobre un hecho al que sólo se refiere una crónica bizantina y que, por añadidura, es tardía. ¿Pudo el obispo haber tenido fuentes de información fidedignas de lo que entonces sucedía en Oriente? Creemos que sí y una breve revisión de las relaciones visigodo-bizantinas nos puede aclarar esta cuestión.

---

\* Este trabajo es parte del proyecto de investigación FONDECYT, N° 1070334, 2007-2008.

<sup>1</sup> “Eraclius dehinc sextum decimum agit imperii annum. Cuius initio Sclauī Graeciam Romanis tulerunt...” – *Chronicon*, A.M. 5813 (ed. Martín, CCEL, Turnhout, Brepols, 2003, p. 203). Véase nuestro “Grecia y los eslavos en el *Chronicon* de San Isidoro de Sevilla”, próximo a aparecer en *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*.

## Relaciones entre el reino godo y Bizancio

Es muy probable que, para el imperio bizantino, los dominios de *Spania* –nombre que recibían los territorios conquistados en la Península Ibérica– no hayan revestido nunca gran relevancia, excepto por su situación geopolítica, que se explica por el dominio del estrecho de Gibraltar, clave para la proyección atlántica de la navegación mediterránea<sup>2</sup>. En efecto, *Spania* ocupó territorialmente una posición marginal –aunque clave en la navegación mediterránea– y, desde el punto de vista cronológico se trató de una región que no pudo sostenerse sino por poco más de setenta años. Así, las fuentes bizantinas dicen muy poco acerca de Hispania<sup>3</sup> y la documentación visigoda, algo mayor, no es, muchas veces, suficientemente clara. Ya hace algún tiempo Luis A. García Moreno advertía que “la principal dificultad con que se enfrenta todo estudio sobre la dominación bizantina en la península, es la escasez de documentos”<sup>4</sup>, diagnóstico compartido, más recientemente, por Pablo C. Díaz<sup>5</sup>. A pesar de todo, y aunque los estudios acerca de las relaciones entre el reino visigodo de Toledo y Bizancio no son demasiado abundantes –aparte, claro está, de las obligadas referencias en los manuales generales–, hoy en día se conoce bastante bien la historia de la Hispania bizantina aunque la valoración del influjo oriental en territorio peninsular es una cuestión que puede considerarse todavía abierta<sup>6</sup>.

No deja de ser interesante destacar que, en un período relativamente corto, los estudios acerca de las relaciones entre Bizancio y España en la Antigüedad tardía, adquirieron carta de ciudadanía. En efecto, entre las grandes líneas de investigación de la historiografía hispana, no aparecía hacia 1990 el problema bizantino como un campo particular de estudio, al menos siguiendo los postulados generales de un conocido trabajo de Luis

---

<sup>2</sup> Véase F. PRESEDO, *La España Bizantina*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2003, p. 96.

<sup>3</sup> Véase A. FREIXAS, “España en los historiadores bizantinos”, *Cuadernos de Historia de España*, N° XI-XII (1949), 5-24.

<sup>4</sup> L. GARCÍA MORENO, “Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica (ss. VI-VII)”, *Hispania*, N° 33 (1973), p. 8.

<sup>5</sup> P. DÍAZ, “En tierra de nadie: visigodos frente a bizantinos. Reflexiones sobre la frontera”, en I. PÉREZ y P. BÁDENAS (eds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, 2004, p. 37 (Nueva Roma, 24).

<sup>6</sup> Véase P. BÁDENAS, “Informe sobre los estudios bizantinos en España”, en *La filología medieval e umanística graeca e latina nel secolo XX*, Roma, 1993, vol. II, pp. 753-768, trabajo parcialmente actualizado en [<http://www.filol.csic.es/bizantinos/bizesp.html>].

A. García Moreno<sup>7</sup>. No obstante, algunos años más tarde nos encontramos con que “los contactos entre la Península y Bizancio, pese a lo marginal de la presencia justiniana en época visigoda, no sólo siguen suscitando interés sino que se apuntan tesis y valoraciones nuevas sobre el análisis e interpretación de fuentes y restos arqueológicos”<sup>8</sup>.

Entre los estudios que llamaríamos “clásicos”, se cuentan los de P. Goubert (1944-1946) y H. Schlunk (1945), trabajos que podríamos considerar “pioneros” en el tema y que plantearon los problemas centrales de las relaciones godo-bizantinas. Mientras el primero centró su interés en temas políticos y administrativos, el segundo se aventuró más bien en el estudio de las influencias culturales del imperio de Oriente sobre el reino hispano visigodo. Más de dos décadas hay que esperar para encontrarnos con la obra de E. A. Thompson (1969), quien dedicó un extenso apéndice de su libro al tema, un capítulo bien documentado que examina, particularmente, la cuestión política y administrativa. No se puede pasar por alto, en esta breve enumeración, un trabajo de L. A. García Moreno de 1973, ya citado, en el cual su autor, aparte de presentar un adecuado estado de la cuestión, analiza el problema militar y defensivo de *Spania*.

Sin duda, el aporte más significativo y contundente en esta materia corresponde a las investigaciones de Margarita Vallejo quien, desde los años noventa del siglo pasado, ha publicado varios trabajos en los que se abordan prácticamente todas las aristas que plantea esta temática. A su completa tesis doctoral publicada en 1993, se pueden agregar algunos artículos que tienen relación con tópicos bastante precisos, como es el caso, por ejemplo, de la inscripción de Comenciolo (1996-1997), que nos interesa particularmente, pero también se ha preocupado en los últimos años de temas que se vinculan, entre otras cosas, con la religión, el exilio o la frontera. De la misma época datan también los estudios de J. M. Hoppe (1993), quien aborda el tema artístico, y de A. Prego de Lis (2000), acerca de la inscripción de Cartagena, quienes nos demuestran justamente la intensidad del renovado interés de los últimos quince años en el estudio de un tema que, por largo tiempo, quedó aparentemente semiabandonado.

Mención aparte merece el libro de Francisco Presedo acerca de la España bizantina, escrito y aprobado como tesis doctoral en 1954 pero que no fue publicado sino hasta el año 2003. Es un trabajo erudito y completo

---

<sup>7</sup> L. GARCÍA MORENO, “La historia de la España Visigoda: líneas de investigación (1940-1989)”, *Hispania*, N° 175 (1990), 619-636.

<sup>8</sup> P. BÁDENAS DE LA PEÑA, “Los estudios bizantinos en España”, en M. CORTÉS (ed.), *Toledo y Bizancio*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 28.

aunque, lamentablemente, no fue puesto al día al momento de publicarlo, de modo que no se recogen los aportes más recientes de la historiografía en la materia. Con todo, es preciso reconocer que Presedo vislumbró con claridad varios de los problemas que muchos investigadores –aparentemente desconociendo su obra– retomaron y replantearon décadas más tarde. Presedo es otro precursor, pues, pero que se mantuvo en el silencio por largo tiempo. Recientemente apareció una interesante publicación colectiva dirigida por Inmaculada Pérez Martín y Pedro Bádenas de la Peña (2004), quienes reunieron un selecto grupo de investigadores en torno al tema de las relaciones entre Bizancio y la península Ibérica, abarcando un amplio arco temporal. Pablo Díaz, Darío Bernal, Javier Arce y la mencionada Margarita Vallejo colaboraron con interesantes trabajos que arrojan nueva luz sobre viejos problemas.

En nuestro caso, nos interesa indagar en algunos tópicos de las relaciones entre el reino visigodo de Toledo y el imperio bizantino, entre mediados del siglo VI y comienzos del VII, especialmente en el ámbito cultural, con el fin de establecer posibles vías a partir de las cuales san Isidoro de Sevilla pudo conocer lo que contemporáneamente ocurría en el Mediterráneo oriental. No pretendemos, pues, realizar un estudio exhaustivo de aquellas relaciones de influencia –tarea de la cual nos exime el estado actual de las investigaciones–, pero sí detenernos en algunos detalles significativos, sin perder de vista nuestro objetivo.

### **Visigodos y bizantinos frente a frente**

Desde el año 552 y hasta el 625, el imperio bizantino mantuvo una fuerte presencia –especialmente militar– en el sur y levante de la Península Ibérica, región que se integró al Imperio como provincia con el nombre de *Spania*<sup>9</sup>. Sólo hacia 585-590 el reino visigodo de Toledo, en época de

---

<sup>9</sup> Véase, en general, P. GOUBERT, “Byzance et l’Espagne wisigothique (554-711)”, *Etudes Byzantines*, II (1944), 5-78; F. MALLEROS, *El Imperio Bizantino 395-1204*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos de la Universidad de Chile, 1987 (1951), pp. 114-116; J. J. SAYAS ABENGOCHEA, y L. GARCÍA MORENO, *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-IX)*, Barcelona, Labor, 1982 (1981), pp. 330 y ss. (vol. II de la “Historia de España de M. Tuñón”); A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire 323-1453*, Madison y Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1964 (1928), p. 137 y ss.; E. A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 1979 (Oxford, 1969), p. 365 y ss. Véase también L. G. DE VALDEAVELLANO, “La moneda y la economía de cambio en la península ibérica desde el siglo VI hasta mediados del siglo XI”, *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. Moneta e scambi nell’ Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’ Alto



Leovigildo (568-586) y Recaredo (586-601), fue capaz de detener, al menos, las aspiraciones expansionistas que habían llevado a los ejércitos bizantinos a ocupar importantes posiciones en la península<sup>10</sup>; finalmente, en el siglo VII, gracias a los esfuerzos de los reyes Sisebuto (612-621) y Suintila (621-651), los bizantinos fueron obligados a retirarse definitivamente de Hispania<sup>11</sup>.

A mediados del siglo VI, la Península Ibérica se encontraba convulsionada por la guerra civil, entre el rey Agila (549-554) y el rebelde Atanagildo (554-568). Este último, que se hallaba en posición de debilidad, habría recurrido a Constantinopla en busca de ayuda militar<sup>12</sup>, decisión que a la larga debió lamentar. En ese entonces, Justiniano el Grande estaba ocupado en recuperar para el imperio sus antiguos territorios occidentales, proceso que conocemos como la Reconquista. Para Constantinopla no existió “la caída del Imperio Romano en 476”, como rezan los manuales de historia sino que, en dicho año, lo que aconteció, en rigor, fue que se perdieron las provincias occidentales en manos de los bárbaros. Éstos, en la perspectiva de los romanos, ocupaban ilegítimamente un territorio que le pertenecía a Roma. Así, el imperio no renunciaba a sus derechos y pretensiones en Occidente y Justiniano se encargaría de la tarea de actualizar el ecumenismo romano.

Los ejércitos imperiales habían desembarcado en África y en Italia, cayendo en su poder los reinos ostrogodo y vándalo y, en ambos casos, el expansionismo bizantino se vio favorecido por rencillas políticas y guerras de sucesión<sup>13</sup>. La petición visigoda, haya sido o no obra de Atanagildo, no podía llegar entonces en mejor momento: para Justiniano era una oportu-

---

Medioevo, 1961, p. 216. Según P. GOUBERT, los bizantinos llegaron incluso a ocupar en dos ocasiones –primero entre 567 y 572 y, luego, entre 579 y 584– la ciudad de Córdoba; no obstante, hoy en día tal idea es rechazada, ya que la rebeldía de la población cordobesa frente a la monarquía visigoda es vista más bien como un problema de localismo que no tenía que ver, en principio, con la presencia extranjera. Véase DÍAZ, *op. cit.*, p. 40 y ss.; también J. ORLANDIS, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 2006 (2003), p. 63.

<sup>10</sup> GOUBERT, *op. cit.*, pp. 14 y 19; THOMPSON, *op. cit.*, p. 367 y ss.

<sup>11</sup> Véase GOUBERT, *op. cit.*, p. 69 y ss.; THOMPSON, *op. cit.*, pp. 194 y 383; ORLANDIS, *op. cit.*, p. 94 y ss. Como se puede apreciar, el período de la dominación bizantina coincide, prácticamente, con la vida de san Isidoro.

<sup>12</sup> Véase, aparte de la bibliografía citada, L. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 100 y ss.; R. COLLINS, *La España Visigoda (409-711)*, Barcelona, Crítica, 2005 (2004), p. 43 y ss., esp. p. 45, donde plantea que pudo ser el mismo Agila quien llamó a los bizantinos.

<sup>13</sup> Véase W. POHL, “Justinian and the Barbarian Kingdoms”, en M. MAAS (ed.), *The Age of Justinian*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 459 y ss.

nidad única y, todavía más, prácticamente regalada<sup>14</sup>; sólo era necesario resolver la cuestión italiana, para contar con suficientes tropas y responder al llamado del atribulado rebelde. Así, se envió un primer contingente al mando del anciano general Liberio<sup>15</sup>, probablemente con la idea de consolidar más tarde la conquista<sup>16</sup>; sin embargo, ésta se limitó sólo a una pequeña parte de la Península Ibérica –unas pocas ciudades conectadas entre sí en el levante y sur peninsular<sup>17</sup>–. La inestable situación en Italia y África, así como los problemas en la frontera oriental y la peste que azotó el imperio, impidieron a Justiniano disponer de los miles de soldados que habría necesitado para conquistar todo el reino visigodo<sup>18</sup>.

Frente a Bizancio, la población visigoda sostuvo una actitud ambigua: si, por un lado, se advierte desde el comienzo una posición hostil hacia el invasor, por el otro lado es posible percibir el enorme influjo del Imperio sobre el mundo godo ibérico. Ambas posturas pueden parecer paradójicas pero no son contradictorias, pues se resuelven en planos distintos.

Aunque Atanagildo pudo triunfar sobre Agila presumiblemente gracias a la cooperación bizantina, los visigodos se dieron cuenta muy pronto de que las intenciones de Justiniano eran crear una avanzada para luego lanzarse a la conquista de todo el reino. El temor fue lo que llevó en definitiva a la deposición de Agila, pues hasta sus más cercanos pudieron percatarse de que, divididos, serían presa más fácil para Justiniano. Así, desde el momento en que los bizantinos desembarcaron en la península, se intentó expulsarlos<sup>19</sup>. En efecto, desde Atanagildo hasta Suintila, los visigodos no dejaron de combatir a los bizantinos<sup>20</sup>.

---

<sup>14</sup> PRESEDO, *op. cit.*, p. 36.

<sup>15</sup> Hay dudas respecto de la participación de Liberio en estos hechos. Véase, sobre el particular, *ibid.*, p. 38 y ss.; GARCÍA MORENO, "Organización militar...", p. 18, donde se refiere a Liberio como el "hipotético" primer gobernador de la España Bizantina.

<sup>16</sup> W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 208 y ss.; también THOMPSON, *op. cit.*, p. 369 y ss.

<sup>17</sup> Véase DÍAZ, *op. cit.*, *passim*; ORLANDIS, *op. cit.*, p. 60 y ss.

<sup>18</sup> PRESEDO, *op. cit.*, p. 37.

<sup>19</sup> *España Visigoda (414-711)*, desde ahora HEV, por M. TORRES, O. GIL, R. PRIETO, R. GIBERT, M. LÓPEZ, J. PÉREZ DE URBEL, E. CAMPS Y J. FERRANDIS, vol. III de la *Historia de España* dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. XXIII y ss.; M. VALLEJO, "Las relaciones políticas entre la España visigoda y Bizancio", en CORTÉS (ed.), *op. cit.*, p. 91.

<sup>20</sup> J. ORLANDIS, *Historia social y económica de la España visigoda*, Madrid, Fondo para la Investigación Económica y Social de la Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1975, p. 42.

Algunos estudiosos llegaron a suponer que los habitantes del reino visigodo, especialmente la aristocracia hispanorromana, vieron con agrado la llegada de los ejércitos imperiales. Tal idea descansa, sobre todo, en una cuestión de índole religiosa<sup>21</sup> pero nada nos permite asegurar que la población católica peninsular se haya sentido especialmente identificada con los recién llegados, ni es posible entender el problema como una lucha de los ortodoxos contra los arrianos<sup>22</sup>. Es más, para muchos de ellos el Oriente bizantino era una verdadera cuna de la herejía<sup>23</sup>, de modo que, en ese plano, también es posible encontrar una actitud hostil hacia el invasor –como veremos más adelante en el caso del propio san Isidoro de Sevilla–, toda vez que en la época de Justiniano se desató la querrela religiosa conocida como la cuestión de los “Tres Capítulos”<sup>24</sup>, que conmovió la cristiandad de la época.

En fin, es preciso reconocer que, a pesar del rechazo, se estaba produciendo –incluso con anterioridad– una paulatina bizantinización de la monarquía goda, que desde entonces se vio acentuada<sup>25</sup>: “a la invasión guerrera había precedido la penetración pacífica”<sup>26</sup>.

La influencia de Bizancio sobre los godos se dio de diversas maneras, en distintos niveles y con mayor o menor intensidad, según el caso, ya sea que se tratara del comercio, la vida política o el ámbito cultural e intelectual.

---

<sup>21</sup> Véase C. DUBLER, “Sobre la Crónica arábigo-bizantina del 741 y la influencia bizantina en la península Ibérica”, *Al-Andalus*, Vol. 11, Nº 2 (1946), p. 291; PRESEDO, *op. cit.*, p. 42; también R. CASTILLO, “Bizancio en España”, *PORFURA*, Nº 3 (2004), p. 47 y ss. [[www.imperio bizantino.it](http://www.imperio bizantino.it)].

<sup>22</sup> Véase DÍAZ, *op. cit.*, p. 55, n. 53.

<sup>23</sup> Véase SAN ISIDORO, *Etym.*, VIII, V (*PL*, t. LXXXII, col. 289 y ss.; trad. de L. Cortés y Góngora, Madrid, BAC, 1951, p. 192 y ss.).

<sup>24</sup> El origen del problema está en el edicto imperial de los Tres Capítulos, llamado así porque se componía de tres capítulos o párrafos consagrados a condenar la doctrina de tres teólogos del siglo V, pero el sentido primitivo de la calificación se olvidó pronto y los Tres Capítulos significaron Teodoro, Teodoreto e Ibas. VASILIEV, *op. cit.*, vol. 1, p. 153. Véase J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, Encuentro, 2002, p. 282 y ss.; J. FONTAINE, “Isidoro de Sevilla frente a la Hispania Bizantina”, *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Cartagena, 1998)*, Barcelona, 2000, p. 34; M. VALLEJO, “La rivalidad visigodo-bizantina en el Levante español”, en BÁDENAS-EGEA (comps.), *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjo bizantino en la cultura occidental*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1993, p. 113.

<sup>25</sup> Véase GOUBERT, *op. cit.*, p. 15.

<sup>26</sup> HEV, p. 445; L. MUSSET, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona, Labor, 1982 (1965), p. 214.

## La realeza goda

La influencia del Oriente griego en la Península Ibérica se hizo sentir a lo largo de toda la segunda mitad del siglo VI y las primeras décadas de la centuria siguiente –de manera directa algunas veces y otras indirectamente–. Pero fue entre los años 568 y 601, que corresponden a los reinados del arriano Leovigildo (568-586) y del católico Recaredo (586-601), cuando ella se manifestó de manera más visible y poderosa.

Para la monarquía goda, que buscaba la centralización del poder y la unidad del reino, el imperio bizantino fue admirado como un modelo digno de imitar<sup>27</sup>. Leovigildo, primer rey con un claro programa político –según F. Presedo, culminación del genio político visigodo<sup>28</sup>–, y que combatió a los bizantinos en Málaga (570) y Medina-Sidonia (571)<sup>29</sup>, no pudo, por otro lado, sino sucumbir ante el modelo estatal bizantino, al que intentó emular deliberadamente en diversos aspectos<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> J. M. LACARRA, “La península Ibérica del siglo VII al X: centros y vías de irradiación de la civilización”, en *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. Centri e vie di Irradiazione della civiltà nell’ Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 1964, p. 237; R. TEJA, “Los símbolos del poder: el ceremonial regio de Bizancio a Toledo”, en CORTÉS (ed.), *op. cit.*, p. 114 y ss.

<sup>28</sup> PRESEDO, *op. cit.*, p. 43.

<sup>29</sup> JUAN DE BICLARA, *Chron.*, a. 570, 571, 572 (ed. CARDELLE, CCSL, CLXXII A, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 62 y ss.; *PL*, t. LXXII, col. 864; MGH, AA. AA., XI, *Chronica Minora (saec. IV, V, VI, VII)(II)*, ed. MOMMSEN, Berlín, 1894, p. 212 y ss.; ed. Irene ARIAS, *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), p. 131 y ss.). También A. RUCQUOI, *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*, Paris, Seuil, 1993, p. 37; COLLINS, *La España Visigoda...*, p. 49. También DÍAZ, *op. cit.*, pp. 46 y ss.; ORLANDIS, *Historia del reino...*, p. 66.

<sup>30</sup> M. VALLEJO, *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá, Universidad de Alcalá de Henares, 1993, p. 475 y ss.; P. D. KING, *Derecho y Sociedad en el reino visigodo*, Madrid, Alianza, 1981 (1972), p. 31; GOUBERT, *op. cit.*, p. 15; J. N. HILLGARTH, “Historiography in visigothic Spain”, en *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, Spoleto, Vol. XVII: *La Storiografia Alto Medievale*, 1970, p. 270; J. FONTAINE, “Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne”, en *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. La conversione al Cristianesimo nell’ Europa dell’ Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 1967, p. 102; SAYAS ABENGOCHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 309 y ss. Referencias generales también en R. COLLINS, *España en la Alta Edad Media, 400-1000*, Barcelona, Crítica, 1986 (1983), p. 71; HEV, pp. 276 y 444 y ss.; LACARRA, “La península...”, p. 235; A. PERTUSI, “Bisanzio e l’irradiazione della sua civiltà in Occidente nell’Alto Medioevo”, en *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. Centri e vie di Irradiazione della civiltà nell’ Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 1964, p. 127; P. DÍAZ, “Visigothic political institutions”, en AA.VV., *The Visigoths. From the migration period to the Seventh century, an Ethnographic perspective*, San Marino, The Boydell Press, 1999, p. 337;

Leovigildo adoptó en su corte usos de Oriente y, según parece, sentía gran aprecio por la pompa bizantina<sup>31</sup>. Con el fin de diferenciarse del resto de la nobleza, este rey fue el primero en adoptar los *regalia* imperiales como símbolos del poder regio<sup>32</sup>. Así, se presentó ante los suyos vistiendo ropaje real y sentándose en un trono, tal como nos informa san Isidoro de Sevilla<sup>33</sup>. Al respecto, advirtió de manera reciente Javier Arce, es preciso destacar que no necesariamente se trata de una innovación de Leovigildo –aunque el Hispalense se la atribuya como una forma de expresar su admiración por su reinado<sup>34</sup>– y bien puede tratarse de la adopción de los rasgos propios de un emperador tardorromano<sup>35</sup> que, en cualquier caso, son los que, a la sazón, se encontraban vigentes en Constantinopla<sup>36</sup>.

En las monedas acuñadas en su época –las primeras datan de los años 575 a 577<sup>37</sup>– y que imitan las de Justino I y Justiniano el Grande, el rey aparece ataviado con diadema y *paludamentum* al estilo imperial, a la vez que claramente identificado por su nombre y no ya el del emperador<sup>38</sup>, como había sido la costumbre hasta ese momento y que implicaba el reconocimiento de la superioridad teórica del Imperio<sup>39</sup>. Las monedas de Leovigildo pueden ser vistas no sólo como un fenómeno de carácter económico sino también de naturaleza ideológica, ya que manifiestan claramente su vocación de independencia frente a Bizancio<sup>40</sup>. “Acuña sueldos –resume acertadamente F. Presedo– primero como imitación, después emancipándose de la réplica servil”<sup>41</sup>.

Por otra parte, la adopción del título de *Flavius* por Recaredo, tal como aparece en las actas del tercer concilio toledano<sup>42</sup>, o la institución de los césares corregentes, o la búsqueda de la unidad religiosa, o la actividad edilicia o el trabajo legislativo<sup>43</sup>, dan cuenta también del influjo bizantino.

---

J. ORLANDIS, *Historia del reino...*, p. 68 y ss.; GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, p. 114 y ss.; R. IZQUIERDO, “Toledo en época visigoda”, en M. CORTÉS (ed.), *op. cit.*, p. 52 y ss.

<sup>31</sup> J. ORLANDIS, *Historia Social y Económica...*, p. 147; J. M. LACARRA, “Panorama de la historia urbana en la península Ibérica desde el siglo V al X”, en: *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. La Città nell’Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1959, pp. 319-357; H. SCHLUNK, “Relaciones entre la península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda”, *Archivo Español de Arqueología*, XVIII (1945), p. 191.

<sup>32</sup> RUCQUOI, *op. cit.*, p. 38.

<sup>33</sup> SAN ISIDORO, *Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*, 51 (PL, t. LXXXIII, col. 1071; MGH, AA. AA., XI, *Chronica Minora* (saec. IV, V, VI, VII) (II), ed. MOMMSEN, Berlín, 1894, p. 288; *Las Historias de los godos vándalos y suevos*, ed. de C. Rodríguez Alonso, León, Archivo Histórico Diocesano de León, 1975, p. 258): “...primusque inter suos regali ueste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consenssus communis ut genti, ita et regibus erat”. Véase también KING, *op. cit.*, p. 43; GOUBERT, *op. cit.*, p. 15; SAYAS ABENGOCHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 311 y ss.; PRESEDO, *op. cit.*, p. 156.

Sin duda, uno de los elementos más representativos de la política mimética de Leovigildo fue la fundación de la ciudad de Recópolis<sup>44</sup>, cuyo nombre es una curiosa mezcla de un prefijo, que parece honrar a su hijo, y un sufijo que evoca el mundo greco bizantino<sup>45</sup>. “Esto último –explica R. Collins en una interesante reflexión que nos parece del caso citar–, que es una interpretación de Juan de Biclara, puede ser una racionalización y no tiene mucho sentido desde un punto de vista lingüístico. *Recaredópolis* habría sido perfectamente viable ya que todos los demás ejemplos clásicos y de finales de la Antigüedad en los que se dedica la ciudad a una persona indican que se debería haber utilizado el nombre completo (...). Tampoco es fácil explicar por qué Leovigildo quiso honrar a su segundo hijo en vez de al mayor, que era Hermenegildo. En vez de esto, se podría sugerir que

---

<sup>34</sup> J. ARCE, “Ceremonial visigodo/ Ceremonial “bizantino”: un tópico historiográfico”, en PÉREZ y P. BÁDENAS (eds.), *op. cit.*, p. 105.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>36</sup> Véase también TEJA, *op. cit.*, p. 116 y ss.

<sup>37</sup> Véase GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, p. 120.

<sup>38</sup> *Ibid.*; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 168 y ss.; FONTAINE, “Isidoro de Sevilla frente a...”, p. 33; SCHLUNK, *op. cit.*, p. 191.

<sup>39</sup> PRESEDO, *op. cit.*, p. 43.

<sup>40</sup> GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, p. 120; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 168 y ss.

<sup>41</sup> PRESEDO, *op. cit.*, p. 155.

<sup>42</sup> Véanse las *subscriptions* del III Concilio de Toledo, en J. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florencia, 1763, vol. IX, col. 1000. Cfr. SAYAS ABENGO-CHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 325; J. VILELLA, “Gregorio Magno e Hispania”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 33 (1991), p. 174.

<sup>43</sup> Véase SAYAS ABENGO-CHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 318 y ss.

<sup>44</sup> SAN ISIDORO, *Hist. Goth.*, 51 (*PL*, t. LXXIII, col. 1071; ed. Mommsen, p. 288; ed. Rodríguez Alonso, p. 259); Juan de Biclara, *Chron.*, a. 578 (*PL*, t. LXXII, col. 866; ed. Mommsen, p. 215).

<sup>45</sup> Véase GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, p. 120; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 177 y ss.; ARCE, *op. cit.*, p. 115; GOUBERT, *op. cit.*, pp. 15 y 50 y ss.; KING, *op. cit.*, p. 31, n. 67; FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 76. Véase también F. FERNÁNDEZ, “Aportación al estudio de Recópolis”, *Archivo español de arqueología*, 55 (1982), 119-136, esp. p. 133: “Las dimensiones de Recópolis intentaron ser explicadas por el Biclarense con el empleo de términos como “moenia” y “suburbana”, pues aunque Leovigildo fundara otras ciudades, ninguna tuvo las dimensiones de Recópolis. Incluso se podría dar paso a la consideración de una “bizantinización” del reino visigodo en el siglo VI (...). Dietrich Claude, quien expone en su artículo la idea de la “bizantinización” del reino visigodo, llega a comparar Recópolis con Justiniana Prima, obra del emperador bizantino [Justiniano]”.

lo que intentaba decir era *Rex-opolis*, 'la ciudad del rey'...<sup>46</sup>. En cualquier caso, tal interpretación refuerza aún más lo que intentamos señalar, esto es, la exaltación de la realeza goda en clara imitación del imperio de Oriente. Todavía a comienzos del siglo VII el impulso imitativo estaba vigente, como lo demuestra el caso de Sisebuto y la inauguración de la basílica dedicada a Santa Leocadia, el año 618<sup>47</sup>, parte de un conjunto arquitectónico palatino en Toledo.

En fin, en el período que nos interesa, la realeza goda imitó consciente y deliberadamente usos de Oriente, proceso que nos permite hablar no sólo de una *bizantinización* sino, más claramente, de una verdadera *imperialización* de la monarquía goda, como ha señalado con acierto Luis A. García Moreno<sup>48</sup>.

## Viajeros

Independientemente del tema político-ideológico, durante el siglo VI y parte del VII, hubo una estrecha relación hispano-bizantina a través del comercio, del trasiego del clero y de la correspondencia<sup>49</sup>, de modo que –a pesar de que las noticias que han llegado hasta nosotros sean a veces es-

---

<sup>46</sup> COLLINS, *La España Visigoda...*, pp. 52-53.

<sup>47</sup> SAN ISIDORO, *Chron.*, A.M. 5813 (*PL*, t. LXXXIII, col. 1056; *MGH*, AA.AA., XI, *Chronica Minora* (saec. IV, V, VI, VII) (II), ed. Mommsen, Berlín, 1894, p. 480; la ed. de Martín no incluye el pasaje 416a). Véase el interesante análisis de GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, p. 148: "La efeméride –considerada por Isidoro digna de ser consignada en su suscita *Chronica Mundi*– era un paso más en la imitación constantinopolitana de la *Urbs regia toletana*. Pues la basílica dedicada a la hasta entonces insignificante mártir local... [se hizo] a imitación así de la *Hagia Sophia* constantinopolitana. La religiosidad así de Sisebuto se nos presenta más que como algo sentido en la intimidad de su alma como una consecuencia de su concepción monárquica. Pero es que, además, ésta debía sentirse muy teñida de esperas escatológicas y visiones apocalípticas muy en voga [sic] en el mundo mediterráneo del momento, sometido a la terrible crisis del invasor sasánida de todo el oriente y a los resultados todavía inciertos de la titánica reconquista de Heraclio". El paralelismo entre este emperador y el rey goda no hace más que confirmar que en el reino de Toledo se estaba muy bien informado de los acontecimientos orientales.

<sup>48</sup> GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, p. 112 y ss.; SAYAS ABENGOCHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 311 y ss.; COLLINS, *España en la Alta...*, p. 71; HILLGARTH, "Historiography...", p. 270; P. DÍAZ, *et al.*, *Hispania Tardoantigua y Visigoda*, Madrid, Istmo, 2007, p. 364 y ss. (Vol. V de la *Historia de España* dirigida por A. Alvar); H. WOLFRAM, *Histoire des Goths*, París, Albin Michel, 1990 (1979), p. 260: "Le règne de Léovigild vit l'aboutissement d'une évolution qui transforma le *regnum* wisigoth en un *imperium* hispanique...".

<sup>49</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 37.

casas y parcas–, podemos suponer un intercambio relativamente intenso y fluido entre uno y otro extremo del Mediterráneo<sup>50</sup>.

Recordemos, en primer lugar, a Juan de Biclara, quien permaneció, durante su juventud, algunos años en Constantinopla, estudiando y perfeccionando sus conocimientos de cultura griega y latina, tal como nos informa su biógrafo, san Isidoro<sup>51</sup>. La capital imperial, a la sazón, era no sólo una urbe poderosa sino también un centro cultural del más alto nivel, cuya fama se había extendido por las costas del Mediterráneo. Hasta allá, pues, fue enviado, aparentemente por el abad del monasterio agaliense<sup>52</sup>, el adolescente Juan para profundizar sus estudios, asunto que le retuvo en Constantinopla por largo tiempo.

Lo que sabemos de la vida del Biclarense –aparte de mínimos datos que nos entrega en su obra–, se lo debemos a la pluma de san Isidoro de Sevilla, quien incluyó al cronista entre los “varones ilustres” de su época. Si bien el Hispalense menciona el viaje, han llegado hasta nosotros dos tradiciones manuscritas distintas<sup>53</sup>, que difieren en cuanto al tiempo que Juan estuvo en la capital del imperio, de lo que se ha seguido una ya antigua controversia historiográfica. Así, para algunos historiadores, el cronista estuvo diecisiete años en Constantinopla<sup>54</sup> mientras que, para otros, su estadía fue tan sólo de siete años<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Véase VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 448 y ss.

<sup>51</sup> Véase SAN ISIDORO, *De Viris Illustribus*, XXXI, 1-6 (ed. de Carmen Codoñer, *El De Viris Illustribus de Isidoro de Sevilla. Estudio y Edición Crítica*, Salamanca, CSIC, 1964, p. 151). En otras ediciones figura como el cap. XLIV, 62; *PL*, t. LXXXIII, col. 1105. También la ed. de H. Flórez, *España Sagrada*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1859, vol. 5, apéndice V, p. 446.

<sup>52</sup> J. CAMPOS, *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, CSIC, 1960, p. 17.

<sup>53</sup> HILLGARTH, *op. cit.*, p. 267.

<sup>54</sup> Por ejemplo COLLINS, *España en la Alta Edad Media...*, p. 62 y ss., donde se sostiene que Juan vivió en Constantinopla entre 562 y 579, lo cual difiere de las fechas dadas por otros autores (559-576); J. FONTAINE, “Fins et moyens de l’enseignement ecclésiastique dans l’Espagne wisigothique”, en *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. La Scuola nell’Occidente Latino dell’Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1972, t. I, p. 158; HEV, pp. XXIV y 457. Hay quienes proponen también dieciséis años: MALLEROS, *El Imperio...*, p. 116; THOMPSON, *op. cit.*, p. 97. Más recientemente –aunque recordemos que la obra original es de 1954– se inclina también por diecisiete años, PRESEDO, *op. cit.*, pp. 101 y 135.

<sup>55</sup> Por ejemplo: COLLINS, *La España...*, pp. 48 y 152; FONTAINE, “Conversion et culture...”, p. 106; SAYAS ABENGOCHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 308; S. TOVAR, *Biografía de la lengua griega*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile, 1990, p. 71. HILLGARTH, en su artículo ya citado, frente a tan divi-



Julio Campos, analizando los pocos datos biográficos de que disponemos, concluye que el viaje de Juan a la capital del imperio bizantino abarcaría el período que media entre los años 558 y 575<sup>56</sup>, opinión que *a priori* parece bastante plausible pero que actualmente no se puede sostener. En efecto, la confusión, en algunos manuscritos, de *septimo demum anno*, con seguridad el texto original, con *septimo decimo anno*, es lo que ha generado tal tesis<sup>57</sup>. Así, el Biclarense habría estado en Constantinopla entre 570-571 y 577-578<sup>58</sup>. No fue ése, ciertamente, el único ejemplo de un peninsular que viajó al Oriente bizantino, como veremos enseguida.

Liciniano, obispo de Carthago Spartaria y contemporáneo del papa san Gregorio Magno (590-602), murió en Constantinopla aparentemente envenenado, según noticias que nos transmite san Isidoro de Sevilla en su *De Viris Illustribus*<sup>59</sup>. Quizá el más conspicuo viajero que encontramos entre el clero peninsular sea Leandro de Sevilla (c. 534-600), hermano mayor de san Isidoro, contemporáneo de los dos personajes recién mencionados y que, entre los años 579 y 586, realizó un viaje a la capital del imperio<sup>60</sup>. Su periplo estuvo relacionado con la rebelión del príncipe Her-

---

didias opiniones, señala que el Biclarense habría estado, al menos, nueve años en Constantinopla, entre 568 y 577. LACARRA ("Panorama de la historia urbana...", p. 334), F. LOT (*El fin del Mundo Antiguo y los comienzos de la Edad Media*, México D.F., UTEHA, 1956, p. 249) y MUSSET (*op. cit.*, p. 214), aluden al viaje de este religioso, pero sin señalar fecha alguna.

<sup>56</sup> CAMPOS, *op. cit.*, p. 17 y ss.

<sup>57</sup> Véase la nota correspondiente a la edición ya citada del *De Viris Illustribus* a cargo de C. Codoñer. También la "Introducción" de C. CARDELLE DE HARTMANN a la *Crónica* de Juan de Biclara, *op. cit.*, p. 125\*, n. 243.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 125\*. También P. GALÁN, *El género historiográfico de la crónica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994, p. 81. Agreguemos solamente como referencia a COLLINS, *La España visigoda...*, p. 47, quien señala que "las razones de este viaje no están claras, pero el hecho en sí mismo caracteriza la continua apertura de la sociedad mediterránea durante el siglo VI".

<sup>59</sup> "Occubuit Constantinopoli, ueneno (ut ferunt) extinctus ab aemulis...". SAN ISIDORO, *De Viris...*, XXIX, 6-7 (ed. Codoñer, p. 151; *PL*, t. LXXXIII, col. 1104; ed. Flórez, p. 446). Véase FONTAINE, "Fins...", p. 158; IDEM, "Conversion...", pp. 99 y 101; GOUBERT, *op. cit.*, p. 27; HEV, p. 448; LACARRA, "Panorama...", p. 344; THOMPSON, *op. cit.*, pp. 35 y 38; VALLEJO, *Bizancio y España...*, p. 426 y ss., 448; FONTAINE, "Isidoro de Sevilla frente a...", p. 35; ORLANDIS, *op. cit.*, p. 148; RUCQUOI, *op. cit.*, p. 40; PRESEDO, *op. cit.*, p. 101 y ss.

<sup>60</sup> Acerca de San Leandro véase SAN ISIDORO, *De Viris...*, XXVIII (ed. Codoñer, p. 149 y ss.; *PL*, LXXXIII, col. 1103; ed. Flórez, p. 444). Sobre su viaje, SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium libri, Exp. in Librum b. Job*, I, 1 (*PL*, t. LXXV, col. 510 y ss.): "Reuerendissimo et sanctissimo fratri Leandro coepiscopo, Gregorius seruorum Dei. Dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent, et te illic inuncta pro causis fidei Uisigothorum legatio perduxisset". Para el texto en castellano, U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y su lucha contra el*

menegildo († 585) y la necesidad de apoyo militar bizantino<sup>61</sup>; por cierto, la ayuda de Oriente no fue la esperada y, según Gregorio de Tours (539-590), el rebelde fue traicionado por los griegos<sup>62</sup>. En Constantinopla, Leandro conoció a san Gregorio Magno<sup>63</sup>, entonces apocrisario pontificio en la

---

*arrianismo*, Madrid, Ed. Nacional, 1981, p. 416: “Gregorio, servidor de los siervos de Dios, a su muy reverendo y santo hermano Leandro, colega suyo en el episcopado. Hace ya mucho tiempo, mi bienaventurado hermano, que os conocí en Constantinopla, época en la que los intereses de la Sede Apostólica me retuvieron allí y a donde os había conducido a vosotros la obligación de intervenir a propósito de la fe de los visigodos”. En general, véase COLLINS, *España en la Alta...*, pp. 68, 69, 84; FONTAINE, “Fins...”, p. 158; FONTAINE, “Conversion...”, p. 100 y ss.; GOUBERT, *op. cit.*, p. 26 y ss.; HILLGARTH, “Historiography...”, p. 270; HEV, pp. XXVI y 450; LACARRA, “La península...”, p. 242; LACARRA, “Panorama...”, p. 334; MUSSET, *op. cit.*, p. 214; J. ORLANDIS, “Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina”, en *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus noventa años*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1983, vol. I, p. 331; THOMPSON, *op. cit.*, pp. 34, 38 y 82; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 455; VALLEJO, “De exilios y exiliados béticos”, *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 2003, tomo IV, p. 306 y ss.; T.C. LOUNGHIS, *Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusq’au Croisades (407-1096)*, Atenas, K. Mihalas, 1980, p. 95; A. BLANCO FREJEIRO, *Historia de Sevilla. La ciudad antigua (de la prehistoria a los visigodos)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1984, p. 191; R. COLLINS, “Merida and Toledo: 550-585”, en E. JAMES (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 216 y ss.; P. GOUBERT, *Byzance avant l’Islam*, Tome Second: *Byzance et l’Occident sous les successeurs de Justinien*, II: *Rome, Byzance et Carthage*, París, A. et J. Picard, 1965, p. 130; FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 76 y ss.; RUCQUOI, *op. cit.*, p. 39; ORLANDIS, *Historia Social...*, p. 148; A. BRAVO, “La España visigoda y el mundo bizantino: aspectos culturales y teológicos”, en M. CORTÉS (ed.), *op. cit.*, p. 140.

<sup>61</sup> Véase GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 124 y ss.; COLLINS, *La España Visigoda...*, p. 55; PRESEDO, *op. cit.*, p. 48 y ss.; VALLEJO, “Las relaciones políticas entre la España...”, p. 95 y ss.

<sup>62</sup> GREGORIO DE TOURS, *Histoire des Francs*, V, 38 (ed. de R. Latouche, París, Les Belles Lettres, 1999, I, p. 301).

<sup>63</sup> Del testimonio de san Gregorio Magno se desprende que eran muchos los hispanorromanos que viajaban por el Mediterráneo, de modo que los pocos casos que conocemos con identificación clara, con toda seguridad son representativos de un movimiento más amplio. SAN GREGORIO MAGNO, *Dialogorum Libri*, III, 31: “Sicut multorum qui ab Hispaniarum partibus veniunt relatione cognovimus, super Hermenegildus rex, Leuvigildi regis Wisigothorum filius, ab arriana herese ad catholicam fidem, viro reverentissimo Leandro hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitiiis familiariter iuncto, praedicante, conversus est” (*PL*, t. LXXVII, col. 289). Texto en castellano en U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *op. cit.*, p. 434: “Hemos conocido por referencia de muchos que vienen de España cómo el rey Hermenegildo, hijo de Leovigildo rey de los visigodos, hace poco que se ha convertido de la herejía arriana a la fe católica por la predicación del obispo de Sevilla, Leandro, al que estoy unido desde hace algún tiempo en íntima amistad”. Véase también PAULO DIACONO, *Vita Sancti Gregorii Magni*, 8 (*PL*, t. LXXV, col. 45).

corte imperial, quien le dedicó su *Expositio in Librum Job*<sup>64</sup>. Durante su estancia en la ciudad imperial, seguramente Leandro pudo beneficiarse de los contactos y amistades del futuro Papa<sup>65</sup> y establecer relaciones con la intelectualidad de la época informándose de primera mano de los hechos que, por aquel entonces, aquejaban el imperio –entre ellos, el problema ávaro-eslavo en los Balcanes–. Juan IV el Ayunador (582-595), patriarca de Constantinopla, le dedicó uno de sus escritos, lo que demostraría su familiaridad con el ambiente constantinopolitano, como también sugiere la posibilidad de que el obispo hispalense conociese el griego –o al menos, podemos presumir que podía leerlo<sup>66</sup>–. No es descabellado suponer que, de regreso en su tierra, Leandro podría haber llevado libros con información de carácter histórico, que el hermano menor pudo consultar; asimismo, no es difícil imaginarse al joven san Isidoro, a poco de recibir a su hermano tras el largo viaje, interrogándolo acerca de lo que, a la sazón, ocurría en Oriente.

Ya sea por vía escrita u oral, por intermedio de su hermano o de otros viajeros de la época, entonces, el santo hispalense podía estar relativamente bien informado de los hechos que conmovían el Mediterráneo oriental, integrando en su *Crónica* tales noticias.

Por otra parte, en el año 619, en la catedral de la ciudad, se celebró el segundo concilio de Sevilla, convocado por san Isidoro para tratar problemas relativos a competencias de límites entre diócesis, disciplina eclesiástica y asuntos de índole dogmática. Para nosotros, el concilio en cuestión reviste importancia porque, en su canon XII, se comenta el caso de un obispo sirio, hereje, citado a comparecer ante los obispos, donde se le convenció de abjurar de la herejía y aceptar el credo niceno<sup>67</sup>. Aunque no está

---

<sup>64</sup> Véase SAN ISIDORO, *De Viris...*, XXVII, 17-19 (ed. Codoñer, p. 149; *PL*, t. LXXXIII, col. 1102; ed. Flórez, p. 443).

<sup>65</sup> Véase GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, p. 148 y ss.

<sup>66</sup> Al menos es lo que sugiere un pasaje de SAN ISIDORO, *De Vir. Ill.*, XXVI, 6-8 (ed. Codoñer, p. 148; *PL*, t. LXXXIII, col. 1102; ed. Flórez, p. 443). Véase HEV, p. 451. Según HILLGARTH, "Historiography...", p. 270, n. 34, san Leandro podía leer el griego; LACARRA, "La península...", p. 242, por su parte, sostiene que no hay indicios que permitan afirmar tal cosa. Más adelante volveremos sobre el tema del conocimiento del griego entre el clero peninsular.

<sup>67</sup> "...ingressus est ad nos quidam ex haeresi acephalorum, natione Syrus, (ut asserit ipse) episcopos..." –J. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florencia, 1768, vol. X, col. 651–. Para una traducción al castellano de la parte más relevante del canon XII, FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 96. Otras referencias en KING, *op. cit.*, p. 222; FONTAINE, "Isidoro de Sevilla frente a...", p. 34 y ss.; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 450; J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, París, Éd. Augustiniennes, 1959, vol. II, p. 848.

muy claro el motivo del viaje del mentado obispo<sup>68</sup>, podría tratarse de un súbdito del imperio que buscaba refugio en posesiones bizantinas de Occidente, huyendo de la inestabilidad provocada por la expansión de Cosroes II, quien entonces controlaba territorios sirios, palestinos y egipcios<sup>69</sup>. Lo que sí está claro es el hecho de que –aun tratándose de una noticia bastante excepcional– podemos suponer que el caso del obispo sirio puede ser ilustrativo respecto, primero, del contacto más o menos fluido con Oriente y, segundo, de la posible existencia en Sevilla misma, de una colonia de orientales lo suficientemente numerosa, argumenta J. Fontaine, como para atraer a un prelado de rango episcopal<sup>70</sup>. Cabe también la posibilidad de que el obispo haya llegado al reino visigodo desde la zona que estaba bajo control bizantino<sup>71</sup>; “los pocos indicios sobre la permeabilidad de dicha frontera dan a entender que la gente y la información circulaban con relativa libertad”<sup>72</sup>.

No deja de ser sugerente notar que san Isidoro incorporó las noticias acerca de eslavos y persas justamente hacia el año 620, información que bien pudo haber recabado del mencionado prelado que, dada su investidura, seguramente conocía bien los problemas que en esos años aquejaban el imperio.

### **La conexión africana y el caso de Mérida**

Contemporáneamente con la vida de san Isidoro de Sevilla, la Hispania meridional fue un mundo abierto al Mediterráneo, situación que no variará de manera sustancial sino hasta la invasión islámica y la caída de Cartago en sus manos en el año 698<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> ¿Predicar acaso su herejía en la Bética? Véase, además de la bibliografía citada en la nota precedente, P. UBIERNA, “Les chrétientés orientales dans la chronique *Pseudoisidoriana*. Nouveaux apports sur les *suriani*”, *Temas Medievales*, 14 (2006), p. 223, n. 68: “L’existence d’une communauté de marchands suriens monophysites serait la raison de la présence d’un évêque “acéphale” au II Concile de Séville en 619”.

<sup>69</sup> M. VALLEJO, “El exilio bizantino: Hispania y el Mediterráneo occidental (siglos V-VII)”, en PÉREZ y BÁDENAS (eds.), *op. cit.*, p. 144 y ss.; VALLEJO, “De exilios y exiliados...”, p. 310.

<sup>70</sup> FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 96.

<sup>71</sup> DÍAZ, “En tierra de nadie: visigodos frente a...”, p. 58.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>73</sup> FONTAINE, “Fins...”, p. 165, n. 33; LACARRA, “La península...”, p. 239; ORLANDIS, *Historia Social...*, p. 146; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 182 y ss.

Es muy posible que el obispo sirio, aquél del segundo concilio de Sevilla cuyo caso recién comentamos, haya llegado hasta la Península Ibérica después de hacer una escala en Cartago, como era lo usual en la época<sup>74</sup>. En efecto, una vía importante a considerar, en el momento de ponderar las relaciones entre el Occidente hispanogodo y el Oriente greco bizantino, es la de las relaciones con el mundo norteafricano. Ya sea por las guerras bizantino-vándalas, o por la inestabilidad provocada por las tribus bereberes, o el comercio o las persecuciones religiosas, lo cierto es que Cartago fue un centro receptor y difusor de influencias, desde el Mediterráneo oriental y hacia el occidental, un verdadero puente entre uno y otro mundo.

La inestabilidad provocada en el norte de África por las guerras de sucesión de los vándalos, primero, y por las guerras bizantino-vándalas después, así como también por la incapacidad del imperio para consolidar la paz en la región, explican el movimiento migratorio hacia Hispania en la época que nos ocupa<sup>75</sup>.

Hacia el año 570, huyendo de la “violencia de los bárbaros” –esto es, la insurrección de tribus moras–, el monje africano Donato se embarcó hacia Hispania, instalándose en el levante ibérico, donde fundó el monasterio servitano<sup>76</sup>. Según el relato de Ildefonso de Toledo, Donato iba acompañado de setenta monjes y llevaba, además, una gran cantidad de manuscritos; es decir, se trató de una verdadera traslación de su monasterio<sup>77</sup>. Como

---

<sup>74</sup> Véase FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 846 y ss.; ORLANDIS, *Historia Social...*, p. 145; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 249; PRESEDO, *op. cit.*, p. 96.

<sup>75</sup> VALLEJO, “Las relaciones políticas entre la España...”, p. 93.

<sup>76</sup> M. DÍAZ Y DÍAZ, “La cultura en la España visigótica del siglo VII”, en: *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. Caratteri del Secolo VII in Occidente*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1958, t. II, p. 814; FONTAINE, “Fins...”, p. 165; FONTAINE, “Conversion...”, p. 96; HEV, p. 444; LACARRA, “La península...”, p. 239; LACARRA, “Panorama...”, p. 334; THOMPSON, *op. cit.*, p. 36; VALLEJO, “La rivalidad...”, p. 112; VALLEJO, “El exilio bizantino...”, p. 140 y ss.; FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis...*, p. 58; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 458; ORLANDIS, *Historia Social y...*, p. 50; FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 855 y ss.; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 249; PRESEDO, *op. cit.*, p. 183; BRAVO, *op. cit.*, p. 145.

<sup>77</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *Liber de Viris Illustribus*, III, 1-6: “Donatus et professione et opere monachus... Hic uiolentias barbararum gentium imminere conspiciens atque ouilis dissipationem et gregis monachorum pericula pertimescens, ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus nauali uehiculo in Hispaniam commeavit” –ed. de C. CODOÑER, *El “De Viris Illustribus” de Ildefonso de Toledo. Estudio y Edición Crítica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972, p. 121, con traducción al español en p. 122: “Donato, monje por vocación y dedicación... Él, dándose cuenta de que amenazaba la violen-

se deduce a partir de la precisión que hace Ildefonso de Toledo acerca de dichos manuscritos, no se trata sólo de un movimiento demográfico sino que involucra intercambios culturales. Probablemente el abad Nanctus<sup>78</sup>, que arribó a Mérida en época del rey Leovigildo, también procedente de África, haya abandonado su tierra natal por los mismos motivos que Donato<sup>79</sup>.

Los dos casos mencionados son ejemplo de un movimiento que, con toda seguridad, debió ser bastante más amplio<sup>80</sup>. *Nihil novum sub sole*: hacía mucho tiempo ya que existían fluidas relaciones entre la Península Ibérica y África y, a través de ésta, como decíamos, con el oriente del Mediterráneo. No deja de ser interesante subrayar que el objetivo de los monjes haya sido el reino visigodo y no la *Spania* bizantina, lo que podría explicarse por la persecución religiosa desatada en la época de Justiniano a causa de los “Tres capítulos” –que llevó al exilio a muchos religiosos que, entre otros lugares, habrían buscado refugio en Hispania<sup>81</sup>–.

Otra razón que explica que tales inmigrantes hayan preferido el suelo

---

cia de los pueblos bárbaros, y sintiendo un fuerte temor ante la dispersión de sus ovejas y los peligros de la grey de sus monjes, se trasladó a Hispania por vía marítima, con unos setenta monjes y abundantes códices literarios”-. También en *PL*, t. XCVI, col. 200; ed. H. Flórez, *España Sagrada*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1859, vol. 5, p. 456 y ss. Agrega Ildefonso que Donato construyó un monasterio y lo dotó de una regla, quizá la de San Agustín, como se pretendió siglos más tarde. Véase J. MARÍN, “Notas preliminares para una relectura de la Regula Agustini”, *Intus Legere*, 2 (1999), p. 33.

<sup>78</sup> HEV, p. 444; LACARRA, “La península...”, p. 239; LACARRA, “Panorama...”, p. 334; THOMPSON, *op. cit.*, pp. 36 y 99; ORLANDIS, *Historia Social y...*, p. 49; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 249; PRESEDO, *op. cit.*, p. 183; FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 856; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 458; VALLEJO, “El exilio bizantino...”, p. 140 y ss.; BRAVO, *op. cit.*, p. 145.

<sup>79</sup> Acerca de Nanctus, véase *Vitas S. Patrum Emeritensium* (VSPE), III, 2, 3-6 (ed. de J. GARVIN, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946, p. 156; *PL*, t. LXXX, col. 126; ed. H. FLÓREZ, *España Sagrada*, Madrid, 1816, vol. 13, p. 343): “...temporibus Leuvigildi Visegothorum regis ab africanis regionibus in provinciam Lusitaniae Nanctus nomine advenisse abbatem...” Agradezco al Prof. Diego Melo, de la Universidad Adolfo Ibáñez, por haberme facilitado una copia de la ya clásica edición de J. Garvin. Existe traducción al español de Isabel VELÁZQUEZ, *Vidas de los santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008, p. 66: “...en tiempo del rey de los visigodos Leovigildo, desde las regiones africanas había venido a la provincia de Lusitania un abad llamado Nancto...”.

<sup>80</sup> FONTAINE, “Conversion...”, pp. 94-96; FONTAINE, “Fins...”, p. 165; LACARRA, “La península...”, p. 240.

<sup>81</sup> Significativo es el caso de Víctor Tunonense, exiliado en Egipto, véase SAN ISIDORO, *De Vir. Ill.*, XXV (ed. Codoñer, p. 147; *PL*, t. LXXXIII, col. 1101; ed. Flórez, p. 442). Véase también VALLEJO, “La rivalidad...”, p. 113; IDEM, “El exilio bizantino...”, p. 141 y ss.

peninsular como una nueva patria es la existencia de comunidades de extranjeros –griegos y sirios entre ellos– en las sociedades urbanas del sur y el levante ibéricos<sup>82</sup>. Ciudades como Santarem, Mérida, Sevilla o Córdoba, a través de grandes y frecuentadas vías fluviales, u otros centros urbanos costeros, como Málaga o Cartagena, recibían permanentemente influencias desde el Mediterráneo tardoantiguo, que luego podían irradiar luego al resto de la Península.

El caso de Mérida, como se desprende de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, es emblemático al respecto, ya que mantuvo un activo intercambio con el oriente del Mediterráneo, tanto en el ámbito comercial como en el cultural. Las *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, redactadas hacia el 630 pero que recogen acontecimientos de los años 560 a 600 aproximadamente, nos informan que la llegada de comerciantes bizantinos –los *transmarini negotiatores* de las leyes visigodas o *negotiatores graecos* de las *Vidas*<sup>83</sup>– no era rara<sup>84</sup>. Los comerciantes arribaban a la ciudad remontando el río Guadiana y, aunque no está claro qué productos compraban y vendían<sup>85</sup>, la seda tiene que haber figurado entre ellos. Las *Vidas* nos informan que Masona (571-606), obispo de Mérida, al ir a celebrar la misa de Pascua, se hacía acompañar de numerosos niños ataviados –como el obispo– con túnicas de seda<sup>86</sup>, y esta finísima tela, en aquel tiempo, no llegaría

---

<sup>82</sup> Véase GARCÍA de VALDEAVELLANO, *op. cit.*, p. 213 y ss.; DÍAZ Y DÍAZ, *op. cit.*, p. 841; HEV, pp. 171, 444; LACARRA, “Panorama...”, p. 334 y ss.; A. LEWIS, “Mediterranean maritime commerce: A.D. 300-1100. Shipping and Trade”, en *Settimane di Studi Sull’Alto Medioevo. La Navigazione Mediterranea nell’ Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 1978, t. II, p. 488; MUSSET, *op. cit.*, p. 214; H. PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1981 (1957), p. 67 y ss.; SAYAS ABENGOCHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 338 y ss.; THOMPSON, *op. cit.*, p. 35 y ss.; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 249; PRESEDO, *op. cit.*, p. 183 y ss.; BRAVO, *op. cit.*, p. 133.

<sup>83</sup> VSPE, IV, III, 2 (ed. Garvin, p. 168; ed. Velázquez, p. 73; *PL*, t. LXXX, col. 131; ed. Flórez, p. 345).

<sup>84</sup> F. RETAMERO, “As coins go home: towns, merchants, bishops and kings in visigothic hispania”, en AA.VV., *The Visigoths...*, p. 271; J. M. HOPPE, “La sculpture visigothique et le monde byzantin”, en BÁDENAS y EGEA (eds.), *op. cit.*, p. 204; GARCIA de VALDEAVELLANO, *op. cit.*, p. 216 y ss.; WOOD, *op. cit.*, p. 197; SCHLUNK, *op. cit.*, p. 191; COLLINS, “Mérida...”, p. 202; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 247 y ss.; PRESEDO, *op. cit.*, p. 97 y ss.

<sup>85</sup> COLLINS, “Mérida...”, p. 203 y ss.; ORLANDIS, *Historia del Reino Visigodo Español*, p. 247; ¿Mármol, seda, artesanías, joyas, objetos preciosos, a cambio de plata, aceite, *garum* y cereales?.

<sup>86</sup> VSPE, V, III, 12 (ed. Garvin, p. 196; ed. Velázquez, p. 90; *PL*, t. LXXX, col. 140; ed. Flórez, p. 360): “...in diem sacratissimum paschae quum ad ecclesiam procederet, plurimi pueri clamides olosericas induentes coram eo, quasi coram rege incederent...” [...en el santísimo

sino de Bizancio<sup>87</sup>. Podemos suponer igualmente que, entre los diversos productos, destinados o no al comercio pero sí al intercambio, se contaban también manuscritos<sup>88</sup>; la circulación de las obras fue notable en el siglo VII y, normalmente, los viajeros cargaban copias que, más tarde, los *scriptoria* difundían por toda la península<sup>89</sup>.

Además, las *Vidas* nos informan acerca de Paulo (c. 530-c. 560), *natione graecus*, de profesión médico y que arribó a Mérida desde el Oriente<sup>90</sup>, llegando a ser obispo de la ciudad, cátedra en la que fue sucedido por su sobrino Fidel (c. 560-c. 571). Éste, según se cuenta en las *Vidas*, llegó hasta la ciudad en compañía de comerciantes griegos provenientes de la tierra natal de Paulo, quienes hicieron la visita acostumbrada al obispo, y entonces Paulo, después de interrogarlo acerca de su origen y parentela, pudo reconocer en el joven a su sobrino<sup>91</sup>.

Los casos citados más arriba (Nanctus y Donato, Paulo y Fidel, los comerciantes griegos), nos hablan de numerosos contactos con Oriente a través de viajeros que, remontando los ríos llegaban hasta Mérida –verdadero “foco de bizantinismo”, según F. Presedo<sup>92</sup>–, siguiendo el curso del río Guadiana, a Córdoba y Sevilla remontando el Guadalquivir, o a Zaragoza siguiendo la ruta del Ebro<sup>93</sup>. Ello demuestra que las vías co-

---

día de la Pascua, cuando se dirigía en procesión a la Iglesia, muchos niños vistiendo capas de seda pura caminaban delante de él, como ante un rey....]. Acerca de la riqueza de la iglesia emeritense, se puede consultar L. GARCÍA IGLESIAS, “Las posesiones de la Iglesia Emeritense en época visigoda”, *Anejos de Gerión*, II (1989), 391-401.

<sup>87</sup> LACARRA, “Panorama...”, p. 339; COLLINS, “Mérida...”, p. 197 y ss.; SCHLUNK, *op. cit.*, p. 191; ORLANDIS, *Historia Social...*, p. 150; A. LAIOU, “Exchange and Trade, Seventh-Twelfth Centuries”, en *The Economic History of Byzantium. From the Seventh to the Fifteenth Century*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Studies, 39, 2002, vol. 2, p. 702 y ss.

<sup>88</sup> FONTAINE, “Conversión...”, p. 96.

<sup>89</sup> RUCQUOI, *op. cit.*, p. 52.

<sup>90</sup> VSPE, IV, I, 1-2 (ed. Garvin, p. 160; ed. Velázquez, p. 70; *PL*, t. LXXX, col. 128; ed. Flórez, p. 345): “Referunt multi sanctum virum nomine Paulum natione graecum arte medicum de Orientis partibus in Emeretensem urbem advenisse” [Refieren muchos que un santo varón de nombre Paulo, griego de origen y médico de profesión, vino de la región de oriente a la ciudad de Mérida].

<sup>91</sup> VSPE, IV, III (ed. Garvin, pp. 168-170; ed. Velázquez, p. 73 y ss.; *PL*, t. LXXX, col. 131; ed. Flórez, p. 348). Acerca de estos dos obispos, en general v. HEV, p. 445; LACARRA, “Panorama...”, p. 338; ORLANDIS, *Historia Social...*, pp. 51 y 149; RETAMERO, *op. cit.*, p. 271; WOOD, *op. cit.*, p. 194 y ss.; SCHLUNK, *op. cit.*, p. 191; COLLINS, “Mérida...”, p. 202; RUCQUOI, *op. cit.*, p. 39; FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 846 y ss.; PRESEDO, *op. cit.*, p. 147 y ss.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>93</sup> GARCIA de VALDEAVELLANO, *op. cit.*, p. 216; FONTAINE, “Conversión...”, p. 107;



merciales eran también, como siempre, vías de difusión cultural<sup>94</sup>. Las relaciones intelectuales del reino visigodo con el África y el oriente bizantinos explican no sólo el auge cultural del reino a fines del siglo VI y comienzos del VII sino también prerenacimientos literarios en la periferia del reino de Toledo. Cada navegante, además, podía constituirse en una rica fuente de información acerca de la situación política y económica del Mediterráneo oriental.

Es preciso recordar que la noticia de la caída de Cartago y derrota de los vándalos por los bizantinos, se conoció en el reino visigodo gracias a un navegante africano, cuyo navío abandonó el puerto el día mismo de la ocupación<sup>95</sup>. No se trata de un hecho aislado, pues ya Hidacio (c. 395-c. 470) en el siglo anterior registró, que en Hispania, en 456, se supo de la derrota del pueblo de los lazas en manos del emperador Marciano (450-457), gracias a unas naves procedentes de Oriente y que habían llegado a Sevilla<sup>96</sup>. La excepcionalidad de estos casos radica en que nos quedó un testimonio escrito, pero deben haber sido muchas las informaciones que se transmitían por vía oral, por lo que un hispanogodo bien conectado podía estar al tanto de lo que contemporáneamente acontecía en el Mediterráneo.

Ahora bien, los testimonios relativos a Mérida son aplicables al caso de Sevilla<sup>97</sup>, en particular, y de la Bética, en general, la que, como apunta J. Fontaine, fue desde antiguo una verdadera encrucijada de civilizaciones<sup>98</sup>. A pesar de la escasez de documentación, los contactos económicos y culturales de la España meridional, con seguridad, fueron en el siglo VII tan intensos –o tal vez más– que en la centuria anterior<sup>99</sup>.

---

HEV, p. 445; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, “Características de la Patrística Hispana en el siglo VII”, en *La Patrología Toledana Visigoda*, Madrid, CSIC, 1970, p. 11.

<sup>94</sup> Véase J. VILELLA, “Le transport maritime des voyageurs et de correspondance entre l’Espagne et l’extérieur pendant l’Antiquité Tardive”, *Pact*, 27 (1990), p. 60 y ss.

<sup>95</sup> PROCOPIO, *De bello Vandalico*, III, xxiv, 7-12 (ed. de H. B. DEWING, Londres, Harvard University Press, 1961, p. 196 y ss.). PRESEDO, *op. cit.*, p. 98.

<sup>96</sup> IDACIO, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum*, 177 (MGH, AA. AA., XI, *Chronica Minora saec. IV, V, VI, VII* (II), ed. Th. MOMMSEN, Berlín, 1894, p. 29: “Orientalium naues Hispalim uenientes per Marciani exercitum caesos Lazas nuntiant”. También *Chronique* (ed. de A. Tranoy, París, Cerf, 1974, Sources Chrétiennes N° 218, vol. 1, p. 156 y comentario en p. 106). Hay versión en castellano: Julio CAMPOS, *Idacio, Obispo de Chaves. Su Cronicón*, Salamanca, Calasancias, 1984, p. 107.

<sup>97</sup> FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 832; WOOD, *op. cit.*, p. 194.

<sup>98</sup> FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 23 y ss.

<sup>99</sup> COLLINS, “Mérida...”, p. 203.

En efecto, Sevilla, desde antiguo, fue una ciudad con vocación de puerto de descargue y trasvase de mercancías, de activo intercambio, una encrucijada de culturas<sup>100</sup>, como ya se dijo, donde en medio de la agitación comercial, se arremolinaban los curiosos ávidos de detalles y rumores acerca del vasto mundo que se abría más allá del Guadalquivir. La Sevilla de san Isidoro era una “zona fronteriza” de la cultura occidental, con todo lo que supone dicha situación para el fronterizo en cuanto a posibilidades de intercambio<sup>101</sup>. Hispania, todavía en época de san Isidoro, manifiesta su vocación norteafricana y oriental, de donde recibía su inspiración cultural<sup>102</sup>.

### Comenciolo

La ocupación bizantina de parte del sur y este de la Península Ibérica no debió implicar una migración masiva de griegos en el suelo hispano. En efecto, el asentamiento supuso solamente el arribo de soldados y autoridades imperiales griegas<sup>103</sup>. Dado el carácter de la inmigración, no hay que hacerse muchas ilusiones respecto de la influencia cultural que tal tipo de población pudo ejercer en Hispania<sup>104</sup>. Sin embargo, no hay que despreciar el contacto permanente de la población hispanogoda con los recién llegados de Oriente; a pesar de todo, y más allá de las escaramuzas bélicas ocasionales, la provincia de *Spania* puede considerarse un foco de orientalización<sup>105</sup> aunque sus efectos directos –modestos ciertamente– son difíciles de precisar. La verdad es que la influencia más profunda se explica por los intercambios que hemos detallado líneas atrás y no por la presencia del contingente militar estacionado en España.

No obstante lo anterior, no debe dejar de mencionarse un caso singular: la presencia de Comenciolo en tierra hispana bizantina. En el año 1658, en el claustro de Santa María de las Mercedes, en Cartagena, se descubrió la siguiente inscripción conmemorativa:

---

<sup>100</sup> FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 68 y ss.

<sup>101</sup> FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 832.

<sup>102</sup> ORLANDIS, *Historia Social y...*, p. 147.

<sup>103</sup> VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 450; LACARRA, “Panorama...”, p. 335; HOPPE, *op. cit.*, p. 203; SCHLUNK, *op. cit.*, p. 190; ORLANDIS, *Historia social y...*, p. 147.

<sup>104</sup> Véase PRESEDO, *op. cit.*, p. 38.

<sup>105</sup> KING, *op. cit.*, p. 223.

Cualquiera que seas quien mires los elevados pináculos de las torres  
Y la entrada de la ciudad fortalecida con una doble puerta,  
A tu derecha y a tu izquierda los dos pórticos, los dos arcos,  
Por encima de los cuales se encuentra una cámara curva y convexa:  
Comenciolo, el patricio, ordenó hacer estas obras,  
Enviado por Mauricio Augusto contra los enemigos bárbaros,  
Generalísimo en jefe de Hispania, grande por su valor.  
Ojalá España siempre se felicite con un tal gobernador,  
Mientras los polos [de la tierra] giren y mientras el sol [discurra  
alrededor del orbe]

*Año VIII del Augusto, indicción VIII*<sup>106</sup>

Dejando de lado algunos problemas que plantea a los especialistas este vestigio arqueológico<sup>107</sup>, lo concreto es que en ella se conmemora la restauración de los muros de Cartagena, capital de la *Spania* bizantina, labor encomendada por Comenciolo, gobernador de la provincia y, tal como se lee en la inscripción, enviado en 589 por el emperador Mauricio<sup>108</sup>. Es pro-

<sup>106</sup> “Quis quis ardua turrium miraris culmina/ vestibulumq(ue) urbis duplici porta firmatum/ dextra leuaq(ue) binos porticos arcos./ quibus superum ponitur camera curva convexaq(ue):/ Comenciolus sic haec iussit patricius/ missus a Mauricio Aug. contra hostes barbaros./ magnus virtute magister mil. Spaniae/ sic semper Hispania tali rectore laetetur./ dum poli rotantur dumq. sol circuit orbem/ Ann.VIII Aug. Ind. VIII”. El texto se puede consultar en E. HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Nueva York, George Olms verlag, 1975, p. 57, nº 176; J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, CSIC, 1969, p. 126, nº 362. También en A. PREGO DE LIS, “La inscripción de Comitiolus del Museo Municipal de Arqueología de Cartagena”, en *Actas de la V Reunión de arqueología cristiana hispánica (Cartagena, 1998)*, Barcelona, 2000, p. 383 y ss.; GARCÍA MORENO, “Organización militar...”, p. 12, nota 30; M. VALLEJO, “Comentiolus, magister militum Spaniae missus a Mauricio Augusto contra hostes barbaros. The Byzantine Perspective of the Visigothic Conversion to Catholicism”, *Romanobarbarica*, 14 (1996-1997), p. 292, n. 6; VALLEJO, “Las relaciones políticas entre la España...”, p. 99; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 234, con traducción al castellano; lo mismo en PRESEDO, *op. cit.*, p. 62 y ss.; así también en *Textos y documentos de Historia Antigua, Media y Moderna hasta el siglo XVII*, selección de L. GARCÍA MORENO *et al.*, vol. XI de la Historia de España de M. Tuñón, Barcelona, Labor, 1984, p. 179 y ss. Una fotografía de la pieza epigráfica en FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, p. 394, fig. 35, con traducción al castellano en p. 382 y ss.

<sup>107</sup> Según VIVES, *op. cit.*, p. 126, tal vez no se trate del original, dadas las correcciones que se advierten en la piedra. PREGO DE LIS, *op. cit.*, p. 383 y ss. señala que en el siglo XVIII la inscripción fue recinzelada, alterando el original.

<sup>108</sup> Véase L. BRÉHIER, *El Mundo Bizantino. Vida y Muerte de Bizancio*, México, UTEHA, 1956, p. 37 y n. 193; HEV, p. 97; LACARRA, “La península...”, p. 237; LACARRA, “Panorama...”, p. 341; MALLEROS, *El imperio...*, p. 114; SAYAS ABENGOCHEA-GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 327; THOMPSON, *op. cit.*, p. 379; P. GOUBERT, *Byzance avant l’Islam, II. Byzance et l’Occident sous les successeurs de Justinien*, I: *Byzance et les Francs*, Paris, A. et J. Picard, 1955, p. 13.

bable que la restauración de los muros haya estado en relación con un recrudescimiento de las hostilidades entre visigodos y bizantinos en época de Recaredo<sup>109</sup>, cuestión a la que aludiría san Isidoro cuando se refiere a la “insolencia romana” a la que tuvo que hacer frente el rey<sup>110</sup>.

Ahora bien, recordemos que la *Crónica de Monemvasía* nos habla, precisamente de un funcionario bizantino de alto rango, llamado Comenciolo, el mismo al que aluden en varias ocasiones Teofilacto Simocatta<sup>111</sup> y Teófanos<sup>112</sup>, y que encontramos combatiendo en nombre del imperio o actuando como embajador, tanto en la región danubiana y los Balcanes como en Persia<sup>113</sup>. Por otra parte, está documentada la existencia de un “Gloriosus Comitiolus”<sup>114</sup>, a quien hace referencia el papa san Gregorio Magno, a propósito de la deposición y exilio de los obispos Genaro y Esteban, tras un juicio considerado injusto y arbitrario, promovido por el tal Comitiolus<sup>115</sup>. Tales acciones habría que entenderlas, tal como la restauración del muro, en este caso en el plano religioso, como una ofensiva bizantina en suelo peninsular<sup>116</sup>. Ya P. Goubert había planteado, hace más de medio siglo, el problema de la identidad de estos personajes, dejando abierta la cuestión<sup>117</sup>; no obstante, hay buenas razones para creer que el Comenciolo de la *Crónica de Monemvasía* y otras fuentes bizantinas, el Comenciolo de la

---

<sup>109</sup> Véase VALLEJO, “Comentiolus...”, p. 291; VILELLA, “Gregorio Magno...”, p. 183; VALLEJO, “La rivalidad...”, p. 108 y ss.; GARCÍA MORENO, *op. cit.*, p. 140.

<sup>110</sup> ISIDORO, *Hist. Goth.*, 54 (PL, t. LXXXIII, col. 1072; ed. Mommsen, p. 290; ed. Rodríguez Alonso, p. 264).

<sup>111</sup> SYMM., I, 4, 7; I, 5; I, 6, 1-3; I, 7, 3-6; I, 8, 11; II, 10, 8, etc. (Hemos consultado la siguiente edición: *The History of Theophylact Simocatta*, ed. de Michael y Mary Whitby, Oxford, Clarendon Press, 1997).

<sup>112</sup> THEOPHANES, *Chron.*, A.M. 6076, 6092, 6093 (*The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A.D. 284-813*, ed. de Cyril Mango y Roger Scott, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 376, 4403, 408). Véase también P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam, I.-Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'Empereur Maurice*, Paris, A. et J. Picard, 1951, p. 116 y ss.

<sup>113</sup> Véase A. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 1991, vol. II, p. 1138 y ss.

<sup>114</sup> GREG., *Epist* XIII, 47, 7 (MGH, *Epist.*, II, ed. HARTMANN, Berlín, 1890, p. 411; PL, t. LXXVII, col. 1295).

<sup>115</sup> VILELLA, “Gregorio Magno...”, p. 181 y ss.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>117</sup> GOUBERT, “Byzance et l'Espagne...”, p. 64 y ss.

inscripción de Cartagena y el Comitiolus de la correspondencia de san Gregorio, sean la misma persona<sup>118</sup>.

De Comenciolo sabemos que, en época del emperador Mauricio, hizo una brillante carrera militar, alcanzando el rango de *magister militum* (tal como se lee en la inscripción), gracias a sus victorias en los Balcanes<sup>119</sup>. Según se desprende del testimonio de los historiadores bizantinos, era un hombre cercano al emperador<sup>120</sup>, tanto como para permanecer a su lado durante los turbulentos acontecimientos que llevaron a su deposición en manos de Focas (602-610), en el año 602<sup>121</sup>. Inmediatamente después de la rebelión, Comenciolo fue ejecutado, al igual que el depuesto emperador<sup>122</sup>.

Ahora bien, tal como recalcan los citados M. Vallejo, J. Orlandis y J. Vilella, y mucho antes que ellos F. Presedo<sup>123</sup>, gran parte de su carrera Comenciolo la hizo antes de 589 (fecha de la inscripción de Cartagena) y entre ese año y el 600, cuando lo encontramos en Bizancio nuevamente, no se sabe de ninguna actividad suya en Oriente. Teniendo en cuenta los datos cronológicos, este Comenciolo es el mismo Comitiolus de san Gregorio, quien gobernó *Spania* aproximadamente entre 589 y 600, y la diferencia de nombre se debería sólo a un error de transcripción<sup>124</sup>.

Así, pues, y confiando en el análisis precedente, contamos –aparte de los viajeros ocasionales– con un caso de excepcional valor para nuestro objetivo: un protagonista de las guerras contra los ávaro-eslavos en los Balcanes permaneció cerca de una década en la Península Ibérica, pudiendo proporcionar noticias fidedignas y de primera mano acerca de lo que ocurría entonces en aquellas regiones. Son de distinta índole, pues, las pistas que nos permiten asegurar que en Hispania se podía estar bastante bien informado de lo que sucedía en el imperio bizantino y esa corriente de noticias –de la cual se benefició san Isidoro de Sevilla al redactar su *Chronica*–, antes y después de Comenciolo –recordemos que la influencia bizantina se reaviva en tiempos de Sisebuto–, debió ser ininterrumpida, circulando por doquier de boca en boca.

---

<sup>118</sup> Véase VALLEJO, “Comentiolus...”, p. 291 y s., n. 5; ORLANDIS, “Gregorio Magno...”, p. 342 y ss.

<sup>119</sup> SYMM, *Hist.*, I, 7, 4 y I, 8, 11, entre otros pasajes (ed. Whitby, pp. 29-31); THEOPH., *Chron.*, A.M. 6079 (ed. Mango, p. 376).

<sup>120</sup> SYMM., *Hist.*, I, 4,7 (ed. Whitby, p. 25)

<sup>121</sup> THEOPH., *Chron.*, A.M. 6092 y 6093 (ed. Mango, pp. 403-408).

<sup>122</sup> Véase también VILELLA, “Gregorio Magno y...”, p. 343.

<sup>123</sup> PRESEDO, *op. cit.*, pp. 62-77, donde analiza en detalle el caso de Comenciolo.

<sup>124</sup> Véase ORLANDIS, “Gregorio Magno y...”, p. 343.

## Notas acerca de la actitud de la historiografía visigoda frente a Bizancio<sup>125</sup>

Como ya hemos apuntado más arriba, la postura de la población hispanogoda frente al imperio bizantino fue ambigua: si, por una parte, no se pudo evitar el influjo bizantino y el gran poder de seducción de su cultura, por otro lado se consideraba a los imperiales como invasores indeseables que debían ser expulsados del territorio peninsular. La historiografía del período, ciertamente, da cuenta de la misma actitud.

Sus dos representantes más conspicuos son los ya citados Juan de Biclara e Isidoro de Sevilla. En ambos se puede descubrir una alta consideración hacia el imperio, como que permanentemente refieren hechos del Oriente bizantino. La doble cronología de Juan de Biclara –años del emperador, años del rey visigodo– así como el permanente interés del santo hispalense por los sucesos orientales, nos hablan de una concepción histórica, geográfica y cultural, que considera dos grandes polos en torno a los cuales se desenvuelve la historia: el imperio romano y el reino visigodo de Toledo –que, como ya hemos visto con insistencia, sigue el modelo del primero–.

Se podría decir que, mientras el biclarenses es más “imperialista”, san Isidoro es más “nacionalista” –o goticista, si se prefiere–; mientras el primero –sobre todo en los iniciales años de su *Crónica*– exalta el imperio, el segundo hace lo propio con la unificación peninsular a manos de los godos. En ambos autores, en todo caso, se percibe una retórica que tiende a centrarse en el reino godo e ir dejando de lado, poco a poco y en la medida que discurre el relato, el imperio. El “modelo bipolar” se debilita según se avanza cronológicamente en el relato, en la misma medida en que el reino visigodo se fue fortaleciendo desde la segunda mitad del siglo VI. Se puede apreciar, pues, cómo se forja una ideología ligada al proceso de “imperialización” de la monarquía toledana y que impregna, a la historiografía del momento.

Juan de Biclara nunca manifiesta un sentimiento negativo frente al Imperio. No obstante, se puede descubrir una velada crítica en el plano

---

<sup>125</sup> Para elaborar las reflexiones de este apartado, además de las obra ya citadas, nos hemos servido de: CAMPOS, *op. cit.*, p. 55; RODRÍGUEZ ALONSO, “Introducción” a *Las Historias de los Godos...*, p. 14 y ss.; FONTAINE, “Isidoro de Sevilla frente a...”, *passim*; HEV, *passim*; VALLEJO, *Bizancio y la España...*, p. 476 y ss.; VALLEJO, “Commentiolus...”, *passim*; PRESEDO, *op. cit.*, p. 134 y ss.; FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y...*, *passim*; F. GARCÍA ALVAREZ, “Tiempo, religión y política en el «Chronicon» de Ioannis Biclarensis”, *En la España Medieval*, VII (1997), p. 9 y ss.

religioso cuando, al referirse al III concilio de Toledo (589) y a la conversión de Recaredo, no sólo compara al rey con Constantino el Grande (305-337), sino que, aun más, dice que éste fue superado por aquél, puesto que el rey goda fue capaz de extirpar de raíz y en forma definitiva la herejía arriana. Es, pues, en el Occidente latino donde se pudo restaurar la ortodoxia de Nicea y no en el Oriente griego, cuna de la herejía.

En el caso de san Isidoro de Sevilla, su postura antibizantina parece ser bastante más clara y explícita, seguramente marcada por su experiencia personal. Oriundo de Cartagena, su familia tuvo que emigrar a la Bética, exilio que parece explicarse –según las pocas “precisiones imprecisas” que entregan las fuentes<sup>126</sup>– por el desembarco de las tropas imperiales en 552 y el convulsionado ambiente que culminó con la ocupación de la ciudad.

Si Isidoro en sus obras históricas alaba a los primeros emperadores, no oculta su crítica hacia los que, temporalmente, le son más cercanos. Tales reparos tienen relación, por un lado, con los problemas religiosos y, por el otro, con el rechazo a la ocupación bizantina del sur peninsular. Es sintomático de su actitud que el Hispalense a veces no menciona directamente a los “romanos” (o bizantinos) sino que se refiere a ellos como *militēs* (“soldados”, resaltando el carácter militar de una ocupación que considera ilegítima). La alabanza a Hispania que abre la *Historia de los Godos* expresa de manera clara –y casi ideológicamente– la adhesión de san Isidoro a la unificación peninsular llevada a cabo por los godos, en oposición al imperio.

Para el Hispalense, la romanidad –particularmente latina– se ha refugiado en España y por ello llega a referirse al *imperium* de los godos, en un claro desafío a Constantinopla. La oposición a Constantinopla queda reflejada en lo que podríamos llamar la respuesta isidoriana a Comencio: a los “enemigos bárbaros” de la inscripción de Cartagena, que responde a la visión bizantina del mundo –los godos pueden ser ya católicos pero no dejan de ser bárbaros–, se contraponen la acusación de “insolencia romana” de san Isidoro, que no hace sino resumir la actitud visigoda hacia el expansionismo bizantino.

Como ya adelantáramos, en su obra histórica san Isidoro parece complacerse en el relato de los reveses del imperio, frente a la consolidación de la monarquía goda y, para ello, debía estar, claramente, bien informado de los avatares que afectaban entonces a Bizancio.

---

<sup>126</sup> La expresión es de FONTAINE, *San Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad...*, p. 66. Véase también J. FONTAINE y P. CAZIER, “Qui a chasse de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidoro de Seville”, en *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus noventa años*, pp. 349-400.

### **Recapitulación en torno al *Chronicon* de san Isidoro**

Del análisis precedente podemos concluir que, durante la segunda mitad del siglo VI y comienzos del VII, hay evidencias seguras de que a la Península Ibérica llegaban –junto a las mercancías– libros y noticias procedentes del oriente del Mediterráneo, con amplia circulación en el reino. La animadversión hacia Bizancio, considerada una potencia invasora, se resuelve sobre todo a nivel político e ideológico; no obstante, en el ámbito cultural e intelectual, el influjo de Oriente fue bastante poderoso. Una expresión clara –quizá la más evidente– del problema, es el hecho de que los mismos reyes, desde Leovigildo hasta Suintila, que combatieron de manera denodada los bizantinos hasta expulsarlos del territorio peninsular, fueron los que llevaron adelante el proceso de “imperialización” de la monarquía siguiendo, precisamente, el único modelo viable y visible en el Mediterráneo: Bizancio.

Por otro lado, hemos visto también que muchos viajeros iban y venían, hacia y desde Oriente; entre ellos, recordemos, se contaba el propio hermano de san Isidoro, san Leandro. Entre África y el sur peninsular existió un activo intercambio y, en los puertos de Mérida o Sevilla, circulaban de boca en boca las noticias procedentes de diversos rincones del Mediterráneo. Conspicuos personajes –monjes unos, futuros obispos los otros– llegaban a Hispania, muchas veces cargados de libros que enriquecían las bibliotecas locales. Todo ello, además de la presencia permanente de tropas imperiales, la vida fronteriza siempre rica en intercambios de diversa índole y, caso notable, la presencia de funcionarios bizantinos que estaban muy al tanto de lo que en Oriente acontecía, más aún si consideramos a Comenciolo, quien se había desempeñado como comandante en el frente oriental. Más tarde, hacia 615, Cesáreo sería el contacto en *Spania*, con quien los visigodos establecieron relaciones diplomáticas.

Son, en definitiva, muchas las vías a través de las cuales san Isidoro de Sevilla pudo estar bien informado de la situación de los Balcanes, como para incluir una noticia a todas luces confiable respecto de las invasiones eslavas en aquella región, en su *Chronica Universal*.

Nos queda, todavía, una cuestión por resolver: ¿conocía san Isidoro la lengua griega como para interactuar de manera eficaz con los viajeros procedentes de Oriente o como para, eventualmente, leer a cronistas bizantinos?

Aunque es raro, podemos encontrarnos con estudiosos que suponen que, entre los siglos VI y VII, en el reino visigodo se contaba con un buen



conocimiento de la lengua griega. Normalmente es bibliografía ya antigua la que afirma que el clero hispano, en general, conocía el griego, lo que sostiene por ejemplo C. Dubler al afirmar que los textos griegos podían ser correctamente interpretados<sup>127</sup>. Mencionemos, por último, la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, donde se afirma que no sólo había buenos helenistas en la España visigoda sino que también se estudiaba el griego en las escuelas de Sevilla<sup>128</sup>. Antonio Bravo agrega que “autores como S. Cirac Estopañán y R. Rodríguez Seijas, por sólo mencionar un par de ellos, parecen inclinarse más o menos decididamente por el conocimiento del griego por su parte, aunque Díaz y Díaz es de la opinión de que tanto él como Julián de Toledo es muy dudoso que pudieran traducirla”<sup>129</sup>.

Sin embargo, es difícil, aparte de algunas excepciones como en todo, pensar en un desarrollo de las letras griegas en la España visigoda<sup>130</sup>. A juzgar por las lecturas de san Isidoro, como también por sus comentarios etimológicos, todo parece indicar que si acaso conocía la lengua griega, dicho conocimiento debe haber sido bastante vago y superficial<sup>131</sup>. De hecho, si conocía obras griegas, normalmente era a través de traducciones latinas, como en el caso de los textos de san Juan Crisóstomo<sup>132</sup>. Cabe agregar que san Ildefonso de Toledo, su biógrafo, nada dice sobre el conocimiento de las letras griegas por parte de san Isidoro<sup>133</sup>. Según J. Fontaine, dada la presencia de comerciantes y preladados de origen oriental que

---

<sup>127</sup> DUBLER, *op. cit.*, p. 291 y ss.

<sup>128</sup> HEV, p. 451; También TOVAR, *op. cit.*, p. 71.

<sup>129</sup> BRAVO, *op. cit.*, p. 143. Las obras de los dos autores aludidos son, respectivamente: “Estudio de la bizantinística en España”, *Universidad*, 16 (1939); “San Isidoro en la pedagogía”, *Revista española de Pedagogía*, 6 (1948).

<sup>130</sup> Véase P. COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, París, de Boccard, 1948, p. 390; BRAVO, *op. cit.*, p. 140.

<sup>131</sup> Véase FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 849 y ss.; DÍAZ Y DÍAZ, *Enciclopedia del Saper Cristiano tra Tardo-antico e alto Medioevo*, Milán, Jaca Book, 1999, p. 125 y ss., esp. p. 136: “Mostra [Isidoro] una accentuata predilezione per gli accostamenti a vocaboli greci, non perché conoscesse tale lingua, ma perché condivideva l'idea che il greco fosse la più illustre en assoluto, e più armoniosa del latino e di qualsiasi altra”; BLANCO FREJEIRO, *op. cit.*, p. 193; DIAZ Y DIAZ, *op. cit.*, p. 841 y ss.; HILLGARTH, “Historiography...”, p. 310, n. 202; DOMINGUEZ DEL VAL, *op. cit.*, p. 18. Cf. P. BADENAS, “Andanzas y peripecias del griego en el medioevo occidental”, *Byzantion Nea Hellás*, 22 (2003), p. 90.

<sup>132</sup> SAN ISIDORO, *De Vir. Ill.*, VI (ed. Codoñer, p. 137; *PL*, t. LXXXIII, col. 1093; ed. Florez, p. 434). LACARRA, “La península Ibérica...”, p. 242; FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture...*, p. 849.

<sup>133</sup> SAN ILDEFONSO, *De Vir. Ill.*, VIII (ed. Codoñer, p. 129; *PL*, XCVI, col. 200 y ss.; ed. FLÓREZ, *España Sagrada*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1859, vol. 5, pp. 459-460).

había en la Bética, si san Isidoro lo hubiera querido, podría haber encontrado ocasión de aprender el griego; si no lo hizo, fue simplemente porque no quiso<sup>134</sup>, lo que se explicaría, siempre siguiendo a Fontaine, por su antibizantinismo, ya sea por su experiencia personal o por sus convicciones teológicas<sup>135</sup>.

Ahora bien, debemos reconocer que, en un primer momento, nos pareció que dicha constatación atentaba directamente contra la idea que nos llevó a todo el análisis precedente, esto es, que san Isidoro recoge en el *Chronicon* información fidedigna acerca de la invasión eslava en los Balcanes. Si él no sabía griego, si era incapaz de leer a los historiadores bizantinos contemporáneos, ¿cómo pudo, entonces, enterarse de aquello? La verdad es que no parece necesario, finalmente, que el Hispalense fuera versado en lengua griega.

En efecto, un examen atento de las circunstancias de la época nos lleva a constatar que, todavía en la segunda mitad del siglo VI y comienzos del VII, Bizancio era un mundo en gran medida bilingüe. Como señalara H. Schlunk, “las tropas bizantinas no sólo hablaban griego, sino que gran parte de ellas hablaba latín”<sup>136</sup>. De hecho, la inscripción de Comenciolo está, justamente en dicha lengua. Por otro lado, por una necesidad propia de su oficio, era normal que los comerciantes sirios o griegos que arribaban a los puertos peninsulares, pudieran expresarse en una u otra lengua.

Por cierto, es necesario precisar que no es posible determinar claramente qué fuentes usa san Isidoro en la última parte de su *Chronicon*, aun si tomamos en cuenta la opinión de J. Martín, para quien san Isidoro se apoyó en una crónica italiana hoy perdida y desconocida para nosotros y que, aparte de los asuntos italianos, habría registrado información del Oriente, lo que habría permitido a san Isidoro continuar, completar y actualizar las palabras de Juan de Biclaro<sup>137</sup>. Por otra parte, el Hispalense

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 850.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 850 y ss.

<sup>136</sup> SCHLUNK, *op. cit.*, p. 190. También LACARRA, “Panorama...”, p. 335.

<sup>137</sup> Véase MARTÍN, *op. cit.*, pp. 32\*-35\*. También J. MARTÍN, “La transmisión del saber durante la Edad Media y la labor filológica”, *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, N° 1 (2001) [[http://www.uned.es/ca-tudela/revista/n001/art\\_2.htm](http://www.uned.es/ca-tudela/revista/n001/art_2.htm)]: “Isidoro fue un gran compilador, pero no un espíritu original, por lo que tanto en su Crónica como en su *Historia de los Godos*, son muy pocas las noticias que le debemos a él y que no han sido tomadas de otros autores. Para los últimos años abarcados por su *Crónica*, entre 590 y 615/6 y luego 626, Isidoro ha debido de servirse de una crónica italiana hoy perdida, además de incluir noticias redactadas por él mismo. En fin, durante la revisión de su Crónica entre el 625 y el 626, Isidoro no añade nuevas fuentes, sino que se limita a añadir más noticias de las mismas

emplea la palabra *sclaviy* no *sclaveni*, lo que puede llevar a concluir, como hace F. Curta en un notable análisis de los textos de la época, que la fuente de información –oral o escrita– es constantinopolitana<sup>138</sup>.

No cabe duda, entonces, de que san Isidoro no sólo pudo recibir noticias ciertas de lo que sucedía en los Balcanes a comienzos del siglo VII sino también de que éstas las pudo recibir en su propia lengua, para verter luego esa información en el *Chronicon*. Creemos que, al decir “los eslavos quitaron Grecia a los romanos”, san Isidoro recoge literalmente una información transmitida de manera oral y que, en términos generales, se inserta de forma coherente en la información que, paralelamente, consignan los historiadores bizantinos contemporáneos.

---

fuentes de las que ya se había servido en el a. 615/6, según el procedimiento general en la Antigüedad de alargar los textos con ocasión de su revisión, nunca de abreviarlos”.

<sup>138</sup> F. CURTA, *The Making of the Slavs. History and Archéology of the Lower Danube Region, c. 500-700 A.D.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 55, n. 2; también F. CURTA, “Female dress and “Slavic” Bow Fibulae in Greece”, *Hesperia*, Nº 74 (2005), p. 118; F. CURTA, “Barbarians in Dark-Age Greece: Slavs or Avars?”, en Tsvetelin Stepanov and Veselina Vachkova (eds.), *Civitas Divino-Humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov*, Sofía, Centar za izsledvaniia na balgarite Tangra TanNakRa IK, 2004, p. 520.



## EL ESPEJO POLÍTICO MORAL DEL *REX GRATIA DEI* ALFONSO IX

MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Esta hipótesis de trabajo busca adentrarse en la línea moralizadora del rey que llevó adelante una misión sagrada “pródiga en iglesias y monasterios” (Lucas de Tui), repobladora, atenta al proceso judicial y, sustancialmente, una actividad misionera. Si en relación con todo ello debemos que analizar en qué medida su biografía puede constituir, en lo fundamental, un “espejo de príncipes”, otro aspecto no menos interesante radicaré en saber hasta qué punto este rey de León y Galicia llegó a legitimar, en el imaginario político cristiano, un arquetipo de la potestad regia con precedentes bíblicos. Es necesario dejar establecido que no se pretende una supuesta continuidad lineal con los atributos de David o con el perfil sapiencial salomónico; son estereotipos que *anuncian*, no se *desarrollan*, como en sus equivalentes regios capetos desde tiempos de Carlomagno o Carlos el Calvo. La conciencia del buen gobierno, de las virtudes morales, del pensamiento político, etc. de Alfonso IX (1188-1230) ya es la respuesta a la transformación mental de los siglos XII-XIII, cuando la *lógica nova* se traduce en un verdadero humanismo cristiano, en un amplio conocimiento de la literatura patristica y en la cual la concepción del derecho encuentra un puesto importante junto a la teología. Podrían citarse múltiples referencias que conforman la base de un pensamiento político que concibe de modo diferente la manera de afirmar la autoridad regia.

Naturalmente, el *rex gratia Dei* tuvo que hacer uso de su condición de rey cristiano y, de igual manera, la documentación real se cristaliza en la fórmula del rey piadoso, rememorando en ambos casos un modelo de au-

---

*Temas Medievales*, 17 (2009), 69-101.

toridad bíblica: David. Pero tales afirmaciones no determinan con claridad a Alfonso IX como *Novus David*. Sólo expresan, conforme al análisis de A. Graboïs, normas conductuales exigidas a un monarca<sup>1</sup> que tiene, entre sus cometidos básicos, la vigilancia de la conservación de la fe, que no se quiebre la alianza entre Dios y su pueblo, junto al valor de otros atributos, como la sapiencia y la justicia salomónica. ¿Qué estas concepciones bíblicas estaban en el ambiente? Sin duda. De ahí que el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tui, elaborado por encargo de la que fuera esposa de Alfonso IX hasta 1204, Berenguela de Castilla, para el hijo de ambos, Fernando III, de lugar, como ha demostrado G. Martin, a un *speculum principis* de preciosos pilares bíblicos, paulinos, agustinianos e isidorianos, patentizando así engarces con la línea adoctrinante y moralizadora del pensamiento político en León<sup>2</sup>, con el que el Tudense parecía más identificado. Habrá que volver sobre esta circunstancia más adelante.

En principio, dando como válida la referencia, esos cuatro pilares pueden ratificarse como argumentos contextuales en la obra iniciada con el mecenazgo de Fernando II (1157-1188) y concluida con su hijo Alfonso IX: el *Pórtico de la Gloria*. Sin intentar crear polémica, siempre se ha fechado esta obra en 1211. Con los correspondientes argumentos implícitos en el discurso del conjunto, la data revelaría el momento de la consagración de la basílica aquel 21 de abril de 1211, de manera que la gran portada es posible que fuera rematada tras la orientación religiosa y los conceptos expuestos en el IV concilio de Letrán (1215), en el cual se insiste en el valor de los dos mandamientos que encierran un significado profundo en este santuario, la confesión y comunión; de los que fue partícipe el propio Alfonso IX en su ritual de extremaunción en Villanueva de Sarria el 24 de septiembre de 1230.

Si, como analicé en otros estudios, la imagen correspondiente al *meus peregrinus*, adosada al parteluz del Pórtico, simboliza el acto o *gestus contrition* (P. Nagy) del arrepentido en los pecados de la carne para así alcanzar el perdón<sup>3</sup>, esta propuesta iconográfica del peregrino también muestra hasta qué punto la cristianización exterior, ritual y colectiva estaba emergiendo en Occidente, como contrarréplica a los movimientos heréticos contra los que, desde 1179, se había mostrado con tenacidad el III

---

<sup>1</sup> André GRABOÏS, "La royauté sacrée au Xiie siècle: manifestation de propagande royale", en AA.VV., *Ideologie et propagande en France*, Paris, 1988, pp. 31-41.

<sup>2</sup> Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 1988, vol. I, p. 163, nota 16.

<sup>3</sup> Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "La imagen epifánica del *rex gratia Dei* de Alfonso IX", en AA.VV., *Alfonso IX y su época*, La Coruña, 2008, pp. 371-383.

concilio de Letrán. El cuerpo no es, entonces, el referente a condenar, sí la carne, donde cobra todo su valor la falta, de manera que se impone en el fiel la exigencia edificante de la penitencia, el arrepentimiento, la eficacia de la confesión<sup>4</sup> para que, en la hora de resucitar, el cuerpo pueda llegar a gozar de la perfección espiritual<sup>5</sup>. Indudablemente a este resultado no se llega de golpe. Al logro de esta conciencia, insistente en la acción de los sacramentos ante el pecado, hay que computar asimismo el valor del Purgatorio. Componente ternario en la gestión pastoral del más allá y, por consiguiente, del valor de la muerte individual y la espera, hasta el día del despertar, en el correspondiente conjunto funerario.

La biografía de Alfonso IX cierto es que queda marcada por experiencias aciagas, como fueron los dos matrimonios en las fangosas olas del impedimento canónico por razones de parentesco. Esta tensión significa la excomunión transitoria y la absolución pontificia posterior. Mas, como si se tratara de un lema, quien tiene el reconocimiento de *rex gratia Dei* y su misión de velar por el cumplimiento/acatamiento de la ley divina, deberá saber reaccionar antes situaciones dadas donde la “carne”, la materia pecaminosa, que no el “cuerpo”, es el referente pecaminoso que habrá de doblarse al gesto voluntario de la penitencia. Basta recordar su(s) *causa peregrinationis* a Santiago con un sentimiento expiatorio que revela la *virtus*, la sumisión-reconciliación con la Iglesia, la intercesora ante Dios.

Cuando la realidad nupcial de Alfonso IX se quiebra, una variedad de vínculos con su correspondiente descendencia espuria (once hijos) muestra al rey-individuo en su concupiscencia, en su debilidad; concepto que, como se abordará más adelante, no sólo constituye una posición de referencia en el Pórtico, al tiempo que entre los monjes blancos del Císter y en quienes, no por casualidad, se encuentra la referencia a cuanto planteaba san Bernardo sobre la contrición ante la flaqueza de la carne, toda vez que el cuerpo queda sometido a la muerte y a la vuelta a la vida en el más allá<sup>6</sup>. Por eso, en su aceptación más amplia, el acta de consagración de 1211 reviste un carácter particular cuando se sumerge en uno de los problemas que le preocupan: “tributar (con la basílica de Santiago) un obsequio a Dios y a su Apóstol y conseguir el perdón de mis pecados”<sup>7</sup>. Asimismo, en

---

<sup>4</sup> Piroška NAGY, *Le don des larmes au Moyen Age*, París, Albin Michel, 2000, p. 317. Se recoge el planteamiento de Bernardo de Clairvaux sobre el valor del cuerpo.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 317-318.

<sup>7</sup> Se sigue la versión traducida de J. I. CABANO VÁZQUEZ, “Catálogo”, en *Los reyes y*

los textos recopilados sobre sus donaciones/confirmaciones a instituciones eclesiásticas, tampoco está ausente su desvelo por alcanzar el rescate del Purgatorio y el augurio de su rehabilitación. Con estas cautelas cabría esperar, como queda explícito en aquel 21 de abril de 1211, “reinar eternamente en el cielo”.

De manera que, tentado en la endeble materia, el seguimiento de un orden moral, “la purgación de los pecados mínimos de esta vida, mediante las buenas acciones”<sup>8</sup>, marcan el prefacio del justo hacia Dios. Criterios que responden a una actualización de planteamientos ya presentes en Agustín de Hipona y Gregorio Magno.

Si se observa con atención, hay en este ritual de alabanza a Dios y a su Apóstol, un claro deseo por resaltar al monarca cristiano que, al tiempo, reafirma su deseo por evitar la espuela del pecado. En lo referente a ello, dicho documento no omite que cuenta a su favor con “la gran indulgencia obtenida para mis pecados en esta consagración”. Y a la vez que agradece tan gran beneficio con las correspondientes ofrendas, cierto fue que, en noviembre del mismo año, el cabildo agradecido dispone un altar en honor de san Lorenzo para las plegarias diarias por Alfonso IX y por los sufragios de las almas de sus antecesores que, sin duda alguna, sufren las penas purgatorias. En definitiva, el acta en sus aspectos fundamentales no es un vibrante elogio regio pero tampoco muestra indiferencia ante el código conductual del monarca cristiano. Del “rey por la gracia de Dios” interesado en asegurar la preservación de la fe al “dotar [a la basílica de Santiago] con lo exigido en los libros litúrgicos”<sup>9</sup>.

No procede detenerse aquí en el conjunto del Pórtico de la Gloria; escapa a este análisis. Pero sería conveniente iniciar una investigación sobre un sistema de significados que plantea bastante incertidumbre y que es consustancial con el momento. Así, la concepción del individuo como pecador. Como ser que accede a la conciencia de su particularidad y para quien el cuerpo deberá adquirir importancia en todas las etapas de la vida – puesto que la moral cristiana del momento, cuando invoca en el individuo la eficacia de la penitencia ante el temor del infierno y su responsabilidad respecto del temor de las faltas– la reflexión ulterior no es otra que preservar el cuerpo de la debilidad de la materia. De esta forma, en el momento que el cuerpo es rehabilitado (como lo fue por el Verbo al escoger un cuerpo

---

*Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1988, pp. 123-126.

<sup>8</sup> E. VALIÑA SAMPEDRO, *El camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Madrid, C.S.I.C., 1971, pp. 106-107.

<sup>9</sup> Cfr. nota 7.



para nacer) y a la vez las disposiciones conciliares consideran indispensables para la Salvación difundir el mensaje religioso, expiar las faltas cometidas en vida y priorizar –junto con el bautismo– la confesión y la comunión. Todas estas precisiones tienen que ver con lo que la *congregatium fidelium* encuentra en este portal: saberes doctrinales, contenidos dogmáticos y esperanzas escatológicas, cuando, en la creencia del momento, ya estaba establecida la teología sobre el Purgatorio<sup>10</sup>. Espacio que ocupa un lugar en los sermones, al referir la circunstancia del castigo temporal, en los discursos edificantes y, de modo implícito, en la documentación de Alfonso IX cuando las donaciones a centros religiosos se acompañan de la petición de servicios *pro remedio animae mea et parentum meorum*. Al deseo de beneficiarse de los sufragios de los eclesiásticos, en vida, habrá que añadir los correspondientes a la teología moral funeraria, cuando el rey ya sea memoria, llegue la hora de su contabilidad individual y con ella la solidaridad entre quien representó el cuerpo político y los vivos.

Aunque no sea necesario recordar el valor reconocido a la imagen ante la debilidad de la memoria, se impone esbozar una cuestión. El gesto–sueño de los yacentes coronados de Fernando II y Alfonso IX, perenniza lo que fue la continuidad de un cuerpo político<sup>11</sup>. Y también la esperanza en lo que quedó recogido como otra preocupación esencial: “reinar eternamente en el cielo”. Todavía, como analiza J. Le Goff, no había cobrado entidad el cristianismo de la desconfianza y, en consecuencia, “el Purgatorio [cambia] hacia el temor escatológico que orilla muy cerca del Infierno”<sup>12</sup>. Pero mientras tal situación no llegue a producirse, el tiempo litúrgico incorpora el proceso penitencial, considerado en aquellos siglos XII–XIII el sacramento de los sacramentos<sup>13</sup> y al que tanto valor otorga san Bernardo y los monjes blancos del Císter. En otras palabras, la penitencia contribuye a ahondar en una promesa de salvación que, aun prolongándose en el Purgatorio tras la muerte, no deja de ser partícipe de un planteamiento tranquilizador, hasta que cobran valor los esquemas más pesimistas de la segunda mitad del siglo XIII.

---

<sup>10</sup> Jacques LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 116-117.

<sup>11</sup> Hervé MARTIN, *Mentalités médiévales*, París, PUF, 2001, t. II, pp. 150-151 y 242-243.

<sup>12</sup> LE GOFF, *op. cit.*, pp. 356-357.

<sup>13</sup> NAGY, *op. cit.*, p. 317.

## La nueva identidad cultural de aquellos siglos XII y XIII

Sin duda, el Pórtico define el elaborado proceso de maestro Mateo “que llevó la obra desde sus cimientos”, de cuantos escultores también manifestaron sus cualidades y, además, engloba una amplia investigación, de manera que los progresos del conjunto escultórico en el frontal al Pórtico, marcan un gran paso en el estatuto de la imagen. Así como no procede referirse aquí a las distintas experiencias que constituyeron la acción manifiesta de cada escultor o taller, puesto que ya han sido objeto de un estudio metódico<sup>14</sup>, sin embargo, sí procede plantear que, junto a la acción creadora y al propio concepto de la imagen, la labor de los maestros en teología y los liturgistas no constituye un mundo imaginario, toda vez que el Pórtico es también el resultado de una amplia base teórica para establecer conductas o principios de orden.

De manera que dicha base teórica concierne contenidos tomados de la Escrituras, con invocaciones de la piedad eucarística y, por consiguiente, de su Pasión –conforme al esquema de los evangelistas– y de la alabanza de Su gloria. Valores que establecen en el tímpano central el dogma católico de la divinidad de Cristo en Majestad. Si, conforme al contenido bíblico, profetas como Isaías, Daniel, Ezequiel, enmarcan referencias a la victoria del Bien, a la resurrección, al Juicio, a la gloria para los elegidos, los apóstoles son los encargados de transmitir el mensaje de Jesús. Ahora bien, en un momento de renovación pastoral reconducida por los concilios nacionales, sínodos diocesanos o los citados concilios de Letrán, el interés por la enseñanza de la doctrina impone el valor de los penitenciales-manuales de confesores, con su amplia lista de situaciones pecaminosas y el arrepentimiento para que el alma vuelva a quedar iluminada por la fe. Tal vez, la mejor orientación aportada en este sentido fue el ritual de extremaunción de Alfonso IX en Villanueva de Sarria el 24 de septiembre del año 1230. En este caso, conforme a las disposiciones del IV concilio de Letrán (1215), cumplió con los dos mandamientos de confesión y comunión, antes de convertirse en “hermano del sueño del que habría de despertarse” (N. Ohler). En consecuencia, el documento iconográfico de su imagen yacente en Compostela estuvo orientado también por el salmo 130 aplicado en la liturgia de inhumación y referido a la imploración de la divina misericordia en el amanecer.

Junto a las propuestas expresadas no puede omitirse una que es bási-

---

<sup>14</sup> Cfr. S. MORALES ALVAREZ, art. recogido en *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, t. I y, del mismo autor, *Iconografía gallega de David y Salomón*, Santiago de Compostela, 2004.

ca. La imagen posee una función mnemónica que ayuda al fiel a identificar su referente por medio de la vista y el complemento auditivo<sup>15</sup>, como también al clero poco instruido. Cuando menos teóricamente, puesto que no resultará fácil medir el empleo de la lengua vulgar en el sermón para la catequización del pueblo, a pesar de las recomendaciones del citado IV concilio de Letrán. Pero también es preciso señalar que existe una puerta abierta hacia la probabilidad. F. Gómez Redondo ha pretendido encontrar, en tiempos de los promotores del Pórtico, Fernando II y Alfonso IX, una literatura cortesana en latín, en gallego y en romance, de manera que “el latín vulgar leonés fuera leído como romance en una suerte de traslación oral”<sup>16</sup>. Tampoco se puede prescindir de los cancioneros gallegos, de la presencia de este idioma en los documentos privados a fines del reinado de Alfonso IX y de la poesía profana en latín y en romance en Compostela. Entonces, si en un planteamiento bipolar en gallego se cita, por una parte, la atención de Alfonso IX hacia la poesía amorosa de influjo provenzal, satírica o de escarnio, amorosa de influjo provenzal, y, por otra parte, al hijo del canónigo de Compostela, Osorio Eans, poeta como Ayras Nunes<sup>17</sup>, ¿forma parte el latín-romanceado, o el gallego, del sermón pronunciado por la alta clerecía?, ¿cómo podrían enseñarse los fundamentos de la doctrina al iletrado? Si el método de aprendizaje de los vicios y virtudes, oraciones, mandamientos... era memorístico según el concilio de Coyanza (1050), como vuelve a indicarse en el sínodo de León de 1303, resulta argumentable que los combates pastorales contra las interferencias heréticas aseguren la preservación de la fe con una elocución idónea. Y, sin embargo, pese a que la lengua latina prosigue, no hay duda que la acción pedagógica sobre el planteamiento ternario del más allá –Infierno, Purgatorio y Paraíso– dispuso de otra ayuda también ternaria: el confesor con su cometido sobre los modelos de comportamiento y la enseñanza útil de las principales oraciones (*Credo in deum, Pater noster, Ave Maria*), el capítulo general del Císter (apoyado por Alfonso IX) y las órdenes de Predicadores en la última parte de su reinado. Por último, se agrega la teología de la imagen con una diferencia esencial. Constataba san Bernardo un principio encadenado mediante el cual el cuerpo debe someterse al alma, el alma al espíritu y el espíritu a Dios<sup>18</sup>, de manera que la persona carnal es

---

<sup>15</sup> R. RECHT, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècles)*, París, Gallimard, 1999, p. 294 y ss.

<sup>16</sup> GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 74.

<sup>17</sup> Julio GONZÁLEZ, *Alfonso IX*, Madrid, C.S.I.C., 1944, t. I, pp. 462-464.

<sup>18</sup> Marie Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, París, Flammarion, 1977, pp. 50-51.

la sustancia racional indivisible, afirmaba Boecio, que no está regida por las mismas leyes que el ser espiritual. Es un testimonio de su participación en la gloria. Conforme a esta distinción, cuando J. Wirt analiza el nacimiento de la imagen medieval, considera que, en Boecio, aflora una concepción espiritualizada de la imagen que es partícipe de la forma, de la apariencia, pero no del concepto materia, consustancial con el cuerpo. Concepto aplicable a los profetas y apóstoles aunque la experiencia exterior de los apóstoles sea más liberadora, menos sometida al efecto plano. Pero este conjunto de taller o maestros diferentes plantean una vinculación esencial: los fundamentos de la *Ecclesia Universalis* que confieren valor al agustiniano principio atento a desarrollar que “somos edificados en Cristo, sobre la base de los Apóstoles y de los Profetas” (*E. Ps. LXXXVI*). La distinción de los tres reputados “pilares apostólicos” (Pedro, Santiago, Juan), se complementa con Pedro, a quien Rabanus Maurus consideraba *apostolus architectus*, en tanto que puso el fundamento estable para la edificación de la Iglesia de Cristo y fue modelo de predicación entre el clero.

Por último, la imagen como rehabilitación del cuerpo. Y ello conforme a un dato previo. En efecto, ahora la institución eclesial, como ya se indicó, favorece el particularismo, la individualidad del que fue creado a imagen divina, del que tiene cuerpo y, en consecuencia, puede ser hijo de la materia, de la carne frágil y, en consecuencia, deberá ser consciente de que el cuerpo no sólo es carne. Al rehabilitarlo, como hace el peregrino, demuestra que está dotado de una conciencia pecadora. Y si la imagen se comunica mediante el gesto, de nuevo procede considerar al peregrino –hoy en el parteluz del Pórtico– en actitud de oración y súplica, mediante la *contritio* para su rehabilitación corporal.

Ahora bien, en la contraportada, las imágenes de Job, la madre de los Macabeos, la supuesta reina Esther... testimonian el lugar que ocupa el cuerpo humano, como órgano físico que es necesario describir, como soporte del alma, como soporte operacional del “faire croire” (en la predicación por su valor didáctico). Hay una concepción de la condición humana que, al tiempo, resucita la noción de la imagen como *stare* y el lenguaje del cuerpo y de los miembros reclama mayor atención. Hay, en síntesis, un “crescendo” escultórico. Y todo ello cuando la muerte en singular –tan claramente asociada a las posibilidades de pena en el Purgatorio y a la muerte propia que tanto valor cobra en los enterramientos regios– y las sugerencias extraídas de los sermones y el teatro religioso –y con este último el valor del gesto– constituyen también factores determinantes para que el teólogo, el liturgista y el escultor se interesen por el valor del cuerpo, dada la unidad irreductible y frágil del cuerpo y el alma (san Bernardo). De este modo, si el “peregrino” ubicado hoy en el parteluz plasma

la aflicción-penitencia, la madre de los Macabeos, por el contrario, con un estudio ordenado del gesto, es la exaltación de la virtud, a la manera de la *Pudicitia* romana; en otras palabras, su gesto evidencia las reglas del decoro como expresión de la recta *virtus*. En el mismo marco de la contraportada, Job representa al servidor de Dios, al que Este probó mediante Satán (Job, 2). Y si la heroína Esther es la reina que prefigura a la Virgen coronada y mediadora, su intervención ante el rey de los persas predice la intervención de María en el día del Juicio (Duchet-Pastoureau); mientras que Juan Bautista es el símbolo del paso obligado desde la ignorancia, al agua del río de la vida y del conocimiento. En definitiva, constituyen estas imágenes un mundo de pensamiento más orientado a la especificidad de los *docti* con sus funciones pastorales. Pero, puesto que la Iglesia es una arca de Noé (san Agustín) que salva a los fieles, en el conjunto del Pórtico existen referencias muy concretas de la existencia terrena que, teóricamente, remiten a flaquezas del *laicus simplex* cuyo objetivo vital es la fe y los sacramentos y que también son deplorables entre los clérigos; se trata de las transgresiones a la norma cristiana integradas en el arco derecho, manifestando actitudes contenidas –y, por lo mismo, rechazadas– en los penitenciales.

En esta perspectiva, se imponen tres cuestiones previas. Era un momento ligado a la formación de clérigos compostelanos en el extranjero, cuando la divulgación de los *libri poenitentiales* alcanzaba una amplia difusión para posibilitar la confesión y así encarar los cuidados del alma. Faltas morales que preocuparon a la Iglesia desde los primeros momentos. Lo particularmente llamativo es que el planteo de Juan Cassiano de alguna manera prosigue en lo referido a los principales pecados mortales en los penitenciales posteriores de Régino de Prüm, Burchard de Worms, el Pontifical romano-germánico..., tan vigentes durante toda la Edad Media<sup>19</sup>, al contener los baremos indicativos para los peregrinos penitentes, de manera que, luego de la confesión auricular, procede la sanción que “concibe la penitencia como medicamento para el alma” (B. de Worms).

Para concluir este apartado, resta la tercera cuestión. Desde López Ferreiro a Robert Plötz<sup>20</sup>, la información sobre el movimiento de peregrinos a Santiago se acrecienta. Incrementado en tiempos de Alfonso IX, su

---

<sup>19</sup> Aaron GOUREVICTH, *La culture populaire au Moyen Age*, París, Aubier, 1996, pp. 66-67; Cyril VOGEL, *En rémission des péchés*, Londres, Variorum, 1994, cap. VIII, pp. 137-144; M. D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montreal-París, 1969.

<sup>20</sup> A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago*, Santiago de Compostela, 1902, vol. V, cap. III; Robert PLÖTZ y Klaus HERBERS, *Caminaron a Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

procedencia era plural –alemanes, franceses, ingleses, italianos, portugueses, flamencos... armenios– y, al lado del viento favorable del acto devocional o cumplimiento de voto, hay que informar de otra peregrinación clave: la expiatoria. Planteadas estas cuestiones previas parece necesaria una revisión de cuanto se plantea en esta arcada derecha (en dirección archivoltas derechas). Con la ayuda de los penitenciales y la iconografía sobre los pecados y castigos, se busca inculcar al que es instrumento de Satán en el reencuentro con la fe y con Dios todopoderoso. De manera que, cuanto aquí queda planteado dista de ser una abstracción teológica del cristianismo. Por el contrario, son referencias concretas y contenidas en las guías de los confesores o penitenciales, en las cuales las transgresiones a las normas cristianas son evaluadas como manifestaciones de fuerzas demoníacas<sup>21</sup> y, a menudo, consustanciales con “la malignidad de la mujer”<sup>22</sup>.

Queda planteada, pues, la enumeración iconográfica de las principales faltas morales a combatir conforme a los penitenciales: la glotonería o gula y la embriaguez “que te conduce como un bruto”. Detrás están las palabras del apóstol Pablo: “bueno es no beber ni comer carne” (Romanos 14, 21). Conforme a un planteamiento lógico contra el exceso de “comida y de vino (puesto que) inflama el deseo carnal”, se muestra a los hijos de la *imbecillitas*, de la lujuria; otro tabú cristiano en los penitenciales, lo mismo que los matrimonios entre personas emparentadas –recuérdese la doble disolución matrimonial de Alfonso IX–, entre padres espirituales, el matrimonio por placer carnal, el aborto, la perversión sexual, etc., etc.<sup>23</sup>. Transgresiones tampoco ajenas, como ya se indicó, al eclesiástico. Y mientras la cuerda diabólica queda asociada al castigo impuesto a la “pareja perversa”, la desnudez en la picota se asocia a la humillación y a la vulnerabilidad del cuerpo en su debilidad, la carne<sup>24</sup>. Reconoce A. J. Gourevitch en Burchard de Worms una “fuerza de detalles en sus penitenciales que son la demostración de la gran riqueza de su vocabulario erótico”<sup>25</sup>. Pues bien, la pregunta sería, ¿constituye una sensación óptica el asociar la mujer

---

<sup>21</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, pp. 174-175; J. L. FRANDRIN, “Contracepcion, mariage et relations amoureuses dans l’Occident chrétien”, *Annales (E.S.C.)*, nº 6 (1969), 1370-1390; Jean DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002; Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, París, Aubier, 2009.

<sup>22</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 170-174; J. C. BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, París, Pluriel, 1986.

<sup>24</sup> BOLOGNE, *op. cit.*, p. 305.

<sup>25</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 173.

de abdomen marcado y entrañas caídas –ubicada en solitario junto a uno de los ahorcados de manos atadas a la espalda– con un aborto? La respuesta obliga a considerar la interpretación de quienes como D. Alexandre-Bidon y D. Lett, son especialistas de la infancia en el Medievo, en este caso, tomada como referencia la normativa de los penitenciales de Beda, etc. En ellos la línea de fuerza subyacente es la misma y, conforme a estos autores, en los penitenciales de “siglos sucesivos las penas se agudizan hasta doce años de ayuno”<sup>26</sup>. Por supuesto que se valora de manera diferente la interrupción voluntaria del embarazo, de modo que la severidad de la pena es superior ante el aborto de una niña.

Por supuesto que los penitenciales también expurgan aquellas creencias de sello pagano tan enraizadas entre los *simplices*; así la figura del Príapo, con sus enormes genitales, una divinidad diabólica considerada el dios de la fertilidad (tercera archivolta).

Sin duda, la causa desencadenante de todas estas transgresiones tenía un efecto catarsis para buscar la liberación; tomar conciencia de la liberación de la materia y de la importancia de la penitencia, luego de haber observado esa condena patibularia que parece extraída de Números XXV. En contrapunto, “desde el Paraíso los elegidos verán a quienes el Señor ha rechazado y se alegrarán de sus sufrimientos”. Cuando Honorius d’Autun planteaba este concepto en el *Elucidarium*, concluía, “el día del Juicio..., la felicidad de unos y la desgracia de los otros será intensa”<sup>27</sup>.

Antes de concluir este apartado sobre los penitenciales, existe una cuestión a la que es necesario acudir para disipar lo que pudo haber sido un malentendido. Cuando A. López Ferreiro refiere la muerte del arzobispo Pedro Muñiz (1224), pilar básico en la consagración de la basílica, añade que en época tardía “se le acusó de nigromántico y dado al estudio de la magia”<sup>28</sup>. Sin embargo, parece necesaria dejar planteada una cuestión muy vinculada a la época y que los penitenciales no omiten. Ciertamente es que no dejan de condenar la nigromancia pero, a la vez, son abundantes las informaciones de prácticas mágicas para desplegar contra ellas todos sus arsenal represivo<sup>29</sup>. Lo que lleva a concluir que la nigromancia “es descrita en los penitenciales de manera particularmente detallada” (A. J. Gourevitch), puesto que era un mundo que en aquel entonces resultaba atractivo, incluso a los espíritus más cultivados.

---

<sup>26</sup> D. ALEXANDRE-BIDON y D. LETT, *Les enfants au Moyen Age*, París, Hachette, 1997, pp. 32-34.

<sup>27</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 238.

<sup>28</sup> LÓPEZ FERREIRO, *op. cit.*, p. 73.

<sup>29</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, pp. 150-154.

Se impone también poner un acento particular sobre un hecho constatable entre muchos contemporáneos del citado arzobispo y de Alfonso IX. Era un momento en que el mundo (tanto geográfico, como del conocimiento) era más extenso. Si las turbas de peregrinos por mar y por tierra constituían un hecho verificable, también tomemos el ejemplo de santo Martino de San Isidoro de León († 12, enero, 1203) por sus desplazamientos a Roma, Jerusalén, Cantorbery, París, Toulouse o Santiago, entre otros lugares<sup>30</sup>. Como hijo de un momento de nuevas corrientes intelectuales, tanto en el nivel de la teología y de la fe, como de la esencia de la existencia y la esencia de la verdad<sup>31</sup>, hay que hacer notar, como ha demostrado A. Viñayo, que santo Martino fue “muy controvertido y hasta condenado” cuando introduce las *Sentencias* de Pedro Lombardo († c. 1160) en España. No podrían desarrollarse aquí sus consideraciones; sólo añadir una opinión para no pasar en silencio. En este momento de considerable importancia de la confesión, en el libro IV de sus *Sentencias* hace varias precisiones, desde la necesidad de llorar los pecados, con el firme propósito de no volver a cometerlos, pues “las lágrimas purgan los vicios”, hasta la atención debida a la confesión puesto que “a sus ojos..., es Dios quien tiene el poder de juzgar en última instancia”<sup>32</sup>. Ahora bien, en la escala de valor del penitente huelga decir que lo que realmente plantea es la mortificación interior, la contrición, por supuesto la confesión y que el pesar por la falta revele (el) amor a Dios<sup>33</sup>, que no temor condenatorio.

Ahora bien, si los gestos son inseparables de valores útiles, no es menos cierto que el *gesto de contrición* del peregrino bajo el Pórtico también es inseparable de los períodos cuaresmales como jornadas de sufrimiento en lo externo, para concentrarse en la celebración de los misterios; tiempo de expiación que concluye el jueves santo con el perdón del arzobispo u obispo, en el ritual del triple *Venite* o rito de la reconciliación<sup>34</sup>.

Por oposición a lo indicado hasta aquí y retomando la acusación hecha al arzobispo Pedro Muñiz, están los aspectos asociados a la esencia de la existencia, tan consustanciales con sociedades agrícola-pastoriles donde

---

<sup>30</sup> A. VIÑAYO y E. FERNÁNDEZ, *Abecedario-bestiarario de códices de santo Martino*, León, Isidoriana, 1985, pp. 23-24.

<sup>31</sup> Cfr. M. de GANDILLAC y E. JEAUNEAU (dirs.), *Entretiens sur la renaissance du XIIe siècle*, La Haya, Mouton, 1968; M. FRANKOWSKA-TERLECKA, *L'unité du savoir aux XIIe et XIIIe siècles*, Gdansk, Ossolineum, 1980.

<sup>32</sup> NAGY, *op. cit.*, pp. 273-279.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>34</sup> VOGEL, *op. cit.*, pp. 142-143.



en las calendas la moral cristiana se entremezcla con supervivencias paganas. Como hace notar O. Giordano, eran momentos con situaciones “torpes e indecorosas” por sus usanzas paganas, licenciosas, y que, a pesar de las condenas y anatemas recogidos en los penitenciales, homilías, colecciones canónicas, era utópica su erradicación, al ser tradiciones muy arraigadas<sup>35</sup>. ¿Cómo eliminar, por ejemplo, santos priápicos, como san Arnault, a donde peregrinaban mujeres para lograr su embarazo?<sup>36</sup> Si la literatura de la época hace referencia a la pestífera estirpe de la nigromancia, las festividades rurales de la cosecha, la vendimia o la siembra se acompañan de ritos exhibicionistas. Y lo que el Pórtico muestra en esta tercera archivolta es eso: la carne en su impureza, distanciándose de los valores del pudor. Esta *voluptas corporis*, analizada por J. C. Bologne, es la antítesis del pudor corporal (reina Esther) y del pudor de los sentimientos (*gestos de contrición* del peregrino), para mostrar los placeres de la mesa y de la lujuria (hombre y cefalópodo), la lujuria, la astucia y la infidelidad (mujer desnuda con dos serpientes) y, por último, la mujer desgarrada en el órgano del lenguaje por difamación, palabras impúdicas, besos impuros. Queda entendido que la toma de conciencia previa ya quedó recogida en el Salmo 18, al referirse David a las graves sanciones de los terrores en el Averno, junto con los penitenciales, homilías, etc., restan, para concluir este apartado, dos referencias. La primera tiene su marco orientativo en Inocencio III (1198-1216), quien, siendo Papa por los años de elevación del Pórtico, dispone en su decretal, defendida por los comentaristas boloñeses, representaciones que *inducant homines ad compunctionem et devotionem excitandam*<sup>37</sup> para el perdón antes del *triduum paschale* (viernes, sábado y domingo de Pascua). La segunda es para manifestar que, lo que constituyó una crítica hacia el arzobispo Pedro Muñiz por el P. Gonzaga hay que admitirla con reservas, puesto que en los planteamientos de su contemporáneo el humanista Radulfo de Longo Campo († 1220), *In Anticlaudianum* manual de artes liberales, no sólo se centra en las partes principales del conocimiento contra los males de la humanidad, sino que también trata de señalar que las artes de la nigromancia son partes separadas del saber y no muestra reservas en dividir las en cinco partes fundamentales<sup>38</sup>. De todas maneras habrá que advertir –aunque

---

<sup>35</sup> Oronzio GIORDANO, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 84-105.

<sup>36</sup> MARTIN, *op. cit.*, vol. II, p. 211.

<sup>37</sup> Eric PALAZZO, “Foi et croyance au Moyen Age”, *Annales (H.S.S.)*, nº 6 (1998), 1131-1154.

<sup>38</sup> FRANKOWSKA-TERLECKA, *op. cit.*, pp. 39-40.

no sea éste el lugar, que el alcance de las artes de la magia, herederas del mundo pagano, la eficacia mágica de los ritos aplicada a los sacramentos, etc., ejerció un gran impacto en los sentimientos religiosos de las creencias rurales, del cristianismo popular en España cuando menos hasta mediados del s. XVII, como analiza J. Caro Baroja y que J. Delumeau corrobora en las mismas datas en Francia<sup>39</sup>. Dicho de otra forma, constituyó un tema de estudio para teólogos y filósofos, primero, para antropólogos e historiadores, finalmente. De manera que el interés por la materia, por parte del arzobispo compostelano es “muy matizable”, puesto que, como teólogo y hombre de fe, a poco que se analice el Pórtico se observará que la presencia de lo pagano remite a la necesidad de ignorar, para la salvación, la cadena de pecados corporales, supersticiones y desgobiernos que tiranizan la mente.

En definitiva, no se podría negar el interés de Pedro Muñiz “por conocer el contenido de tales creencias” pero hay que tener en cuenta que ésa sería su posición primera para “combatirlas” –creencias ancestrales todavía omnipresentes en el corazón de Francia, Berry<sup>40</sup>– y así abordar los verdaderos objetivos que, para la Iglesia, son la salvación y “tener fe”. Ahora bien, captado globalmente, éste era el mensaje de la Iglesia, aunque para J. Delumeau, dado el elevado índice de población campesina, parece lógica una actitud prudente sobre una toma de conciencia plena en lo que atañe a “tener fe”.

E. Palazzo hizo un estudio detallado sobre “transmitir la fe en la Edad Media” y los conceptos que maneja le llevan a remarcar que “creer no implica obligatoriamente tener fe”, de modo que, a menudo, las propias oraciones correspondían a un gesto exterior y ritual rutinario en síntesis. De manera que el propio culto a las reliquias queda más ligado al deseo de ver, tocar, que a un acto de devoción o veneración, cuando para los teólogos el “tener fe” es una condición previa como ya consideraba san Pablo (“es la fe la firme seguridad de cuanto esperamos, la convicción de lo que no vemos”, Hebr. 11, 1-2), a la manera de los patriarcas y profetas presentes en el propio Pórtico que manifestaron su fe en las promesas divinas. Planteamiento de principios retomado por Agustín (*Fides est virtus qua credentur quae non videntur*), según añade E. Palazzo, para aclarar de nuevo, conforme al Hiponense, que la fe también deberá manifestarse mediante la palabra o plegaria (*fides fons orationis*) y la confesión<sup>41</sup>. Aspecto sobre la

---

<sup>39</sup> DELUMEAU, *op. cit.*, H. COX, *Las fiestas de locos*, Madrid, Taurus, 1983; Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Sarpe, 1985.

<sup>40</sup> J. L. BONCOEUR, *Le diable aux champs*, Paris, Fayard, 1981.

<sup>41</sup> PALAZZO, *op. cit.*, pp. 1134-1135.

formación religiosa del laico que deja bien establecido Letrán IV, ante los desviacionismos de la piedad y la proliferación de la brujería.

Cierto es que, en el Pórtico, triunfa una visión de los problemas teológicos, pero también lo que es propiamente individual, con sus causas y efectos (la salvación o la perdición), de manera que cobra valor la idea de la responsabilidad personal del individuo, en la medida que sólo mediante la fe podrá participar en la historia de la salvación<sup>42</sup>. Y si, por una parte, los penitenciales consideran las faltas morales que preocupan a la Iglesia (incluida la idolatría y cuanto se asocia a la vanidad existencial terrestre), también posee carácter indicativo la *Regula pastoralis* gregoriana, para la predicación *ad status*<sup>43</sup> y, sobre todo el *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis (c. 1080-post. 1153), obra de amplia divulgación en el Occidente latino. Una especie de catecismo, desde la Creación a la bondad de Dios con los elegidos y la severidad con los condenados, que también aporta su interpretación sobre el planteamiento ternario del más allá (Infierno, Purgatorio, Paraíso), sin descuidar lo que V. Serverat denomina “un fresco social”, muy adaptado a lo que entonces era la realidad plural del reino de León, Asturias, Galicia y Extremadura de Alfonso IX. Es decir, muestra las distintas categorías al referirse a los justos e indignos. Y, si cierto es que adopta un trato preferente con los peregrinos y cuantos hacen penitencia, su cuadro de suplicios y castigos con los hijos del pecado, queda calificado por Le Goff y Gourevitch como un registro de sensaciones identificables en las artes figurativas de su tiempo<sup>44</sup>.

Hasta aquí, algunas consideraciones sobre la obra (el Pórtico) concluida en tiempos de Alfonso IX, el monarca interesado por el conocimiento y que, como habrá de señalarse en párrafos sucesivos, es reflejo de un espejo político-moral. Cuando la estrategia sutil de sus contemporáneos los Plantagenet legitimaba su posición aprovechando el hallazgo de los restos de Ginebra y Arturo en la abadía de Glastonbury y, al tiempo se fomentaba la creencia de su fundación por quien había reclamado el cuerpo crucificado de Jesús, José de Arimatea, Alfonso IX no participaba de la necesidad de reconstruir un puzzle. El pasado histórico del santuario compostelano no partía de manipulaciones deliberadas e, incluso, aquí los reyes disponían de capellanía y sepultura por privilegio de 26 de julio de 1180<sup>45</sup>. Vie-

---

<sup>42</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 185.

<sup>43</sup> Vincent SERVERAT, *La pourpre et la glèbe Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*, Grenoble, Université Stendhal, 1997, pp. 40-41.

<sup>44</sup> GOUREVITCH, *op. cit.*, pp. 278-279.

<sup>45</sup> GONZÁLEZ, *op. cit.*, vol. I, p. 421.

ne a completar esta observación una consideración esencial; si para Fernando I ocupaba san Isidoro una consideración fundamental, incluso de carácter político, para Alfonso IX y sus ascendientes inmediatos queda asociada, incluso la mística guerrera, a la figura de Santiago, “que eclipsa en lo militar a otros caudillajes celestes, como el de san Isidoro”<sup>46</sup>.

En esencia, se trata de mostrar hasta aquí, cómo el Pórtico es soporte de un postulado sobre la ortodoxia de la fe definida por la Iglesia, cuando las circunstancias religiosas que concurren en la peregrinación inciden con preferencia en la introspección, o dolor sentido en “el alma iluminada por la fe”<sup>47</sup>. Concepto inseparable de la virtud de la penitencia.

Pórtico donde la teología se apoya sobre las verdades reveladas y el cuadro de circunstancias del mundo terrestre para incidir en la vulnerabilidad humana. Ahora bien, está investigado que no siempre el interés del clero por llevar adelante el ministerio pastoral se corresponde con la recepción efectiva de la fe por los fieles<sup>48</sup>, de manera que la difusión de los planteamientos disciplinares y de los saberes doctrinales es eventual. De aquí la postura de concilios, sínodos, capítulos, asambleas canónicas, etc. para defender los preceptos necesarios para la salvación. Y si cierto que existen muchas reservas sobre el estilo de la imagen bajo el Pórtico con gesto de compunción, sin duda, aporta un elemento nuevo al problema: la prioridad que otorga la Iglesia a la atención de la penitencia, como también de la oración, toda vez que entre los objetivos de la salvación figura la invocación (y conocimiento) con gozo y, desde el s. IX, el *Credo in deum* y el *Pater*. Por último, a partir del IV concilio de Letrán, puesto que la fe es esencial para preservar la unidad de la Iglesia, se radicaliza el control de los fieles con la instrucción en el *Pater Noster*, *Ave Maria* y *Credo in Deum*<sup>49</sup>.

### **La imagen de Alfonso IX conforme a un espejo político-moral**

Dos cuestiones requieren aquí especial interés, en función de las cuales se conforma la imagen de este monarca como *speculum principis*.

---

<sup>46</sup> Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 136-137.

<sup>47</sup> NAGY, *op. cit.*, p. 429.

<sup>48</sup> Daniel BALOUP, “L’ordre du discours dans l’Eglise castillano-léonaise (XIII-XV siècles)”, *En la España medieval*, 18 (1995), 275-287; José SÁNCHEZ HERRERO, “La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV-XV”, *Archivos leoneses*, 59-60 (1976), 145-183.

<sup>49</sup> PALAZZO, *op. cit.*, pp. 1140-1141.

Puesto que al rey cumple administrar justicia y por su condición *gratia Dei* está obligado por la ley de Dios, el servicio regio será, entonces, velar por tal cumplimiento conforme a una línea moralizadora del pensamiento político<sup>50</sup>.

No es menos cierto, como se verá, el proceso asociativo establecido de los reyes de León y Castilla con la sabiduría de Salomón, la energía y poder de David, desde tiempos de Isidoro (*Sententiae*, III, 49), junto con la piedad y justicia de Job<sup>51</sup>. Tres propuestas iconográficas distinguibles en el Pórtico de la Gloria. Ahora bien, la referencia edificante a estos precursores bíblicos es susceptible de una observación; aunque son referencia conductual para el cometido regio, como también lo fue Job (figura ejemplar que no existió), observación formulada por M. Senellart. Su propósito consiste en destacar que aquellos se enmarcan bajo la ley (*sub lege*), no bajo la gracia (*sub gratia*)<sup>52</sup>. De este apretado análisis se desprende que los reyes que viven bajo la fe, bajo la Nueva Alianza, deben imitar la misericordia de Cristo. Sobre este punto hay que recordar que cuando Alfonso IX confirma una donación o en la propia consagración de la Iglesia de Santiago, encabeza el documento con la fórmula *In nomine dni Ihu. Xpisti*.

Dicho esto, no es menos evidente que existen analogías con los reyes bíblicos al referirse a los cometidos del príncipe cristiano ejemplar, aunque impliquen comparaciones rápidas, toda vez que Alfonso IX no poseía la condición de ungido.

Aunque queda mucho por hacer y conforme al esquema de H. Martin en “Los contenidos de la ideología real”, el rey forma parte de una cadena genealógica y, como tal, hace referencia a ella en la documentación al invocarla en la propia Acta de consagración de 1211: *Ego adefonsus dei gratia Rex Legionis et Galletie illustrissimi Regis fernandi filius, incliti imperatoris adefonssi nepos*. En este momento de los espejos de príncipes, el rey deberá ser hijo de la restitución moral, cuando “entra en conflicto la carne y la gracia”; no puede embriagarse con la debilidad de la materia. Obstáculos muy presentes en san Bernardo como también en el *Policraticus* de Jean de Salisbury. No hay duda que en este caso ya se hizo mención a su condición *filii irae*, durante la excomunión papal por impedimento canónico en sus matrimonios y ante el grado de parentesco, como también

---

<sup>50</sup> José Antonio MARAVALL, “El pensamiento político en la Alta Edad Media”, en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura hispánica, 1973, p. 55.

<sup>51</sup> M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil, 1995, pp. 101-102.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 114-115; MARTIN, *op. cit.*, vol. II, p. 149 y ss.

de sus gestos de penitencia (*causa peregrinationis*) ante la hostilidad de la Iglesia. Gesto con el que demostraba conocer la distinción entre la *superioritas* (como *rex gratia Dei*) y la *humilitas* (para *meorum consequi veniam delictorum*). De todos modos, al dejarnos llevar por el paralelismo, David también había incurrido tres faltas graves, cometiendo un verdadero acto de penitencia, confesión de los pecados y súplica del perdón después de lo de Bethsabé (Sal. 51). De todas maneras, “su corazón fue enteramente de Yave”, no como el de Salomón que, en su vejez, con setecientas mujeres y trescientas concubinas “arrastró su corazón hacia los dioses ajenos” (Reyes 1, 11).

Los vectores edificantes de este rey “bien cimentado en la fe católica” (Tudense), junto con la política repobladora, organización parroquial, presencia de núcleos monásticos importantes... justifican todo un crecimiento templario, lo que nos introduce inevitablemente “en la ampliación de la fe católica durante su reinado” (Tudense). De este modo, conforme a los aspectos resaltados por H. Martin sobre las atribuciones y funciones del rey, éste se convierte en “guía para la salvación de su pueblo”. En tal sentido, hay que señalar aquí la asistencia humanitaria al necesitado<sup>53</sup> para lo cual, conforme a la época, procede a elaborar un estatuto en favor de los peregrinos de Santiago y, en 1228, habrá de ser en el concilio nacional de Salamanca donde quede establecida una constitución<sup>54</sup>. Dicho esto, no es menos evidente que su actitud sienta las bases de lo establecido por su nieto Alfonso X en Partidas I, 23.

No es cuestión de encarar los reconocimientos previos hacia el peregrino y su seguridad personal. Fue una actitud legitimada por el propio Gelmírez en el concilio Compostelano de 1114<sup>55</sup>. De igual modo, en el abanico social de Jacques de Vitry († 1240) y Guibert de Nogent († 1124), entre otros, cobra tono preferente el peregrino como auditorio en el que mejor se confirman las circunstancias religiosas “que concurren en el peregrinaje”<sup>56</sup>.

Pero a esta intención de satisfacer, mediante el *sermo ad status*, la vida religiosa del fiel, lo que aquí es prioritaria es la tarea del rey-guía de su pueblo hacia la salvación; acto que debe mancomunarse con el ministerio pastoral del clero. Cuando M. Senellart considera los valores que el dis-

---

<sup>53</sup> Philippe BUC, *L'ambigüité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, París, 1994.

<sup>54</sup> LÓPEZ FERREIRO, *op. cit.*, vol. V, apéndices n°s XIV y XV.

<sup>55</sup> VALIÑA SAMPEDRO, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>56</sup> SERVERAT, *op. cit.*, p. 42.

curso clerical establece sobre la realeza en aquel “Renacimiento del s. XII”, considera preferentes los contenidos del Deuteronomio 17<sup>57</sup>. En efecto, allí, además de tener en cuenta “pondrás sobre tí el rey que Yahvé, tu Dios, elija”, parece indiscutible la noción “en cuanto se sienta en el trono de su realeza, escribirá para sí en un libro una copia de esta ley”. Es decir, lo que era el patrimonio cultural religioso –perfeccionado con la buena nueva sobre la redención predicada por Jesús y difundida por los apóstoles– en el Antiguo Testamento tiene su preámbulo en “la exhortación a la observancia de la ley y de los mandamientos” (Det. 4) y en la palabra divina revelada a los profetas y por éstos predicada.

Concluye el texto bíblico combinando una imagen conductual: “tendrá [una copia de esta ley] consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a tener a Yahvé, su Dios, y todos estos mandatos los ponga por obra... y así prolongue los días de su reinado (17, 15-20). El texto constituye una reflexión generalizadora, aunque valedera, en lo que habrán de ser los espejos de príncipes a partir del s. XII<sup>58</sup>, en la medida que hace referencia a las conductas morales, incluso cuando señala “que (el rey) no tenga mujeres, en gran número, para que no se desvíe” (Det. 17). Se hace evidente en este punto de la reflexión, recordar que en el Pórtico hay una orientación principal hacia la estricta disciplina de la carne, para que el cuerpo no quede debilitado por la materia. Se impone la facultad de estimación para trascender como cuerpo de gloria. De manera que el rey, en la medida en que participa de la condición de *gratia Dei*, deberá ser merecedor de la bienaventuranza. Sin olvidar que otra parte de la información contenida en este texto bíblico (“el rey que Yahvé, tu Dios elija”) no disimula que es rey por asignación de Dios.

No parece arbitrario que el Deuteronomio fuera el punto de partida para el espejo de Alfonso IX, conforme a la Iglesia. Pero, para captar su alcance en aquellos siglos XII-XIII, necesariamente tuvo que aprehender nuevos aspectos, susceptibles de entrar en combinación con una línea “adoctrinante y moralizadora en el pensamiento político”<sup>59</sup>, como también con los factores que derivan de una guerra de Reconquista donde no siempre está presente el principio de ecuanimidad, no obstante corresponde a su iniciativa la base fundamental del procedimiento judicial según derecho y con ello la réplica a cualquier propuesta de guerra o desafío privado<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> SENELLART, *op. cit.*, pp. 103-106.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 47, 55 y 105.

<sup>59</sup> MARAVALL, *op. cit.*, p. 62.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

Por determinados actos y obras de Alfonso IX sería peligroso adoptar el punto de vista exclusivamente histórico, ante el riesgo de olvidar otros componentes reales que evidencian, por ejemplo, su avance en el ámbito jurídico. Así los acuerdos tomados en las Cortes reunidas en León en 1188 y años sucesivos con la participación de los tres estados<sup>61</sup>. Planteamiento percibido por Lucas de Tui en su *Chronicon Mundi* (1236) cuando, tal vez arbitrario (“por su leonesismo”, F. Gómez-Redondo) pero coherente manifiesta que en sus propuestas estaba llevar adelante un Estado donde cobrara entidad el desarrollo de la justicia, el impulso al saber (la institución universitaria salmantina), el crecimiento urbano, la proliferación de parroquias, monasterios, centros episcopales (“en su reinado se acrecentó la fe católica”), la atención al capítulo general del Cister...<sup>62</sup>. Referencias que afianzan un espejo político-moral y testimonian hasta qué punto las dimensiones alcanzadas por su hijo Fernando III y por su nieto Alfonso X no se corresponden con leyes de casualidad.

Se establece así una distinción para entender que las flaquezas no figuran en la consideración primera de los espejos, no determinan verdaderamente el contenido. De nuevo la Biblia ayuda a fijar con más precisión. Baste recordar la tantas veces utilizada “Confesión de los pecados de David y súplica de perdón”. Cuando reconocía sus culpas, no cumplía con un rito, sí con un gesto de introspección y aflicción para rehabilitar su cuerpo. Con tal noción, el modelo del pensamiento teológico-político del Antiguo Testamento demostraba reaccionar ante una noción que M. Senellart aplica para manifestar un imperativo de perfección: “conoce tus debilidades para crecer en virtud<sup>63</sup>”.

Al aplicarse este aforismo o precepto a Alfonso IX, se impone dar contenido a la frase, dar razones con argumento para que pueda quedar apoyada y no vacía de indicios. En efecto, quien se declaraba *rex gratia Dei, catholicum principem protectorem* con el peregrino, garante del bien común y guía de su pueblo hacia la salvación, sembrando los caminos –o espacios sacros, por la cuota de sacralidad adjudicada a las reliquias– con instituciones eclesíásticas, hospederías, hospitales, etc., no sólo confirmaba la fe del cristiano. Cabe atribuirle también el cumplimiento de un cometido que acatan quienes se reafirman en la idea religiosa de salvación. Y como la salvación depende, además, de la integridad de los actos del que tiene como misión velar, tal vez la fórmula más concisa y completa sobre

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 62-64; GONZÁLEZ, *op. cit.*, vol. I, pp. 370-389.

<sup>62</sup> GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, vol. I, p. 74 y caps. II y III.

<sup>63</sup> SENELLART, *op. cit.*, p. 55.



el obrar rectamente es la que remite a la definición isidoriana: “*rex eris si recta facias; si non facias non eris*”. Pensamiento político que es fundamental en el espejo medieval de príncipes. Según el análisis de M. Senellart<sup>64</sup>, Isidoro de Sevilla ponía también en relevancia el concepto del rey sabio “de origen socrático”. Imagen que, en el s. XII, queda asociada al conocimiento de las Escrituras; claro está que, según los datos que se han venido recogiendo de Alfonso IX, junto a la materia bíblica, agustiniana o isidoriana, también se vertebra ese entramado legislativo que volverá a retomar su nieto Alfonso X, junto al interés por la literatura, la poesía, las cantigas de amigo.... Aspectos en peculiar conexión con Alfonso X, inseparable de una palabra contenida en el *Policraticus* (*rex litteratus*) y en relación directa con una noción que despierta –en el mismo *Policraticus*– reservas agresivas: *rex illiteratus est quasi asinus coronatus*.

No queda duda que Alfonso IX, conforme a la terminología del momento, es la prueba evidente de la atención a la transmisión de saberes que se manejan en su tiempo. Está dotado con los atributos que definen la ética individual (dominio de sí mismo, justo y clemente) como la del rey David, es salomónico (*rex sapiens*). Pero su obra también posee aportes novedosos a la hora de llevar adelante un arreglo de la sociedad, una acción repobladora con villas nuevas –como quedó indicado–, con una temprana apertura a los derechos individuales. La comunidad educativa comienza a reemplazar la *logica vetus* por la *logica nova*, instrumento de ayuda para formar al individuo. De un modo general, puede decirse que en tal labor tuvo significado pleno una *curia regis* de juristas y procuradores formados –en casos concretos en Bolonia o París, donde la metáfora del cuerpo político de Jean de Salisbury constituía la fuente del espejo moral ideal, donde el rey destaca también la guerra contra la herejía–. Dato que confiere a la labor bélica de Alfonso IX una carga de sentido suplementario que no parece gratuita si se considera que, en la campaña contra el islamita, se asocia a la península con el nuevo Israel.

Hasta aquí se ha analizado la asociación de su retrato regio conforme al Deuteronomio, a Isidoro de Sevilla, incluso podría haber principios de vinculación con Salomón, al que Yahvé encomienda guardar sus leyes y mandamientos (Reyes I, 3 y 9). Pero este rey cristiano, protector de las artes y las letras, legislador, etc. ¿es la realización del *rex sapiens* o del *rex litteratus*?; no es fácil establecer una distinción. Sólo resta añadir que, conforme a los caracteres esenciales establecidos para los siglos XII y XIII, la imagen de Alfonso IX se torna sensible a la posibilidad de considerarlo

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 107.

*rex sapiens*. Dicho esto, no es menos evidente que la vida intelectual de su época desgraciadamente no es bien conocida y los estudios hechos en este sentido siempre van acompañados de la duda. Pero parece oportuno señalar la presencia de una obra que reclamó interés en aquel momento. Es el *Libro de Alexandre* de Juan Lorenzo de Astorga, quien bebe en la *Alexandreis*<sup>65</sup>, donde quedan planteados leyes y valores caballerescos muy acordes con el instructivo discurso iconográfico de Alfonso IX. Aunque la obra era conocida en Francia con anterioridad y A. Sicart estima que esta figura ecuestre es de influjo francés (c. 1208/1216)<sup>66</sup>, la data propuesta por V. Serverat para este texto de la España medieval es ligeramente próxima (1202/1205)<sup>67</sup> y en el discurso Aristóteles; maestro de Alejandro, insiste en el valor y “las artes de conquista” (Lida de Malkiel).

No se trata de analizar aquí todo su contenido pero Lorenzo de Astorga se esfuerza por enfatizar el concepto *fama* como reputación ante la opinión pública, como *memoria* o acción de recordar al conquistador insaciable. Aunque la devoción y culto litúrgico hacia Alfonso IX y sus ascendientes constituiría una realidad, como habrá de considerarse, no hay duda que este concepto de la *existimatio* vincula el panteón de los reyes de León con el templo compostelano para celebración de la memoria de los mecenas fundadores. Es decir, aunque tal panteón queda asociado al valor de la plegaria, de los oficios litúrgicos... para la salvación del alma, el juego de relaciones que aquí hay que establecer es el que atañe al concepto de fama o vida en la memoria de los humanos según el *Libro de Alexandre*. Y allí se establece en consonancia con el mundo antiguo, de manera que reposa sobre la acción política del buen conquistador. ¿No es exacto pensar que Alfonso IX ganó la fama en vida cuando, luego de ocupar todo el territorio al norte del Guadiana, regresa *causa peregrinationis* a Santiago y fallece en el camino?, ¿su estima personal no conjugaba honor y gloria al reconocer que fuera el Apóstol quien le otorgara esta gran victoria que abre el camino hacia Sevilla?, ¿no se revela como guerrero valeroso, cristiano ejemplar y *speculum morale*?

Como epílogo a la obra de Juan Lorenzo, las hazañas de Alejandro, muy en consonancia con el sermón medieval, todavía traen a la memoria las del bíblico David. Circunstancia que demuestra hasta qué punto, en las líneas argumentales de la literatura de héroes y mitológica, no hay distanciamiento con la historia bíblica, tan consustancial con el *rex sapiens*.

---

<sup>65</sup> María Rosa LIDA de MALKIEL, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 167-196.

<sup>66</sup> A. SICART, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 98-99.

<sup>67</sup> SERVERAT, *op. cit.*, pp. 32-33.

Porque esta concepción del *rex sapiens* también queda perfilada por una manifiesta entrega a la capacidad cognitiva. Resulta inevitable recordar de nuevo las líneas principales del argumento, conforme al análisis de E. Palazzo acogido en párrafos anteriores. En ellos se indicaba que “creer no implicaba obligatoriamente tener fe”, de manera que la fe comportaba un acto mecánico; era el gesto de “las inteligencias oscurecidas” (S. Agustín *Enarratio in Psalmum* 41, 2-10), cuando “la fe –decía el Hiponense– es la que alumbra” (*De Trinitate* XV). La Iglesia nunca insistiría bastante en esta cuestión en tanto que esencial hacia el Fin Supremo de la condición humana, como plantea, entre abundantes estudios, H. Marrou. De igual modo, constituye un núcleo argumental importante entre los místicos monásticos como los cistercienses, cuya reforma tuvo grandes resultados en Galicia en tiempos de Alfonso IX, defensores de la penitencia, de la cristianización interior o introspección, así como los seguidores de san Benito.

Otro aspecto del núcleo argumental que se va construyendo a lo largo de este Renacimiento de los siglos XII-XIII es, junto con la introspección, aquella ética de los moralistas que orienta sus principales pautas valorativas hacia el conocimiento individual, para así “reafirmarte en el aborrecimiento de las ligaduras del cuerpo [la carne] para estar con Cristo” (Fil. 1, 23). Esto conlleva, como quedó formulado, subordinarse a la confesión y a la penitencia, de manera que el acto de contrición es el que brinda “los fundamentos para la penitencia” (P. Nagy).

En consecuencia, las razones de lo expuesto en estas líneas buscan añadir una importante precisión; la que atañe al objeto y fin del viaje hacia la patria dichosa del peregrino que se reafirma en el provecho respectivo de la *fe* y de la *creencia*. Propuestas que han quedado centradas iconográficamente en el peregrino e, históricamente, en Alfonso IX. Junto a estas precisiones existe otro concepto clave. Si por los mortales “es por quienes él [Jesús] ha querido morir” (Fil. II, 7), para el teólogo san Anselmo († 1109) la condición humana estaba prevista en el plan del Creador, consumándose así la perfección del universo y reafirmandose está, con las propuestas de los intelectuales del s. XII, como ser peculiar, personal, interior e individual, con cuerpo, alma y espíritu, cuyo futuro queda abierto hacia el reino divino<sup>68</sup>.

Estas consideraciones son importantes para destacar otro concepto clave del núcleo argumental que tiene otro matiz a reconocer en la razón (la justicia, la equidad, el orden, el método). Es decir, el ministerio pastoral,

---

<sup>68</sup> DAVY, *op. cit.*, pp. 63-64.

la vida religiosa donde la condición humana reconoce esta dependencia o irrupción de lo sobrenatural en su vida, mediante ceremonias, rituales, creencias, contacto con restos de santos en la antecámara de la gloria de Dios..., orienta al mortal carnal y espiritual por un camino individualizado que tiene como marco la dimensión personal de la fe. Junto a esta situación manifiesta, cobra valor el *homo faber*, el *homo mechanikus*, colaborador y artifice en todo lo que sustancialmente conforma la naturaleza creada. Sobre esta actividad del hombre, el historiador pone de manifiesto la labor de Alfonso IX en un amplio marco y en consonancia con su afianzamiento político: asentamiento y organización de núcleos urbanos, actividad mercantil en la orla cántabro-atlántica, ampliación viaria, labor edilicia abundante y variada, despegues agropecuarios, etc. Se estaba constatando la rehabilitación del trabajo. El desprecio del pasado cede el paso a la acreditación del trabajo manual. Episodio de honra manifestado en los gestos de reconocimiento regio hacia *magistrum Matheum*, cuando fueron colocados los dinteles del Pórtico el 1 de abril de 1188, a los tres meses de la muerte de su promotor inicial, Fernando II (Benavente, 22 de enero de 1188).

Junto al tejido del *homo faber*, entra a completar el cuadro el *homo intellegens*, definido por quienes, como Guillermo de Conches, rehuyen la ignorancia y defienden una carencia en base a la inteligencia. J. Le Goff juzga e interpreta que, conforme a estas pautas de comportamiento, la consecuencia supondrá construir, en torno a la figura “cristianizada” de Salomón, un símbolo demostrativo de “los grandes ancestros míticos del saber, al igual que Alejandro”<sup>69</sup>. Por supuesto, esta necesidad por conocer implica recordar a san Anselmo pero quizá quien configura esta intención siguiendo a los Padres de la Iglesia –especialmente a san Agustín– y al citado san Anselmo sea Honorius Augustodunensis († 1130), quien no duda en declarar que “el exilio del hombre es la ignorancia, mientras que su patria es el saber, el conocimiento”.

Todas estas pautas ayudan a configurar el retrato, *ad majorem gloriam principis*, del *rex sapiens*, Alfonso IX propagador de la fe, legislador, restaurador y estimulador de las actividades artesano-mercantiles, contribuyente a las demandas de los centros de atención espiritual (parroquias, monasterios, centros episcopales)... y, consciente de que una parte esencial de la actividad del hombre es la legitimación del conocimiento, la elocuencia para que el sermón no sea “una muralla” en la predicación (o “arte de predicar”), etc., complementa su código de comportamiento con el

---

<sup>69</sup> Jacques LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, París, Seuil, 1985, pp. 54-56.

Estudio general salmantino (1218), al que Alfonso X denominaría Universidad.

Quedaban así fusionados en su *speculum* valores morales y políticos. Como cierre de este análisis, resta una secuencia temática sobre otra imagen del rey Alfonso IX.

### **Teología sobre el purgatorio y asociación de la muerte con el sueño**

Las múltiples confirmaciones y donaciones de Alfonso IX a centros episcopales, monasterios, santuarios... o a la colegiata de san Isidoro en León, ofrecen una cumplida demostración de sus pretensiones, en tanto que acompañadas con la –supuesta– reglamentada fórmula del temor: *hoc facio ob remedium anime mee et patris mei et avorum meorum*<sup>70</sup>. Y en verdad, quien fuera su amante temporal, Estefanía Pérez, tampoco duda en hacer una donación al monasterio de Melón en 1249 para asegurar el perdón de los pecados de Alfonso IX y la salvación de su alma<sup>71</sup>.

La biografía de Alfonso IX y la génesis del Pórtico de la Gloria y del Pórtico del Paraíso (Orense) se corresponde con un momento de pleno impulso de la cristiandad (siglos XII-XIII), prestándose a un cometido importante las prácticas de penitencia y las nuevas nociones sobre el pecado, de manera que la definición específica del mismo queda perfilada conforme a dos tipos de errores. Por una parte están los actos contrarios a la ley divina, o pecados mortales, mientras que lo digno de *venia* (perdón) corresponde a los actos no implicados en una infracción directa al orden divino<sup>72</sup>. Todo cuanto se acaba de decir hace recordar que la noción de visión del mundo entre la muerte propia y el momento del juicio pasa de un planteamiento binario a comienzos del s. XII (Le Goff), a un cálculo ternario del que forma parte el Purgatorio, asociado a los pecados merecedores de perdón. De manera que son las faltas veniales las que se borran mediante la oración, la confesión y las donaciones.

En efecto, puesto en balanza el concepto teológico del Purgatorio (c. 1170-1200)<sup>73</sup>, en la documentación regia (1188/1230) nada se indica sobre este “terreno de la suerte cara al más allá” (Le Goff), pero sus múltiples

---

<sup>70</sup> Cfr. GONZÁLEZ, *op. cit.*, vol. II con el correspondiente índice de documentos reales.

<sup>71</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 314.

<sup>72</sup> LE GOFF, *op. cit.*, pp. 249-253.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 227-230.

recomendaciones *pro remedio animae* implican que su fin se corresponde con tal intención. Pues es bastante evidente que las citadas visitas a Santiago, determinadas *causa peregrinationis*, eran penitenciales; de arrepentimiento puesto que el pecado –conforme señala P. Nagy– causa una herida sobre el alma “y aunque la herida se pueda curar, la cicatriz persiste”<sup>74</sup>. Este concepto esencial, sobre el acto de penitencia y las huellas del pecado en el alma, tomado de Orígenes, no parece recusable para captar el cuidado legítimo de Alfonso IX al insistir en las recomendaciones oracionales para “medicina de la herida que hay en mi alma” (*pro remedio anime mee*). Estas peticiones solidarias a las catedrales de Astorga, Coria, Orense, León, Ciudad Rodrigo, Zamora, Lugo, Santiago..., a los monasterios de Gradefes, Nogales, Samos, Moreruela, Meira, Carrión, Sobrado..., o a san Isidoro de León, demuestran su inquietud por la ayuda espiritual para contribuir a eliminar la *culpa*, puesto que la *pena* o castigo –si es *pena purgatorii*– acontece en el Purgatorio antes de purificarse.

Junto con las consideraciones teológicas del Purgatorio y el sacramento para predicar (*sermo*), “se busca acercar los misterios y los dogmas al pueblo, ante el *crescendo* de herejías”<sup>75</sup>. Al mismo tiempo que cobra entidad un planteamiento institucionalizado del destino y, con él, una nueva pastoral que atiende en su panoplia de pecados todo cuanto obstaculiza el camino hacia la perfección. Ahora bien, todo este planteamiento asociado por el ministerio pastoral de la Iglesia a la vida religiosa del fiel ¿es reconocible –en cuanto al Purgatorio– a la hora de la muerte en quien, teóricamente, aporta la imagen sublimada del *speculum morale regium*? Para no eludir la respuesta, se rastreará alguna tentativa de interpretación. Cuando J. González hace referencia al obituario monárquico, manifiesta que el rey ha logrado una “buena muerte”, cumpliendo con la penitencia y logrando la absolución<sup>76</sup>. Asimismo, en su aniversario del 1231, se recuerda al que fuera *ex gratia Dei* invocando el efecto dichoso al recordar que *migravit feliciter ad Dominum*. Otro aspecto que recorre todo el pensamiento medieval es que el rey no muere, puesto que la vida de un monarca es la de un pueblo y éste no puede vivir sin rey<sup>77</sup>. De ahí la explicación de su rostro, en el lecho que honra su memoria, con el gesto de sueño. El rey duerme, en la esperanza de su vuelta a la vida; según queda afirmado en el *planctus* de su padre, Fernando II: *dum mors in vitam vertitur*<sup>78</sup>. Toda-

---

<sup>74</sup> NAGY, *op. cit.*, pp. 427-428.

<sup>75</sup> GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, pp. 319-320.

<sup>76</sup> GONZÁLEZ, *op. cit.*, vol. I, p. 212.

<sup>77</sup> Jean Paul ROUX, *Le roi. Mythes et symboles*, París, Fayard, 1995, p. 180.

<sup>78</sup> GONZÁLEZ, *op. cit.*, vol. I, p. 40.

vía más, este canto luctuoso comenzaba con una fórmula muy generalizada: *sol eclipsim patitur* (el sol sufre un eclipse ante el obstáculo de la muerte), *mundi lux extinguitur* (la luz del mundo se extingue), etc. Lo curioso de estos enfoques es que caminan sobre pautas muy consagradas, casi legendarias que pasan a la tradición cultural cristiana.

En relación con este problema, aunque cada época posee los suyos, de nuevo san Isidoro cobra consistencia como ya quedó indicado: al obrar con norma, temor y justicia, *recta facias* y surge el ejemplo o espejo. Pero el comentario de Jonás de Orleans todavía era más fecundo: “bien gobernar es no temer dar cuentas de los actos a Dios y (así) poder ser admitido después del viaje en esta vida en la comunidad de reyes santos”<sup>79</sup>. Hay en esta referencia un planteamiento metafórico de la suprema autoridad. Esto lleva a M. Senellart a buscar los precedentes en Gregorio Magno, quien asocia tal planteamiento a la santidad prometida a los reyes justos<sup>80</sup>. Esto nos conduce, una vez más, a la prevalencia de la acción justa formulada en el acta de consagración: “Nada encuentro tan conforme, justo y conveniente a la dignidad de los Reyes como servir en todo a Aquel por quien reinan y por quien esperan reinar eternamente en el cielo. Movido por esta consideración...”, el *rex gratia Dei* vela, conforme a la panoplia de atributos y funciones que se le suponen como *speculum morale*. De nuevo el *planctus* de su padre Fernando II aporta generosas expresiones en tal sentido: “brillo de Hispania, honor, corona de gloria, lumbrera de virtudes, fuente de gracia”<sup>81</sup>.

No se podría cerrar este bosquejo sin hacer referencia con extrema brevedad a un interrogante. Así, por ejemplo, ¿podría reconocerse en las figuras con túnica y testa coronada, de la archivolta superior izquierda – arco derecho del Pórtico– a estos reyes justos, corona de gloria, fuente de gracia... en su camino ordenado hacia el Fin Supremo o salvación eterna? Tema importante es también que no se orilla la rehabilitación del cuerpo, instrumento del pecado. Ahora bien, puesto que la penitencia contribuye a acortar la pena en el Purgatorio, esta portada no pude desestimar lo reglamentario para la vida religiosa de los fieles. Es decir, hay que empezar por reseñar que esta portada queda asociada al ministerio pastoral y no se podría reducir su explicación a los elementos mínimos. De aquí la aplicación del principio que forma parte del discurso oficial de la Iglesia. Y éste es el encuentro del cuerpo y el alma inmortal. En efecto, en la pri-

---

<sup>79</sup> SENELLART, *op. cit.*, p. 99 y nota 1.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 90 y nota 5.

<sup>81</sup> GONZÁLEZ, *op. cit.*, vol. I, p. 40.

mera y segunda archivolta varios ángeles conducen las almas purificadas, algunas coronadas. Son los hijos de la Pasión de Cristo, quien manifestó que el cuerpo no sólo es carne sino propuesta referencial de lo divino en la tierra.

Y si reconocido quedaba en el ministerio pastoral el planteamiento ternario del más allá –incluso el concepto sobre el Purgatorio es previo al propio sustantivo–, con relación a la iconografía, la Iglesia queda más ligada a un planteamiento binario para no internarse en un trazado confundible que pasó de *in igne Purgatorio* a *in Purgatorio*<sup>82</sup>. Y, por lo que se refiere al vínculo de Alfonso IX con el Císter, monjes quienes fueron guía espiritual de la reina Berenguela, acaso merezca un apunte la atribución a san Bernardo de una homilía sobre el más allá tripartito (H. Martin).

Y puesto que el rey no muere, sólo duerme, ya en 1211 el propio cabildo había levantado un altar en honor de san Lorenzo, con una capellanía, para celebrar diariamente el canon de la misa y solicitar así la intercesión divina en sufragio por su salvación y las almas de sus predecesores<sup>83</sup>. Ahora bien, no deja de ser curiosa la atención de Alfonso IX hacia su abuelo Alfonso VII, demostrándolo en los múltiples servicios para salvación de su alma. Sin embargo, rehusó ser inhumado en Santiago, a pesar de sus promesas (H. C. II), pero todavía existe un dato que nos puede ayudar a saber hasta qué punto no figuraba entre sus pretensiones.

En Santiago estaba inhumado su padre y su esposa, la reina Berenguela († 1149), pero ya en 1137 había demostrado consideraciones especiales por el monasterio castellano de san Salvador de Oña, beneficiado con donaciones por su madre, la reina Urraca, durante su matrimonio con Alfonso el Batallador. Veló para que en este lugar sus abuelos y bisabuelos fueran honrados conforme a la liturgia funeraria (*missae familiares*) de Cluny, cuando el Císter comenzaba a tomar presencia en Castilla la Vieja y la Rioja. ¿Qué sentido tenía, pues, esa renovación? Al estar como “despreciados –los cuerpos– como en un lugar umbroso”, solicitó el traslado de los cadáveres con el máximo honor<sup>84</sup>. Prescindiendo, ante la brevedad, de los principios o razones que pudieron determinar su actitud, el sarcófago de las Huelgas (Burgos) a él destinado no da respuesta a una certeza, como tampoco lo hacen los argumentos sobre su preferencia por la anterior ca-

---

<sup>82</sup> LE GOFF, *op. cit.*, pp. 101 y 268 ; MARTIN, *op. cit.*, vol. I, pp. 241-245.

<sup>83</sup> LÓPEZ FERREIRO, *op. cit.*, vol. V, p. 61; Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *Muerte coronada. El mito de los reyes de la catedral compostelana*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

<sup>84</sup> PÉREZ-EMBID WAMBA, *op. cit.*, p. 112 y ss.



tedral de Toledo. La iniciativa habría que atribuirla en buena medida a su primogénito, Sancho de Castilla.

Si Salomón “reinó cuarenta años y luego durmió y fue sepultado en la ciudad de David, su padre” (Rey. I, 11, 42), Alfonso IX reinó cuarenta y dos años y luego se durmió junto a su padre, Fernando II en la basílica de Santiago. De manera que su muerte queda asociada con el descanso y con el sueño, con el acto de dormir, no con el cese de la vida. Concepto clave en la evolución del sentimiento religioso centrado en la teoría del conocimiento sobre la purificación tras la muerte. De manera que, entre la muerte y la resurrección, no es el cuerpo el referente condenable; es la carne, la materia en tanto que lugar de la falta, mientras el alma subsiste sin gozar todavía de la gloria. Es lo que Le Goff denomina “elegidos con prórroga”<sup>85</sup>. De manera que, en aquel momento de pleno descubrimiento sobre la verdadera naturaleza del hombre y cuando el punto de referencia es la fe, la criatura que busca su incorporación a la redención habrá de considerar imprescindible, para acceder a ella, “curar la cicatriz que persiste en el alma”, antes de restablecer *in vitam vertitur*.

Cuando Le Goff advertía sobre el gesto *somnium*, añadía que la criatura quedaba incorporada a ese tercer lugar en el más allá, el Purgatorio<sup>86</sup>. Con estos factores no es menos cierto que a las intenciones por su alma en los múltiples centros eclesiásticos, hay que añadir un componente muy preciso en la pastoral del clero: hacer frente a los defensores del planteamiento antagónico cuerpo-alma. Planteamientos dualistas que la Iglesia designa como heréticos, con sus inevitables condenas, en tanto que minaban los fundamentos de la fe.

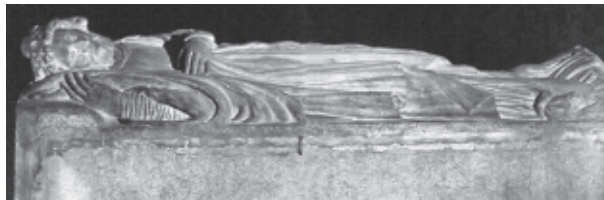
---

<sup>85</sup> Jacques LE GOFF, “Au-delà”, en IDEM y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiévale*, París, Fayard, 1999, p. 99.

<sup>86</sup> Jacques LE GOFF, “Rêves”, en IDEM y SCHMITT (eds.), *op. cit.*, pp. 950-967.



*Maestro Mateo. Pórtico de la Gloria,  
Catedral de Santiago de Compostela.*



*Yacente de Alfonso IX (capilla de las reliquias,  
Catedral de Santiago de Compostela).*



*Pórtico de la Gloria, área derecha, Catedral de Santiago de Compostela.*



*Fernando II (Tumba A, fº 44 v.,  
Archivo Catedral de Santiago de Compostela).*



*Alfonso IX (Tumba A, fº 62 v.,  
Archivo Catedral de Santiago de Compostela).*



***FACTUM HERETICALE, REPRESENTATIO ET ORDO IURIS.***  
**LE PROCÈS CONTRE JEAN HUS AU CONCILE DE CONSTANCE**  
**(1414-1418)\***

SEBASTIÁN PROVVIDENTE  
(EHES/Roma Tre)

**Introduction**

Les procès inquisitoriaux concernant la *causa fidei* tenus lors du concile de Constance (1414-1418) ont certainement suscité un grand intérêt de la part des historiens, théologiens et canonistes. Les nombreux ouvrages qui portent notamment sur les procès inquisitoriaux pour hérésie contre Jean Wyclif, Jean Hus et Jérôme de Prague, en constituent un clair témoignage. Tandis que le cas de Wyclif ne présentait pas trop de problèmes dans la mesure où sa condamnation avait déjà été prononcée par les autorités anglaises dans deux synodes de Londres précédents (1382 et 1396) et par le concile de Rome (1412), les cas de Hus et de Jérôme de Prague étaient plus pressants, car l'activité des deux réformateurs bohémiens était perçue comme étant un produit de l'influence des enseignements wyclifites à l'Université de Prague. Parmi tous les procès de la *causa fidei* nous avons choisi l'analyse de la *causa* Hus comme cas d'étude car sa proximité temporelle par rapport aux principaux événements qui ont déclenché la fuite de Jean XXIII et les efforts pour justifier l'autorité conciliaire la rendent particulièrement intéressante.

Dans ce texte nous nous proposons d'étudier les logiques de pouvoir impliquées dans le procès inquisitorial qui font qu'une doctrine potentiellement hétérodoxe soit définie comme hérétique. Tandis que les deux pre-

---

\* Ce texte a été écrit avec le soutien du doctorat européen en histoire, sociologie, anthropologie et philosophie des cultures juridiques européennes (Marie Curie "Early Stage Training"-Commission européenne).

mières parties du texte sont consacrées à l'analyse des liens existant entre la définition du *factum hereticale* et la consolidation du caractère représentatif de l'*universalis ecclesia* par le concile de Constance, dans la dernière partie notre intérêt porte sur l'analyse des raisons de l'adoption de certains choix procéduraux précisément dans le contexte de définition du caractère souverain de l'assemblée conciliaire.

### **a) *Factum hereticale***

Bien que la tâche majeure du concile de Constance consistât à résoudre le problème du schisme, la formulation de ses objectifs se situait sur le terrain de la tradition. Ceux-ci étaient au nombre de trois: *causa unionis*, *causa fidei* et *causa reformationis*. L'une des visées fondamentales de notre travail est d'essayer d'établir les liens entre ces trois instances qui *a priori* peuvent paraître distinctes les unes des autres. L'union sous un seul pontife ne pouvait se réaliser qu'à travers une forte réaffirmation de l'autorité conciliaire et celle-ci était étroitement liée à la capacité du concile à résoudre les questions de foi<sup>1</sup>. Ces trois instances apparaissent clairement liées

---

<sup>1</sup> Sur ce lien, cf. le texte de Pierre D'AILLY, *Erwiderung Allis auf die Ankage der Mendikanten*, en Heinrich FINKE (ed.), *Acta Concilii Constanciensis* (ACC), Münster, 1896-1928, III, pp. 48-50: "Pro responsione ad dictam cedulam dico primo: Quod querere, an errores contra fidem in hoc sacro concilio dampnandi debeant per summum pontificem dampnari sub hac forma: 'Nos, hoc sacro approbante concilio, dampnamus etc.' aut dampnari debeant sub ista forma: 'Sacrosanctum concilium dampnat etc.', non est questio inutilis aut supervacua nec ad materiam fidei, que tractatur, est impertinens. Patet, quia utraque forma in decretis generalium conciliorum reperitur. Nam sicut tunc fuit allegatum, secunda forma condemnandi habetur in multis locis libri conciliorum et eciam decreti et decretalium, ubi sic: 'Placuit sancto concilio' vel 'concilium deffinit' vel 'statuit sanctum concilium'. Papa etiam quandoque dicit: 'Sacra auctoritate concilii et consesu atque reliquorum fidelium et cunctorum consiliatorum nostrorum consultu diffinitum est'. Et multa habentur in multis constitutionibus synodalibus et maxime in iuribus novis. Secundo dico, quod theologi dicentes primam formam esse meliorem et conveniorem quam secundam et theologie magis consonam vel conformem non inconvenienter aut improbabiler loquuntur; nec per hoc reproband sed approbant primam formam esse convenientem. Sed quod alia sit theologie conformior, patet, quia in actibus Apostolorum auctoritas diffiniendi attribuitur concilio et non Petro, ubi dicitur: 'Placuit nobis collectis in unum etc.'. Et beatus Gregorius XV. di. in c. Sicut, ubi dicit, se quator concilia sicut sancti evangelii quator libros venerari, subdit causam: quia universali consensu constituta sunt. Unde videtur sequi, quod auctoritas diffiniendi, maxime in materia fidei, pertinet ad concilium generale. Et idem dicunt aliqui, quando agitur de facto pape. Quod patet in conciliis Symaci, ubi dicunt episcopi: Decernimus et synodali auctoritate roboramus et synodalis ordinatio vigeat. Et in subscripcionibus episcoporum dicitur: hiis constitutis synodalibus a nobis probatis atque firmatis. Et multa alia huiusmodi". Cf. également Jean GERSON, *De potestate ecclesiastica*, en *Oeuvres Complètes* (éd. Paléon Glo-



au déroulement même du concile, pourtant, sauf quelques exceptions, la problématique n'a pas été évoquée par la plupart des chercheurs<sup>2</sup>.

Sans nier que des divergences théologiques pouvaient exister entre les pères du concile et Jean Hus, notre travail part de l'hypothèse que l'hérésie est un fait essentiellement politique dont la configuration a souvent été étroitement liée à une redéfinition des rôles –dans plusieurs cas circonstanciels– au sein de l'appareil de pouvoir de la *politia* ecclésiastique<sup>3</sup>. Notre propos dans ce texte sera centré sur l'étude des logiques de pouvoir impliquées dans le procès inquisitorial qui font qu'une doctrine potentiellement hétérodoxe est définie comme hérétique. En définitive, quelles furent les raisons qui firent que la pensée de Hus, dont l'*Opera omnia* est encore en cours d'édition et occupe au moins 25 volumes, fut résumée en 32 propositions avec une logique interne propre qui minait la structure hiérarchique de l'Église ?<sup>4</sup> Nous ne voulons absolument pas nier par là que quelques-unes de ses thèses fussent hérétiques aux yeux des pères du concile, mais nous voulons plutôt rechercher les raisons qui menèrent à sa condamnation finale. La configuration de l'hérésie, même dans ce qu'on appelait l'hérésie académique, n'est pas exclusivement la réponse de l'autorité ecclésiastique à une pensée qui s'écarte de la *fides* de l'Église, mais

---

rieux), Tournai, 1960-73, VI, 234: "Alia multa sunt quae papa mortuo vel ejecto potest exercere concilium per se ipsum vel per organum vice omnium, quemadmodum saepe practicum est in hoc concilio de diversis sententiis et decretis respicientibus exercitium jurisdictionis coercitivae; sicut in vocatione et depositione papae, sicut in excommunicatione et interdicto, relaxatione et absolutione factum est in causa Tridentina et Argentinensi, in quibus omnibus introducitur sancta Synodus loquens, decernens, et definiens. Sic invenitur in primis conciliis tempore Apostolorum et aliorum, quod concilium loquebatur et non papa etiam dum vivebat. Unde dixerunt Apostoli et seniores, Act. XV, scribentes acta illius concilii: visum est Spiritui Sancto et nobis; et simile notatur, Act. VI, de convocatione Ecclesiae per duodecim Apostolos; et in conciliis generalibus tales inveniuntur modi loquendi: placuit sancto concilio; vel concilium definit, vel Satuit sanctum concilium; vel Sacri auctoritate concilii, vel Synodalis ordinatio vigeat, et ita in similibus".

<sup>2</sup> Sur ce point en particulier cf. Jürgen MIETHKE, "Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag-ein konflikt unter den Kirchenreformen?", dans František ŠMAHEL (ed.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, Munich, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39, 1998, pp. 147-167.

<sup>3</sup> Cf. Lester KURTZ, "The Politics of Heresy", *American Journal of Sociology*, 88, 6 (1983). Même si l'auteur analyse le cas de la "controverse moderniste" de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'étude est intéressante du point de vue méthodologique dans la mesure où elle s'occupe des conditions institutionnelles qui sont à l'origine de la définition de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie.

<sup>4</sup> Jaroslav ERŠIL, "Hussens Schriften", dans Ferdinand SEIBT (ed.), *Jan Hus, zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, Munich, Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 85, 1997, pp. 107-112.

elle est un processus dialectique conjoint dans lequel l'autorité ecclésiastique et la personne et/ou le groupe hérétique redéfinissent leurs rôles par rapport à la propre structure hiérarchique de l'Église<sup>5</sup>.

Si dans le cas du procès contre Hus on a étudié de quelle manière le réformateur bohémien redéfinit, en différents moments de la *causa*, son attitude envers les autorités ecclésiastiques, on n'a pas étudié en profondeur, en revanche, de quelle façon le concile redéfinit son propre rôle au sein de la structure hiérarchique de l'Église à travers les pratiques judiciaires de la *causa fidei*<sup>6</sup>. Notre intérêt se centre, d'une part, sur la manière dont les pratiques judiciaires engendrent une certaine notion de vérité et sur les relations de pouvoir et d'autorité concernées par l'investigation

---

<sup>5</sup> Sur le concept d'hérésie, cf. Howard KAMINSKY, "The Concept of Heresy in the Late Middle Ages", dans ŠMAHEL (ed.), *op. cit.*, pp. 1-22; Malcom LAMBERT, "Die Häresie der Zeit", dans SEIBT (ed.), *op. cit.*, pp. 59-66.

<sup>6</sup> Même si la décision du tribunal constitué par Wenceslas en 1413 peut être lue comme une victoire pour le camp de J. Hus, sa situation procédurale resta en fait inchangée. Ils ne purent d'aucune manière obtenir la protection qu'ils attendaient du roi, qui se montrait plus intéressé par la nécessité de libérer son royaume de la *fama* d'hérésie que de s'engager sérieusement dans le mouvement de réforme, cf. Václav NOVOTNÝ, *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, Prague, 1920, n° 63, pp. 169-171. Pour sa part, J. Hus commença à radicaliser de plus en plus ses positions, rendant impossible tout effort pacifique de solution du conflit. Dans ce contexte, son œuvre se consacra surtout à polémiquer contre ses ennemis. À cette époque, il écrivit entre autres textes le *Tractatus de Ecclesia* dont seront extraits la plupart des articles condamnés pendant le Concile de Constance. Ce contexte polémique le mena également à développer sa doctrine de la *Lex Dei* comme critère absolu contre lequel le droit canonique devait se modérer. Ce dernier ne devait être respecté que dans la mesure où il serait en conformité avec la *Lex Domini*. Cette conception peut être clairement observée dans sa polémique écrite *Contra Palecz* où, entre autres, il soutenait que les décisions d'un juge devaient être fondées sur les Saintes Écritures. Cf. à cet égard *Contra Palecz*, dans Jaroslav ERSIL (ed.), *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* (MIHO), t. XXII (Polemica), Prague, 1965, pp. 259-260: "Et estimo, quod non negabit fidor, quin Scriptura sacra, que est Veritas a Spiritu sancto homini indita, principalius dirigere debet humanum iudicium quam homo, qui vocaliter iudicat, cum secundum illam et non aliter debet efficaciter iudicare. Nam si iudicaret aliter, statim erraret in iudicio eo facto. Unde de tanto homo in via fidei vel virtutis debet se iudici suicere, de quanto sic secundum Scripturam inerrabiliter iudicat. Et iuxta hoc non solum sedi apostolice, id est pape cum cardinalibus, ut fidor vocat sedem apostolicam, volumus non subicere in iudicio, sed cuilibet homini secundum legem Domini volenti nos effectualiter iudicare [...] diserta fidor cum suis colegis, quod nos sumus, *solam Scripturam sacram pro iudice habere volentes*, in hoc falsum scribentes, cum nos principaliter Deum et Dominum Iesum habemus et habere volumus iudicem voluimusque habere papam iudicem, ad quem appelavimus pluries et habuimus iudices corruptos ex adverso muneribus, aput quod sicud et aput patrem, forum non potuimus audientiam obtinere [...]. Scimus enim, quia sepe in suo iudicio falluntur, aliquando ex ignorantia, aliquando vero ex avaricia ferentes inicuas sentencias, a quibus frequentissime appellatur, et sepe papa dicit se milius informatum, propter quod revocat iudicium prius factum".

inquisitoriale à laquelle est soumis Hus. D'autre part, il s'agit de relever les techniques et les procédures permettant à une communauté de donner pour vrais les énoncés qu'elle produit et de les considérer par conséquent comme "vrais"<sup>7</sup>. Notre principal objectif est en effet centré non tant sur l'élucidation de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie des différentes postures théologiques dans les procès pour hérésie, mais plutôt sur l'établissement des liens entre la sanction de l'hérésie et la construction de l'autorité conciliaire.

Les pratiques judiciaires et en particulier l'adoption progressive de la forme procédurale de l'*inquisitio* ont été étudiées en rapport avec la consolidation des différentes instances de pouvoir. Tandis que les études de Robert I. Moore<sup>8</sup> ont été consacrées à l'étude des liens existants entre la consolidation du pouvoir papal à partir du XI<sup>e</sup> siècle et la persécution de la dissidence religieuse, les travaux de Massimo Vallerani et de Mario Ascheri, entre autres, se sont consacrés à dessiner et expliquer le lien existant entre les pratiques judiciaires inquisitoriales et la consolidation communale des villes italiennes<sup>9</sup>. Pour sa part, Jacques Chiffolleau a analysé les liens entre les grands processus politiques de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XV<sup>e</sup> et la consolidation du pouvoir monarchique<sup>10</sup>. À partir des recherches de ces auteurs et capitalisant beaucoup de leurs idées, nous croyons pouvoir soutenir de façon analogue que, dans le cas des procès inquisitoriaux menés par le concile de Constance, on peut constater un

---

<sup>7</sup> James CHANDLER *et al.*, *Questions of evidence. Proof, practice and persuasion across the disciplines*, Chicago et Londres, 1994; cf. le cadre théorique dans Marta MADERO, *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonio en la Castilla del siglo XIII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004.

<sup>8</sup> Robert MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950- 1250*, Barcelone, Crítica, 1989 et, du même auteur, "Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian Reform", dans Scott L. WAUGH et Peter D. DIEHL (eds.), *Exclusion, Persecution and Rebellion. Christendom and its Discontents*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 19-46.

<sup>9</sup> Massimo VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Bologne, Il Mulino, 2005; Mario ASCHERI, "Introducción", en *Tribunali, giuristi e istituzioni. Dal Medioevo all' Età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1995 [édition revue de l'original de 1989], pp. 7-22, et plus récemment, Mario ASCHERI, *La città-Stato*, Bologne, Il Mulino, 2006. Nous n'avons pas l'intention d'énumérer exhaustivement la bibliographie des deux auteurs. Nous mentionnons simplement leurs derniers travaux concernant la problématique de la relation entre justice et politique. Sur le sujet de la justice, cf. Diego QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2004.

<sup>10</sup> Jacques CHIFFOLEAU, "Dire l'indécible. Osservazioni sulla categoria del 'nefandum' dal XII al XV secolo", dans Jean-Claude MAIRE VIGUEUR et Agostino PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *La parola all'acusato*, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 42-73.

lien très étroit entre les pratiques inquisitoriales<sup>11</sup> et la consolidation de l'autorité conciliaire au sein de l'*ordo iudiciarius* ecclésiastique qui mérite d'être étudié et n'a pas encore été expliqué en détail.

Tant Robert I. Moore que Alexander Patschovsky ont souligné que l'une des problématiques heuristiques majeures des études sur l'hérésie demeure le fait que, se référant à un hérétique, on référerait en fait à ce que les autorités ecclésiastiques avaient défini comme hérétique à un moment déterminé<sup>12</sup>. A partir de là, ces auteurs proposent de substituer le terme d'*heretication* à celui d'hérésie. Cependant, comme le souligne bien Howard Kaminsky, le fait d'analyser l'hérésie comme une question exclusivement liée à des logiques de pouvoir des persécuteurs tend à estomper dans plusieurs cas la véritable intention ou les objectifs du groupe ou de la personne accusée d'hérésie en s'écartant de l'orthodoxie<sup>13</sup>. Si dans le cas de notre recherche nous avons choisi d'étudier l'hérésie comme une question essentiellement politique, c'est parce que nous croyons que, dans le procès contre Hus, les chercheurs ont mis l'accent sur la manière dont il redéfinit de façon circonstancielle sa relation avec la structure hiérarchique de l'Église. Nous pensons que l'on n'a pas expliqué de façon satisfaisante de quelle manière le concile redéfinit sa propre position dans l'*ordo iudiciarius* ecclésiastique à travers son action dans la *causa fidei*. Cette approche nous permet d'aborder théoriquement une hypothèse fondamentale de notre travail: la persécution et la détermination de l'hérésie sont clairement liées à la consolidation du pouvoir conciliaire.

Par ailleurs, un autre problème essentiel concernant la problématique de l'hérésie consiste à définir la portée de ce concept au début du XV<sup>e</sup> siècle. Plusieurs auteurs ont montré la difficulté d'établir une distinction conceptuellement claire et précise à cet égard dans le contexte du Schisme. À ce sujet, Walter Brandmüller remarque que pendant le concile de

---

<sup>11</sup> Cf. note 9.

<sup>12</sup> KAMINSKY, *op. cit.*, p. 2., notamment note 4. Cf. aussi Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Reinheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1961, p. 7. Cf. MOORE, *op. cit.* Sur la posture de Alexander Patschovsky, cf. KAMINSKY, *op. cit.*, p. 10, note 37, où il cite une étude non-publiée de l'auteur de 1992. Cf. également l'intervention de Raffaello Morghen dans la discussion de Marie Dominique CHENU, "Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien", dans Jacques LE GOFF (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, Paris, 1968, p. 16. Cf. aussi Jeffrey Burton RUSSELL, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkley et Los Angeles, 1965, p. 3 et Malcom LAMBERT, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford, 1992, p. 11.

<sup>13</sup> KAMINSKY, *op. cit.*, pp. 9-14.

Constance, s'était produit un élargissement du signifié du terme *hérésie*<sup>14</sup>. Il ne s'agirait plus exclusivement de la *corruptio* d'un *articulus fidei* mais de son pur refus. En particulier, cela pouvait se noter dans le procès de déposition de Benoît XIII qui, en prolongeant le schisme, était devenu: *Unam sanctam ecclesiam violatorem pertinacem*<sup>15</sup>. Pour leur part, Paul De Vooght et Jean Leclercq ont aussi attiré l'attention sur l'assimilation entre le concept de simonie et celui d'hérésie<sup>16</sup>.

Au-delà de cette problématique, Walter Brandmüller a repris la distinction scolastique traditionnelle de Thomas d'Aquin –elle-même inspirée d'Augustin– entre les deux aspects du caractère d'un hérétique: *materiellen Häretiker* et *formellen Häretiker*. Dans le premier cas, il s'agirait de faire référence aux aspects intellectuels et cognitifs de la personne, tandis que dans le second cas entrerait en jeu la *voluntas* de celle-ci dans la mesure où, ayant été corrigée, elle veut persister *contumaciter* dans sa faute<sup>17</sup>. D'après Howard Kaminsky, la *pertinacia* et la *contumacia* devien-

<sup>14</sup> Cf. Walter BRANDMÜLLER, "Hus vor dem Konzil", dans SEIBT (ed.), *op. cit.*, p. 237: "Nun aber bemerken wir vor allem im Zusammenhang mit dem Großen Abendländischen Schisma eine situatiosbedingte pragmatische Ausweitung des Begriffs der Häresie auf concretes Handeln bzw. Verhalten, das die Leugnung eines Glaubenssatzes impliziert".

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 237. Cf. également le texte de la sentence de déposition de Benoît dans Giuseppe ALBERIGO *et al.* (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta (COD)*, Bâle, Herder, 1962, p. 413: "Super quibus rite et canonice processo, ac omnibus rite actis ac diligenter inspectis, habitaque super ipsis deliberatione matura, eadem sancta generalis synodus universalem ecclesiam rapraesentans, in dicta inquisitionis causa pro tribunali sedens, pronunciat, decernit et declarat per hanc definitivam sententiam in his scriptis, eumdem Petrum de Luna, Benedictum XIII, ut paemittitur nuncupatum, fuiste et esse periurum, universalis ecclesiae scandalizatorem, fautorem et nutritorem inveterati schismatis, inveteratae scissurae et divisiones ecclesiae sanctae Dei, pacis et unionis eiusdem ecclesiae impeditorem, et turbatorem schismaticum, et haereticum, a fide devium, et articuli fidei *Unam sanctam catholicam ecclesiam* violatorem pertinacem, cum scandalo ecclesiae Dei incorregibilem, notorium et manifestum...".

<sup>16</sup> Paul DE VOOGHT, "Le 'simoniaca haeresis' selon les auteurs scolastiques", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30, 1 (1954), 64-80; Paul DE VOOGHT, "La 'simoniaca haeresis' de Saint Thomas à Jean Hus", dans Paul DE VOOGHT, *Hussiana*, Louvain, 1960, pp. 378-399; Jean LECLERCQ, "Simoniaca haeresis", *Studi Gregoriani*, 1 (1947), 523-530, pour le contexte du Schisme, cf. Simon de CRAMAUD, *De abstractione obediencie* (éd. Howard Kaminsky), Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 48.

<sup>17</sup> Cf. BRANDMÜLLER, *op. cit.*, p. 236-237. Cf. aussi le texte de Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II, II q. 11, 1-4: "A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire: et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit [...]. Et ideo haeresis est infidelitatis species

draient, dans le contexte conciliaire, des concepts étroitement liés à celui d'hérésie<sup>18</sup>. Posant cette distinction, le but de Walter Bradmüller consiste à présenter deux critères, matériel et formel, selon lesquels l'on pourrait

---

pertinens ad eos qui finem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt". Ensuite Thomas cite le texte suivant d'Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, c. 51: "Qui ergo in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici sunt...". Cf. aussi le texte de Jérôme cité dans le *Decretum*, 24, q. 3, c. 27: "Heresis grece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Quicumque igitur aliter scripturam intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat, a quo scripta est, licet ab ecclesia non recesserit, tamen hereticus appellari potest, ... eligens que peiora sunt".

<sup>18</sup> Sur la *pertinacia* concernant l'hérésie, cf. KAMINSKY, *op. cit.*, p. 4. Cf., seulement en guise d'exemple, les textes suivants à ce sujet : *Decretum*, C. 24, q. c. 29 y Hostiensis, *Lectura*, c. *Magna*, 7, X, III, 34 §. Et quidem, v. Tria. Cf. Barth. Brixiensis, c. Dixit Apostolus, c. 29, C. 24, q. 3 v. Casus: "... qui in errorem cadunt, nec volunt corrigi, sunt inter haereticos deputandi.". V. Pertinaci: "Licet ergo teneat aliquis ea, quae sunt contra fidem, dummodo paratus sit corrigi, non est habendus hereticus". C. *Inter haeresim*, 26, C. 24, q. 3 v. Et schisma: "Potest dici, quod haec sit differentia inter haeresim et schisma, quae est inter dispositionem et habitum. Primo enim dicitur schisma, sed cum post tempus pertinaciter adhaerit suae sectae, dicitur haeresis, vel aliter dicas, quod omnis haereticus sit schismaticus, sed non convertitur, et sic est illa differentia, quae est inter species et genus". Les textes sont cités par Ludwig BUISSON, *Potestas und Caritas: Die Päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Cologne, 1958, p. 185. Le refus d'accepter la *monitio canonica* rendait la personne soupçonnée d'hérésie un *contumax*. Selon la célèbre *Glossa* de J. Teutonique, Dist. 40, c. 6 "contumacia dicitur heresis". Sur ce même sujet, cf. aussi la décrétale *Ad abolendam*, X. 5. 7. 9. Concernant le concept dans les décrétistes et les décrétalistes, cf. Helmut G. WALTHER, "Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik", et Othmar HAGENENDER, "Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts", dans Willem LOURDEAUX et Daniel VERHELST (eds.), *The Concept of Heresy*, Louvain, 1976, pp. 104-143 et 42-103. Il est intéressant de souligner que la notion de *pertinacia* devint un concept clé pendant le Schisme déclenché en 1378, dans la mesure où seuls le caractère *notorium* de l'hérésie papale et l'éventuel refus d'un pontifex d'accepter la *monitio canonica* ouvraient à l'accusation d'hérésie. De là découle que cette notion soit clé pour la plupart des théologiens et canonistes qui se sont occupés de cette problématique dans le contexte du Schisme. Cf. à cet égard l'*Epistola concordiae* de Conrad de Gelnhausen, en Franz BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik zu Beginn des großen abendländischen Schismas*, Vienne-Leipzig, 1909, p. 120: "Heresis itaque duplex habet venenum, scilicet errorem in ratione sive aspectu et est heresis initium, et pertinaciam, qui est venenum in voluntate seu affectu et hoc est heresis complementum, ut notatur per Archi. (diaconum XXIV. q. III Heresis (c. 27, C. 24, q. 3), et accepit ex dictis Doctoris sancti (sc. Thomae)". Cf. aussi Howard KAMINSKY, *Simon de Cramaud and the Great Schism*, New Brunswick, 1983, index, s.v "Schism as formal heresy". Jean Gerson lui-même écrivit *Considerationes xii de pertinacia*, dans *Oeuvres complètes*, VI, pp. 165-167. Cf. aussi Raoul NAZ (ed.), *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1957, s.v *contumace*, col. 506-541. Sur la pertinace, cf. Alexander PATSCHOSVSKY, s.v. *Häresie*, in *Lexikon des Mittelalters*, Munich, 1989, vol. 4, coll. 1933-1937.

juger de l'hérésie de Hus. Finalement, l'auteur arrive à la conclusion que, selon les deux critères, Hus avait été hérétique. En utilisant cette distinction, notre intention est en revanche d'établir de quelle manière dans le cadre du procès ces deux aspects, matériel et formel, s'entrecroisent et se superposent dans le but de déterminer un *factum hereticale*. Les aspects formels semblent créer une véritable phénoménologie de l'hérésie. Les gestes, les mots, les intonations, les réponses et les objections de Hus renforcent l'idée de l'existence des aspects matériels de l'hérésie, c'est-à-dire, ses aspects doctrinaux, qui sont omniprésents et doivent être dévoilés par les juges.

Dans le cas du concile de Constance, le fait d'essayer de lier la persécution de l'hérésie à la redéfinition du rôle du concile dans l'*ordo iudiciarius* prend sens particulièrement dans la mesure où l'autorité conciliaire sera définie dans le texte du *Haec Sancta Synodus* d'une façon particulière qui comportera de nombreuses conséquences pour la *causa fidei* et qui indubitablement détermineront un *tempo* déterminé au cours des procès<sup>19</sup>.

### **b) Representatio**

Après la fuite de Jean XXIII, il fallait consolider une pratique synodale d'exception<sup>20</sup>. La notion de *representatio* telle que la comprenaient les pères du concile joua un rôle clé à cet égard<sup>21</sup>. En raison de cette *representatio* de l'Église incarnée dans le concile, ses membres se constituaient temporel-

---

<sup>19</sup> Cf. le chapitre sur le *Haec sancta*. Sur les connexions temporelles, cf. Philip H. STUMP, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leiden, Brill, 1994, pp. 24-26: "The council did not begin formal deliberation of reforms until after decisive actions had occurred in both areas: the deposition of John XXIII (May 29), the resignation of Gregory XII (July 4), the departure of Sigismund for negotiations with the adherents of Benedict XIII (July 18); the condemnation of the heretical theses attributed to Wyclif (May 4) and the trial and death by burnig of Hus (July 6) [...]. If the council could condemn abuses of papal power in a reigning pope, it could presumably also take action to prevent those abuses by limiting the exercise of papal power in the future. This concept was of fundamental importance for reform at the council. It was based in turn on the idea that the council represented the universal church. As much as this idea appears to foreshadow later secular ideas of representative, parliamentary government, we must also note its unfortunate close connection with the idea of combating heresy. The canonists who had argued that the council has power to judge and depose a pope for maladministration based this power on an extension of the council's power to judge a pope for heresy. This connection was made very visible at Constance, when during the spring of 1415 the condemnation of John XXIII proceeded in tandem with the condemnation of the Wicliffite and Hussite teachings".

<sup>20</sup> Cf. Mario FOIS, "L'eclesiologia di emergenza stimolata dallo Scisma", dans *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident (1362-1394)*, Paris, CNRS, 1980, pp. 623-636.

lement en tant qu'instance juridique détentrice de la *plenitudo potestatis* et en tant qu'instance suprême hiérarchique susceptible de décider sur l'*exception* en cas de *necessitas* et/ou de danger pour le *statum ecclesiae*<sup>22</sup>. Bien que de nombreuses études aient montré, à partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'importance du conciliarisme dans le cadre de la pensée constitutionnelle du début de l'époque moderne, il vaut la peine d'insister sur le fait que l'idée de *representatio* dans le mouvement conciliaire continue à être fortement enracinée dans un vocabulaire théologique-sacramentel<sup>23</sup>.

Du temps du concile de Constance, coexistaient plusieurs significés du terme *representatio*. D'abord, le terme fait référence à l'idée de *représentation symbolique* ou *personnification* selon laquelle la totalité de la communauté apparaissait figurativement présente dans la personne de son *caput*<sup>24</sup>. Puis, le concept de *representatio* se trouva lié aux concepts de *délégation* et d'*autorisation* dans le sens où une communauté conférait à

---

<sup>21</sup> Cf. Brian TIERNEY, "The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West", *Concilium*, 187 (1983), 25-30; Georges LAGARDE, "Les Théories représentatives du XIV<sup>e</sup>-me-XV<sup>e</sup>me siècle et l'Église", dans *Études présentés à la Commission Internationale pour l'histoire des Assemblées d'États*, Rome, 1955, pp. 65-75; Hasso HOFMANN, *Representanza-Representation. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Milan, Giuffrè, 2007 [l'édition originale en allemand du texte est préexistante, cf. *Repraesentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antik bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, 1974]; Albert ZIMMERMANN, *Der Begriff der Repraesentation im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin, 1971; Francis OAKLEY, "Natural Law, the *Corpus Mysticum* and consent in Conciliar Thought", *Speculum*, 56 (1981), 786-810; Walter BRANDMÜLLER, "*Sacrosancta synodus universalem representans ecclesiam*. Das Konzil als Repräsentation der Kirche", dans IDEM, *Papst und Konzil im Großen Schisma (1378-1431). Studien und Quellen*, Paderborn, 1990, pp. 157-170

<sup>22</sup> R. KOSELLECK, "Staat und Souveränität", *Geschichte Grundbegriffe*, 6 (1990), p. 154; Yves CONGAR, "Status ecclesiae", *Studia gratiana*, 15 (1972), 3-31; Gaines POST, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, 1964, p. 379; Paul-Ludwig WEINACHT, *Staat: Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, 1968; John H. HACKETT, "State of the Church: A Concept of the Medieval Canonists", *The Jurist*, 23 (1963), 259-290.

<sup>23</sup> Sur l'influence du conciliarisme dans la pensée constitutionnelle ultérieure, cf. Francis OAKLEY, *Council Over Pope? Towards a Provisional Ecclesiology*, New York, 1969, pp. 96-101; Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2003; Brian TIERNEY, *Religion, law and the growth of constitutional thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Anthony BLACK, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the fifteenth-century heritage*, Londres, Burns and Oates, 1979, pp. 194-209. Sur la représentation et son lien avec le vocabulaire théologique sacramentel, cf. HOFMANN, *op. cit.*, p. 12.

<sup>24</sup> Cf. TIERNEY, "The Idea of Representation...", p. 25.



un individu par un acte électif la capacité d'œuvrer au nom du groupe<sup>25</sup>. Ensuite, la *representatio* apparut liée à l'idée de *mimésis* en vertu de laquelle une assemblée représentait la totalité de la société parce qu'elle reflétait irréfutablement la composition de ses multiples éléments composant cette société<sup>26</sup>. Dans le cas de l'Église en particulier, la société était conçue comme un *corpus mysticus* imprégné par le Saint Esprit dont le *caput* était le Christ. Toute personne ou assemblée qui prétendait représenter l'Église devait agir en accord avec le Saint Esprit. C'était le Christ qui, dès ses origines, avait établi la structure de l'Église, et toute la représentation de celle-ci devait être fondée sur l'autorité conférée par lui. Même si toutes ces idées coexistaient simultanément dans le concile de Constance, il semble toutefois exister un certain consensus autour de l'idée de *representatio* par *mimésis* très bien exprimée par la pensée de Jean Gerson<sup>27</sup>. Celui-ci affirmait que tous les offices ecclésiastiques (pape, cardinaux, patriarches, archevêques, évêques et prêtres) avaient été établis par le Christ *in germine*<sup>28</sup>. Un concile consistait donc à réunir tous les *états hiérarchiques* de l'Église. Le pouvoir du concile était forcément plus grand que celui du pape, car un tout était plus grand qu'une partie et était défini, alors, comme une assemblée de tous les états hiérarchiques de l'Église convoqués par l'autorité légitime<sup>29</sup>.

Selon les termes théoriques de Hasso Hofmann, ce concept de *representatio* se fondait sur une idée selon laquelle le problème de l'unité politique résidait essentiellement dans la reproduction visible d'un "être supérieur? (donné *a priori*), plus que dans l'organisation d'une procédure susceptible de concentrer la volonté ou de stabiliser et institutionnaliser un ensemble de forces déterminées<sup>30</sup>. En radicalisant cette idée d'image, la doctrine de

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>28</sup> Cf. Jean GERSON, *De ecclesiastica potestate*, dans *Oeuvres complètes*, VI, p. 222: "Ecclesia siquidem dum sic consideratur in suis partibus essentialibus et permanentibus quae sunt papatus, cardinalatus, patriarchatus, archiepiscopatus, episcopatus, sacerdotium, habet integrari ex his omnibus sic quod ablata penitus una tali potestate jam non manet Ecclesia prout a Christo seminaliteret velut in quodam germine suo perfecte fuit instituta...".

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, p. 240: "...Concilium generale est congregatio legitima auctoritate facta ad aliquem locum ex omni statu hierarchico totius Ecclesiae catholicae, nulla fidei persona quae audire requirat exclusa, ad salubriter tractandum et ordinandum ea quae debitum regimen ejusdem Ecclesiae in fide et moribus respiciunt".

<sup>30</sup> Cf. HOFMANN, *op. cit.*, p. 12. L'auteur souligne que, loin de disparaître du champ de la théorie politique, cette idée de représentation resta en vigueur dans la pensée constitutionnelle, notamment dans le cas allemand.

la *representatio* ne s'oriente pas vers l'analyse du processus de formation de l'identité du groupe, mais elle s'épuise dans la dialectique purement idéale entre les deux pôles de l'image: l'original et sa copie. À partir de là, il faut accepter que ce qui est invisible se présuppose comme absent et en même temps devient présent<sup>31</sup>. Une fois admis que, dans l'antithèse "politique?", la *representatio* devient *identitas*, la conséquence logique est qu'il n'est possible de la penser que comme *representatio identitatis*<sup>32</sup>. À cet égard, les cardinaux représentaient l'Église romaine, fréquemment identifiée à cette époque-là à l'Église universelle. Le pape lui aussi pouvait la représenter tout seul, mais les cardinaux préféraient qu'il la représentât de manière collégiale avec eux<sup>33</sup>. De leur côté, les *doctores* représentaient la continuité dans l'interprétation de l'Écriture Sainte *per modum doctrinae* à côté du *per modum auctoritatis* du pape et de l'épiscopat<sup>34</sup>. De la même manière, cette représentation était particulièrement remarquable dans la mesure où les décisions conciliaires dépendaient de la réception. Bien qu'il n'existât pas une idée claire de la manière dont devait se définir la réception, il apparaît que les maîtres universitaires jouaient un rôle important à cet égard<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 251-260.

<sup>32</sup> L'auteur emprunte le concept de *representatio identitatis* à Juan de Segovia. Cf. à cet égard BLACK, *Council and Commune...*, pp. 184-193.

<sup>33</sup> Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism [enlarged new edition]*, Leiden, Brill, 1998, pp. 62-77.

<sup>34</sup> Cf. Hermann SCHÜSSLER, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden, 1977, pp. 153-158. Sur le problème de la réception en tant que critère théologique, cf. Werner KRÄMER, *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980; Yves CONGAR, "La 'réception' comme réalité ecclésiologique", dans Yves CONGAR, *Église et Paupauté*, Paris, Cerf, 2002 [première édition 1994], pp. 229-266.

<sup>35</sup> Au sujet de la distinction entre *clavis scientiae* et *clavis potestatis*, cf. Brian TIERNEY, *The Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leiden, Brill, 1988, pp. 39-45. Cette distinction apparaît dans le *Decretum*, Dist. 20, *ante*, c. 1: "Sed aliud est causis terminum imponere aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. Unde Christus dicturus Petro: 'Quodcumque ligaueris super terram, erit ligatum et in celis, etc.' prius dedit sibi claves regni celorum: in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi. Cum ergo quelibet negotia finem accipiant vel in absolutione innocentium, vel in condemnatione delinquentium, absolution vero vel condemnation non scientiam tantum, sed etiam potestatem presidentium desiderant: aparet, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in

Dans le concile de Constance, l'idée de représentation trouvera une expression importante dans le texte de l'*Haec sancta* où il était affirmé que le concile général, en raison du caractère représentatif de l'Église universelle, possédait le pouvoir de corriger un pape et de régler l'exercice de sa *plenitudo potestatis*<sup>36</sup>. Le texte fondait clairement son pouvoir correctif sur le caractère représentatif du concile. Ainsi, la *representatio* ne se fonderait ni sur le consensus exigé par la théorie des corporations ni sur l'idée de représentation de tous les états hiérarchiques, mais plutôt sur le caractère souverain du concile pour agir en tant qu'agent de la réforme en raison de sa *representatio* de l'*universalis ecclesia*<sup>37</sup>. Cela apparaissait clairement dans l'inclusion de la phrase *reformatio in capite et membris* évoquant métaphoriquement l'analogie entre le Corps du Christ et l'Église, ce qui en même temps permettait l'assimilation entre le *Corpus mysticum*

---

causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur". Cf. Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 2007 [première édition 1970], pp. 241-244.

<sup>36</sup> Cf. François ZABARELLA, *Tractatus de schismate*, dans Simon SCHARDIUS, *De iurisdictione... Imperiali ac Potestate Ecclesiastica*, Bâle, 1566, pp. 703 y 708-709; TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory*, pp. 199-214 et Walter ULLMANN, *The Origins of the Great Schism*, Connecticut, Archon Books, 1972, pp. 191-231; Jean GERSON, *De ecclesiastica potestate*, dans *Œuvres complètes*, VI, pp. 233-233: "Potestas ecclesiastica in sua plenitudine est in Ecclesia sicut in fine et sicut in regulante applicationem et usum huiusmodi plenitudinis ecclesiasticae potestatis per seipsam vel per generale concilium eam sufficienter et legitime repraesentans [...]. Hic fundatur ea multa quae per hoc sacrum concilium et constituta et practicata sunt, ut quod papa iudicari potest et deponi per concilium, quod eidem in regulatione potestatis suae quoad usum subicitur, et sibi potest dici: cur ita facis? Et ita de pluribus quae recollecta sunt in illo sermone: Prosperum iter". John B. MORRALL, *Jean Gerson and the Great Schism*, Manchester, Manchester University Press, 1960, pp. 100-107; Pierre D'AILLY, *Tractatus de ecclesiastica potestate*, dans Jean GERSON, *Opera omnia*, Anvers, 1706, II, 951: "Patet ex eodem verbo Apostoli, quia si Papa uteretur hac Potestate ad destructionem Ecclesiae, Generale Concilium est exemplum, vel speculum dictam Universalis Ecclesiam representans, et eius vice et nomine, abusus huiusmode plenitudinis Potestatis coercens, regulans, et dirigens".

<sup>37</sup> Les deux textes où cette idée apparaît sont: le décret *Haec sancta* et le projet de décret *Romanus pontifex*. Cf. STUMP, *The Reforms...*, pp. 131-137. L'auteur y étudie les projets de réforme et les raisons pour lesquelles ils furent acceptés ou rejetés par le concile. Sur les dépositions papales, il analyse le projet de décret *Romanus pontifex* (Common collection c. 5) où étaient énumérés les crimes qui, susceptibles d'être objets de scandale pour l'Église, pourraient être assimilés au concept d'hérésie: "...hoc decreto perpetuo declaramus et diffinimus quod summus pontifex non solum de haeresi sed et de simonia et quocumque alio crimine ecclesiam dei notorie scandalizante, de quo et sollempniter monitus saltem per annum post monitionem incorregibilis appareat, possit per generale concilium puniri etiam per depositionem a papatu". Finalement, selon les lois du *decorum* devant l'office papal, ce projet de décret fut omis et on choisit un serment *ad hoc*.

et le *corpus naturalis*<sup>38</sup>. À son tour, ce lien ouvrait sur l'argument, provenant du droit naturel, qui stipulait qu'un corps était supérieur à ses parties et en même temps avait le droit d'œuvrer contre l'une de celles-ci, si besoin était, pour son auto-préservation<sup>39</sup>. À cet égard, la notion de *scandalum* devenait clé dans la mesure où, de même que Jésus-Christ avait ordonné que les membres d'un corps individuel provoquant un scandale fussent écartés, l'Église –en tant que *Corpus mysticum*– pouvait également écarter tout membre qui le causerait<sup>40</sup>. Cette conception s'affirma dans les procès contre Jean XXIII et Benoît XIII, qui avaient prolongé le Schisme en se montrant incorrigibles, provoquant le *scandalum* de la plupart des fidèles, et se voyaient par conséquent susceptibles d'être déposés par l'instance représentative de l'*universalis ecclesia*, c'est-à-dire, le concile général, à travers lequel Dieu exerçait ses jugements<sup>41</sup>. Il faut mentionner que les membres du concile de Constance ne faisaient référence qu'au caractère représentatif de l'Église universelle en tant qu'agent souverain de la réforme dans ces cas extrêmes<sup>42</sup>. Ces arguments étaient uti-

---

<sup>38</sup> Au début du XV<sup>e</sup> siècle, il existait déjà une longue tradition dans la comparaison de l'Église en tant que *Corpus mysticum* avec un simple *corpus animale o naturale*. Beaucoup de ces idées ont pris un intérêt particulier pendant le concile de Constance qui, outre la tentative de restaurer l'union sous un seul pontife, se proposait aussi de s'occuper d'une ample tâche de réforme de l'Église *in capite et membris*. Ces deux liens sont particulièrement évidents dans toutes ces images de correction et d'amendement. La prolifération des termes *corrigere, corripere o emendare* apparaît généralement liée à des images d'origine médicale concernant la restauration de la santé du corps à travers une intervention chirurgicale. Ces idées apparaissent non seulement liées à l'élimination du schisme et des abus et vices du clergé, mais surtout à l'élimination de l'hérésie. Le champ discursif judiciaire des procès par hérésie célébrés pendant le concile apparaît comme un cadre unique où se croisent en interaction les discours théologique, juridique et médical. Cf. notamment OAKLEY, "Natural Law...", pp. 786-810.

<sup>39</sup> Cf. STUMP, *The Reforms...*, p. 267.

<sup>40</sup> Sur la notion de *scandalum* par rapport à la *plenitudo potestatis*, cf. BUISSON, *Potestas und Caritas*, pp. 125-165.

<sup>41</sup> Sur les procès de déposition, cf. Harald ZIMMERMANN, "Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil. Theorie und Praxis", dans August FRANZEN et Wolfgang MÜLLER (eds.), *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Fribourg, Herder, 1964, pp. 113-137.

<sup>42</sup> STUMP, *The Reforms...*, p. 267-268: "It was only in these extreme cases when the reformers spoke explicitly of the council representing the universal church in the sense of sovereign agent of reform. This concept of representation needed to be made explicit in these cases in order to refute possible arguments based on canonistic teaching that the pope was immune from human judgment. In other cases the other concept of representation discussed above prevailed (representation in the council of all hierarchical status, including the papal status)". Cf. FOIS, *op. cit.*, pp. 623-636.

lisés en général pour combattre les thèses soutenant qu'un pape était exempt de tout jugement humain. Dans des circonstances normales, le pontife devait travailler avec le concile pour mener à bien la tâche de réforme<sup>43</sup>.

Le *Haec sancta* avait pourtant créé une tension difficile à résoudre entre souveraineté et résistance<sup>44</sup>. Sans aucun doute, cela révélait la difficulté de définir juridiquement le droit de résistance, car en général il s'agit d'une situation limite entre le droit et le fait politique<sup>45</sup>. Les procès de la *causa fidei* sont clés dans la mesure où ils cherchent à fixer la portée du droit de résistance devant les autorités tant ecclésiastiques que séculaires<sup>46</sup>. Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'une pure coïncidence si, précisément dans un moment immédiatement ultérieur à la définition du caractère *représentatif* de l'assemblée conciliaire, les membres de celle-ci s'étaient consacrés à résoudre définitivement les affaires de la *causae fidei*. Cela ne revient pas à nier le fait qu'ait été fixée à l'avance ladite définition, mais à chercher à souligner sa variation dans le *tempo* du procès et dans les choix procéduraux après la définition fixée par l'autorité conciliaire<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Brian TIERNEY, "Hermeneutics and History. The Problem of the Haec sancta", dans Thayron A. SANDQUIST et Frederick Maurice POWICKE (eds.), *Essays in Medieval History presented to Bertie Wilkinson*, Toronto, 1969, pp. 354-370; Thomas E. MORRISEY, "The Decree Haec sancta and Cardinal Zabarella", *Annuario historiae conciliorum*, 10 (1978), 145-176.

<sup>44</sup> STUMP, *The Reforms...*, p. 272.

<sup>45</sup> Sur le droit de résistance en tant que problème juridique, cf. Norberto BOBBIO, "La resistenza all'oppressione, oggi", dans IDEM, *L'età dei diritti*, Turin, Einaudi, 1990, pp. 157-177. Cf. aussi le texte de Diego QUAGLIONI, "Le débat sur l'inscription du droit de résistance dans les constitutions européennes après la seconde guerre mondiale", dans Jean-Claude ZANCARINI et al., *Le Droit de résistance. XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, ENS, 1999, pp. 319-336. Même si les deux auteurs abordent la problématique dans le cadre contemporain, quelques-unes de leurs conclusions générales sont intéressantes pour notre cas.

<sup>46</sup> Sur la relation entre le cas exceptionnel et la norme générale, il est très intéressant de se reporter à l'étude de Yan THOMAS, "L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue", dans Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (eds.), *Penser par cas*, Enquête 4, Paris, EHESS, 2005, pp. 45-73.

<sup>47</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence-Venise-Paris-Leipzig, 1759 [Reproductio typographica 1966], vol. XXVII, 610: "Item, quod in materia fidei contra Joannem Hus autoritate huius sacri Concilii procedat archiepiscopus Ragusinus pro natione Italica, pro natione Germanica episcopus Flebbiensis, magister Ursinus Talvvenda pro natione Gallicana, magister guillermus Comes pro natione Anglicana, in sacra pagina magistri, causam dicti Joannis Hus et suorum sequacium examinando, et in illa procedendo usque ad diffinitivam sententiam inclusive".

Le point de contact de toutes les *causae fidei* concerne en substance un problème critique d'obédience ecclésiastique à ce moment-là, à la suite de la déposition du pape Jean XXIII par le concile<sup>48</sup>. C'est pour cela qu'il était important de démontrer à travers les procès que seule une instance *représentative* –et par conséquent légitime– pouvait résister contre un gouvernement tyrannique, que ce fût dans la *politia* ecclésiastique ou séculaire<sup>49</sup>. À cet égard, il n'existait pas de marge pour une action individuelle ou personnelle. Ce problème peut être relevé dans l'utilisation de la notion de *scandalum* en tant que pierre de touche entre les résistances légitime et

<sup>48</sup> COD, p. 393: “[Sacrosancta generalis Constantiensis synodus]... per hanc sententiam definitivam, quam profert in scriptis, pronunciat, decernit et declarat, recessum per praefatum dominum Ioannem papam XXIII ab hac civitate Constantiensi, et dicto sacro generali concilio, clandestine, de nocte, hora suspecta, in habitu dissimulato et indecenti factum, fuisse et esse illicitum, ecclesiae Dei et dicto concilio notorie scandalosum, pacis et unionis ipsius ecclesiae turbativum et impeditivum, schismatis inverterati nutritivum, a voto, promissione et iuramento per ipsum dominum Ioannem papam Deo et ecclesiae et huic sacro concilio praesentis deviativum; ipsumque dominum Ioannem papam simoniacum notorium, bonorumque et iurium nedum Romanae, sed aliarum ecclesiarum et plurium aliorum locorum piorum dilapidatorem notorium malumque spiritualium et temporalium ecclesiae administratorem et dispensatorem fuisse et esse; suis detestabilibus, inhonestisque vita et moribus ecclesiam Dei et populum christianum notorie scandalizantem ante eius assumptionem ad papatum, et post usque ad ista tempora: ipsumque per praemissa ecclesiam Dei et populum christianum notorie sandalizasse et scandalizare; postque monitiones debitas et charitativas, iteratis et crebris vicibus eidem factas, in praemissis malis pertinaciter perseverasse, seque ex hoc notorie incorregibilem reddidisse...”.

<sup>49</sup> Cf. à cet égard, Olivier MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois (1360-1419)*, Paris, Honoré Champion, 2005 p. 411: “Sous ce double aspect, les wyclifistes pragois accordaient donc aux simples laïcs une liberté de jugement et d'initiative inaccoutumée, par une manœuvre qui portait en germe une anthropologie politique de tendance égalitaire. Arguant que ‘l'homme spirituel juge toutes choses’ (1 *Corinthiens* 2, 15), Hus n'hésitait pas à faire appel à la conscience de chacun ...”. Cf. les textes de J. Hus cités par l'auteur à ce sujet: a) *Contra octo doctores*, dans ERŠIL (ed.), *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* (MIHO), pp. 440-441: “Et patet, quo iudicio potest subditus suum superiorem licite iudicare, laicus etiam episcopum. Sed ante hoc debet seipsum iudicare iuxta illud 1<sup>a</sup> Cor. 11<sup>o</sup>: ‘Si nosmetipsos iudicemus, non utique iudicemur’. Habito enim de se vero iudicio, quod non sit in prevaricatione decalogi iudicante propria non erronea conscientia, potest tunc sibi omnia ad salutem pertinentia iudicare iuxta illud supra: ‘Spiritualis autem omnia iudicat’. Sic enim vivens non ut animalis homo, qui non percipit ea, que sunt spiritus Dei, propter examinationem spiritualem est homo spiritualis, quia vivens spiritualiter in Christo Iesu, sive fuerit presbyter, sive laicus”. Il est très intéressant de relever, comme le fait Olivier Marin, l'utilisation de ce passage biblique, qui jusqu'alors avait été au service de la théocratie papale, puisque selon l'exégèse papaliste, il manifestait la supériorité du pouvoir spirituel sur le temporel; b) *Contra octo doctores*, dans ERŠIL (ed.), *op. cit.*, p. 381: “Si littere paparum vel principum percipiant aliquid, quod foret legi Christi contrarium, quo cognito debent usque ad mortem resistere et nullo modo obedire”.

non légitime<sup>50</sup>. On peut observer ce phénomène tant dans les procès de la *causa unionis* que dans ceux de la *causa fidei*. D'un côté, la notion de *scandalum* apparaissait comme une notion clé dans le cas de l'hérésie papale. Les pontifes, et notamment Jean XXIII, en prolongeant le Schisme, commettaient un acte scandaleux et *notorium* car ils niaient le principe de l'*Unam sanctam ecclesiam*<sup>51</sup>. À partir de l'évaluation de ce scandale, les pères conciliaires affirmaient le besoin de résister face à des papes dont les actes menaçaient l'unité de l'Église. D'un autre côté, la notion de *scandalum* fut aussi utilisée par les pères afin de définir la plupart des actes d'*inobedientia* de J. Hus à l'égard des autorités ecclésiastiques tout au long de son procès tant en Bohême qu'à Constance<sup>52</sup>. Finalement, la notion de *scandalum* fut aussi invoquée par J. Hus lui-même, comme son principal argument pour résister à l'acceptation d'une *retractatio*, puisque, à ses yeux, le fait d'accepter l'abjuration de certains articles, qu'il n'avait jamais enseignés, menaçait de produire un *scandalum* chez les personnes qui l'avaient écouté enseigner et prêcher en Bohême<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Il convient de citer *in extenso* à ce sujet le paragraphe ci-dessous, très éclairant à cet égard, MARIN, *op. cit.*, p. 413: "Si l'idée d'un droit de résistance des inférieurs alarma les Pères de Constance, force est pourtant de constater qu'elle ne leur était pas tout à fait étrangère. Eux qui critiquèrent et jugèrent les Papes, n'hésitant pas à les déposer, réhabilitaient à leur manière la valeur de la *correctio*, dont ils savaient avec Hus qu'elle appartenait à l'intégrité de la tradition catholique. Gerson pensait ainsi que la communauté était habilitée à corriger et même à destituer son chef si celui-ci persévérait dans l'erreur. Ne réifions donc pas hussitisme et conciliarisme en deux camps antagonistes et sourds l'un à l'autre. En réalité, leur différend ne portait pas sur la possibilité de la *correctio*, mais plutôt sur les modalités de son application. Pour les conciliaristes, la critique devait s'effectuer selon les formes légales et reconnues par tous (le concile), à l'initiative de personnes autorisées (les évêques et, pour Gerson, les docteurs en théologie). Ils étaient en revanche fermement opposés à une sédition arbitraire et spontanée, hors toute médiation institutionnelle, que Hus, dans le sillage du dix-septième article de Wyclif ('les gens du peuple peuvent à volonté reprendre leurs seigneurs pécheurs'), leur paraissait préconiser".

<sup>51</sup> Pour les textes des sentences des dépositions, cf. notes 15 et 48.

<sup>52</sup> Pour le texte de la sentence contre J. Hus, cf. note 92.

<sup>53</sup> Cf. Jaroslav V. POLC, "Johannes Hus zu rehabilitieren? Eine quaestio disputata", *Annuario Historiae Conciliorum*, 15 (1983), p. 317: "Andererseits genügt es zur Aufklärung der Problematik von Hus nicht, wenn man sich nur auf die tschechische Umwelt beschränkt. Schon die Ausbreitung der Lehre von Johannes Hus in den benachbarten Ländern, aber vor allem die Übertragung seines Prozesses an die römische Kurie gaben dem Fall Hus einen internationalen Charakter". Cf. aussi Ferdinand SEIBT, *Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte*, Vorstand des Instituts für Bayerische Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Vortrag gehalten an dem Mentorenabend der Carl Friedrich von Siemens Stiftung in München am 20. März, 1972, p. 6: "Der Prozeß gegen Johannes Hus in Konstanz 1415 zählt mit zu jenen Ereignissen, die seit Jahrhunderten stets neu

La notion de *scandalum* apparaissait ainsi clairement liée tant à l'*obediencia* qu'à l'*inobediencia*. Seuls les membres du concile en tant que représentants de l'*universalis ecclesia* pouvaient résister légitimement contre le gouvernement tyrannique d'un pape. Les pères du concile semblaient prévenir les risques potentiels qui se présenteraient au sein de l'Église si le principe de résistance s'étendait au reste de sa structure hiérarchique. De là la nécessité de démontrer dans la *causa fidei* le besoin d'obéissance ecclésiastique générale. Ceux qui n'obéissaient pas aux supérieurs, montrant au moins une obéissance extérieure, devenaient coupables d'engendrer du *scandalum* entre les fidèles<sup>54</sup>. Bien plus encore s'ils n'obéissaient pas aux choix de l'instance représentative majeure de l'*ecclesia universalis* : le concile général.

### c) *Ordo iuris*

De toute évidence, le procès contre le réformateur bohémien Jean Hus, qui s'acheva par sa condamnation au bûcher le 6 juin 1415, a non seulement attiré l'attention de l'historiographie spécialisée de la République Tchèque, mais elle s'est aussi étendue amplement au-delà de ses frontiè-

---

diskutiert werden, stets neu Partei tilden in identifikatorischer Sympathie und Gegnerschaft, er gehört zum Bestand der gemeinsamen europäischen Erinnerung und es sieht aus, als wollte man ihn stets von neuem wider aufrollen, bis einmal ein weises Gericht zu einem allseits gerechten Urteil findet".

<sup>54</sup> Cf. à ce propos, *Relatio de Concilio Constantiensi*, dans Václav NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, Prague, 1932, VIII, p. 13: "Post modicum tamen, deo ut puto, desponente, omnes suas hereses et errores fuit libere confessus, dicendo, quod nollet abiurare articulos contra ippum prolatos triplici ex causa: Primo ne lederet suam conscienciam, 2° ne incurreret periurium et tercio ne populus scandalizaretur, qui multus et plurimus foret, cui opositum predicasset. Cetera require in fine libri". Cf. également la *Relatio de Magistro Johanne Hus* écrite par Pierre de MLADOŇOVICE, dans NOVOTNÝ (ed.), *op. cit.*, p. 103: "Et magister Johannes inter multa hinc inde per alios cribrata et collata dixit: 'Reverendissime pater! Ego paratus sum humiliter obedire concilio et informari. Sed rogo propter deum, quod michi laqueum dampnacionis non velitis inponere, ut non cogar mentiri et abiurare illos articulos, de quibus teste deo et consciencia michi nichil constat, et testes contra me deponunt, que nec in cor meum umquam ascenderunt, et presertim de isto quod post consecrationem in sacramento altaris remaneat panis materialis. Illos autem, de quibus constat michi et quos in libris meis posui, docto de oposito, volo humiliter revocare. Sed quod ego omnes articulos michi impositos abiurarem, quorum multi michi deo dante false ascripti sunt, laqueum michi dampnacionis menciendo preparem, quia abiurare, ut in Katholiconne legisse memoror, est errori prius tento renunciare. Sed quia multi michi articuli ascripti sunt quos numquam tenui, nec in cor meum ascenderunt, ideo videtur michi contra conscienciam illos abiurare et mentiri".



res<sup>55</sup>. La question traditionnelle –avec un contenu plus ou moins apologétique– qui a occupé à juste titre les historiens a été la suivante: Hus était-il de fait un hérétique ?<sup>56</sup> Si l'on entend bien cet intérêt, d'autant plus que la condamnation de Hus s'est surtout articulée autour de son refus d'accepter une rétractation de thèses que lui-même manifestait ne jamais avoir soutenues, nous croyons toutefois que cette approche présente de sérieux problèmes dans la mesure où elle tend à projeter d'une façon ontologique des catégories clairement historiques comme celles de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie. Nous pensons également que cette approche du procès a nui à l'émergence d'autres lectures intéressantes.

Désormais, on connaît beaucoup mieux et dans le détail, grâce au minutieux et savant travail de Jiří Kejř, les aspects formels du procès, dont quasiment personne ne s'était occupé systématiquement<sup>57</sup>. Cependant, l'intérêt majeur de son travail continue d'être clairement lié à la question clé à laquelle nous faisons préalablement allusion: l'ouvrage de Jiří Kejř se centre sur le problème de savoir si, dans le cas du maître et réformateur bohémien, on respecta en effet l'*ordo procedendi* contenu dans le *corpus iuris canonicis*<sup>58</sup>. Selon la conclusion finale de l'auteur, il n'aurait pas existé d'anomalies procédurales dans le cas de Hus et le procès se serait déroulé en accord avec l'*ordo iuris*. Cela ne diminue en rien l'importance de sa recherche qui, bien au contraire, a ouvert le champ à de nouvelles interrogations n'ayant pas la révision du procès comme objet *per se*.

---

<sup>55</sup> Celle-ci a été la question traditionnelle à laquelle ont essayé de répondre la plupart des chercheurs. Cf., entre autres, Walter BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz (1414-1418)*, Paderborn, 1991, p. 324 ("Orthodoxie oder Häresie: das war viel mehr die Frage die das Konzil bewegte"). C'est aussi la question autour de laquelle se structurent la plupart des recherches de DE VOOGHTE, *Husiana* et IDEM, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain, 1960. Sur la révision du procès cf. Jerzy MISIUREK, "Zur 'Rechtssache Hus'", dans SEIBT (ed.), *Jan Hus...*, pp. 243-252 et POLC, "Johannes Hus zu rehabilitieren?..." ; Jiří KOTYK, *Spor o revizi Husova procesu*, Prague, Vyšehrad, 2001, et notamment les actes du Symposium sur J. Hus réalisé au Vatican (Université de Latran) entre le 15 et le 18 décembre 1999. Pour l'édition des actes, cf. Miloš DRDA, František J. HOLEČEK et Zdeněk VYBÍRAL, *Jan Hus na p'elomu tisíciletí*, Tábor, Husitský Tábor, 2001 (Supplément 1).

<sup>56</sup> Cf. Douglas TABER, "Pierre d' Ailly and the Teaching Authority of the Theologian", *Church History*, 59, 2 (1990), 169.

<sup>57</sup> Jiří KEJŘ, *Die causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2005 [*Husův Proces*, Prague, 2000].

<sup>58</sup> KEJŘ, *Die causa Johannes Hus...*, p. 10: "Aber bis heute fehlt eine Analyse aus der Sicht des Prozessrechts, die es ermöglichen wird, einige bisher noch in Dunkel gehüllte Wendungen in dem Gerichtsverfahren in mancher Hinsicht zu erhellen, und die zeigen wird, welche Normen des kanonischen Rechts angewendet wurden oder- was auch geschah!-gegen welche Normen verstoßen wurde".

Bien que le souci du *due process* ait en effet enrichi et stimulé l'étude du droit procédural médiéval et du début de l'époque moderne, nous croyons que l'obsession pour les abus procéduraux tend en même temps à laisser dans l'ombre certains phénomènes souvent très intéressants éclairant les raisons de ces abus<sup>59</sup>. Par ailleurs, nous considérons que cette obsession pour la correction ou incorrection procédurale a quelque chose à voir avec la préoccupation contemporaine de récupérer les origines des garanties procédurales modernes dans le droit médiéval, ce qui est recevable comme *desideratum* heuristique<sup>60</sup>. Or, nous pensons que quelques-unes des recherches consacrées au *due process* au Moyen-Âge, peut-être déformées par la rigidité du droit procédural contemporain, ont eu tendance à diminuer le rôle de l'*interpretatio* juridique médiévale en tant qu'activité essentiellement créative dans la mesure où l'*ordo procedendi* offrait au juge un éventail important de choix<sup>61</sup>. Nous croyons donc qu'il serait également intéressant d'étudier la cause et l'origine de l'adoption de certains choix procéduraux dans certains contextes politiques et ecclésiologiques puisqu'ils offrent un champ d'étude très intéressant dans lequel le juridique et le politique interagissent de différentes manières<sup>62</sup>. Il importe de remarquer que les pratiques judiciaires dans le cas du concile de Constance ont été étudiées dans le cadre du *due process* et qu'on est arrivé à des conclusions absolument distinctes, peut-être pour ne pas avoir apprécié à sa juste valeur l'ample spectre de choix procéduraux offert par l'*ordo procedendi*.

D'une part, Henry A. Kelly a étudié les procès de la *causa fidei* à Cons-

---

<sup>59</sup> L'expression *due process* fait référence au respect des garanties procédurales dans un jugement. Sur ce sujet, cf. Kenneth PENNINGTON, "Due process, Community, and the Prince in the Evolution of the Ordo iudiciarius", *Revista internazionale di diritto comune*, 9 (1998), 9-47; Paul HYAMS, "Due process versus the maintenance of order in European law: the contribution of the ius commune", dans Peter COSS (ed.), *The Moral World of the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 62-90; Henry A. KELLY, "Inquisitorial Due Process and the Status of Secret Crimes", dans Stanley CHODOROW (ed.), *Monumenta iuris canonici, Series C: Subsidia, Vol. 9.-Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law (UCS, 1988)*, Cité du Vatican, 1992, pp. 407-427. Or, ce qui est intéressant est non seulement d'énumérer ces anomalies concernant un *due process* rigide, mais bien de tenter de chercher les causes menant à la réduction de l'*ordo procedendi*.

<sup>60</sup> Un exemple clair de cette vision peut être trouvé dans le texte de HYAMS, *op. cit.*

<sup>61</sup> Sur l'*interpretatio*, cf. Paolo CAPELLINI, "Dal diritto romano al diritto moderno", dans Aldo SCHIAVONE, *Diritto privato romano*, Turin, Einaudi, 2003, p. 464.

<sup>62</sup> Jacques CHIFFOLEAU, "Le crime de majesté, la politique et l'extraordinaire. Notes sur les collections érudites de procès de lèse-majesté du XVII<sup>e</sup> siècle et leurs exemples médiévaux", dans Yves-Marie BERCÉ (ed.), *Les procès politiques (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.). Actes du colloque de Rome (20-22 janvier 2003)*, Rome, Ecole française de Rome, 2005, pp. 577-662.

tance et a détecté ce qui, à ses yeux, apparaissait comme divers abus procéduraux, surtout dans le procès contre Hus. Il a tenté de les mettre en relation avec les abus procéduraux relevés dans la persécution de l'hérésie wyclifite en Angleterre<sup>63</sup>. Dans les deux cas, son intérêt se centre sur l'étude de la violation du droit de ne pas répondre aux interrogatoires pouvant mener à l'auto-incrimination de l'accusé<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Henry A. KELLY, "Trial Procedures against Wyclif and Wycliffites in England and the Council of Constance", *Huntington Library Quarterly*, 61, 1 (1999), 1-28 y Henry A. KELLY, "Lollard inquisitions: Due and Undue Process", dans Alberto FERREIRO (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, Leiden, 1998, pp. 279-303.

<sup>64</sup> Concernant ces anomalies, il importe de rappeler que, en accord avec les normes stipulées par Innocent III, et institutionnalisées dans le concile de Latran en 1215, l'*inquisitio* devait remplacer l'*accusatio* comme forme procédurale. La fonction de l'accusation était remplie par la *publica fama*, la respectable opinion publique. Sur la base d'un rapport plausible sur un crime et après avoir prouvé à travers des témoins l'*infamia*, le juge devait convoquer l'accusé pour se défendre. Cf. X 5.1.24, *Qualiter et quando* nro. 2 (canon 8 du quatrième concile de Latran), Friedberg, II, 746: "Si per clamorem et famam ad aures superioris pervenerit, non quidem a malevolis et maledictis sed a providis et honestis, nec semel tantum sed sepe, quod clamor innuit et diffamatio manifestat debet coram ecclesie senioribus veritatem diligentius perscrutari, ut, si rei poposcerit qualitas, canonica distributio culpam feriat delinquentis, non tanquam idem sit accusator et iudex, sed quasi denunciante fama vel deferente clamore officii sui debitum exsequatur". Sur la construction de la *fama*, cf. Julien THÉRY, "Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe s.)", dans Bruno LEMESLE (ed.), *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, 2003, pp. 119-148. Sur l'*inquisitio*, cf. Lotte KÉRY, "Inquisitio-denunciatio-exceptio: Möglichkeiten der Verfahrenseinleitung im Dekretalenrecht", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 87 (2001), 226-268. Le pas suivant consistait à prouver par d'autres témoins la véracité des accusations. Les accusés devaient être informés non seulement de l'identité de ceux qui avaient témoigné contre eux pour présenter des objections le cas échéant, mais aussi du contenu de ces témoignages. Il n'existait de la part du *diffamatus* aucune obligation de répondre à un interrogatoire s'il n'existait pas de certitude sur une *infamia* publique et si on ne présentait pas dûment son contenu. Cf. à cet égard *Inquisitionis negotium* X 5.1.21, Friedberg, II, 741-742: "Respondemus, nullum esse pro crimine super quo aliqua non laborat infamia, seu clamorosa insinuatō non processerit... puniendum... cum inquisitio fieri debeat solummodo super illis de quibus clamores aliqui processerunt. Nec ad petitionem eorum qui libellum infamationis porrigunt in occulto procedendum est". L'un des abus les plus courants consistait toutefois à forcer l'accusé à répondre à certains des interrogatoires généraux sur le véritable contenu de la foi pour pouvoir examiner de cette façon l'orthodoxie ou l'hérésie de l'accusé. Dans le cas d'une déviation de la foi, son propre témoignage public devenait source d'accusation. Pour éviter ce genre d'abus, Innocent III stipulait le droit de ne pas répondre aux interrogatoires qui ne seraient pas directement liés aux accusations, analysées par le juge. L'*ordo iuris* aurait subi d'importants changements avec Boniface VIII. D'une part, dans le *Liber Sextus*, in *Postquam*, le pontife stipulait que si un crime était confessé au cours d'un procès inquisitorial, il ne pouvait ensuite être allégué que l'*infamia* n'avait pas été prouvée ou que les accusations n'avaient pas été présentées préalablement. D'autre part, dans le même *Liber Sextus*, in *Si is*, il était établi

D'autre part, Thomas E. Morrissey a pour l'essentiel étudié les procès contre les papes soutenus à Constance et remarqué en revanche le respect du *due process* dans ces cas<sup>65</sup>. Il souligne principalement que les pères du concile n'ont en aucune façon agi de manière précipitée ni n'ont violé les normes du droit canonique. Il est intéressant de noter que vers la fin de l'article, l'auteur signale que le reste des procès, ceux de la *causa fidei* inclus, pourraient être analysés sous cette même optique<sup>66</sup>.

Finalement, dans le cas du travail de Jiří Kejř, la perspective du *due*

---

que si une personne était interrogée sur certaines accusations sans avoir préalablement prouvé l'*infamia*, le procès ne pourrait être contesté ultérieurement. La seule possibilité d'alléguer la nullité du procès consistait à présenter une objection précisément pendant le déroulement de l'interrogatoire. Ces décrets établirent d'importants précédents pour certains abus procéduraux ultérieurs, *Sext.* 5.1.1: "Postquam coram eo qui contra te super certis criminibus inquisitor fuerat deputatus eadem crimina fuiste confessus, frustra confessionem tuam, quo minus puniaris ex ea prout justitia suadebit, eo pretextu impugnare contendis quod super eisdem criminibus non fueras antea diffamatus, vel quod per eundem inquisitorem capitula super quibus contra te volebat inquirere tibi tradita non fuerunt"; *Sext.* 5.1.2: "Si is cui contra te comissa fuerat simpliciter inquisitio super certis criminibus facienda processerit, te presente nec reclamante aut quicumque super hoc excipiente, infamie inquisitione omissa, ad veritatem eorundem criminum inquirendam, processum hujusmodi ex eo, quod non fuit de infamia primitus inquisitum, ulterius impugnare nequibus". Sur la problématique du droit de ne pas répondre aux interrogatoires en l'absence d'accusations formelles, cf. Henry A. KELLY, "The Right to Remain Silent: Before and After Joan of Arc", dans Bonnie WHEELER et Charles T. WOOD, *Fresh Verdicts on Joan of Arc*, New York et Londres, 1996. Pour une critique de la posture de l'auteur à cet égard, cf. Jacques CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis non iudicat", L'Église, le secret, l'occulte (XIIe – XVe siècle)", *Micrologus*, XIV (2006), p. 480. D'après KELLY, "Trial Procedures...", dans le cas de J. Hus, la *diffamatio* aurait été simplement affirmée et non prouvée. Ensuite, on aurait procédé à une arrestation et à un interrogatoire sans l'assistance d'un défenseur.

<sup>65</sup> Thomas E. MORRISEY, "More Easily and More Securely' Legal Procedure and Due Process at the Council of Constance", dans James Ross SWEENEY et Stanley CHODOROW, *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, New York, Cornell University Press, 1989, pp. 234-250.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 246: "The observance of strictly legal procedure was followed to a greater or lesser degree in many other disputes and issues that came before the council. Although in some instances it appears that due process failed, this failure should not be seen as the result of a desire of the participants to ignore due process or to neglect or trample upon just rights. Even when in some cases extreme views prevailed, the voices of moderation, of technically correct procedure and respect for legal rights, were heard in opposition. Cases such as those of John Hus and Jerome of Praga, the dispute over Jean Petis's defence of tyrannicide and the bitter quarrel between the Teutonic Knights and the Kingdom of Poland provide further opportunity to explore this theme. Extended analysis, similar to that pursued here on the question of the papal election, is needed for these cases, but a preliminary examination strongly suggests that the spirit of legal restraint and respect for law colored these proceedings as well".

*process* apparaît d'une manière implicite même s'il ne fait pas référence à cette préoccupation. Cette perspective va à l'encontre de la problématique de la révision de la cause du réformateur bohémien pour analyser si le procès a été mené en accord avec l'*ordo iuris*<sup>67</sup>. Au-delà du fait que ces auteurs, en étudiant des procès essentiellement différents, sont arrivés à des conclusions diamétralement opposées, il est important de souligner la préoccupation partagée pour le *due process*. En dernier ressort, ce qui est mis en évidence est que les violations procédurales détectées par Henry A. Kelly dans le cas de Hus à Constance sont interprétées par Jiří Kejř comme des mesures légitimes, car le soupçon d'hérésie existant à propos de Hus suite à son refus de se présenter en personne et à l'avance devant la curie, habilitait les juges à prendre certaines décisions procédurales<sup>68</sup>. Ainsi, ce qui est considéré par Henry A. Kelly comme une violation procédurale, est analysé par Jiří Kejř comme un élément normal de l'*ordo iuris*.

Cette perspective, centrée sur la correction ou l'incorrection procédurale, ne tient pas compte du fait que les procès se déroulent au sein d'un montage institutionnel déterminé, et dans le cas de Hus –au moins la partie finale à Constance– intimement lié à un contexte de définition circonstancielle de la *plenitudo potestatis* en termes conciliaires. Quand Jiří Kejř aborde la problématique du concile, il le fait d'une manière assez traditionnelle, en s'interrogeant exclusivement sur la légitimité de l'assemblée conciliaire au moment où fut dictée la sentence définitive contre Hus<sup>69</sup>.

En général, nous pensons que ce souci du *due process* dans le cas de la *causa fidei* a empêché d'étudier en profondeur la *ratio* qui mène le pouvoir conciliaire à faire appel au *extra ordinem* dans les cas de certains crimes, tels que l'hérésie, qui mettent en danger la *plenitudo potestatis* et la chose publique, tout en menaçant de produire du *scandalum*<sup>70</sup>. Toute la première partie de l'instruction du procès contre Hus entre novembre 1414 et mars 1415, encore sous l'autorité papale de Jean XXIII, doit être comprise dans ce contexte. Le problème juridique majeur qui se présentait dans sa *causa* était lié aux sanctions qui pesaient contre lui: excommunication et interdit<sup>71</sup>. Toutes deux menaçaient d'altérer le déroulement habituel des services religieux de la ville dans laquelle aurait lieu le concile. Dans ce

<sup>67</sup> KEJŘ, *Die causa Johannes Hus...*, et *idem*, "Husův Proces z hlediska práva kanonického", dans DRDA, HOLEČEK et VYBÍRAL, *op. cit.*, pp. 303-311.

<sup>68</sup> KEJŘ, *Die causa Johannes Hus...*

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis non iudicat", p. 388.

contexte, Hus avait le plaisir d'affirmer que ceux-ci n'avaient pas été suspendus et qu'il avait même participé à une messe à laquelle avait aussi assisté le pontife lui-même<sup>72</sup>. Cet événement aurait suscité un conflit entre les cardinaux et le pape, qui finalement, pour éviter des problèmes supplémentaires, se trouva obligé de lever l'interdit et l'excommunication pesant contre Hus<sup>73</sup>. En contrepartie, les prélats qui communiquèrent cette mesure au maître pragois lui demandèrent de rester éloigné des célébrations officielles du concile et de s'abstenir de réaliser des manifestations

---

<sup>71</sup> *Ordo procedendi*, dans NOVOTNÝ, *op. cit.*, n° 101, p. 230: "Item procuratoribus, sicut premittitur, incarceratis et post a curia propter infestaciones recedentibus, ipse dominus cardinalis de Brancacis ad instanciam emulorum in causa ulterius processit et de mandato, ut asserebat, domini pape processus domini cardinalis de Columpna gravari precepit, ex qua aggravacione processus exorbitantes contra iuris ordinem et contra generalia concilia emanarunt: primo, quia nudi ejecutores dictorum processum, facta prima executione, statim excommunicaverunt omnes adherentes et fautores Magistri Johannis Hus; item statim posuerunt interdictum ecclesiasticum in presencia Magistri Johannis Hus in civitate Pragensi et aliis locis regni Boemie. Item in dictis processibus prefatum Magistrum Johannem Hus non auditum, nec convictum de aliqua heresi, expresse heresiarcham nominaverunt et communitates magnas hereticaverunt". Le texte de l'*Ordo procedendi* attribue erronément cette mesure au Cardinal Brancaccio. La mesure est par contre correctement attribuée à Pedro Stefaneschi dans Josef EMLER (ed.), *Tak zvaná kronika University Prašské*, Prague, 1893, p. 573 (Fontes Rerum Bohemicarum, V): "Item anno domini ut supra MCCCCX, anno primo domini Johannis pape XXIII, procuravit dominus Sbinco cum prelatis a patre Oddone de Columpna processuum commissionem ad prefatum Sbinconem, ut non obstante appellacione Wiclifistarum procedat et aggavet eosdem, eciam si opus fuerit, usque brachium seculare [...]. Primo dominus Petrus cardinalis processus et sententias domini cardinalis de Columpna gravando mandavit, quatenus Magister Johannem denunciatur excommunicatus [...]. Item si prefatus Johannes Hus et alii secum participantes huiusmodi donunciacionem animo perseveraverint indurato, trium dierum pro omnibus dilacionibus et monicionebus canonica assignatur". Cf., au sujet d'une édition partielle du document, František PALACKÝ (ed.), *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403-1418 motas illustrantia quae partim adhuc inedita, partim mendose vulgata, nunc ex ipsis fontibus hausta*, Reproductio phototypica editionis 1869, Biblio Verlag, Osnabrück, 1966, p. 461: "Primo D. Petrus, cardinalis tituli sancti Angeli, processus et sententias D. Cardinalis de Columna gravando mandat, quatenus Joannes Hus denuntietur excommunicatus juxta tenorem priorum processuum, terminum sex dierum pro termino perentorio ad exsequendum statuendo". Cf. aussi NOVOTNÝ, *op. cit.*, n° 44, pp. 125-128.

<sup>72</sup> NOVOTNÝ, *op. cit.*, n° 100, p. 224.

<sup>73</sup> *Ibidem*, n° 98, p. 222: "...scire vos cupio, quia heri auditor sacri utinam palatii apostolici cum episcopo Constansiensi et Magistro locuti sunt, qualiter altricacio magna inter papam et cardinales versata est de interdicto fulminato pretenso contra Magistrum nostrum; et breviter concluderunt, quod accedant Magistrum, intimantes sibi, quia papa de plenitudine potestatis suspendit iam dictum interdictum et sententias excommunicacionis contra Magistrum latas...".

publiques, en échange de quoi on lui permettrait de fréquenter librement l'église de la ville<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, n° 98, p. 221: "...rogantes eum nichilominus, quod propter scandalum populi et rumorem evitandum solum eorum missacionibus solempnibus non intensit, sed alias liberime tam civitatem Constantiensem quamque ecclesias et quelibet loca visitet iuxta placitum suum". La chronique de Richental semble reprendre certains "échos" des conséquences de ces événements. Cf. la reproduction facsimilé et la transcription du manuscrit de Constance, Ulrich RICHENTAL, *Das Konzil zu Konstanz*, Constance, Josef Keller Verlag Star-berg-Jan Thorbecke Verlag, 1964, 2 vols. –*Kommentar und Text bearbeitet von Otto Fege*, doc. 149: "Und das sy in dem huß ain tag oder zwen rûwten, do het der selb maister Hanns Huß in der kamer nebend der stuben meß, und kamen vil der nachpuren und horten by im meß. Do des lofs also vil ward unser her von Costentz innen. Der hieß bischof Ott und war ain geborner marggraf von Röteln. Und sandt zû im sinen vicarien, maister Hasen Tenger, und sin official, maister Cunraten Heligen, und redten mit im, warumb er meß hett. Un wißti er doch wol, das er lang zit in des bapsts bann wär geweßen und ouch yetz sunder in das concil bann. Atwurt er, er hielte kain ban und wolte meß haben, als dick im got gnad tät. Do verbot unser her von Costentz und sin vicary und der official dem volck, so umb in geses-sen was, und mengklichem, das niemend mer sin meß horti, noch darzû gieng"-. Bien que la chronique présente de nombreuses inexactitudes concernant la *causa fidei* et semble reprendre sur ce point la *rumor*, il est intéressant de souligner qu'elle reprend le conflit provoqué par l'arrivée de J. Hus à Constance. À Constance, la rumeur s'était également répandue que J. Hus avait essayé de s'échapper de la ville. Cf. aussi *Relatio de Magistro Johanne Hus* de Pierre de Mladoňovice, dans Václav NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, Prague, VIII, p. 37: "Ex illo tunc aliqui opinabantur vel famabatur, quod Magister Hus iam esset extra civitatem in feno eductus et sic quod evasisset in feno et extra ductus fuisset...". Cf. RICHENTAL, *Das Konzil zu Konstanz*, pp. 187-188. fol. 39b. fragment 109 de la transcription: "Und uf den tag am suntag Letare, do hat Johannes Huß, der denn vor gen Costentz komen was von gebots wegen des conciliums, in der Pfistrinen huß ab sant Paulsgassen meß un hieß darzu lüten, und einfaltig ungelert lüt (kamen) und horten sin meß. Das ward im nu verbotten von ainem vicary zû Costentz. Do er das marckt und ander red, so uf in gieng von sins unglöben wegen, do ward er im fürchten über das, das im ain gût gelait geben was vom bapst und dem concili un och von unserem herren dem Römischen künig. Dem gelati wolt er nit gantz getrüwen und lait sich in ain wagen und verdackt sich mit strow und nam zû im, was im not von essen und von trincken. Der wagen und die knecht wolten nach dem imbis ze holtz faren. Und was der wagen ains ritters von behe, hieß der Latschenbock. Und was im zig, er wär ouch ain Huß, und warend baid in ainer herberg, wann der Latschenbock den Hussen herußbracht von Beham. Und brach also selb sin gelait. Do man un ze tisch wolt gen un man sin mangelt, do luff anstet der Latschenbock und der Kolobrant, ouch von Beham, ritter, für den burgermaister Hainrichen von Ulm und clegt im das. Der burgermaister der hieß anstet alle thor beschlissen und hieß mengklich gewappet uff den Obern marckt komen ze roß. Das beschach ouch anstet. Und do man so bald gerüst kam, das lobten die frömden vast, das man als gehorsam und das solich schön züg in ainer clainen stat was, die da wisten, warumb es was. Die es aber nit wißten, die erschracken, do die also by ainander hielten und jeglicher geordnet ward, wahin er ritten und loffen sölt und an welich rick". Sur la chronique, cf. Wilhelm MATTHIESSEN, "Ulrich Richentals Chronik des Konstanzer Konzils. Studien zur Behandlung eines universalen Großereignisses durch die bürgerliche Chronistik", *An-nuarium Historiae Conciliorum*, 17, 1 (1985), 71-191 y 2, 323-455 et Gisela WACKER, *Ulrich*

La *causa* s'était située au cœur des tensions politiques du début du concile. Tandis que l'empereur Sigismond semblait jusqu'alors prêt à faire valoir le *salvus conductus*, Jean XXIII se trouvait dans une situation assez inconfortable, car d'une part, il ne voulait pas offenser l'empereur en violant le *salvus conductus* et, d'autre part, il subissait la pression des cardinaux qui cherchaient à renforcer son rôle éminent au sein du concile en priant le pontife de prendre des mesures par rapport à la *causa*<sup>75</sup>. Malgré ce climat apparemment favorable, Hus apprit –à travers ses protecteurs, qui avaient pris contact avec deux évêques et un docteur– qu'on attendait qu'il se soumit sans trop de discussions à la décision du concile par rapport à son cas. Ceci mena Hus à affirmer qu'apparemment le pape craignait son prêche<sup>76</sup>. Toute cette première étape se caractérise par la crainte de ce que la présence de Hus en tant que sujet à l'excommunication et à l'interdit suscité du *scandalum* dans la ville où avait lieu le concile. À la suite de la propagation de la rumeur que le maître bohémien avait prêché et répandu certaines thèses wyclifites<sup>77</sup>, sans respecter le mandat précédent du concile, il fut incarcéré sur la base de la présomption d'hérésie.

Nous considérons qu'à partir de ce moment se produit une rupture

---

*Richentials Chronik des Konstanzer Konzils und ihre Funktionalisierung im 15. und 16. Jahrhundert*, Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie, Fakultät für Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 2002 [thèse inédite].

<sup>75</sup> NOVOTNÝ, M. *Jana Husi korespondence a dokumenty*, n° 97, p. 220: "Papa non vult tollere processus et dixit: 'Quid ego possum? Tamen vestri faciunt!' Sed locuti sunt duo episcopi et unus doctor cum domino Johanne Kepka, quod ego sub silentio concordarem". Cf. aussi *Relatio de Magistro Johanne Hus* de Pierre de Mladoňovice, dans NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, VIII, p. 40: "Et papa respondit domino Johanni: 'Ecce hic fratres mei audiunt, cardinales denotans, quia ego numquam mandavi ipsum captivare; et Franciscus ille unus est ribaldus, ille non est meus'. Et postea dixit ad dominum Johannem solum: 'Tamen vos scitis, quomodo stant facta mea cum ipsis, ipsi michi eum dederunt, et oportebat me eum recipere ad captivitatem'. Sed fefellit sicut post patui in quibusdam articulis: quoniam ibi dicit, quod iam illum hereticum habeo, quem volebat protegere iste rex Sigismundus, et ut puto ad regem Francie scripsit de Schaffhaus, quando evaserat de Constancia".

<sup>76</sup> NOVOTNÝ, M. *Jana Husi korespondence a dokumenty*, n° 97, p. 220: "Et sic cognosco, quod timent meam publicam responsionem et predicacionem, quam, spero de dei gracia, consequar, dum rex Segismundus affuerit. De quo mihi nunciavit dominus Wenceslaus de Lestna, quod valde fuit gravisus, quando ipse nobilis dominus Wenceslaus dixit sibi, quod equito directe ad Constanciam sine salvo conductu".

<sup>77</sup> ACC, II, p. 189, *Der liber gestorum des Carretanus*: "Et hac eadem die Johannes Hus Wicleffista, quia in domo, in qua Constancie hospitatus erat, doctrinam reprobam Wyclef docmatizabat ad eum accedentibus ibidemque convenientibus et monitus super hoc desistere nolebat...".



significative dans le procès puisqu'il se situe *extra ordinem*<sup>78</sup>. D'une part, Hus est incarcéré et soumis à deux interrogatoires sur les 45 articles de Jean Wyclif et non sur ses propres postures théologiques; d'autre part, on lui refuse la possibilité de disposer d'un défenseur sur la base du soupçon d'hérésie, et il se voit obligé de mettre ses réponses par écrit<sup>79</sup>. L'*ordo iuris* doit souvent céder devant le besoin de la défense d'une souveraineté divine ou humaine. L'Église et les pouvoirs civils font de plus en plus appel à l'exception aux règles procédurales habituelles dans les cas des certains crimes mettant en danger la *plenitudo potestatis* et la chose publique<sup>80</sup>.

Ce fait, déjà mis en évidence dans la première partie de l'instruction du

---

<sup>78</sup> Le procès abrégé ou sommaire fut autorisé pour la première fois aux inquisiteurs dominicains de Paris par Alexandre IV à travers la bulle *Cupientes*. Cf. Paul FRÉDÉRICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, Gante, 1889, vol. 1, pp. 123-124: "...sicut promotioni negotii et augmento fidei fuerit opportunum, necnon et ut in eodem negotio summarie absque iudicii et advocatorum strepitu procedere valeas auctoritate praesentium tibi concedimus facultatem". Ensuite, Boniface VIII in *Sext* 5. 2.20 *Statuta*, Friedberg, II, 1078 autorisa, dans le cas d'hérésie, à procéder *simpliciter et de plano et absque advocatorum ac iudiciorum strepitu et figura*. Plus tard, Clément V spécifia que, dans ces cas, ni les preuves nécessaires ni la défense ne devraient être exclues. Cf. *Clementines* 2. 1. 2 *Dispendiosam* y 5.11. 2 *Sepe*, Friedberg, II, 1145 et 1200. Sur cette situation, cf. le texte de Pierre de Versailles in ACC, IV, p. 352: «Si Johannes Huss hereticus condemnatus per consilium generale habuisset advocatos, numquam fuisset convictus aut condemnatus [...]. Multiplex est in uno sensu falsa et in alio, qui est adversarii heretica [...]. Si verum, consilium generale erroneo iudicio J. Huss in materia fidei condemnaverit, si erroneo, consilium generale a fide defecit vel defecisset; et facto cognitum est, quod tota auctoritas universalis ecclesiae in consilio virtuat generali. Consequens est omnino, quod universalis ecclesia a fide defecit vel defecisset contra promissionem Christi, quid dicit Math. Ultimo: 'Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi' et Petro universalem ecclesiam significanti ait: 'Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua', Luc. 22. Et ergo propositio adversarii velut heresis fidei nostre enervativa dondemnanda est [...]. Igitur advocati potuissent efficere, quod consilium generale consensisset huiusmodi doctrine mortifere, quoniam fidem nostram interemit, dum ponit consilium generale, quod est regnum nostre fidei in hiis, que ad fidem pertinent [...]. Set consilium generale, dum in hiis, que ad fidem pertinent, dirigitur et docetur spiritu sancto Math. X et Jo. XVI., iudicium huiusmodi consilii generalis principaliter fuit iudicium spiritus sancti, Et ergo etiam advocati potuissent iudicium spiritus sancti impedire. Consequens est heresis, dum contra iudicium Dei nullus potest stare, Sapi. XII. Et Deus, si quandoque immutat, tamen non immutat consilium, cuius conclusio est iudicium, 3° ethicorum".

<sup>79</sup> Pour les réponses dans cet interrogatoire, cf. l'édition Amadeo MOLNÁR, "Les réponses de Jean Huss aux quarante-cinq articles", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964), 85-99 ou bien Amadeo MOLNÁR, "Die Antworten von Johannes Hus auf di fünfundvierzig Artikel", dans Remigius BÄUMER (ed.) *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt, 1977, pp. 284-294.

<sup>80</sup> CHIFFOLEAU, «Ecclesia de occultis non iudicat», p. 408.

procès, avant la fuite de Jean XXIII, deviendra un élément clé après l'approbation du décret *Haec sancta Synodus* établissant que même en absence du pape, le concile avait assez de pouvoir pour restaurer l'union de l'Église. Selon ce texte, la compétence de celui-ci avait un fondement christologique clair, dans la mesure où il obtenait sa *potestas* directement du Christ sans aucune médiation<sup>81</sup>. Même avec quelques différences entre eux, ce que posaient les principaux canonistes et théologiens du concile de Constance, Pierre d'Ailly, Jean Gerson et François Zabarella –et qui avait été repris par le décret *Haec sancta*–, était que, devant la fuite du pape, le concile devait assumer –en raison de son lien direct avec le Christ, seul et véritable *caput* de l'Église– la *potestas iurisdictionis in foro exteriori*<sup>82</sup>. Ce pouvoir n'avait aucune relation avec le pouvoir sacramental (*potestas ordinis*), mais il constituait le pouvoir coercitif exercé par l'Église en tant qu'institution publique, et que Pierre d'Ailly dénommait *potestas regiminis*<sup>83</sup>. Ce pouvoir juridictionnel était celui que le concile réclamait pour lui-même en affirmant sa supériorité sur le pape dans le décret. En même temps, tous s'accordaient à nier que la plénitude de ce pouvoir était exclusivement aux mains du pape. Cependant, cela n'impliquait pas de nier la primauté de l'office papal dans l'Église ou son origine divine. En suivant dans une grande mesure la tradition canonique relative aux corporations, ceux-ci interprétaient que l'office papal devait être compris comme un ministère<sup>84</sup>. Le pape était en effet *caput ecclesiae*, mais sa position dans la hiérarchie ecclésiastique était ministérielle et secondaire puisque le véritable *caput* suprême était le Christ, dont l'Église recevait son autorité et le privilège de ne pas se tromper en matière de foi.

Bien que l'office papal fût divin, le fait de le conférer à une personne en particulier était un acte humain réalisé par les cardinaux, qui agissaient en tant que représentants de la *congregatio fidelium* dans son ensemble. De même que dans le reste des corporations ecclésiastiques de moindre hiérarchie, la source ultime d'autorité résidait dans la totalité du *corpus*. Même après l'élection, la *plenitudo postestatis* continuait, d'une certaine

---

<sup>81</sup> COD, p. 385: "Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet..."

<sup>82</sup> Cette thèse est soutenue par OAKLEY, *The Conciliarist Tradition*, p. 78 et par BLACK, *Council and Commune*, pp. 9-26.

<sup>83</sup> Cf. Pierre D'AILLY, *Utrum Petri ecclesia lege reguletur*, Du Pin, I, 667-8 et Francis OAKLEY, *The political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven, 1964, pp. 130-162.

<sup>84</sup> Cela a été amplement prouvé et étudié par TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory*, pp. 89-97.

façon, à résider dans la *congregatio fidelium*. Selon la thèse du cardinal Zabarella, la *plenitudo potestatis* résiderait, d'une part, fondamentalement dans l'Église, comprise comme une corporation, et d'autre part, d'une manière dérivative, dans le pape, en tant que procureur principal de la corporation<sup>85</sup>. Pour sa part, Jean Gerson, argumentant plus comme théologien que comme juriste, soutenait que, même si l'exercice de la *plenitudo potestatis* était habituellement aux mains du pape, son obligation était de l'exercer en fonction du bien de toute l'Église<sup>86</sup>. Autrement, le concile avait le droit de limiter ce pouvoir pour éviter la destruction de l'Église. Le cardinal d'Ailly présentait une position relativement similaire quand il affirmait que la *plenitudo potestatis* résidait, d'abord, dans le pape en tant que ministre qui l'exerce, ensuite, dans l'*universali ecclesia* en tant qu'objet de ce pouvoir, et finalement, dans le concile en tant que représentant de cette Église universelle. De même que dans les autres cas, l'autorité de l'*universalis ecclesia* ne disparaissait pas après l'élection papale par les cardinaux, en tant que représentants, car au cas où il y aurait un exercice abusif de la *plenitudo potestatis* de la part du pape, le concile général devait agir en la limitant<sup>87</sup>.

Tant François Zabarella que Pierre d'Ailly et Jean Gerson affirmaient que, en cas d'hérésie, ou de comportements manifestement criminels ou tyranniques (assimilés donc à l'hérésie), si le pape refusait de réparer la situation, il pouvait être jugé, corrigé et même démis par un concile général qui, dans ce cas, aurait une autorité supérieure. Si tous n'étaient pas d'accord pour conférer au concile l'infaillibilité en questions de foi, ils admettaient sa supériorité sur le pape dans la détermination de l'orthodoxie.

C'est dans ce contexte particulier que le concile, en tant qu'instance représentative de l'*ecclesia universalis*, réclamait pour lui-même la *plenitudo potestatis* dans certains domaines en tant qu'agent souverain de l'*ecclesia*. Cela ne signifiait pas que les pères conciliaires postulaient un conciliarisme radical cherchant à éliminer l'office papal, mais bien au contraire qu'ils prétendaient le restaurer pleinement par l'élimination des abus *in capite et in membris* qui avaient mené l'Église à cette situation-là. Or, pour réaliser cette tâche, le concile devait agir en tant qu'agent souve-

---

<sup>85</sup> Cf. ZABARELLA, *Tractatus de schismate*, pp. 703 y 708-709; TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory*, pp. 199-214 et ULLMANN, *The Origins of the Great Schism*, pp. 191-231.

<sup>86</sup> Jean GERSON, *De potestate ecclesiastica*, dans *Oeuvres Complètes*, VI, pp. 232-233; MORRALL, *Jean Gerson and the Great Schism*, pp. 100-107.

<sup>87</sup> Pierre D'AILLY, *Tractatus de ecclesiastica potestate*, Du Pin, II, 951. Pour le texte, cf. note 36.

rain dans l'Église *superior non rescognoscens*<sup>88</sup>. C'est cette *plenitudo potestatis* conciliaire qui devait être protégée des menaces de l'hérésie après l'approbation du texte du *Haec sancta*. En essayant de construire cette dernière comme un fait observable, les pères conciliaires essayaient de la comprendre afin de la supprimer, car celle-ci menaçait l'ordre public et par conséquent exigeait des remèdes extraordinaires<sup>89</sup>. C'est justement la présence de l'élément exceptionnel qui permet de clarifier tout le système normatif<sup>90</sup>. En effet, il est nécessaire que le *factum hereticale* soit construit comme un fait positif pour être imposé en même temps que la vérité – une certaine construction institutionnelle liée à la *potestas absoluta divina* –, dans ce cas particulier, celle du concile<sup>91</sup>.

L'hérésie appartient au champ de l'occulte et, pour pouvoir la combattre, il faut la dévoiler et protéger ainsi non seulement la *maiestas divina* mais aussi son expression terrestre incarnée dans une *plenitudo potestatis*<sup>92</sup>. En raison de cela, on a recours dans beaucoup de cas à une abréviation de l'*ordo procedendi*, autorisant la non publication de l'identité des témoins et la pratique de l'*informatio secreta* qui permet de chercher la vérité avec l'accusé. Au-delà de ces précautions, il est nécessaire de dévoiler l'occulte sans être la proie des sophismes propres à un débat contradictoire<sup>93</sup>. C'est pourquoi on a recours au secret procédural et on assigne un rôle clé à l'*informatio*. En même temps, la crainte de la contagion est plus forte que celle du *scandalum* et le concept de *nefandum* permet aux juges de travailler dans l'ombre et, paradoxalement, de manifester l'indicible,

---

<sup>88</sup> ZABARELLA, *Tractatus de schismate*, p. 708: "Sed quidquid sit de hoc istud tamen locum habet in universitate habente superiore, quod cessat in universitate totius ecclesiae, quae superiore non habet". Cf. TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory*, p. 207.

<sup>89</sup> CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis non iudicat", p. 435.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 411: "...l'exception étant sans doute au contraire toujours au cœur de la règle, sa présence éclaire en général fort bien le système entier qui l'a produite, spécialement ici les échanges ou les tensions entre le for interne et le for externe".

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 435.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 443, et *COD*, p. 404: "...Christi nomine invocato haec sacrosancta synodus Constantiensis, solum Deum prae oculis habens, per hanc definitivam sententiam, quam profert in his scriptis, pronuntiat, decernit et declarat, dictum Ioannem Huss fuisse et esse verum et manifestum haereticum, ipsumque errores et haereses ab ecclesia Dei dudum damnatos et damnatas, ac plurima scandalosa, piarum aurium offensiva, temeraria et seditosa domatizasse, et publice praedicasse, in non modicam *offensam divinae Maiestatis*, ac universalis ecclesiae scandalum, et fidei catholicae detrimentum, claves etiam ecclesiae et censuras ecclesiasticas vilipendisse; in quibus per annos multos perstitit...".

<sup>93</sup> CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis non iudicat", p. 448.

c'est-à-dire, ces crimes majeurs tels que l'hérésie, qui mettent en question la chose publique<sup>94</sup>.

Dans la *causa* contre Hus, cela peut être clairement remarqué au cours de l'étape d'instruction du procès sous l'autorité conciliaire entre mars et juin 1415. La réponse de l'évêque Gérard du Puy de Carcassonne aux protestations de nobles polonais et bohémiens, qui considéraient injuste le traitement infligé à J. Hus jusqu'à ce moment-là, laisse voir la *ratio* des mesures adoptées par le concile jusqu'alors. Selon l'évêque, le fait que Hus eût prêché en ayant été excommunié ainsi que son refus de se présenter devant la curie autorisaient qu'on le traitât comme un hérétique<sup>95</sup>. Ce genre de crime réclamait le secret parce qu'il mettait en question l'intégrité de la chose publique<sup>96</sup>. Contrairement aux lois du procès romain, le secret constitue la condition d'accès à la vérité. Dans le cas des crimes qui mettent en question la chose publique, l'*informatio* est un élément clé dans le déroulement de l'*inquisitio* et prétendument permet au juge de rester exempt de toute influence extérieure en mobilisant toutes les ressources de la logique scolastique<sup>97</sup>. L'hérésie apparaissant comme une contestation de la *potestas divina*, il n'est pas surprenant que les canonistes l'assimilent au *crimen maiestatis* décrit dans le *Digeste* 48/49<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> CHIFFOLEAU, "Dire l'indécible", pp. 42-73.

<sup>95</sup> Pierre de MLADOŇOVICE, *Relatio de Magistro Johanne Hus*, dans NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, VIII, p. 50: "...vestre paternitates respponderunt, quod ipse Mag. Johannes Hus tempore domini Allexandri Quinti fuit infamatus super certis erroribus et obinde citatus personaliter et ibi per suos procuratores auditus, et quia contumaciter comparere non curavit, excommunicatus est, et in illa excommunicacione, ut dictis, bene ad quinquenium perstitit, ubi nedum simplex hereticus, sed heresiarcha, id est noworum errorum inventor et seminator censendus est. Et huc veniens eciam publice predicavit...". Cf. HAGENENDER, *op. cit.*, pp. 72-79.

<sup>96</sup> Sur la proximité entre la définition du *bonum commune* séculaire et ecclésiastique dans le contexte conciliaire, cf. Thomas WÜNSCH, "Minister, executor, caput civile. Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen", dans František ŠMAHEL (ed.), *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert*, Prague, Internationales Kolloquium, Prag 5.-10. Oktober 1998, p. 77: "Auch durch den *corona*-Begriff werden damit zwei Dimensionen der weltlichen Sphäre erkennbar, genauso wie bei der Kirche die Sphären des *corpus mysticum* und des *corpus politicum*. Die entscheidende Parallele zwischen *corona* und *corpus mysticum* liegt darin, daß damit ein Machtpotential bezeichnet wird, das (vermittels einer Transformation) zwar in die Verfügungsgewalt eines Monarchen gelangen kann, aber grundsätzlich logelöst von seiner Person besteht".

<sup>97</sup> CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis non iudicat", p. 444-448.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 389 et 467. Cf. aussi Jean CHIFFOLEAU, "Sur le crime de majesté médiéval", dans *Genèse de L'Etat moderne en Méditerranée*, Rome, Ecole française de Rome, 1993, pp. 183-313 et Yan THOMAS, "L'institution de la majesté", *Revue de synthèse*, 112 (1991), 331-

La troisième étape du procès, entre juin et juillet 1415, qui s'achèvera par la condamnation finale de Hus, marque un changement important par rapport aux actions menées jusqu'alors. À la suite de la pression des nobles bohémiens et polonais présents dans le concile et de Sigismond lui-même, Jean de Maroux –le patriarche latin d'Antioche– annonça que le 4 ou bien le 5 juin aurait lieu l'audience publique demandée par Hus et promise par l'empereur Sigismond. Au sujet de la libération exigée par les nobles, le patriarche répondit que son innocence ou sa culpabilité devaient être démontrées à travers un procès et que jusqu'alors le réformateur bohémien resterait en prison<sup>99</sup>. Contrairement à ce qui était arrivé préalablement, c'est paradoxalement la promesse d'une audience publique qui change le cours du procès dans la mesure où celui-ci acquiert une notoriété publique.

Finalement, le 5 juin, la commission chargée de l'affaire se réunit dans le réfectoire du monastère franciscain de Constance, apparemment afin de lire les articles et témoignages en l'absence de Hus et de ses adeptes<sup>100</sup>. Un homme nommé Ulrich, assistant de Jean de Chlum, informa toutefois Pierre de Mladoňovice de ces événements, qui à son tour alerta Jean de Chlum et Wenceslas de Dubá eux-mêmes, qui s'occupèrent de prévenir Sigismond<sup>101</sup>. L'empereur envoya immédiatement Louis du Palatinat et Frédéric de Nuremberg avec le message de ne procéder en aucune façon

---

386. Sur la qualification de l'hérésie comme *crimen maiestatis* notamment par Innocent III, cf. Henri MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'inquisition*, Paris, 1960, p. 88. Sur le *crimen laesae maiestatis ecclesiae*, cf. Mario SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milan, Giuffrè, 1974, p. 348.

<sup>99</sup> Pierre de MLADOŇOVICE, *Relatio de Magistro Johanne Hus*, dans NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemiarum*, VIII, p. 57: "...dominus patriarcha Antiochenus nomine deputatorum concilii respondit, primo de protestacione facta dicens: Si illa protestacio eius sibi fuerit valida, videbitur in processu cause [...]. De caucionis vero fideiussorie exhibicione per dominos pro persona Magistri Johannis Hus respondit, quod et si mille fideiussores eciam ponerentur, quod sit ipsis deputatis contra ipsorum consciencias talem hominem, cui nullo modo credendum est, dare in manibus fideiussorum. De finali vero audiencia petito respondit, quod domini deputati petitionem dominorum exaudierunt et ipsi Johanni Hus die Mercurii proxima, id est feria quarta immediate tunc se sequenti, que erit dies Junii quinta, volunt dare audienciam publicam...".

<sup>100</sup> *Ibidem*, VIII, pp. 72-73: "...mandantes adhuc in absentia dicti Magistri Johannis Hus legi omnes articulos attestacionum, quodrum multi sibi mendaciter ascripti sunt et fuerunt...".

<sup>101</sup> *Ibidem*, VIII, p. 73: "Quod cum cognovisset V., qui exterius prope pronunciantem stabat, cucurrit et dixit P. et P. cucurrit ad dominos W. Et Jo., ut ista regi dicerent; qui continuo ipsum accedentes, eidem singula enarrabant seriose".

contre Hus s'il n'était pas présent et de lui garantir l'audience publique<sup>102</sup>. Pendant ce temps, on lut devant les députés des nations une lettre écrite par Hus et adressée à ses adeptes en Bohême dans laquelle apparemment il leur manifestait que, s'il était forcé d'abjurer ses thèses, il ne le ferait que verbalement et non de cœur<sup>103</sup>. Bien que la lettre finalement ne fût pas retenue comme preuve, puisque, selon les allégations de ses défenseurs à Constance, la phrase en question avait été mal traduite en latin, sa lecture provoqua une grande méfiance au moment de sa *retractatio*<sup>104</sup>. Afin de prouver la fausseté des accusations, les adeptes de Hus décidèrent de livrer au concile des copies des textes *Tractatus de Ecclesia, Contra Stanislaum* et *Contra Paletz* d'où provenaient la plupart des articles retenus contre lui<sup>105</sup>.

Ce n'est qu'alors et grâce à la pression de Sigismond qu'on accorda l'audience à Hus, mais en termes assez différents de ceux qu'on attendait<sup>106</sup>. Ses adeptes restèrent hors de la salle et ne furent pas autorisés à

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, VIII, p. 73: "Cum, ut predictum est, regi ista domini narraverunt seriose, et ille statim misit illustres principes Lodovicum comitem palatinum de Helberga et Federicum purgravium Norimbergensem, mandans per eosdem, quod nichil condempnet nec diffiniant in dicta audientia, sed ipsum Magistrum Johannem audiant pacienter..."

<sup>103</sup> NOVOTNÝ, M. *Jana Husi korespondence a dokumenty*, n° 87, p. 208.

<sup>104</sup> Pierre de MLADOŇOVICE, *Relatio de Magistro Johanne Hus*, dans NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, VIII, p. 73: "His finitis inceperunt statim literam, quam post se reliquerat equitando Constanciam de Boemia, sed non ut ipse dimiserat in tali forma, sed sic legebatur, quod ipse dixisset et scripsisset. 'Si contingerit me abiurare, scitote, quia licet ore fatear et abiurem, corde vero non consenciam ad hec'. Quale mendacium, omnipotens deus! Notum enim est illis, qui illam epistolam habent, post recessum suum quam dimiserat, que continet, quod orarent pro eo, et si dominus deus dederit auxilium, quod revertar ad vos, tunc eo forcius in lege domini et scriptura sua edocemur insimul et recia Antichristi dirrumpemus; et scitote, quia plures erunt contra me episcopi et prelati, quam contra salutem et dominum nostrum Ihesum Christum..."

<sup>105</sup> *Ibidem*, VIII, p. 73: "Et propter ostendendam falsitatem excipiencium dictos articulos de libris dicti Mag. Johannis domini et amici sui inito consilio deliberaverunt dictos libros Mag. Johannis de manu eius, videlicet libellum De ecclesia et tractatulos Contra Stanislaum et Palecz ipsi concilio per dictos principes, tunc regis nuncios esse offerendos, sum ista tamen condicione, quod quandocumque dicti domini monerent ipsos principes, ut ipsi ulterius requirant concilium, quod dicti libri ipsis principibus reddantur, dictis dominis ulterius presentandi". Cf. aussi l'épître dans NOVOTNÝ, M. *Jana Husi korespondence a dokumenty*, n° 124.

<sup>106</sup> *Ibidem*, VIII, p. 74: "Interim pronunciavit unus articulos et dicta testium. Ad que cum Magister respondere vellet, statim una voce multi ipsum simul inclamabant; qui a suis, tunc intrare non valentibus, auditus est, et hinc inde tum ad dextrum, tum ad sinistrum, tum retro inclamantibus et se inpugnantibus respondens se divertebat; et cum equivocaciones vel diversas acceptiones vellet exprimere dictionum in articulis sibi obiectis positarum, quos

entrer. Mais ils purent écouter à la porte les cris provenant du réfectoire, imposant à Hus de répondre exclusivement par oui ou par non aux questions qu'on lui posait et mentionnant que son silence pouvait être interprété comme un signe de culpabilité<sup>107</sup>. Au début de cette troisième et dernière étape, nous assistons aux dernières tentatives des pères du concile d'éviter le *scandalum* qui impliquait le fait que le procès devînt public. Les pères essayèrent ainsi, jusqu'au dernier moment, de continuer le procès tel qu'il s'était déroulé jusqu'alors.

Sans aucun doute, le climat de tension dominant dans cette audience avait à voir avec le procès de déposition de Jean XXIII, dont la sentence définitive avait été prononcée le 29 mai<sup>108</sup>. Dans ce contexte, le concile se trouvait dans le besoin de revendiquer un espace public où le jugement humain pouvait s'exercer. Ceci deviendrait évident pendant les deux audiences publiques suivantes des 7 et 8 juin. Devant ces accusations, Hus se défendait sans cesse en faisant référence à sa *consciencia*, parce que selon sa position, le fait d'abjurer certaines choses qu'il n'avait jamais soutenues impliquait d'œuvrer contre les préceptes de celle-ci. De là sa décision de faire ensuite appel au *iudicium Dei*. Les pères conciliaires, en revanche, soucieux de revendiquer l'existence d'un espace public où les jugements humains pouvaient s'exercer, faisaient constamment référence à la maxime légale selon laquelle une personne devait être jugée *secundum allegata et probata*. Ces deux conceptions se manifestent à un moment particulier du procès, quand J. Hus fut accusé d'avoir appelé saint Grégoire *ioculator* et *ricmisator*. À quoi le maître répondit qu'il le considé-

---

excerptores ad sensum extraneum sibi crebro retorserant, statim in clamabatur: 'Dimitte sophistram tuam, et di: sic vel non'. Sigismond allait subir la pression du roi Ferdinand d'Aragon qui demandait aussi des mesures rapides contre Hus. Cf. la lettre du Ferdinand adressé à Sigismond dans PALACKÝ (ed.), *Documenta*, p. 540: "Idcirco serenissime rex! rogo vos, quod servatis dei praeceptis non dimittatis illum iniquum [Hus] gentes persuadere, nec publice suas haereses audiri, sed statim puniatur taliter, quod dominus non imputet vobis, ut non confundamini...". Sur la crise conciliaire en Espagne, cf. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, Madrid, CSIC, 1960 et Adeline RUCQUOI, "Démocratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au XV<sup>e</sup> siècle", dans Nilda GUGLIELMI et Adeline RUCQUOI (eds.), *Le discours politique au Moyen Âge*, Paris-Buenos Aires, 1995, 233-255.

<sup>107</sup> Pierre de MLADOŇOVICE, *Relatio de Magistro Johanne Hus*, dans NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, VIII, p. 74: "Quem [Hus] statim in clamaverunt dicentes: 'Ecce iam taces, signum est, quia istis consentis erroribus'".

<sup>108</sup> NOVOTNÝ, *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, n° 153.



rait comme un éminent docteur de l'Église<sup>109</sup> et qu'il réfutait cette accusation, le cardinal Zabarella dit

M. Johannes, vos scitis, quia scriptum est, quod 'in ore duorum vel trium testium stet omne verbum'. Et ecce, hic sunt contra vos bene viginti testes, prelati, doctores et alii viri magni et notabiles, quorum aliqui ex auditu et fama comuni, alii vero de situ deponunt, causas sciencie racionabiles allegantes. Quid ergo contra omnia iam vultis negare?<sup>110</sup>

Et J. Hus de répondre

Et si dominus deus et conscientia mea mei testes sunt, quos illud, quod iam contra me deponunt, nec predicavi, nec docui, nec in cor deum ascendit, et si omnes adversarii mei contra deponerent, quid ego possum, nec hoc michi finaliter nocet<sup>111</sup>.

À ce moment-là, le cardinal D'Ailly intervint à nouveau pour suggérer qu'on ne pouvait le juger *secundum tuam conscienciam* mais *secundum hic probata et deducta contra te et aliqua confessata*<sup>112</sup>. Le fait de refuser d'accepter une vérité construite procéduralement mène J. Hus à être considéré comme un *contumax* et *pertinax* par les pères du concile car, derrière la vérité procédurale, se trouve l'institution qui la construit. Par conséquent, son refus de l'accepter se convertit immédiatement en une négation du concile en tant qu'instance hiérarchique supérieure en ce moment particulier. En tant que *cogitatio*, c'est-à-dire rébellion intériorisée, l'hérésie appartient au monde des *occulta cordis*. Mais dans la mesure où elle portait atteinte à la *maiestas divina*, elle devait être jugée dans le forum externe de l'Église et demandait à être construite comme un fait positif susceptible d'être prouvé et jugé<sup>113</sup>. Dans le cas des inquisiteurs ou juges,

---

<sup>109</sup> Pierre de MLADOŇOVICE, *Relatio de Magistro Johanne Hus*, dans NOVOTNÝ (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum*, VIII, p. 76.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*. Cf. Knut W. NÖRR, *Zur Stellung des Richters im gelehrten Prozeß der Frühzeit: Iudex secundum allegata non secundum conscienciam iudicat*, Munich, 1967 et Aldo PADOA-SCHIOPPA, "Sur la conscience du juge dans le *ius commune* européen", dans Jean-Marie CABASSE et Laurence DEPAMBOUR-TARRIDE (eds.), *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, Paris, PUF, 1999, pp. 95-130.

<sup>113</sup> CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis...", p. 435 ; Alejandro MORÍN, "La penalización de la *sola cogitatio* en el derecho bajomedieval a partir de un comentario de Jacobo Butrígario", dans Marta MADERO et Emanuele CONTE (eds.), *Proceso Judicial y Prueba de la Antigüedad*

leur rôle de défense de la *maiestas divina* –et humaine, par extension– ne peut être conçu que par un échange permanent entre les fors<sup>114</sup>.

### Conclusion

Nous croyons qu'il n'est pas une simple coïncidence que, précisément à un moment immédiatement postérieur à la définition du caractère *souverain* de l'assemblée conciliaire, les membres de celle-ci se soient consacrés à résoudre définitivement les affaires liées aux questions de foi. Cela n'équivaut pas à nier que l'on eût précédemment procédé à la dite définition mais à dire que ce que l'on cherche c'est de souligner la variation dans le *tempo* du procès et dans les choix procéduraux après la définition de l'autorité conciliaire. En fait, le déploiement procédural inquisitorial de la *causa fidei* cherchait à consolider temporairement le concile en tant qu'entité hiérarchique supérieure au sein de l'*ordo iudiciarius* chargée d'établir l'orthodoxie.

En général, les recherches portant sur l'étape finale du procès contre J. Hus au concile de Constance se sont centrées sur le fait de savoir si celui-ci fut mené selon l'*ordo iuris*, sans tenir compte du fait que le procès se déroula dans un contexte institutionnel particulier marqué par la définition circonstancielle de la *plenitudo potestatis* en termes conciliaires. En ayant invoqué la désobéissance légitime, les pères se voyaient en même temps dans le besoin d'affirmer l'obéissance aux supérieurs et en particulier à la *plenitudo potestatis* définie d'une façon circonstancielle en termes conciliaires à travers le caractère représentatif de l'*universalis ecclesia*.

---

*dad a la Modernidad temprana. Estudios in memoriam Mario Sbriccoli*, Buenos Aires, 2009 (à paraître).

<sup>114</sup> CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis...", p. 415.

## CONSIDERACIONES SOBRE EL AUTOR DEL *DE REBUS BELLICIS* Y SU VALORACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

DARÍO N. SÁNCHEZ VENDRAMINI  
(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)

### 1. Introducción: Valoraciones contrapuestas del autor anónimo y su obra en la historiografía

El *De Rebus Bellicis* (en adelante DRB) es un pequeño texto de petición dirigido a un emperador de la Antigüedad Tardía cuyo autor se ignora y que presenta una serie de propuestas de reforma económica, política y militar para mejorar la capacidad defensiva del Imperio Romano ante los bárbaros. El texto ha sido transmitido en el mismo manuscrito medieval –hoy perdido– que contenía la *Notitia Dignitatum* y otras pequeñas obras<sup>1</sup>. El DRB incluye doce ilustraciones que acompañan y explican las propuestas del autor. No obstante, es imposible determinar en qué medida las copias presentes en la tradición manuscrita reflejan los originales antiguos. Especial atracción han ejercido las representaciones de algunas novedosas máquinas de guerra que el anónimo autor propone introducir para mejorar la capacidad de acción del ejército romano.

El interés en esta pequeña obra creció considerablemente desde la publicación del libro *Aspetti sociali del quarto secolo*<sup>2</sup> de S. Mazzarino en 1951 y desde la aparición de la edición crítica del texto con traducción y comentario realizada por E. A. Thompson en 1952<sup>3</sup>. Con el interés de los

---

<sup>1</sup> Ellas son: *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, *Notitia urbis Romae*, *Notitia urbis Constantinopolitanae* y *De gradibus cognationum*.

<sup>2</sup> Santo MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Roma, Bretschneider, 1951.

<sup>3</sup> Edward A. THOMPSON, *A Roman Reformer and Inventor*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

*Temas Medievales*, 17 (2009), 139-163.

historiadores se incrementó el número de publicaciones y el debate entre los especialistas<sup>4</sup>. El DRB es una de las fuentes más enigmáticas de este período. La datación y la interpretación de este texto son intensamente discutidas. Mientras que la mayoría de los investigadores ubican la obra en la época de los emperadores Valentiniano I y Valente (364-378), H. Brandt ha defendido una fecha más tardía, en el siglo V<sup>5</sup>. También las valoraciones de sus proyectos de reforma son muy diferentes y, en algunos casos, incluso, contrapuestas. Igualmente antitéticas son las evaluaciones que –partiendo del texto– se han hecho de su autor. Una línea historiográfica –representada principalmente por investigadores alemanes– ha caracterizado muy negativamente las capacidades del anónimo redactor de esta petición, mientras que otra línea –predominantemente italiana y anglosajona– ha defendido visiones más positivas del mismo. Para el historiador italiano S. Mazzarino, por ejemplo, el autor del DRB revela “un’intensità di osservazioni dei fenomeni sociali veramente impressionante”<sup>6</sup>. Para E. Thompson, el mismo era “a man who believed, however crudely, that social problems can be solved by the use of reason”<sup>7</sup>. J. H. W. G. Liebeschuetz entiende que dicho autor “was a man of great intelligence and insight who has taken thought and trouble over his treatise”<sup>8</sup>. Por el contrario, para O. Seeck el anónimo debe ser calificado como “ein verrückter Projektenmacher”<sup>9</sup>. Esta visión negativa es defendida por H. Brandt,

---

<sup>4</sup> Para la bibliografía sobre el DRB véase: Hartwin BRANDT, *Zeitkritik in der Spätantike. Untersuchungen zu den Reformvorschläge des Anonymus De rebus bellicis*, Vestigia. Beiträge zur alten Geschichte, vol. 40, Munich, Beck, 1988 y F. PAGANO, “Sulla Praefatio dell’anonimo De rebus bellicis”, *Koinonia*, 23 (1999), 15-38.

<sup>5</sup> La datación más aceptada fue propuesta por primera vez por Otto SEECK, art. “Anonymi (3) de rebus bellicis”, *REI* (1894), col. 2325. Véase también A. CAMERON, “The Date of the Anonymus *De rebus bellicis*”, en M. W. C. HASSAL (ed.), *Aspects of the De Rebus Bellicis. Papers presented to Professor E. A. Thompson*, BAR, 63 (1979), 1-10 y Andrea GIARDINA, *Anonimo. Le cose della guerra*, Roma, 2001, pp. XXXVII-LII. La datación más tardía propuesta por H. Brandt no ha logrado modificar el consenso de los especialistas, véase BRANDT, *op. cit.*, 151-162. La información disponible no permite una solución definitiva del problema, pero la fecha más temprana parece contar con más argumentos a su favor. He modificado mi opinión sobre este punto: véase Dario N. SÁNCHEZ VENDRAMINI, “Die «Münzgeschichte» in der spätantiken Schrift *De rebus bellicis*”, *Historia*, 55.1 (2006), 125-128.

<sup>6</sup> MAZZARINO, *op. cit.*, p. 106.

<sup>7</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 89.

<sup>8</sup> John H. W. G. LIEBESCHUETZ, “Realism and Phantasy: The Anonymus *De rebus bellicis* and its Afterlife”, en John H. W. G. LIEBESCHUETZ (ed.), *Decline and Change in Late Antiquity: Religions, Barbarians and their Historiography*, Roma, Ashgate, 2006, p. 137.

<sup>9</sup> SEECK, *op. cit.*, 2325.

para quien las propuestas del autor del DRB son “so einfach wie wirklichkeitsfremd”<sup>10</sup>.

Un análisis detenido del DRB no justifica, sin embargo, estas posturas extremadamente positivas o negativas. En el presente trabajo se intenta una valoración, en algunos aspectos más mesurada, del autor anónimo y sus propuestas de reforma. Tras reseñar brevemente el contenido y la estructura del tratado, una comparación con la producción escrita de la época ayudará a situarlo en su contexto. El DRB se revela así, sorprendentemente y sin negar sus muchas facetas originales, como una obra típica de su período. Finalmente, el análisis de dos pasajes problemáticos demuestra que algunos investigadores modernos han querido leer demasiado en este breve escrito y que los fundamentos de sus complejas construcciones interpretativas y de sus valoraciones del DRB no siempre son sólidos.

## 2. Estructura y contenido del DRB

Si bien el autor se dirige a los emperadores resaltando la felicidad de su reinado (la *saeculi vestri felicitas*<sup>11</sup>), el sentimiento de que el Imperio Romano se encuentra ante una situación crítica que requiere la introducción de cambios profundos es claramente reconocible en la totalidad del texto. La creciente amenaza militar representada por los pueblos bárbaros y las dificultades del Estado para lidiar con la misma son mencionadas expresamente por el anónimo<sup>12</sup>. La delicada situación de las finanzas estatales y la excesiva presión fiscal sobre los contribuyentes son los motivos que impulsan la mayoría de sus propuestas.

El prólogo –algo extenso para las dimensiones de la obra– contiene una elaborada y original presentación del texto, uno de cuyos objetivos es, indudablemente, la *captatio benevolentiae* de los destinatarios imperiales. Junto a este prefacio, el DRB incluye dos secciones claramente diferenciadas. Los capítulos I-V y XX-XXI contienen propuestas de reforma generales en el ámbito de la moneda, los impuestos, el derecho y la organización del ejército. Los capítulos VI-XIX se abocan más específicamente a la descripción de toda una serie de máquinas o invenciones militares destinadas a mejorar la efectividad de las fuerzas romanas. Como corres-

---

<sup>10</sup> BRANDT, *op. cit.*, p. 163.

<sup>11</sup> DRB praef. 9.

<sup>12</sup> DRB 6.1.

ponde a un texto de petición destinado a ser tratado en los más altos círculos del poder imperial, el autor es muy diplomático a la hora de presentar sus propuestas. Sus argumentos se basan en los beneficios que proporcionarían las mismas pero el tratamiento que se otorga a cada una es altamente superficial. Se trata de sugerencias y esbozos antes que de un programa político acabado.

El eje unificador de los primeros cinco capítulos es económico. El autor se concentra, en este caso, en las finanzas estatales y en la necesidad de disminuir la presión fiscal sobre los habitantes del Imperio. Se trata, evidentemente, de un núcleo central de sus preocupaciones. El programa de reforma expuesto parece, a primera vista, verdaderamente moderno: reducción de las larguezas imperiales, mejora de la calidad de la moneda, combate de la corrupción y disminución de los gastos militares sin por ello sacrificar la efectividad del ejército. Pero un análisis detenido del texto corrige esta primera impresión. Las medidas para llevar a cabo estos objetivos se encuentran, en la mayoría de los casos, tan sólo bosquejadas en sus trazos más generales o son impracticables. La necesidad de disminuir los gastos es ilustrada con el austero modo de vida de la Roma primitiva. La mejora en la moneda debe ser alcanzada aislando a los acuñadores en una isla para evitar todo contacto externo y disminuir así el fraude<sup>13</sup>. La solución al problema de corrupción consiste en elegir gobernadores íntegros.

Más elaboradas parecen, en cambio, las propuestas para alcanzar una disminución en los gastos militares. El anónimo propone el retiro de los oficiales con mucha antigüedad y su reemplazo por otros con menos años de servicio. Esto produciría un ahorro en costos de personal, dado que los ingresos de los militares se incrementaban proporcionalmente a su tiempo de servicio. Los veteranos debían ser ubicados en las provincias como agricultores de manera que, además de dejar de ocasionar gastos, pudieran proporcionar ingresos al Estado como contribuyentes impositivos. Otro efecto de esta medida sería el hecho de que el ejército se volvería más atractivo como ocupación al acelerarse las promociones. El anónimo también propone el reclutamiento de un cuerpo de *iuniores* como fuerza de reserva para acrecentar la capacidad defensiva a bajo costo<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Sobre este punto véase Álvaro SÁNCHEZ-OSTIZ, “La *congregatio in insulam* del *De rebus bellicis* (cap. III): ¿utopía, arbitrista o tópico retórico?”, en Ignacio ARELLANO AYUSO (ed.), *Loca Ficta. Los espacios de la maravilla en la Edad Media y el Siglo de Oro. Actas del Coloquio Internacional*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002, pp. 379-394.

<sup>14</sup> DRB 5 (*De relevando militari sumptu*). Al respecto, véase BRANDT, *op. cit.*, pp. 103-124.

Tras el análisis de este primer conjunto de propuestas de reforma, el anónimo presenta la descripción de las invenciones militares cuyo uso propone introducir<sup>15</sup>. El capítulo VI (*De bellicis machinis*) funciona casi como una introducción a esta sección, la más extensa de la obra. La idea de mejorar el desempeño militar de un ejército mediante la incorporación de tecnología es ciertamente moderna y distingue al anónimo. Sin embargo, su tratamiento específico del tema decepciona, una vez más, por su superficialidad. Como señala Liebeschuetz, la presentación de las distintas invenciones pone el énfasis en el colorido retórico antes que en la precisión técnica<sup>16</sup>. El autor declara expresamente en el prefacio que introduce estas descripciones principalmente para aliviar el aburrimiento: *fastidii levandi gratia* (praef. 11). El tratamiento poco profundo de las invenciones propuestas y la escasa originalidad de la mayoría de las mismas hacen creer que –como señala Th. Wiedemann– el principal objetivo del autor no es acrecentar verdaderamente la eficacia del ejército sino tan sólo disminuir las necesidades de personal reduciendo así el gasto. Es decir que las invenciones sólo constituyen uno más de los medios por los que pretende llegar a su objetivo principal, un uso más eficiente de los recursos fiscales<sup>17</sup>. La prioridad de lo económico y lo fiscal por sobre lo técnico, en los intereses del anónimo, es claramente visible (como lo señala el mismo Wiedemann) en el resumen de la obra que el autor anónimo coloca en el prólogo:

*Referemus enim quemadmodum, remissa tributorum medietate, in robur proprium provinciarum cultor habeatur; unde etiam, <in> ratione exactionum cessante contumelia, limitum solitudinem erectis castrorum munitioibus, incola securus illustret; quo etiam pacto auri argenti que modus sine dantium poena duplicetur, vel quo argumento extra solitam largitatem cumulatius honoribus miles exultet*<sup>18</sup>.

Las máquinas militares son sólo un añadido, como se declara expresamente a continuación: *His etiam adnectenda credidimus quae bellorum necessitatibus terra vel mari in acquirendis victoriis procurentur*<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Para un comentario general sobre esta sección del DRB, véase THOMPSON, *op. cit.*, pp. 41-73.

<sup>16</sup> LIEBESCHUETZ, *op. cit.*, p. 127

<sup>17</sup> Thomas WIEDEMANN, "Petitioning a Fourth-Century Emperor: The *De Rebus Bellicis*", *Florilegium*, 1 (1979), 140-150.

<sup>18</sup> DRB praef. 10. Utilizo aquí el texto de R. IRELAND, *Anonymi auctoris de rebus bellicis*, Leipzig, Teubner, 1984.

<sup>19</sup> DRB praef. 11.

No sorprende, en consecuencia, que el lenguaje utilizado sea demasiado general e inexacto como para proveer de una idea clara acerca del funcionamiento de algunas de sus máquinas, probablemente aun para un técnico militar experimentado de la época. Es difícil determinar en qué medida las ilustraciones que acompañan el texto sufrieron modificaciones en la transmisión manuscrita de la obra; en su estado actual, las mismas presentan sólo muy generalmente las invenciones mencionadas. Sin embargo, es difícil de concebir que el original antiguo hubiera incluido dibujos de un carácter más técnico. Más probable parece, en cambio, que las imágenes se refirieran a los inventos en forma tan superficial como el texto.

Las indicaciones sobre algunos de los inventos son tan vagas que la interpretación es difícil, como en el caso del *tichodrifus*, que parece ser algún tipo de pantalla móvil para proteger a los que se preparaban a escalar un muro o a una pieza de artillería<sup>20</sup>. Algo más claras son las dos versiones mejoradas de catapulta propuestas por el anónimo, la *ballista quadrerotis* y la *ballista fulminalis*. La primera, como su nombre lo indica, se distingue por la movilidad que le proporcionan sus ruedas y está evidentemente pensada como una pieza de “artillería de campo” para operar junto con las tropas durante la batalla<sup>21</sup>. La *ballista fulminalis*, por el contrario, es una pieza fija de artillería defensiva diseñada para proteger fortificaciones y que se distingue por su largo alcance<sup>22</sup>. Menos práctico parece el *currodrepanus*—presentado por el anónimo en diversas variantes—: se trata de un carro tirado por caballos con armas cortantes en sus costados para herir a la infantería o caballería enemiga, del tipo de los normalmente identificados como “carros escitas”<sup>23</sup>. Se trata de un arma arcaica cuyo uso en el contexto militar de la Antigüedad tardía es difícil de concebir.

El concepto de “*machina*” del anónimo es, por otra parte, bastante amplio. Se incluyen bajo el mismo algunos elementos de equipamiento militar que difícilmente puedan ser descriptos de tal modo, como por ejemplo el *thoracomachus*—una especie de vestimenta protectora para utilizar debajo de la armadura—, el *clipeocentrus*—que parece ser simplemente un

---

<sup>20</sup> DRB 8.

<sup>21</sup> DRB 7.

<sup>22</sup> DRB 18. Los aspectos técnicos de esta catapulta son debatidos en la historiografía. Véase THOMPSON, *op. cit.*, pp. 61-65 y Revilo P. OLIVER, “A Note on the *De Rebus Bellicis*”, *CPh*, 50.2 (1955), 113-118.

<sup>23</sup> DRB 12-14. Poco realista parece el *currodrepanus singularis*, que es una especie de cruz entre un catafracta y una carro escita.



escudo pequeño y manejable— o los diferentes tipos de *plumbatae*—que era un arma arrojada con punta de plomo muy utilizada por los ejércitos de la Antigüedad tardía—. Tampoco es demasiado original el *ascogefyrus*, un puente portátil improvisado de pieles inflables, pues Amiano Marcellino describe el uso de uno similar en la campaña del emperador Juliano en Persia en el año 363 d.C. (Am. 24.3.11).

Uno solo de los inventos propuestos por el anónimo se distingue por su originalidad y por estar, en líneas generales, muy adelantado a su tiempo: su tipo especial de *liburna*. Esta clase de navíos constituía, desde la República tardía, el núcleo de la flota romana; se trataba de galeras especialmente veloces propulsadas generalmente a remo y vela. La *liburna* presentada por el anónimo cuenta, por el contrario, con ruedas de propulsión en sus laterales. Su aspecto en la ilustración que acompaña el texto es ciertamente moderno. La fuerza motriz de las mismas es proporcionada por tracción animal, es decir, ¡por bueyes transportados en la nave!<sup>24</sup> Se trata de un destello de genialidad pero no más que eso. Su luz se extingue abruptamente. Más allá de algunas consideraciones generales sobre la efectividad y superioridad de este tipo de navío, no se presentan detalles sobre su funcionamiento, ni sobre el mecanismo que permitiría transformar la tracción animal en movimiento de propulsión, ni sobre la forma en que dicho mecanismo sería montado en la nave. Los conocimientos técnicos de la época hubieran hecho difícil que esta idea, a pesar de su modernidad, realmente pudiera ser llevada a la práctica<sup>25</sup>. Las exageradas expectativas del autor sobre la eficacia de este tipo de nave y su proclamada superioridad sobre los navíos conocidos en la época revelan la completa ignorancia técnica del anónimo<sup>26</sup>.

Los dos últimos y breves capítulos del DRB dejan de lado la técnica militar y presentan propuestas generales de reforma. El capítulo XX señala la necesidad de fortificar con muros, torres y fuertes (separados éstos por cortas distancias) la totalidad de las fronteras imperiales. Para que los costos de esta actividad constructora no consumieran los recursos del fisco, el anónimo propone cargarlos a los terratenientes. No es necesario detenerse demasiado en la inviabilidad de estas ideas. Finalmente, el capítulo XXI contiene sólo una exhortación dirigida al emperador a fin de que solucione los problemas originados en los procesos judiciales por las

---

<sup>24</sup> DRB 17. El principio es repetido también en DRB 18.9: *rotis et bubus subacta...*

<sup>25</sup> Véase LIEBESCHUETZ, *op. cit.*, p. 130.

<sup>26</sup> DRB 17.3: *haec eadem tamen liburna pro mole sui proque machinis in semet operantibus tanto uirium fremitu pugnam capescit ut omnes aduersarias liburnas comminus uenientes facili attritu comminuat.*

contradicciones y confusiones en las leyes existentes. Un reclamo frecuente en la época que sería atendido en el año 438 mediante la publicación del *Codex Theodosianus* como única compilación válida.

Más allá de todos los defectos de sus propuestas, la originalidad del anónimo radica en que sus soluciones a los problemas contemporáneos no consisten solamente en una vuelta al virtuoso pasado de la Roma republicana –como, por ejemplo, es el caso con el *De re militari* de Vegetio–. El DRB presenta, por el contrario, algunas respuestas novedosas; su enfoque no está solamente orientado al restablecimiento de una edad de oro sino que, de forma más concreta, se piensa en soluciones específicas para problemas determinados<sup>27</sup>. Esta originalidad no justifica, sin embargo, las exageradas valoraciones positivas de las capacidades del autor del DRB defendidas por algunos historiadores. El anónimo no se encontraba verdaderamente “adelantado a su tiempo”; su obra presenta, por el contrario, características típicas de la Antigüedad tardía.

### 3. El DRB en su contexto

Una de las peculiaridades que primero llama la atención al lector contemporáneo del DRB es el complicado y extravagante lenguaje utilizado. A pesar de un evidente esfuerzo del autor por introducir cláusulas rítmicas y otros recursos estilísticos, el resultado no puede calificarse como artísticamente logrado. El anónimo prefiere los períodos largos y las estructuras complejas, las figuras retóricas, el uso de sinónimos, superlativos y arcaísmos, la introducción de lugares comunes y sentencias moralizantes<sup>28</sup>. La ampulosa retórica del DRB es comprensible en un escrito de este género, en el que se tiene el atrevimiento de pretender instruir a un emperador que, según la concepción de la época, es omnipotente y omnisciente. Diplomacia y tacto son, en consecuencia, dos de los ejes principales en torno a los que gira su estilo. En general, el texto transmite la impresión de que se privilegia la forma por sobre el contenido. Se sacrifica, por ej., la claridad y la precisión técnica en aras a la variedad y riqueza de vocabulario y del despliegue de una panoplia de recursos retóricos. Todo

---

<sup>27</sup> La originalidad del anónimo en el contexto del pensamiento y la práctica militar antigua es destacada por John LENDON, *Soldiers and Ghosts. A History of Battle in Classical Antiquity*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2005, p. 288.

<sup>28</sup> Para un listado de las locuciones y palabras notables del DRB véase el *Index vocabulorum et locutionum notabiliorum* en THOMPSON, *op. cit.*, pp. 127-132. Sobre el estilo del DRB véase también Barry BALDWIN, “The *De rebus bellicis*”, *Eirene*, 16 (1978), p. 34 y ss.

ello hace que, en algunos puntos, el sentido pretendido sea oscuro y las interpretaciones de los especialistas, diversas. Desde la perspectiva del historiador, esto es especialmente frustrante en las descripciones de las máquinas militares, donde el estilo del autor dificulta considerablemente la comprensión de la breve presentación de cada invento.

En líneas generales, el lenguaje es el propio de los documentos públicos y legales de la Antigüedad tardía, producto de la particular concentración en la retórica y la cultura literaria que –como señala R. MacMullen– era la marca distintiva de la burocracia del período<sup>29</sup>. De hecho, el estilo del DRB es considerado, con frecuencia, un indicio a favor de una identificación del anónimo con un miembro retirado de la burocracia imperial<sup>30</sup>. Considerado desde esta perspectiva, este pequeño texto de petición se revela como un producto típico de su época. El mismo presenta todos los rasgos característicos de la “jerga” común entre los círculos ligados al aparato de funcionarios estatales: el predominio de lo estilístico por sobre lo técnico, un uso casi barroco de todos los recursos de la retórica, una fuerte tendencia a la abstracción y una alta valoración de la cultura literaria –que no puede, sin embargo, encubrir la tan sólo superficial familiaridad con la misma–. Mucho de lo que algunos estudiosos señalan como deficiencias del anónimo –la ligereza en el tratamiento de sus propuestas, la falta de claridad, la reducción de problemas a lugares comunes moralizantes– no son más que las normas de la época. Sería injusto esperar que nuestro autor hubiera podido colocarse por encima de ellas.

Más allá de esta clara cercanía con las fuentes legales y burocráticas, muchas de las características del DRB se encuentran muy difundidas en la literatura del siglo IV. Además de lo meramente estilístico, el DRB comparte, con las obras de este período, el énfasis en la erudición, el interés por lo científico (en este caso, desde la técnica militar) y por el pasado de Roma y su conexión con el presente. Todas estas temáticas fueron identificadas por S. Döpp, en un importante estudio, como claves en el ambiente literario de la época<sup>31</sup>. La gran riqueza y variedad de la producción es-

---

<sup>29</sup> Véase Ramsay MACMULLEN, “Roman Burocratese”, en Ramsay MACMULLEN (ed.), *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 67-77.

<sup>30</sup> BRANDT, *op. cit.*, p. 10.

<sup>31</sup> Sigmar DÖPP, “Die Blütezeit lateinischer Literatur in der Spätantike (350-430 n. Chr.). Charakteristika einer Epoche”, *Philologus*, 132.1 (1988), 19-52. Véase también A. CAMERON, “Education and Literary Culture”, en Averil CAMERON y Peter GARNSEY (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol XIII. - The Late Empire A.D. 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 665-707.

crita latina del siglo IV –tanto cristiana como pagana– dificulta la realización de generalizaciones válidas. Sin embargo, el DRB parece una obra típica del período. Muchas de sus preocupaciones centrales se encuentran presentes en los textos de sus contemporáneos.

La necesidad de introducir reformas en el sistema militar para mejorar la capacidad defensiva ante las incursiones germanas y ante las ofensivas de los persas sasánidas es claramente visible en el *De re militari* de Vegetio, una obra de gran semejanza con el DRB<sup>32</sup>. Vegetio también dirige sus propuestas directamente al emperador –como centro de la decisión política en el aparato estatal– y argumenta a partir de la utilidad de sus ideas. Sin embargo, su foco se concentra exclusivamente en lo militar, dejando de lado lo económico y fiscal. En el libro IV, dentro de su discusión de los asedios, Vegetio incluye un muy completo catálogo de las diferentes máquinas militares que pueden utilizarse en este tipo de operaciones<sup>33</sup>. Su presentación de estos inventos bélicos carece de la originalidad del DRB pero es, en rigor, mucho más realista. Vegetio se limita a describir aquellos ingenios que se empleaban en su época o se habían utilizado en períodos anteriores, sin pretensión de innovar. Sus descripciones son sencillas y superficiales pero más claras que las del anónimo. El énfasis no se coloca en lo técnico sino en el modo de uso y la utilidad específica de cada máquina.

Pero Vegetio y el anónimo no son los únicos autores que atestiguan la curiosidad de la época por la maquinaria militar. El interés por estos inventos bélicos también es reconocible en un famoso *excursus* del historiador Amiano Marcellino<sup>34</sup>. Al relatar el inicio de la campaña del emperador Juliano en Persia, tras describir el arribo a la base romana en *Callinicum* de una flota llegada por el río Éufrates y cargada con provisiones y equipos –entre ellos, algunas máquinas de este tipo–, el historiador interrumpe su narración para explicar los diferentes modelos de las mismas y sus características. Amiano presenta cinco armas: *ballista*, *onager*, *aries*, *helepolis*

---

<sup>32</sup> La datación del *De re militari* también es intensamente debatida por los especialistas. Algunos autores ubican la obra en el siglo V pero más convincente es la datación en el reinado de Teodosio el Grande, a fines del siglo IV. La fecha tardía fue propuesta por Otto SEECK, "Die Zeit des Vegetius", *Hermes*, 11.1 (1872), 61-83 y es defendida por Arnold H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, Oxford, Blackwell, 1964, p. 642 y Walter GOFFART, "The Date and Purpose of Vegetius' *De re militari*", *Traditio*, 33 (1977), 65-100. Los argumentos a favor de la fecha más temprana son reseñados en Timothy D. BARNES, "The Date of Vegetius", *Phoenix*, 33.3 (1979), 254-257.

<sup>33</sup> *De re militari*, 4.13-23.

<sup>34</sup> 23.4. Las digresiones son una característica peculiar del estilo de Amiano, véase J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres, Duckworth, 1989, p. 462 y ss.

y *malleolus*. Este pasaje fue considerado por algunos autores como una evidencia de que el historiador se habría desempeñado como oficial de artillería<sup>35</sup>. Pero esta opinión hoy es generalmente rechazada: el conocimiento de Amiano sobre el tema es sólo general y no técnico<sup>36</sup>. Sus descripciones son breves y, al igual que en el DRB, el florido estilo del autor dificulta la comprensión. El historiador refiere la composición y estructura de las máquinas pero sin dar detalles demasiado precisos. Uno hubiera esperado, de un oficial veterano como Amiano, un tratamiento más profundo del tema, enriquecido por su experiencia personal. Sin embargo, como concluye D. den Hengst en su detallado estudio del *excursus*, la forma en que los contenidos del mismo son presentados hace pensar en un conocimiento derivado de literatura antes que de un contacto directo con este tipo de armas<sup>37</sup>.

Pasajes semejantes son comunes en las obras de historiadores posteriores y atestiguan el continuado interés en este tipo de ingenios militares durante la Antigüedad tardía<sup>38</sup>. No sólo los historiadores se interesaban por las invenciones bélicas de la época. El emperador Valentiniano I es descrito por Amiano como *scribens decore, venusteque pingens et fingens, et novorum inventor armorum*<sup>39</sup>. Esta inclinación del emperador hacia la ingeniería militar es confirmada por el autor del *Epitome de Caesaribus*: *pingere venustissime . . . nova arma meditari, fingere cera seu limo simulacra*<sup>40</sup>. Por esta razón, Valentiniano ha sido propuesto como el destinatario del DRB<sup>41</sup>. El interés generalizado por estas invenciones es, por otra parte, plenamente comprensible en una época en que el Imperio Romano libraba sobre todo campañas defensivas, en las que máquinas de asedio, fortificaciones y artillería desempeñaban un papel central. En este aspecto, el DRB también es una producción típica del período.

---

<sup>35</sup> Es el argumento esgrimido por J. W. MACKAIL, "Ammianus Marcellinus", *JRS*, 10 (1920), 103-118.

<sup>36</sup> MATTHEWS, *op. cit.*, pp. 301-302.

<sup>37</sup> Véase Daan den HENGST, "Preparing the Reader for War: Ammianus digression on siege engines", en Jan WILLEN DRIJVERS y David HUNT (eds.), *The Late Roman World and its Historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres & Nueva York, Routledge, 1999, pp. 29-39.

<sup>38</sup> Véase, por ej., Procopio de Cesarea, *De Bello Gothico* 5.21.14-17, donde se encuentra un excursus semejante en relación con el relato del sitio de Roma en el año 534. Véase también Theophylactus Simocatta 11.13.10-11.

<sup>39</sup> 30.9.4

<sup>40</sup> 45.6. Véase también Themistius, Or. 10.136a.

<sup>41</sup> WIEDEMANN, *op. cit.*, pp. 140-150.

Igualmente, la agenda económico-fiscal presentada en el DRB dista de ser una exclusividad del anónimo. Las críticas por la excesiva presión impositiva sobre la población y los efectos agravantes de la corrupción de los funcionarios estatales son omnipresentes en la literatura de los siglos IV y V. La crisis del Imperio Romano en el siglo III sólo logró ser superada mediante la introducción de profundas reformas en el Estado, especialmente en función de la reorganización y ampliación de ejército<sup>42</sup>. El mantenimiento del nuevo aparato bélico y administrativo hacía necesaria la transferencia de un volumen mayor de recursos de la sociedad al Estado<sup>43</sup>. Para garantizar esa recaudación se recurrió a medidas autoritarias y represivas, como la responsabilidad patrimonial de los curiales y el carácter obligatoriamente hereditario de sus posiciones o la inmovilidad de los *coloni*. Desde finales del siglo III, la *annona* se transformó en la principal fuente de ingresos del Estado romano. Controlada por los *Praefecti Praetorio*, se recaudaba generalmente en especie pero podía ser remplazada por un pago en efectivo (*adaeratio*). Esto último se hizo normal en el siglo IV tras la estabilización de la moneda durante el reinado de Constantino mediante la introducción del *solidus*. Con la *annona* se abastecía el ejército y la burocracia y se obtenían los recursos para las distribuciones gratuitas de alimentos y otros bienes a los habitantes de Roma y luego, también, de Constantinopla.

Diocleciano se esforzó por lograr una distribución sistemática, justa y equilibrada de la *annona*, introduciendo para ello censos fiscales regulares (*indictiones*). La cuota correspondiente a cada contribuyente se determinaba, por una parte, según la superficie, el uso y la capacidad productiva de sus tierras (*iugatio*) y, por otra, según las fuerzas de trabajo y el ganado de que disponía (*capitatio*). De esta forma se remplazaban los antiguos *tributum capitis* y *tributum soli* con una medición abstracta que tenía, en el momento de su introducción, la ventaja de ser independiente de la inestable moneda de la época<sup>44</sup>. La adición de *iugum* y *capitatio* determinaba cuanto debía aportar una propiedad específica.

---

<sup>42</sup> Sobre los números de tropas en la Antigüedad tardía véase Hugh ELTON, "The Military Forces", en Philip SABIN, Hans VAN WEES y Michael WHITBY (eds.), *The Cambridge History of Ancient Warfare, Vol. II.-Rome from the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 284-286.

<sup>43</sup> Para una introducción a las problemáticas de la crisis del siglo III y a los debates historiográficos en torno a las mismas, véase Andrea GIARDINA, "The Transition to Late Antiquity", en Walter SCHEIDEL, Ian MORRIS y Richard SALLER (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 757-764.

<sup>44</sup> Arnold H. M. JONES, "Capitatio and Iugatio", *JRS*, 47 (1957), p. 94.

El proceso de la recolección de impuestos era lento y complejo. En primer lugar, los *Praefecti* debían determinar qué cantidades de los diferentes productos en especie y qué sumas de dinero se necesitaban para cubrir el presupuesto anual de su jurisdicción. La suma total era dividida de acuerdo a la cantidad de *iuga* y de *capites* fijada en el último censo. El resultado era luego precisado para las diferentes ciudades de la prefectura y dado a conocer públicamente. Finalmente, la recolección era llevada a cabo en cada ciudad por un *exactor civitatis* que, por lo general, era un curial<sup>45</sup>. El efecto de estas medidas sobre la población es difícil de determinar con exactitud. Si bien los contribuyentes podían beneficiarse del proceso más preciso de determinación de los montos a pagar, es probable que la presión fiscal se acrecentara como consecuencia del aumento en el número de soldados y funcionarios. Las fuentes literarias presentan una visión muy negativa de la introducción del nuevo sistema impositivo: el ejemplo paradigmático es Lactancio, quien describe la realización del censo fiscal del año 306 como una colección de atrocidades<sup>46</sup>.

Tradicionalmente, los estudiosos consideraban la presión fiscal en la Antigüedad tardía como elevada<sup>47</sup>. Pero esta visión ha sido rechazada en las últimas décadas. A partir de la evidencia excepcional proporcionada por papiros de Fayum (Egipto), R. Bagnall investigó el impacto fiscal en los pueblos de esa región durante la Antigüedad tardía, llegando a la conclusión de que los impuestos eran relativamente bajos<sup>48</sup>. Pero los mismos se encontraban distribuidos en forma muy desigual, lo que representaba una pesada carga para algunas aldeas con tierras de mala calidad<sup>49</sup>. Egipto era una provincia sumamente peculiar dentro del Imperio y es difícil realizar generalizaciones válidas a partir de las realidades de la misma. Más allá de las exigencias del Estado, la corrupción de los funcionarios contribuía, en muchos casos, a hacer prácticamente intolerable la presión fiscal para los contribuyentes. Para R. MacMullen, incluso, todo el incremento impositivo reconocible en la Antigüedad tardía sería el resultado de la creciente autonomía y corrupción de la burocracia imperial<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> JONES, *The Later Roman...*, p. 456.

<sup>46</sup> *De mortibus persecutorum*, 23.1-3 y 6-7.

<sup>47</sup> Véase, por ej., Peter BROWN, *The World of Late Antiquity*, Londres, Thames & Hudson, 1971, p. 36.

<sup>48</sup> Roger BAGNALL, "Agricultural Productivity and Taxation in Late Roman Egypt", *TAPH*, 115 (1985), 289-308.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>50</sup> Ramsay MACMULLEN, "Tax Pressure in the Roman Empire", *Latomus*, 46 (1987), 737-754, véase especialmente p. 754.

La venalidad de los funcionarios es un *communis locus* aceptado como verdad incuestionable por las fuentes del período. Así, por ej., san Ambrosio afirma *omnia pretio distrahebantur*<sup>51</sup> y el orador Libanio declara sobre los funcionarios: “Por todas partes se exige dinero, por todas partes se lo acepta y nunca se está satisfecho”<sup>52</sup>. En una ley del período se encuentra incluso la expresión *consuetudo fraudium*<sup>53</sup>. También otros autores –como Amiano Marcellino<sup>54</sup> o él más tardío Salviano<sup>55</sup>– denuncian, al igual que el DRB, la excesiva presión impositiva y los abusos de los funcionarios. Éstos llegaban habitualmente a sus puestos mediante la compra directa y trataban, en consecuencia, de recuperar su inversión y lograr ganancias suficientes para garantizarse la subsistencia tras su retiro<sup>56</sup>. ¡Podía incluso suceder que alguien comprara un cargo mediante un crédito con la esperanza de cancelarlo gracias a los ingresos ilegales obtenidos en el desempeño del mismo!<sup>57</sup>

La compleja y poco sistemática estructura de la burocracia tardorromana facilitaba la corrupción. Mientras que la *annona* era controlada por los prefectos del pretorio, ciertos impuestos eran recaudados por otras secciones como la *res privata* y la *sacrae largitiones*. La primera se ocupaba de la administración del patrimonio del emperador, consistente casi exclusivamente de tierra arrendada a largo plazo<sup>58</sup>. La segunda, que con sus recursos financiaba la vestimenta de la corte, el ejército y los funcionarios, controlaba la recaudación de algunos impuestos indirectos, como aquéllos derivados de las ventas y del tránsito de bienes (*portoria*). Los límites de la responsabilidad de cada departamento de la administración no estaban claramente determinados y existían pocos controles sobre la conducta de cada funcionario<sup>59</sup>. Los emperadores se demostraron incapaces

---

<sup>51</sup> *Vita Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, a Paulino eius Notario ad beatum Augustinum conscripta*, 41b.

<sup>52</sup> Or. 39.10.

<sup>53</sup> Citada por Ramsay MACMULLEN, *Corruption and the decline of Rome*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1988, p. 149.

<sup>54</sup> Véase, por ej. 30.4.1. Los ejemplos de su obra son cuantiosos, véase R. I. FRANK, “Ammianus on Roman Taxation”, *AJPh*, 93 (1972), 69-86.

<sup>55</sup> Véase, por ej. *De gubernatione Dei*, 4,21 y 5.28.

<sup>56</sup> W. SCHULLER, “Prinzipien des spätantiken Beamtentums”, en W. SCHULLER (ed.), *Korruption im Altertum. Konstanzer Symposium Oktober 1979*, Munich & Viena, Oldenbourg, 1982, p. 203.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 206.

<sup>58</sup> Véase JONES, *The Later Roman...*, p. 417.

<sup>59</sup> Los *agentes in rebus*, frecuentemente presentados por los historiadores como la “policía



ces de erradicar la corrupción y se conformaron con intentar controlarla y limitarla, legalizando las exacciones y determinando tarifas fijas para las mismas<sup>60</sup>. La frecuente repetición de medidas de este tipo en la legislación de la época demuestra cabalmente que el éxito fue escaso.

Otros temas aludidos más brevemente en el DRB también forman parte del ambiente intelectual de la época, como la importancia de las fortificaciones para la defensa del territorio imperial frente las incursiones bárbaras y la necesidad de organizar y depurar la innumerable, compleja y contradictoria legislación imperial<sup>61</sup>. El DRB alude, entonces, a las problemáticas reconocidas como centrales por sus contemporáneos y puede calificarse, por lo tanto, como una obra típica de este período. Esto no significa, sin embargo, desconocer la originalidad de este pequeño tratado. La misma proviene más bien de la perspectiva y el enfoque de algunas de las soluciones que recomienda, antes que del diagnóstico que realiza de los males que aquejan el Estado romano. El énfasis puesto en la originalidad del DRB ha llevado a que algunos de sus pasajes hayan sido interpretados erróneamente, porque se ha querido reconocer demasiadas cosas –tanto en sentido positivo como negativo– en algunas breves indicaciones del anónimo. Pero estos pasajes no resisten las complejas estructuras interpretativas que se han elaborado acerca de ellos.

#### **4. Reinterpretación de algunos pasajes problemáticos del DRB**

##### **4.1. La “historia de la moneda” en el DRB<sup>62</sup>**

En el primer capítulo del DRB, al presentar el anónimo sus argumentos sobre la conveniencia de reducir los gastos del Estado, se introduce

---

secreta” de los emperadores, eran en realidad antes que nada mensajeros y supervisores del correo imperial. Su efectividad como organismo de contralor era limitada. Véase Christopher KELLY, “Emperors Government and Burocracy”, en CAMERON y GARNSEY (eds.), *op. cit.*, p. 159 y ss. Véase también W. G. SINNIGEN, “Two Branches of the Late Roman Secret Service”, *AJPh*, 80.3 (1959), 238-254 y Glen W. BOWERSOCK, Peter BROWN y Oleg GRABAR (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1999, pp. 278-279.

<sup>60</sup> Véase MACMULLEN, *Corruption...*, pp. 148-167.

<sup>61</sup> BRANDT, *op. cit.*, pp. 119-133.

<sup>62</sup> Algunos de los argumentos de esta sección fueron presentados ya en SÁNCHEZ VENDRAMINI, *op. cit.*, pp. 125-128.

una larga referencia a la prudencia de otras épocas en torno a este tema. La interpretación del pasaje es difícil. Tradicionalmente, se ha reconocido en el mismo una breve y curiosa “historia de la moneda” que demuestra la incompetencia del autor<sup>63</sup>:

3 *Quamobrem patrum nobis est paulisper providentia referenda quam in rebus egenis habuerint, vel quae nunc <ita> in tanta facultatum licentia videatur. 4 Rectores superioris vitae non otiosis opibus sed condendis potius moenibus laetabantur, in quorum decorem universam auri argentique materiam conferebant. 5 Aeri quoque copiam in simulacris propriis ad virtutis suae testimonia figurabant. 6 Ut vero emendi et vendendi utilitas [...] et ut facultas regiae largitati suppeteret, in aeris usum excultam politius terram et igne solidatam, certis quoque expresionis figuratam, auro argentoque reposito usui habuerunt. 7 Sed posteriores, fastidientes priscae vilitatis inventum, formatos e coriis orbes auro modico signaverunt, quibus regum munificentia et commutationum necessitas intactis collatoribus utebatur. 8 Sequentior vero aetas, aeris redundante materia quam publicus iam moenium recusabat ornatus, diuturna ut prior monumenta meditata, aes validum ipso pondere pretiosius figuravit; cuius species pro qualitate, ut diximus, ponderis diuturnior fuit, sed potentia regalis pro licentia speciem suam tantum in auro argentoque signavit, quae pro reverentia figurae nullis usibus proficiens ad honorem regium sacrata permansit. 9 Aeri autem materia, quae iam pro copia vilior erat, ad dona militaria et varia populorum commercia signabatur*<sup>64</sup>.

Thompson y Brandt identifican en este pasaje una reseña histórica del desarrollo de la moneda en Roma, evolución compuesta de cuatro fases<sup>65</sup>:

- a) una primera etapa sin monedas metálicas, en la que el oro y la plata eran utilizados solamente para adornar edificios;
- b) una segunda etapa, en la que se utilizaban monedas de cuero y arcilla;
- c) una tercera etapa, en la que monedas de cobre eran empleadas para el

---

<sup>63</sup> “Una specie di storia della moneta costruita su presupposti moralistici mescolati ad elementari considerazioni economiche”, G. BONAMENTE, “Considerazioni sul *De rebus bellicis*”, AFLM, 14 (1981), p. 33. “La sua storia della moneta deve dunque rispondere alla tesi che gli importa dimostrare e, a questo fine, la intelligenza del tecnico, cede il posto al romantico del passato”, S. CONDORELLI, *Riforme e tecnica del De rebus bellicis (testo con commento e versione)*, Messina, Sortino, 1971, p. 20.

<sup>64</sup> DRB 1.3-9.

<sup>65</sup> Véase BRANDT, *op. cit.*, pp. 22-24; THOMPSON, *op. cit.*, pp. 26-31. Neher identificó sólo tres etapas, Condorelli cinco. Véase R. NEHER, *Der Anonymus De Rebus Bellicis*, Diss., Tübingen, 1911, p. 21 y CONDORELLI, *op. cit.*, p. 21.

- comercio y el pago a los soldados pero el oro y la plata sólo para medallones;
- d) una cuarta etapa, que comienza con el reinado de Constantino y no está incluida en este pasaje sino en el inicio del capítulo dos del DRB.

En opinión de H. Brandt, el anónimo introduce en este caso un “curioso resumen de la historia de la moneda en Roma” para demostrar que “un sistema monetario que prescinde del oro y la plata es especialmente beneficioso para el contribuyente”<sup>66</sup>. Esta interpretación contradice, sin embargo, el texto del DRB, que en ninguna parte recomienda un sistema que no haga uso del oro y la plata. El anónimo autor sólo afirma que se denomina generalmente doradas a las épocas que no usaron este metal (DRB 2, 9: *certe aurea nuncupamus quae aurum penitus non habebant*). Por otra parte, el anónimo luego aconseja expresamente al emperador la acuñación de nuevas monedas de bronce y oro e introduce imágenes de las mismas para ilustrar su idea. En consecuencia, no puede haber duda alguna de que el anónimo no pretende prescindir del uso de este metal precioso (DRB 3, 4: *verum ut qualitas futurae discussionis appareat, formas et magnitudinem tam aerae quam aureae figurationis pictura praenuntiante subiecti*).

El autor no pretende con esto, como ya reconoció Thompson<sup>67</sup>, escribir una historia completa de la moneda. Su objetivo sólo es comparar la realidad de la Roma primitiva con la situación de su tiempo. Por ello, exclusivamente se menciona a reyes y no a magistrados. Una prueba de esto es la alusión al dinero de cuero, que la tradición conecta con el legendario reinado de Numa Pompilio<sup>68</sup>. En consecuencia, no es por ignorancia que el anónimo no menciona monedas de plata sino sólo porque el período de las mismas no resulta comprendido en su comparación. El autor del DRB no presenta una historia de la moneda, únicamente coloca la *patrum providentia* como un ejemplo a seguir. Los tres estadios que se reconocen en el pasaje citado corresponden todos a este período que, para el anónimo, encarna la antigua *virtus*.

Al final del segundo capítulo se encuentra una comprobación de esta lectura. En este pasaje, el anónimo aconseja una vez más al emperador recordar los famosos reinos del pasado, que cultivaban los campos y rechazaban las riquezas y que, por su frugalidad, obtuvieron gloria eterna:

---

<sup>66</sup> BRANDT, *op. cit.*, p. 22.

<sup>67</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 28.

<sup>68</sup> BRANDT, *op. cit.*, pp. 23-24.

*Denique paulisper feliciū temporū revolve memoriā, et antiquae paupertatis famosa regna considera quae agros colere et opibus abstinere norant, quae haec honoris laude per omne aevum frugalitas incorrupta commendat*<sup>69</sup>.

Los *antiquae paupertatis famosa regna* son los legendarios reinados de la Roma primitiva. Ellos son el modelo que el anónimo describe en el primer capítulo y que el emperador debe imitar, no prescindiendo de los metales preciosos sino reintroduciendo su ejemplar frugalidad.

Algunos de los historiadores que analizaron este pasaje presentaron interpretaciones muy diferentes de las distintas etapas de la “historia de la moneda” del DRB. Resumo en la siguiente tabla sus conclusiones:

Etapa	Thompson	Reece <sup>70</sup>	Brandt
A	Reinados de la Roma primitiva	Sin identificar	Reinados de la Roma primitiva
B	Reinados de la Roma primitiva	Siglo I d.C. (!)	Época de Numa Pompilius
C	Época de Numa Pompilius	Siglo I d.C. (!)	Sin identificar
D	Época de Constantino	Época de Constantino	Época de Constantino

En mi opinión, la cuarta etapa no puede ser conectada con las otras tres. El paso de un capítulo a otro marca una ruptura demasiado importante. Es probable, además, que el autor anónimo, con su mención de Constantino, se refiera a algo completamente diferente, la introducción de un impuesto en oro y plata que este emperador aplicó a los comerciantes (el *Chrysargyron*), como F. Kolb argumentó en un artículo del año 1980<sup>71</sup>.

No puede haber dudas de que las etapas A y B pertenecen a la historia primitiva de Roma pero la mención de las monedas de cuero permite –

<sup>69</sup> DRB 2.8.

<sup>70</sup> R. REECE, *The Anonymus: a Numismatic Commentary*, en HASSAL (ed.), *op. cit.*, 59-66.

<sup>71</sup> Frank KOLB, “Finanzprobleme und soziale Konflikte bei zwei spätantiken Autoren”, en W. ECK, H. GALSTERER y H. WOLFF (eds.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*, Colonia y Viena, Bohlau, 1980, p. 519 y ss.; véase también BRANDT, *op. cit.*, pp. 40-42.

como ya se mencionó– una identificación más precisa de B con el mítico reinado de Numa Pompilio. Sólo la etapa C continua siendo problemática. En mi opinión, existen fuertes argumentos a favor de su identificación con el reinado de Servio Tulio, pues una versión referida por Plinio el Viejo ubica durante el mismo la primera acuñación en bronce: *Servius rex primus signavit aes. antea rudi usus Romae Timaeus tradit. signatum est nota pecudum, unde et pecunia appellata*<sup>72</sup>. Plinio describe en este caso el remplazo del *aes rude* por el *aes signatum* o el *aes grave* y menciona a Timeo como fuente de esta afirmación. La interpretación de este pasaje es compleja, pues se sabe que la introducción de la moneda ocurrió en Roma mucho más tarde<sup>73</sup>. Lo más probable es que, como señala J. G. Milne, Plinio reseñe aquí la introducción del *aes signatum*<sup>74</sup>. Más importante es que esta versión era conocida en la Antigüedad tardía, como lo prueba una referencia de Casiodoro<sup>75</sup>.

La etapa C de la “historia de la moneda” del anónimo puede referirse a esta tradición. El texto del DRB lo confirma. En él se explica que la primera acuñación de bronce era más valiosa y duradera a consecuencia de su peso (DRB 1.8: *aes validum ipso pondere pretiosius figuravit; cuius species pro qualitate, ut diximus, ponderis diuturnior fuit*) y esto puede sólo significar que se refiere al *aes signatum* o al *aes grave*. En conclusión, el anónimo no presenta en este pasaje una historia de la moneda sino sólo una comparación de la situación de su época con el virtuoso ejemplo del pasado primitivo de Roma. El objetivo es reforzar su propuesta de una reducción del gasto. La argumentación del autor es típica para la época; toda reforma debe entenderse como un regreso a las antiguas costumbres. Este pasaje no puede, por lo tanto, ser presentado como prueba de la incompetencia del redactor.

---

<sup>72</sup> Plin., *N. h.* 33.43.

<sup>73</sup> Véase Michael H. CRAWFORD, *Coinage and Money under the Roman Republic*, Londres, Methuen, 1985, pp. 17-24. Para un comentario del pasaje de la *Naturalis Historia*, véase Michael H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 35-37.

<sup>74</sup> J. G. MILNE, “The Aes Grave of Central Italy”, *JRS*, 32 (1942), p. 27.

<sup>75</sup> *Variae*, 7.32.4: *Proinde te, cuius nobis laudata est integritas actionis, ab illa indictione per iuge, quinquennium monetae curam habere praecipimus, quam Servius rex in aere primum impressisse perhibetur: ita ut tuo periculo non dubites quaeri, si quid in illa fraudis potuerit inveniri. nam sicut casus asperos subibis, si quid fortasse deliqueris, ita inremuneratum non derelinquimus, si te egisse inculpabiliter senserimus.*

## 4.2. La corrupción de los funcionarios (DRB 4)

### *De iudicum pravitate*

1 - *Ad haec igitur incommoda, quae provincias avaritiae artibus vexant, accedit etiam iudicum execranda cupiditas, collatorum utilitatibus inimica.* 2. - *Nam hi, despecta reverentia dignitatum, velut mercatores in provinciis se missos existimant, eo graviores quod ab his procedit iniquitas unde debuit separari medicina.* 3. - *Et tamquam sua rebus sufficere non possit iniquitas, exactores in profligandis rebus huiusmodi dirigit unusquisque qui diversis rapinarum artibus collatorum vires exhauriant; videlicet quasi parum notabiles haberentur si soli peccarent.* 4. - *Quae enim ab his occasio fiscalium titulorum inlibata peracta est? Quae conventio sine praeda discessit?* 5. - *Illis tironum comparatio, equorum vel frumenti coemptio, expensa moenibus profutura, sollemnia lucra sunt et votiva direptio.* 6. - *Quod si provincias casti et integritatis cupidi moderentur, nec fraudi usquam relinquatur locus et res publica moribus ditata firmabitur.*

Como señala Thompson, el autor del DRB no podía evitar el clásico tema de la mala administración de las provincias<sup>76</sup>. Éste critica la corrupción de los funcionarios pero limita sus comentarios sólo a los gobernadores (*iudices*) y a sus dependientes, los *exactores*. Es, en mi opinión, evidente que este capítulo no es de importancia central para la argumentación del DRB, sólo se describen en él los sufrimientos de los contribuyentes para demostrar la necesidad urgente de introducir las medidas de ahorro que son la propuesta central del texto. Esto es visible en el –arriba ya citado– resumen de su obra, que el anónimo introduce en el prefacio.<sup>77</sup>

En este capítulo del DRB pueden distinguirse tres partes. Primero, una introducción en la que el anónimo describe la corrupción de los gobernadores, presentándola como una pesada carga para los contribuyentes; una segunda parte en la que se mencionan los impuestos a partir de los cuales los funcionarios obtienen sus beneficios ilegales; finalmente, en la tercera parte, se considera la solución a este problema. Los especialistas han dedicado su atención casi exclusivamente a la segunda parte, de la que han presentado complejas interpretaciones. Las otras dos secciones proporcionan, sin embargo, importantes informaciones que no deben ser dejadas de lado.

En la introducción de este capítulo, el anónimo describe un problema que, al igual que la *fraus monetae*, afecta gravemente a los contribuyentes

<sup>76</sup> Véase THOMPSON, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>77</sup> Sobre el prefacio del DRB véase PAGANO, *op. cit.*, pp. 32-35.

y, con ellos, a las provincias. El tono es moralizante pero el pasaje no deja de brindar informaciones significativas. El autor iguala a los funcionarios con comerciantes (*mercatores*). Además de constituir un insulto, esta comparación expresa con claridad que los gobernadores sólo se interesan por su ganancia personal. Estos agentes del Estado deberían, según el anónimo, representar la solución al problema pero constituyen la causa principal del mismo. El historiador italiano S. Mazzarino afirma que el autor del DRB crítica aquí un “sistema de explotación” sancionado legalmente en beneficio de los burócratas, sistema que afecta principalmente a los pequeños contribuyentes<sup>78</sup>. Se trata de una lectura excesivamente “modernizante” del DRB. Para el anónimo, el problema no radica en el sistema impositivo definido por la legislación sino en los hombres. No rechaza la presión fiscal determinada por las leyes sino las exacciones ilegales realizadas en contra de las mismas. El anónimo reconoce que dicha presión fiscal es excesiva, por eso afirma en el prefacio que quiere reducirla a la mitad pero en el capítulo en cuestión se trata otro problema. El cargo de *exactor* fue creado a principios del siglo IV para supervisar la recaudación de impuestos en cada ciudad. Se trataba de una posición que, con seguridad, abría las puertas a grandes ganancias. Muchos estaban dispuestos a comprar este puesto ya que era, sin duda, un buen negocio<sup>79</sup>. Una ley del año 386 determinaba que los *exactores* serían nombrados por los gobernadores a partir de una lista propuesta por los *curiales* de cada ciudad<sup>80</sup>. Pero esto no puso fin a la colusión entre gobernadores y *exactores*.

En la segunda parte de este capítulo, el anónimo presenta los diferentes impuestos a partir de los cuales los *exactores* obtienen sus ingresos ilegales. En realidad, él afirma –en estilo dramático y con dos preguntas retóricas– que ellos utilizan todas las oportunidades disponibles para “recolectar botín”: *Quae enim ab his occasio fiscalium titularum inlibata peracta est? Quae conventio sine praeda discessit?* A continuación, se mencionan algunos impuestos. Los historiadores han presentado complejas interpretaciones de los medios de que se valían los funcionarios para enriquecerse. Pero, en mi opinión, el anónimo sólo introduce algunos ejemplos y no proporciona un catálogo exhaustivo de los impuestos que eran utilizados para obtener ingresos ilegales.

Se mencionan cuatro *tituli fiscales*:

---

<sup>78</sup> MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 137-150.

<sup>79</sup> Véase THOMPSON, *op. cit.*, p. 36.

<sup>80</sup> *Cod. Th.* Xii, 6, 20.

- 1) *equorum coemptio*: este impuesto, cuyo objetivo era obtener caballos para el ejército, no aparece con este nombre en el *Codex Theodosianus*, denominándosele, en cambio, *equorum praestatio* o *exactio*<sup>81</sup>. Se desconoce cuándo fue introducido pero se sabe que muy pronto la regla fue el pago en metálico y no en especie. El anónimo no explica cómo los funcionarios obtenían sus ganancias con este impuesto, probablemente porque ello era de conocimiento general en la época<sup>82</sup>;
- 2) *tironum comparatio*: a diferencia de lo que ocurría durante el principado, cuando el ejército romano se componía principalmente de voluntarios, en la Antigüedad tardía se recurría, con frecuencia, a la conscripción forzosa para completar el reclutamiento<sup>83</sup>. Pronto se hizo posible reemplazar esa contribución por un pago en metálico (llamado *aurum tironicum*), pues ello era ventajoso tanto para los terratenientes –que no perdían valiosa fuerza de trabajo– como para el Estado –que podía, de esta forma, librarse de reclutas no deseados y reemplazarlos por aquellos de regiones del Imperio con una buena reputación militar o con bárbaros<sup>84</sup>–;
- 3) *frumenti coemptio*: cuando la *annona* se cobraba en especie, el cereal era una de las formas de pago más comunes. Pero, en el siglo IV, se impuso el cobro en metálico de esta contribución. Ello tenía para el Estado grandes ventajas, pues éste se encontraba, por lo general, crónicamente necesitado de dinero en efectivo para sus gastos. De esta forma se evitaban, además, los complejos problemas asociados con el almacenamiento y el transporte del grano<sup>85</sup>;
- 4) *expensa moenibus profutura*: no está claro a qué se refiere precisamente el anónimo con estos términos, ni cómo ello podía ser una fuente de ingresos para los recaudadores de impuestos. Tradicionalmente se interpreta como una alusión a contribuciones requeridas para financiar obras de fortificación en ciudades del imperio. Thompson lo conecta con el programa de construcciones defensivas de los emperadores Valentiniano y Valente<sup>86</sup>. H. Brandt pretende, por el contrario, que el

---

<sup>81</sup> CTh XI 17 (*De equorum collatione*).

<sup>82</sup> Véase BRANDT, *op. cit.*, pp. 61-69.

<sup>83</sup> Véase Andrew FEAR, "War and Society", en SABIN, VAN WEES y WHITBY (eds.), *op. cit.*, pp. 429-434.

<sup>84</sup> Véase BRANDT, *op. cit.*, pp. 69-78

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 82-87.

<sup>86</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 40.



término *moenia* designa aquí edificios públicos de todo tipo y no sólo los muros<sup>87</sup>.

Para Mazzarino, el pago en efectivo de todas estas contribuciones era parte, como ya se mencionó, de un sistema de explotación sancionado legalmente en beneficio de los recaudadores. Según el historiador italiano, los montos fijados en la legislación para remplazar la contribución en especie por un pago en dinero se encontraban muy por encima del valor real de mercado de los respectivos bienes. Ello permitía a los funcionarios enriquecerse enormemente pues, en su opinión, éstos embolsaban la diferencia (*interpretium*) entre la elevada tarifa determinada por el Estado y el bajo valor al que posteriormente obtenían esos productos en el mercado<sup>88</sup>. H. Brandt analiza este capítulo del DRB en profundidad con el objetivo de rebatir la interpretación de Mazzarino. A partir de papiros y otras fuentes de la época se esfuerza por demostrar que los montos fijados por el Estado eran adecuados y reflejaban el costo aproximado de los bienes requeridos. El objetivo de la administración era, precisamente, establecer un valor conocido para evitar reclamos exagerados por parte de los *exactores*<sup>89</sup>. Pero la información disponible en las fuentes acerca de los precios de productos en este período es muy escasa y, a fin de cuentas, insuficiente tanto para aceptar como para descartar definitivamente los argumentos del investigador italiano. Su tesis debe, sin embargo, ser rechazada porque contradice expresamente las afirmaciones del anónimo quien, como vimos, es claro respecto de que el problema radica en la corrupción de los funcionarios y no en el sistema.

Es este punto el que permite comprender su propuesta de solución al problema ofrecido en la tercera parte de este capítulo: la selección de funcionarios íntegros. Si el asunto radicara en el sistema impositivo tal como éste es definido por la ley –según afirma Mazzarino– entonces esta solución carecería de sentido. Sólo una reforma legislativa podría modificar la situación de los contribuyentes. La dificultad no radica, entonces, en la legislación sino en que la misma no es respetada por los agentes del Estado. La lectura modernizante del historiador italiano pretende extraer el DRB de su contexto histórico y transformarlo en un crítico visionario con tendencias sociales adelantadas a su tiempo. Pero semejante caracterización carece de fundamentos sólidos en el texto; se trata, más bien, de una proyección hacia el pasado de ideologías modernas.

---

<sup>87</sup> BRANDT, *op. cit.*, p. 78.

<sup>88</sup> MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 137-175.

<sup>89</sup> BRANDT, *op. cit.*, pp. 61-94.

Brandt rechaza, por su parte, la solución del anónimo como mero idealismo y ve en ella un nuevo argumento para presentarlo, en total contraposición a Mazzarino, como un simplón totalmente desconectado de la realidad y de los problemas de su tiempo<sup>90</sup>. Como se indicó antes, este capítulo no constituye un punto central en el desarrollo de la argumentación del anónimo sino sólo un ejemplo más tendiente a reforzar su propuesta central de una disminución del gasto estatal. El redactor no propone en este pasaje ninguna reforma, por lo que la valoración de Brandt está fuera de lugar. El anónimo argumenta, por lo general, mejor sus propuestas –como se puede ver en sus sugerencias para reducir el gasto militar– y no sólo a partir de lugares comunes moralizantes, si bien éstos representan un papel importante en su pensamiento.

Pero si la ganancia de los recaudadores no se obtenía mediante la diferencia entre el valor de la *adaeratio* y el precio de mercado, ¿cómo se enriquecían entonces los *exactores*? Salviano es, en mi opinión, el autor que mejor explica cómo los recaudadores se aprovechaban de estos y otros impuestos (recordemos que el anónimo nombra sólo algunos ejemplos pero afirma que los funcionarios no dejan pasar ninguna oportunidad de beneficiarse). Contribuciones y tributos son utilizados sólo como una excusa para expropiar por la fuerza a los pequeños contribuyentes de su propiedad. Por eso, el anónimo utiliza en este contexto la palabra *rapina*. Los funcionarios no necesitaban de un complejo sistema legal, ni de elevadas tarifas de conversión para los pagos en metálico; ellos simplemente podían recurrir a la fuerza para adueñarse de los bienes de los pequeños contribuyentes, tomando mucho más de lo que la ley les permitía. Los siguientes pasajes de Salviano son muy ilustrativos al respecto. En ellos se afirma, incluso, que algunos romanos huían y se retiraban a vivir con los bárbaros, pues éstos eran más benévolo que los *exactores*:

*Quid est enim aliud dignitas sublimium quam proscriptio civitatum? aut quid aliud quorundam, quos taceo, praefectura quam praeda? nulla siquidem maior pauperum est depopulatio quam potestas; ad hoc enim honor a paucis emitur, ut cunctorum vastatione solvatur: quo quid esse indignius, quid iniquius potest?*<sup>91</sup>

*Sed quid possunt aliud velle miseri qui adsiduum, immo continuum exactiones publicae patiuntur excidium, quibus imminet semper gravis et indefessa proscriptio, qui domus suas deserunt, ne in ipsis domibus torqueantur, exilia petunt, ne supplicia sustineat? Leniores his hostes quam*

---

<sup>90</sup> BRANDT, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>91</sup> *De gubernatione Dei* 4.21

*exactores sunt. Et res ipsa hoc indicat: ad hostes fugiunt, ut vim exactionis evadant*<sup>92</sup>.

## 5. Conclusión

El DRB es una de las fuentes más problemáticas pero también más fascinantes de la Antigüedad tardía. Sin duda, algunas de las ideas presentes en este breve tratado se distinguen por su originalidad en el contexto de su época. Sin embargo, ello no debe hacer perder de vista que, considerado en conjunto, el mismo es, por encima de todo, un producto típico del período final del Imperio Romano de Occidente. Así lo demuestran los numerosos paralelos temáticos con otras obras del período como el *De re militari* de Vegecio y las *Res Gestae* de Amiano Marcellino, por mencionar sólo los ejemplos más prominentes.

Las interpretaciones de los historiadores modernos han puesto el énfasis en los aspectos más originales del DRB y ello ha conducido, en algunas ocasiones, a valoraciones extremas de sus propuestas de reforma y de las capacidades de su autor. Una evaluación del mismo a partir de las características generales del período comprendido entre el 350 y el 450 d.C. (en el que la gran mayoría de los especialistas lo ubican cronológicamente) no justifica las conclusiones presentes en la historiografía. La reinterpretación de algunos pasajes ofrecida en estas páginas ilustra cómo, en ciertos aspectos fundamentales, esas valoraciones carecen, a menudo, de fundamentos firmes en el texto del DRB.

El autor anónimo no es el crítico social sagaz y adelantado a su tiempo que algunos proponen pero tampoco un improvisado totalmente desconectado de las problemáticas profundas de la acuciante crisis experimentada por el Estado y la sociedad de su tiempo. El redactor de este breve escrito de petición es, aunque la afirmación pueda parecer trivial, antes que nada un hombre de su época, con las posibilidades y limitaciones que ello implica. Su obra se concentra en los temas que estaban en el centro de la atención de sus contemporáneos. En ello radica la riqueza del DRB como fuente histórica.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, 5.28.



**VARIA**



**LA MIRADA INCESTUOSA: ESCENAS DE LA VIDA PRIVADA EN EL  
ROMANDE LA MANEKINE, DE PHILIPPE DE RÉMI**

ANA BASARTE  
(Universidad de Buenos Aires)

*Toutes mors oublier convient.  
Li rois le convenent bien tient  
Quë il avoit a la roïne.  
Aprés sa mort fu lonc termine  
Avoeques sa fille Joïe,  
Qu'il mout amee et cïerie.  
Pour l'amor qu'il ot a sa mere  
Ne li monstra pas vie amere;  
Et molt l'ama de grant amour.*

(vv. 177-185)<sup>1</sup>

**El incesto como motivo literario**

En razón del intenso interés que ha suscitado desde siempre la cuestión del incesto en el campo literario, será lícito preguntarse qué particularidades adquirió este tema en el ámbito medieval europeo, cómo convivió con otros tópicos de diversa procedencia en una cultura regida por la moral religiosa como es la medieval y en un momento histórico de intenso

---

<sup>1</sup> “Es ley natural ir olvidando a los muertos. El rey respetaba con toda lealtad el juramento hecho a la reina. Después de su muerte, pasaba largos ratos con su hija Joie, a quien amaba profundamente. Por el amor que sentía hacia su madre, no quería que la vida le resultara amarga y la rodeaba del mayor cariño”. Tomamos la edición de B. SARGENT-BAUR, *Le Roman de La Manekine*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999, para la versión en francés antiguo. La traducción al español es versión propia, exclusiva para el presente trabajo.

*Temas Medievales*, 17 (2009), 167-179.

debate acerca de los lazos de consanguinidad para contraer matrimonio. En efecto, el incesto fue abordado por una importante cantidad de relatos, tanto en textos laicos como en vidas de santos o *exempla*<sup>2</sup>, que la crítica ha ido clasificando en base a diferentes criterios; así por ejemplo Claude Roussel<sup>3</sup> parte de la división entre el grupo de textos en los cuales éste llega a consumarse y el grupo de textos en los que queda como una tentativa frustrada. Un apartado especial merece el incesto real y, en particular, el de los reyes enamorados de sus hijas, que remiten a modelos folclóricos en los cuales se han inspirado numerosas ficciones literarias<sup>4</sup>.

Un *corpus* de importancia en este aspecto es el relativo a la leyenda de Apolonio de Tiro<sup>5</sup>, en la cual la relación incestuosa entre el rey Antíoco con su hija llega a consumarse. En el ámbito francés encontramos un fragmento de la historia en octosílabos del siglo XII y cinco versiones en prosa de los siglos XIII y XIV<sup>6</sup>. El otro gran *corpus* pertenece a los relatos de doncellas perseguidas, cuyo esquema narrativo reúne dos cuentos tradicionales catalogados por Stith Thompson<sup>7</sup> como cuentos-tipo 510B y 706. El primero, *De la inocente perseguida* –también conocido como *Piel de asno*–, consta de tres partes: a) la heroína huye de un padre incestuoso, b) encuentra un príncipe estando disfrazada, c) se hace reconocer

---

<sup>2</sup> “[...] nombreux récits médiévaux de l’inceste, ou de la tentative d’inceste, entre père et sa fille: *Belle Hélène de Constantinople*, *Manekine* de Philippe de Remi, *Roman du comte d’Anjou* de Jean Maillart, *Yde et Olive*, vie de saint Alban, sans parler des incestes mère-fils (le pape Grégoire, à nouveau saint Alban, l’histoire dite de la bourgeoise de Rome) ou des incestes frère-soeur (à nouveau le pape Grégoire, Charlemagne, le roi Arthur), ou des incestes oncle-nièce, comme dans le conte «Araignée» de la *Vie des pères*, sans parler non plus de tous les *exempla* qui traitent de ce thème (une douzaine d’entrées dans l’*Index exemplorum* de Tubach)”, M. ZINK, “Littératures de la France médiévale”, Collège de France, cours 2004-2005, p. 704.

<sup>3</sup> C. ROUSSEL, “Aspects du père incestueux dans la littérature médiévale”, *Amour, mariage et transgressions au moyen âge*, Göppingen, A. Kümmerle, 1984.

<sup>4</sup> A. REDONDO (ed.), “Fragments hispaniques d’un discours incestueux”, en *Autour du parentés en Espagne aux 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 1987, p. 79. Véanse también los trabajos de H. LEGROS, “Parenté naturelle, alliance, parenté spirituelle: de l’inceste à la sainteté” y de J.-G. GOUTTEBROZE, “Structure narrative et structure sociale: notes sur la *Manekine*”, en *Senefiance*, 26 (1989), *Les relations de parenté dans le monde médiéval*, 510-548 y 201-213.

<sup>5</sup> Su fuente es la novela latina escrita en los siglos V y VI d. C., la *Historia Apollonii regis Tyri*, cuya paternidad se atribuye a Celio Simposio quien, a su vez, sigue el modelo de novela bizantina.

<sup>6</sup> ZINK, *op. cit.*

<sup>7</sup> S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.



y se casa con el príncipe. El otro cuento, *De la doncella de las manos cortadas* o *Cuento de la doncella sin manos*, está compuesto por cuatro episodios básicos: a) la heroína mutilada, b) el matrimonio con el rey, c) la esposa calumniada, d) las manos restauradas. Los tópicos base que impulsan los relatos folclóricos originales son: el motivo del incesto y el motivo de las manos cortadas, respectivamente. De la totalidad de versiones europeas medievales que nos llegan de este cuento, no todas incluyen la mutilación pero notamos que siempre que ésta aparece, lo hace en relatos que también presentan incesto. Por otra parte, hay versiones que, aun manteniendo idéntico el esquema narrativo, no incluyen ni el incesto ni la mutilación<sup>8</sup>. Hélène Bernier, en su estudio sobre esta tradición legendaria<sup>9</sup>, ha observado que la cuestión del incesto se presenta como elemento desencadenante fundamentalmente en las narraciones literarias mientras que, en las versiones orales, los infortunios de la heroína suelen deberse a otras razones, como el padre que vende su hija al diablo o bien la envidia de la madrastra.

La inserción del incesto en los textos puede entenderse, por lo menos en algunas de las versiones escritas, en relación con las preocupaciones nobiliarias y eclesiásticas relativas a la conciencia de linaje y a la regulación de las uniones matrimoniales<sup>10</sup>. Como sabemos, el tabú del incesto se remonta a épocas ancestrales y ya figura como tal en las Sagradas Escrituras (Levítico 18) pero, en el Medioevo, la prohibición de las relaciones sexuales impropias se basa, fundamentalmente, en el profundo temor a los efectos que éstas pueden provocar en la progenie, tales como niños leprosos o enfermizos. En este sentido, otra vinculación que encontramos con frecuencia en este *corpus* se da entre incesto y nacimiento monstruoso: la

---

<sup>8</sup> La línea narrativa está conformada, básicamente, por los siguientes episodios (mencionamos algunos de los motivos más recurrentes): A. Tras la muerte de su mujer, el rey (o emperador) se enamora de su hija y pretende casarse con ella. La hija se opone (M 255 \* Promesa del lecho mortuario con relación a la segunda esposa / T 411.1 Padre lascivo); B. La muchacha, para evitar la relación incestuosa, se corta una mano o se las hace cortar (T 327 Mutilación para evitar al amante / Q 451.1 Manos cortadas como castigo); C. Ante el furor del padre, la muchacha huye al bosque o en una barca llega al mar (S 142 Persona echada al agua y abandonada / S 322.1.2 Padre despide a la hija cuando no quiere casarse con él); D. La muchacha llega a un nuevo reino, donde su rey (o un gran noble) se enamora de ella y se casan. Durante la ausencia del marido (por viaje o por guerra) tiene un hijo (a veces son dos) y se produce un cambio de misivas por el cual se la acusa de un nacimiento monstruoso (o de brujería) (K 2117 Esposa calumniada: cambio de misivas).

<sup>9</sup> H. BERNIER, "La Fille aux mains coupées, conte-type 706", *Les Archives de folklore*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971.

<sup>10</sup> REDONDO, *op. cit.*, p. 81.

heroína, luego de haber rechazado el amor incestuoso de su padre, es falsamente acusada de haber dado a luz un animal o un monstruo. Tal es el caso de la *Bella Helena de Constantinopla*, poema anónimo en alejandrinos del siglo XIV, el *Roman du comte d'Anjou*, de Jean Maillart y también del texto que nos ocupa, la *Manekine*, de Philippe de Rémi, donde incesto y mutilación mantienen un estrecho vínculo narrativo y simbólico.

### **Todos los caminos conducen al incesto**

El *roman* de la *Manekine* comienza con la muerte de la reina de Hungría en sus aposentos, precedida por un pacto con el rey y el sacramento de la confesión; luego tienen lugar los funerales, en los cuales su cuerpo, convertido en el centro de la escena pública, es despedido con gestos de hondo dolor por duques y prelados. Este contraste que, desde el comienzo, el texto pone en evidencia, movimiento que va de lo privado a lo público, subraya la doble faceta que implicará la proyección de la soberana en su función monárquica al abandonar físicamente el mundo. Queda vacante un espacio social.

El pacto privado que selló la reina con su marido lleva implícita una resolución dramática. Vamos descubriéndola en el texto gradualmente a partir de una serie de premisas que se despliega a modo de razonamiento. Así nos encontramos con que: 1) el rey juró a la reina que no volverá a casarse a menos que sea con una mujer que se le parezca con perfecta semejanza (su incumplimiento pone en juego su honor), 2) el rey debe cumplir su deber de soberano y contraer matrimonio para obtener un heredero varón (su incumplimiento pone en peligro su reino), 3) la reina no tiene par en ningún país de Oriente ni de Occidente y la doncella Joie es la única que se parece a su madre con perfecta semejanza. La dirección hacia la unión incestuosa entre padre e hija parece ser unívoca. Sin embargo, sólo cuando la mirada se posa sobre el objeto se ve claramente cuál es el camino a seguir. Dice el texto:

A ce baron forment pesoit  
De çou que li rois fil n'avoit;  
Les messages avoit oïs,  
Dont il n'estoit mie esjoïs.  
La damoisele a regardée,  
Qui ert blanche et encoulouree;  
Avis li est ce soit sa mere  
Fors que de tant que plus jone ere.  
(vv. 305-312)

(A este barón mucho le pesaba que el rey no tuviera hijo varón. Oír el relato de los mensajeros le produjo pesar. Detuvo la mirada sobre la doncella, de tez clara y rosada, y le pareció de pronto ver a su madre, aunque algo más joven.)

Dado que la salida de esta encrucijada se hallaba inscrita en la imagen de la doncella, sólo fue necesario modificar el ángulo de la mirada. Joie, víctima de su imagen, se convierte involuntariamente en la Eva que insinúa el pecado; pecado que, en la medida en que posibilitará concretar los planes comunes de la corte y los prelados, no será considerado como tal. Toda esta secuencia –desarrollada a lo largo de los trescientos primeros versos– se expone en forma resumida frente al rey, a modo de argumentación:

Et li di[en]t: “Biaus sire ciers,  
Pour çou [que] vous nous tenés ciers,  
Vaudri[iens] nous de vous avoir  
Hoir qui [ce] regne doie avoir.  
Mais v[ous] avés fait serement:  
Feme n’[av]rés fors d’un sanlant  
A cele [qu’eü]stes premiere.  
Bien ve[és] qu’en nule maniere  
N’en poet [on] nis une trouver,  
Fors une [q]ue devés amer:  
Çou est [vostre] fille la sage.  
Si vous p[ri]ons qu’en mariage  
Le prendé[s]. Nous le vous löons;  
Et sur no[us] l’affaire prendons.  
Prions vo[us] ne vous en soit grief;  
Car on do[it] bien faire .i. meschief  
Petit, pou[r] plus grant remanoir”.  
(vv. 343-359)

(Y le dijeron: “Amado y noble Señor, dado el aprecio que Ud. nos ha demostrado, quisiéramos que tuviera el heredero que el reino merece. Como Ud. ha jurado a su primera esposa no tomar otra mujer salvo una que se le parezca y ya ha visto que, de ninguna manera, hemos podido hallarla, sólo a una debe amar: y es su hija, la virtuosa. Le rogamos que se case con ella. Ese es nuestro consejo y asumimos la responsabilidad del asunto. No le debe pesar, ya que se puede incurrir en una pequeña falta si es grande lo que se persigue”.)

Si la propuesta tuvo en su inicio una coloración persuasiva, finalmente, cuando el rey se niega a casarse con su hija, se transforma en una amenaza llana:

“Si ferés, sire! Vos clergi[és]  
Velt que ensi vous le fac[ié]s  
Et se vous ne le volés faire,  
Vo homme vous seront contraire”.  
(vv. 363-366)

(“¡Sí, lo hará, Señor! Tal es la voluntad de su clero y si no lo quiere hacer, vuestros hombres se pondrán en contra suyo.)

El texto presenta una nueva encrucijada: la presión de la corte y los prelados y la rotunda negativa del rey de casarse con su hija. Entonces vuelve a intervenir la mirada, que deslinda el dilema introduciendo una nueva perspectiva; el soberano finalmente se enamora de Joie. Las reglas que imparten las autoridades reales, que indican que sólo un varón puede suceder en el trono, y la consecuente exigencia de hallar tal heredero, se traducen en términos de una mirada que se apropia de un objeto que no le pertenece. Irrumpe así un orden social, público y masculino, en el ámbito privado de la delicada subjetividad femenina. El texto delinea en la heroína todos los rasgos de una fiel devota inmersa en el más puro ostracismo que, cada día, cuando reza, ejerce una mirada sobre sí misma en una suerte de éxtasis místico y contemplativo:

La damoisiele cascun jour  
Crut en sens et en grant biauté,  
En valour et en loialté.  
.XVI. ans ot; molt fu bele et gente.  
En la Virge Marie, entente  
Mist de servir et d’onnouer.  
Tous les jours l’aloit aouer  
D’orisons quë ele savoit  
A une ymage qu’ele avoit,  
Qui en sa sanlance ert pourtraite.  
Ensi se deduist et affaite.  
(vv. 186-196)

(La doncella crecía cada día en inteligencia y belleza, en virtud y en nobleza. A los dieciséis años era bella y encantadora. Se esmeraba en servir y honrar a la Virgen; todos los días rezaba las oraciones que sabía

frente a una imagen que tenía y que la retrataba con perfecta semejanza; no tenía otra distracción y así había sido educada.)<sup>11</sup>

No hay en el mundo de Joie lugar para un otro. El curioso gesto de rezar y autocontemplarse se organiza como una experiencia circular, tautológica, un ceremonial privado en el que coinciden sujeto y objeto de la mirada. La mirada incestuosa rompe este esquema cerrado.

### Entre lo público y lo privado

El movimiento de irrupción, desde lo público a lo privado, que representa la mirada incestuosa, se desarrolla en tres escenas que se suceden de forma casi idéntica y en las cuales se produce el ingreso, primero del rey y luego de los condes en la habitación de la doncella. Primera escena:

Li rois od sa fille dem[eu]re;  
Molt le cierist et m[olt l'o]uneure.  
.I. jor vint li rois en s[a c]ambre,  
Qui estoit pavee de lamb[re].  
La damoisiele se pino[it];  
Ele se regarde, si voit  
Son pere qui est dalés [li].  
De la honte que ele a, r[ou]gli.  
"Sire", dist ele, "bien vig[ni]és!"  
"Fille", fait il, "boin jour [ai]iés!"  
Li peres a sa fille p[ris]e  
Par le main et les [lui] assisse.  
Molt le regarde enten[ti]eument,  
Et voit c'onques plus [so]utilment  
Nature feme ne fourma.  
(vv. 379-393)

(El rey se quedaba solo con su hija, a quien mucho quería y cuidaba. Un día se acercó hasta su cuarto, que estaba cubierto de mármol. La doncella se peinaba y, al mirarse, vio que su padre se encontraba a su lado. El pudor la hizo sonrojar. "¡Bienvenido, Señor!", le dice. "Buen día, hija", contesta él. El padre ha tomado a su hija de la mano para sentarla a su lado. La mira

---

<sup>11</sup> Mantenemos en nuestra traducción la ambigüedad que aparece en el texto original, donde el pronombre puede aludir tanto a la Virgen como a la propia Joie.

intensamente y observa la inigualable sutileza con que Naturaleza la ha moldeado.)

El juego de imágenes que exhibe este cuadro es el preámbulo adecuado para la situación de incesto que comienza a desarrollarse en estos versos. El ingreso, sigiloso y a la vez abrupto, del rey hace sonrojar a la doncella y nos da un indicio de lo que sobrevendrá. Así desdoblado, el cuerpo de Joie comienza a ser objeto de múltiples representaciones. La imagen que refleja el espejo es ambigua: no sólo evoca la figura materna con la cual Joie guarda perfecta semejanza, también es el recuerdo de su virtud, asociada como está su propia imagen a los momentos de devoción privada.

El primer encuentro de miradas entre padre e hija está mediado por el espejo y ese cruce hace posible que la mirada de su padre se convierta en otra. A partir de ese momento, el rey se autoriza a tomar a su hija de la mano y sentarla a su lado. El ritual cortés suaviza el recorrido de esta nueva mirada que le revela una belleza sin igual. El acento puesto en la mirada en el inicio de la travesía amorosa responde a una larga tradición literaria, desde Ovidio hasta Chrétien de Troyes, pasando por la lírica occitana, que Philippe de Rémi no ignora. La belleza femenina cautiva a quien la contempla y se transforma en un arma poderosa que ejerce una atracción irresistible. La contemplación (*visus*) de la dama suele ser, en la literatura cortés, un punto de anclaje descriptivo en el cual “la mirada del hombre recorre el cuerpo descubriendo con minucioso detenimiento y deleite cada detalle”<sup>12</sup>.

Cuando el rey se separa de su hija, ya está herido por el amoroso dardo. La mirada contemplativa ha atravesado como una flecha el corazón del soberano y Amor comienza a atormentarlo recordándole que cuenta con el consentimiento de la corte y de los prelados para casarse con la doncella.

En el segundo movimiento de búsqueda, el padre ingresa nuevamente en el cuarto de Joie. La escena se repite en forma casi idéntica:

En sa cambre es le vous venu.  
Com s[on] pere l'a recheü  
La dam[oi]sele boinement.  
Et li rois [p]ar le main le prent;  
Sour une [ke]utepointe bele  
S'assiet, et l[e]s lui la pucele.  
Avoec aus [n']a qui noise faice.  
(vv. 503-509)

---

<sup>12</sup> M. J. SALINERO CASCANTE, “La «seducción» en la narrativa francesa del siglo XII”, *Revista de Literatura Medieval*, 8 (1996), 205-206.

(Vuelve el rey a la habitación de su hija y ella lo recibe amablemente como se recibe a un padre. El rey la toma de la mano y se sienta sobre un precioso cubrecama de seda bordado y, a su lado, la doncella. Nadie puede molestarlos.)

La mirada incestuosa avanza un poco más y se convierte en palabra. El discurso del rey resuena en los oídos de la doncella con una violencia creciente y la deja “como herida, presa de un dolor mortal”, sin poder responder (vv. 593-4). En esta lucha desigual, la voz de Joie queda silenciada y su única defensa deberá realizarla en el plano de la imagen. Dice Joie: “Sin duda me forzarán a hacerlo; no desistirán aunque lo pida, a menos que vean alguna cosa en mi apariencia que los haga renunciar”<sup>13</sup>. Así Joie decide cortarse una mano a fin de impedir ser coronada reina.

El deseo del padre –al estar legitimado por la autoridad eclesiástica y en pos de preservar la herencia real– ya se ha convertido en un imperativo social, en una “cuestión de Estado”. Por eso, en la tercera escena a la que aludimos, ya son cuatro condes quienes van a buscar a la doncella a su cuarto para llevarla a la sala donde se celebrarán las bodas con su padre. Joie acaba de mutilarse la mano izquierda:

Sa coulor, qui estoit vermeille,  
Pali (ce ne fu pas merveille).  
De la quisine en est issue;  
En sa cambre en est revenue,  
Ou .iiii. conte l'atendoient.  
Molt en sont lié quant il le voient,  
Si li dient: “Ma damoisele,  
Une nouvele boine et bele  
Vous aportons. Mais soies lie!  
Roine serés de Hongrie.  
Li rois ou palais vous atent;  
Par nous vous mande qu'erramment  
Venés a lui; n'i demorés.  
/.../  
Or en venés, car tuit vous mandent.  
Li prelat qui la vous atendent  
Ce lignage departiront;  
Vous et le roi marieront”.  
(vv. 743-755 y 761-764)

---

<sup>13</sup> Bien pens faire le me feront;/ Ja pour mon dit ne le lairont,/ S'aucune cose en moi ne voient/ Par quoi de ce voloir recroint” (vv. 605-608).

(Su cara bermeja se tornó pálida (lo que no es sorprendente). Salió de la cocina y volvió a su habitación, donde la esperaban cuatro condes, quienes al verla, muy felices le dijeron: “Querida princesa, le traemos una buena y agradable noticia. ¡Felicitaciones, será reina de Hungría! El rey la espera en la gran sala. Nos manda decirle que acuda de inmediato, sin más demora. [...] Venga pronto, todos la esperan impacientes, también los preladados, que proclamarán roto el vínculo de linaje para que pueda casarse con el rey”.)

El recorrido espacial que nos brinda el texto está cargado de significación. La doncella es llevada desde su cuarto a la sala donde se celebran los grandes eventos de la corte. Estos movimientos de irrupción de lo público en lo privado son formas equivalentes al acto mismo de consumación del incesto que, como tal, no tiene lugar en el texto. Desafiante, Joie muestra a los allí presentes su muñón sangrante anunciando que su nueva condición de manca le impedirá ser reina.

En la mutilación resuena un amplio repertorio legendario de santas torturadas y de vírgenes que se automutilaron o desfiguraron como una estrategia para escapar a los avances sexuales no deseados, punto que ya hemos desarrollado en otra ocasión<sup>14</sup>. Simplemente nos limitaremos a subrayar cómo, mediante este gesto de autocastigo corporal, la heroína logra defenderse del poder masculino impuesto. Desfigurándose, Joie encuentra una forma de quebrar el ideal cortés que encarnaba y así perder parcialmente el valor social que la hacía digna de ocupar el trono. De este modo, logra volverse físicamente repulsiva desviando el blanco de la mirada incestuosa.

Ya liberada de las exigencias de su medio, inicia un camino de búsqueda y reconstrucción de su identidad. En un duelo silencioso, llevará consigo una marca visible que es tanto el recordatorio de una afrenta como de su virtud personal. La ausencia de la mano le aporta un plus simbólico que la diferencia de su madre y la desvincula temporariamente de su linaje. Su nueva imagen está acompañada de un cambio de nombre; en adelante la llamarán *Manekine*, vocablo que etimológicamente remite al muñeco (*mannequin*) que, vestido como el santo al cual representaba, se empleaba en las escenas de suplicio de los misterios.

Exiliada, la doncella llega a Escocia donde la desposa el rey, pese a su mutilación. Años más tarde arriba a Roma, donde se produce el reencuen-

---

<sup>14</sup> “El motivo de las manos cortadas en la literatura medieval”, *Filología* XXXVI-XXXVII (2004-2005), 33-47. Véase también L. ROUILLARD, “Mutilation and Marriage in *La Manekine*”, Universidad de Toledo, s.d.



tro con su padre, quien había viajado hasta allí arrepentido para confesarse públicamente durante las Pascuas. En esa ocasión, Joie recupera su mano. El orden se restablece respetando la relación causal planteada al comienzo entre incesto y mutilación. Si esta última fue la marca que dejó en la heroína la mirada incestuosa, el milagro de la recuperación de la mano tiene que producirse luego de la confesión del rey, en un acto público que revierte la situación inicial de pacto privado entre ambos progenitores.

### La mirada desde el matrimonio

La tensión entre lo público y lo privado se reordena en este *roman* una vez reencauzados los papeles que la mirada incestuosa había subvertido cuando hizo coincidir en un mismo personaje la figura de rey, padre y amante que desea. El texto señala cómo en esa superposición tiene primacía la función social de soberano. Es el esquema que vemos repetirse en todos los relatos que presentan incestos de este tipo: al verse alterada la línea sucesoria por la desaparición de la figura parental femenina, el deseo del padre sobre la hija la convierte en el objeto ideal de sustitución. El modo de tramitar este conflicto es lo que varía de un texto a otro. En el caso de Philippe, el adorno cortés, que toma forma principalmente a través de la mirada, nos proporciona un filtro con el cual nos invita a observar el escenario del incesto.

A través de este tejido literario podemos reconocer los ecos de un debate que se estaba gestando en el seno de la sociedad medieval del siglo XIII, vinculado con nuevas concepciones acerca del matrimonio y los lazos de consanguinidad. “Hemos de recordar que el matrimonio no tuvo sólo una dimensión privada sino también –y de manera muy importante– fue una institución de gran repercusión social que interesó sobremanera a las autoridades. [...] Hubo políticas particulares en relación con el matrimonio de parte de autoridades laicas y eclesiásticas”<sup>15</sup>.

Al ver cómo estaba, en muchos casos, regido por la voluntad y conveniencia de las familias, la Iglesia apeló a diversas estrategias para tener

---

<sup>15</sup> N. GUGLIELMI, “Los lazos parentales en la vida privada”, *Aproximación a la vida cotidiana en la Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2000, p. 269. Al respecto también pueden consultarse: N. BLACK, “The Handless Queen”, *Medieval Narratives of Accused Queens*, Gainesville, University Press of Florida, 2003 y G. DUBY, “Del amor y del matrimonio” y “Estructuras de parentesco”, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1983.

dominio sobre el matrimonio y construyó alrededor de éste un dispositivo discursivo en el que se destaca el elemento figurativo; así, la unión de manos se convirtió en el gesto por excelencia en el ceremonial de la boda<sup>16</sup>. Por eso, la automutilación de la heroína de nuestro *roman* encierra una doble significación: si por un lado la define como víctima de la mirada incestuosa, también la declara en rebeldía respecto de las autoridades laicas y eclesiásticas allí presentes, al haberse desprovisto de la pieza simbólica fundamental del ritual religioso que, involuntariamente, iba a protagonizar. Por otra parte, no es sorprendente el hecho de que Joie elija amputarse su mano izquierda, que es la que porta el anillo nupcial, el otro gran símbolo que el cristianismo tomó de tradiciones antiguas para incorporarlo como parte de la ceremonia matrimonial.

Entre los impedimentos relativos al matrimonio medieval, el del parentesco siempre ocupó un lugar relevante. Numerosas disposiciones legislativas y textos de penitenciales prohibían la unión entre parientes próximos<sup>17</sup>. Y una vez establecida la unión conyugal, uno de los motivos de divorcio se daba en los casos en que se comprobara una relación genealógica hasta séptimo grado de consanguinidad, lo que en realidad solía ocurrir con cierta frecuencia en los círculos sociales preocupados por conservar la estirpe.

Dice G. Duby<sup>18</sup> al respecto: “Por otro lado, a mediados del siglo XII la Iglesia acababa de hacer del matrimonio uno de los siete sacramentos, a fin de asegurarse su control. Imponía al mismo tiempo no romper nunca la unión conyugal y, de forma contradictoria, romperla inmediatamente en caso de incesto, es decir, si resultaba que los cónyuges eran parientes más acá del séptimo grado. En la aristocracia, lo eran todos. Lo cual permitía a la autoridad eclesiástica, y de hecho al Papa cuando se trataba del matrimonio de reyes, intervenir a capricho para atar o desatar y convertirse de este modo en dueño del gran juego político”. He aquí una paradoja: pese a que Dios castigaba este tipo de uniones dando como fruto de ellas a hijos monstruosos, el concilio de Letrán en 1215 redefinió los términos llevando la prohibición –esto es, el pecado– sólo hasta cuarto grado de consanguinidad.

Podemos detectar en la *Manekine* fragmentos de una nueva realidad en la que los intereses laicos y eclesiásticos han conciliado posición, rela-

---

<sup>16</sup> GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 270.

<sup>17</sup> J. GAUDEMET, *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Taurus, 1993.

<sup>18</sup> G. DUBY, *Mujeres del siglo XII. Eloísa, Leonor, Iseo y algunas otras*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p. 21.

tivizando, acomodando según la circunstancia, el concepto mismo de pecado. El texto lo ilustra y deja asentada su posición al respecto. La particularidad del *roman* de Philippe, y que nos revela su riqueza literaria, consistió en la justa combinación de elementos folclóricos (incesto) y de la leyenda hagiográfica (el milagro de la recuperación), para convertirlos en una obra de carácter didáctico y moral que supo recuperar el brillo de la tradición cortés.



## **SOBRE LA VITA DE CRISTINA DE MARKYATE (CONTINUACIÓN)**

NILDA GUGLIELMI  
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

Continuamos en estas páginas la traducción de la *Vita* de Cristina de Markyate realizada sobre la versión latina editada por C. H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La traducción que ofrecemos ha sido confrontada con la traducción al inglés realizada por el citado autor. Hemos tomado las notas de la misma edición, limitándolas a la identificación de personas y lugares. El mencionado texto ha comenzado a publicarse en el tomo 15-16 de *Temas medievales*, pp. 11-47.

### **Acerca de la virgen santa Teodora que también es llamada Cristina (continuación)**

20. Una razón fue la característica de esta familia: insistir hasta el final en cualquier cosa que hubiera comenzado –fuera buena o mala– excepto cuando el éxito resultara imposible. Mientras que perseverar en el bien se considera una virtud, perseverar en el mal es obra de maldad. Otra razón era que Cristina se destacaba tanto por su integridad moral como por su gracia y belleza, al punto que todos la consideraban como la de mayor mérito entre las demás mujeres. Además, ella era tan inteligente, tan prudente en [todos] los asuntos, tan eficiente en llevar adelante sus planes que si hubiera dirigido todo su pensamiento a cuestiones mundanas no sólo hubiera podido aumentar la fortuna y los honores propios sino también los de su familia y de todos sus parientes. A esto se puede agregar

---

*Temas Medievales*, 17 (2009), 181-206.

el hecho de que sus padres esperaban que ella pudiera tener hijos que se le asemejaban en carácter. Así, tan convencidos estaban de estas ventajas que les molestaba su vida de virgen. Porque si ella permanecía casta por amor de Cristo, temían que podrían perderla así como todo aquello que esperaban ganar a través de ella. No pensaban sino en los bienes del mundo considerando que si alguien carecía de los mismos y sólo buscarse las cosas invisibles, se arruinaría. Pero nosotros vimos transformarse las cosas de manera diferente. Porque [Cristina] abandonó el mundo y se entregó como esposa a Cristo, el Señor, no defraudando su [propio] deseo [Salmos 7, 30]. Mientras que ellos, *a posteriori*, fueron abandonados por el mundo y tuvieron que refugiarse junto [a su hija] –a quien habían expulsado– encontrando así tanto la salvación de sus almas como la de sus cuerpos. En este aspecto Cristina destruyó las esperanzas de sus parientes...

21. Pero volvamos al curso de nuestra historia. Mientras Autti estaba aconsejándose secretamente con sus amigos sobre cómo acercarse al obispo, Cristina se preguntaba qué significaban estas reuniones secretas y, siendo suspicaz, según las costumbres de las mujeres, temía todo. Entretanto, mientras meditaba cómo oponerse a las conspiraciones que podrían realizarse contra ella, pensó cómo podría obstruir el camino que ellos tomarían. Envío a dos personas de gran autoridad: al mencionado Sueno, el canónigo y al capellán de su padre para que pidieran a su esposo que la liberara. Entre otras cosas, le recordó el pronunciamiento del obispo. Y le rogó que no luchara en vano contra [esta sentencia] puesto que había sido dada por tan importante autoridad. Cuando ambos hubieron agregado sus persuasivas palabras al mensaje de Cristina, Burthred, impulsado por el ejemplo precedente del obispo, replicó: “Si como vosotros decís – y vosotros sois los lugartenientes de Cristo– mi esposa no pide esto para casar con otro hombre sino para cumplir su voto a Cristo, entonces yo la absuelvo y de mi pecunia liberalmente la doto, de tal manera que si quiere entrar en un monasterio, podrá ser admitida sin dificultad”. Ellos le dijeron: “Has hablado de manera prudente y piadosamente. Y para eliminar toda duda acerca del acuerdo de tu esposa acepta nuestra palabra que su virginidad permanecerá intacta. Por el momento, que tu substancia permanezca íntegramente para tí pero si liberas a tu mujer de este compromiso hazlo ahora ante nosotros como si ella no estuviera ausente sino presente”. Y él así lo hizo. Cuando esto llegó a oídos de Autti y Beatriz los poseyó una increíble furia y profirieron insultos por su liberación tanto contra los intercesores como contra [Cristina], quien había impulsado este asunto. Juraron que un acuerdo semejante no podía ni debía ser válido porque esto había sido hecho sin su consentimiento. Y obligaron a Burthred a cambiar de opinión pero no sin gran esfuerzo. Luego de esto, hos-

tigado, lo enviaron ante el obispo con el decano y otras personas mencionadas más arriba. Hablaron poco pero entregaron mucho dinero [al obispo], sobornándolo, inclinando fácilmente su corazón a su voluntad. Mas Cristina no conocía esto.

22. Poco después, por orden del obispo, Burthred y la virgen comparecieron ante [el obispo]. Cuando Burthred hubo presentado su caso, el obispo dijo: “Decidete, Cristina”. Y ella, ignorando que él había sido corrompido y colocando su confianza en su precedente juicio replicó: “¿Qué parecer puede ser mejor para mí que el de Dios y el tuyo, muy sagrado padre?” “Esta es la respuesta correcta”, dijo el obispo. Y la entregó a los calumniadores. Entonces ella fue enviada, una vez más, a la casa paterna. Y cuando Burthred se sentó ante ella, la insultó y se ufanó de que ella lo había llevado ante dos obispos, el de Durham y el de Lincoln y que no tenía intención de ser llevado ante un tercero. Ella suplicó y dijo: “Yo pido a Dios que este último juicio sea tan verdadero como el primero fue falso. ¿Por qué tú te jactas de haber tenido éxito cuando, con la ayuda de Dios, yo nunca he sido tuya y nunca lo seré, aunque me cortes en pedazos. Dime, Burthred, si tú esperas que Dios tenga piedad de tí: ¿si otro me tomara y me alejara de tí y se casara conmigo, que harías?” Él replicó: “Yo no lo toleraría mientras viviera. Inclusive lo mataría con mis propias manos si no hubiera otra manera de conservarte”. Luego que él dijera esto, ella respondió: “Guárdate de tomar para tí a la esposa de Cristo, no sea que, en Su ira, te mate. Y luego de decir esto, se levantó para irse. El entonces la tomó por el manto para retenerla. Ella se movió mientras se alejaba, desprendió el manto del cuello y lo abandonó, como otro José [Gén., 39.12] en sus manos y escapó rápidamente a su cuarto privado.

23. Entonces su padre, grandemente airado, la despojó de todos sus indumentos, a excepción de su camisa y tomó las llaves que había puesto bajo su guarda. Decidió expulsarla esa noche, desnuda, de su casa. Autti era muy rico y siempre había confiado a Cristina su plata y oro y todos los tesoros que poseía. Turbado por la ira, teniendo las llaves en su mano, dijo a la doncella, despojada de sus vestiduras pero adornada con las gemas de la virtud: “Vete, tan pronto como puedas. Si tú quieres tener a Cristo, síguelo desnuda”. Y él la hubiese expulsado esa misma noche si no hubiese estado allí un huésped que intercedió por ella. Pero [la joven], por su parte, prefirió irse aun desnuda y de noche, con tal que se le diera la libertad de servir a Cristo. Por lo que, apenas amanecido, abandonó la casa sin prevenir a nadie. Pero tan pronto como Autti conoció esto se apresuró [a ir] detrás de ella y la trajo contra su voluntad. Desde ese día, su madre, Beatriz, con el permiso de Dios pero con la instigación del demonio, desató toda su furia sobre su propia hija, no omitiendo ningún género de maldad

que ella pensara que pudiera perjudicar su integridad. Antes de esto, ella se había mostrado dura con Cristina pero, desde entonces, la persiguió con inusitada crueldad, a veces abiertamente, en ocasiones, en secreto. Inclusive juró que no le importaba quién desflorara a su hija con tal que, de alguna manera, dicha desfloración pudiera tener lugar. De ahí en más, ella gastó mucho dinero en viejas que hicieron pociones de amor y encantamientos para enloquecerla con deseos impuros. Pero aun sus pociones más potentes no surtieron efecto. Una judía intentó perjudicar a Cristina con encantamientos más poderosos que el resto. Ella entró en la casa de Autti y vio a la virgen que pasaba. Entonces le dijo a su madre, Beatriz: “Trabajamos en vano. Yo puedo ver dos fantasmas, como si fueran dos personas, vestidos de blanco, que la acompañan todo el tiempo y la protegen de todos los asaltos. Considero que, para vosotros, es mejor desistir que gastar el tiempo en vano”. Pero Beatriz, en su obstinación, persistía en su maldad y como ella no podía quebrantar la voluntad de su hija, trató de lograr satisfacción en los oprobiosos sufrimientos que le infligía. En cierto momento, en un impulso, la sacó de un banquete, fuera de la mirada de los huéspedes, le arrancó los cabellos y la golpeó hasta el cansancio. Luego la llevó nuevamente –lacerada como estaba– a la presencia de quienes festejaban, presentándola como objeto de escarnio, dejando en su espalda tales cardenales, debido a los golpes, que no desaparecieron durante toda su vida.

24. En medio de esas angustias, Cristo quiso confortar a su esposa, darle consuelo a través de Su sagrada Madre. Esto ocurrió así. Una noche, mientras ella estaba durmiendo, le pareció que había sido llevada –con algunas otras mujeres– a un hermosísimo templo. En el altar se encontraba un hombre vestido con los ornamentos sacerdotales como si se preparara a celebrar misa. Éste se volvió e hizo señas a Cristina para que se acercara a él. Y cuando ella se acercó temblando, le ofreció un ramo de las más hermosas hojas y flores diciendo: “Recibe esto, querida, y ofrécelo a tu Señora”. Al mismo tiempo señaló a una señora semejante a una emperatriz, sentada en una tribuna no lejos del altar. Con una genuflexión, Cristina ofreció el ramo a la señora que lo recibió de sus manos. Por su parte, la señora tomó una ramita y se la ofreció a Cristina diciendo: “Cuida esto por mí”. Y luego le preguntó: “¿Cómo estás?” Ella dijo: “Mal, señora, ellos me han ridiculizado [Jer., 20,7] y me apremian por todos lados [Luc. 19, 43]. No hay suerte similar a la mía en lo relativo a dolores. Por lo que ni de día ni de noche puedo dejar de llorar ni de sollozar”. “No temas”, dijo. “Vete ahora, yo te libraré de sus manos... [Salmos, 30,16] y te llevaré a la claridad del día”.

Así ella se retiró, llena de alegría, llevando en su mano derecha la pe-



queña rama de flores. Y he aquí que mientras descendía, Burthred permaneció postrado sobre el piso con la cara hacia la tierra y envuelto en una capa negra. Al ver que ella pasaba, extendió su mano y la retuvo. Pero [Cristina], tomando y apretando contra sí sus vestimentas –que eran blanquísimas y muy amplias– pasó sin ser tocada por él. Y tan pronto como ella escapó de él, [Burthred] la siguió con ojos torvos, gimiendo horriblemente, mientras mostraba su ira golpeando su cabeza con repetidos golpes en el piso.

25. Entretanto, la virgen miró hacia adelante y vio una cámara, elevada y tranquila a la que sólo podía llegarse por una serie de escalones, de difícil ascenso. Cristina tenía gran deseo de llegar hasta allí pero hesitó en razón de la dificultad. Inmediatamente, la reina –a quien hacía poco había visto– la ayudó y ella pudo llegar a la alta cámara. Una vez allí, mientras gozaba de la belleza del lugar, he aquí que la mencionada reina llegó y reclinó su cabeza en su regazo como si quisiera descansar pero con la cara vuelta hacia afuera. Esta posición de su cara se constituyó en fuente de inquietud para Cristina y no osando hablar, decía en su corazón: “¡Oh!, si me fuera permitido contemplar tu rostro”. E inmediatamente la emperatriz volvió su cara hacia ella y dijo con gran afabilidad: “Tú puedes mirarme ahora y luego, cuando tú y Judith vayan a mi cuarto, podrás mirarme a saciedad”. Luego de esta visión, ella despertó y encontró su almohada mojada con lágrimas. De tal manera, se convenció que, así como las lágrimas que había vertido en sueños habían sido reales, igualmente lo eran los demás hechos que ella había soñado. Desde ese momento, tú podías ver que ella estaba completamente cambiada. El inmenso gozo que sentía ante el pensamiento de su libertad, era propalado por la alegría de su rostro.

26. Entretanto, ella buscó y encontró una oportunidad de hablar con Sueno, partícipe de su secreto, pues no podía dejar de hacerle conocer [lo relativo a] esta nueva fuente de alegría. Ella le contó en detalle la visión. Luego Sueno relató esto a su prior Fredeberto. Entonces Fredeberto, llamando a Autti, le dijo: “Oye mi consejo y no resistas el juicio de Dios. No des a Cristina más penas sino respétala como esposa de Cristo porque si lo que yo he oído es verdad, todos aquellos que intenten perjudicarla de cualquier manera u oponerse a ella, pierden su tiempo”. Y le explicó el motivo. Cuando Autti oyó esto, se sintió más perturbado que nunca como también todos lo que lo rodeaban. Pero los miembros de su casa una vez que despertaba su ira –como he dicho– no estaban dispuestos a desistir por motivo alguno. Al ver esto, la Virgen de las Vírgenes apareció una vez más a Cristina. Y ocurrió de esta manera. La doncella de Cristo se vio a sí misma serena e, inesperadamente, la reina de los cielos se presentó ante ella. Y mientras Cristina estaba mirando la belleza de su rostro y la con-

templaba con gran afecto, Ella le dijo: “¿Por qué tú me miras con tanta insistencia? Yo soy la más grande de las mujeres. ¿Quieres saber cuán grande? Desde aquí para mí es fácil tocar la cima del cielo con la mano. Y debes saber que yo te he elegido de [entre los miembros de] la casa de tus padres y no solamente a tí sino también a un cofrade tuyo”. Y nombró a cierto hombre quien, luego de su conversión, se convirtió en el monje más observante de nuestro monasterio. No revelaré aquí su nombre porque así me fue ordenado.

27. Como la pertinacia de los hombres ya mencionados no podía ser remediada, Sueno rogó a Cristo, día y noche, para que liberara a la afligida doncella. Y al fin, sus plegarias y lágrimas fueron escuchadas [Salmos, 6, 9]. Pues un día, mientras él estaba en el altar celebrando misa, oyó una voz que decía: “No temas, Sueno, yo liberaré a la mujer por quien tú oras. Y con tus propios ojos tú la verás y con tus labios hablarás con ella cuando esté libre y tu corazón se regocijará”. Luego la voz calló. Entretanto, sin embargo, a la doncella no se le había escatimado ningún sufrimiento sino cada día se daban nuevos pasos para impedir su libertad. Pero no estaba lejano el día en que la divina promesa se cumpliría y en el cual se podría ver cuánta era la prudencia y la fortaleza de la virgen.

28. En la región vivía un hombre llamado Eadwin<sup>1</sup> quien observaba vida religiosa en soledad. Cristina deseó conversar con él para recibir su consejo. Como el único camino para lograr esto era dando dádivas a los custodios, ella les dio dinero y habiendo recibido el permiso, envió un mensaje al hombre, con alguna aprehensión. Este llegó hasta ella furtivamente. Y, aprovechando la oportunidad, ambos hablaron brevemente en el tiempo y en el lugar permitidos. Ella le pidió consejo sobre su fuga. Luego de esta conversación, él partió y el asunto se disimuló. Entonces él pensó en varios lugares convenientes; sus pensamientos siempre volvían a un pariente suyo llamado Roger. Este Roger era, en ese momento, un hombre viejo, maduro en sabiduría, diácono en las órdenes sagradas, monje por profesión y –por la virtud de su sagrada vida– considerado como igual a los antiguos Padres. Era un monje de los nuestros pero vivía en un eremitorio aunque mantenía la obediencia a su abad. La posición del eremitorio donde residía estaba a mano derecha, cerca del camino que va de nuestro monasterio hacia Dunstable<sup>2</sup>. La divina generosidad había entregado este lugar a Roger; él había sido guiado [hasta allí] por intermedio de

---

<sup>1</sup> Probablemente, Eadwin de Ramsey.

<sup>2</sup> Dunstable se encuentra a 13 millas al norte de San Albano y Markeyate, el lugar del eremitorio de Roger estaba casi a mitad de camino.

ángeles. Pues cuando él retornó de Jerusalén encontró en Windsor a tres ángeles vestidos con blancas vestiduras y estolas; cada uno de ellos llevaba en la mano una cruz sobre la cual había velas encendidas. Desde allí lo acompañaron como entes visibles y lo llevaron al lugar del mencionado eremitorio, donde lo instalaron. Aquí él, *a posteriori*, soportó muchos sufrimientos pero, por otra parte, fue sostenido por el consuelo divino que le decía que no habría de temer los sufrimientos ya que vivía fielmente según los mandamientos del Señor. ¿Quién sufrió más violentas tentaciones del demonio o se le tendieron más trampas que a él? Pero armado con el poder de la cruz de Cristo, superó las primeras y escapó de las segundas. ¿Quién podría haber sido más cruel con su propia carne? Él no se concedió ningún placer<sup>3</sup> y ponía toda su voluntad en progresar más y más en agradar a Dios. Su compasión respecto de los afligidos y sus miserias era tal que él no las hubiera soportado tan valientemente si él mismo se las hubiera infligido.

Hemos escrito estas pocas palabras sobre el anciano a manera de prefacio porque pensamos que son pertinentes a nuestra historia. El resto lo pasamos en silencio, tanto porque es difícil describirlo como porque no es necesario decirlo aquí. Hablaré de su espíritu de profecía y de su espíritu contemplativo en los cuales sobresalía.

29. Este anciano fue visitado sin vacilar por su primo Eadwin a quien hemos mencionado anteriormente. Este le pidió que tomara bajo su cuidado a la doncella de Cristo, porque él no se atrevía en razón de sus padres [de Cristina]. Además, ella provenía de una familia de antiguos e influyentes nobles ingleses y sus numerosos parientes se encontraban en todo el distrito de Huntingdon en varias millas a la redonda. Cuando el hombre de Dios supo que ella era de Huntingdon, interrogó con cuidado a su respecto pues deseaba saber acerca de su carácter y modo de vida. Por mucho tiempo él había esperado alguna noticia que llegara desde Huntingdon. En verdad, no sabía qué podía ser. Eadwin le contó toda la historia; el anciano lo escuchó atentamente. Pero cuando él le dijo que había estado casada, Roger, mirándolo con ojos torvos, preguntó airadamente: “¿Has venido aquí para enseñarme cómo disolver matrimonios? Vete rápidamente y considérate feliz si te vas sano y salvo, mereces una azotaina”. Y lo echó fuera de la celda. Eadwin no sabiendo qué hacer al ver que a un hombre tal le horrorizaba la separación de los esposos, comenzó a desesperar y, tal vez, a arrepentirse de haber tomado a su cargo esta comisión. Y se habría vuelto de donde venía sin concluir el asunto si no hubiera

---

<sup>3</sup> SAN GREGORIO, *Diálogos*, II, prol. –P.L. 6.126–.

pensado en consultar al arzobispo de Canterbury para que diera su opinión en esta dificultad. En ese tiempo, el arzobispo<sup>4</sup> era Ralph, un hombre profundamente versado tanto en derecho canónico como civil –como correspondía a un hombre de su posición– y grato a todos por su piedad.

30. Así Eadwin se dirigió a Canterbury para ver lo que el venerable padre decidía y de qué manera ejecutar [su consejo] para [beneficio] de todos. Llegó, pidió una entrevista con el arzobispo y fue introducido ante él. Cuando los demás que se encontraban allí se retiraron, el ermitaño quedó solo con el arzobispo y le contó paso a paso la vida de Cristina, cómo ella había hecho voto de su virginidad a Cristo en su infancia y cómo sus padres habían actuado a este respecto. No pasó en silencio su matrimonio pero explicó con qué engaño había sido llevada a esto, con qué compulsión. Al fin, él reveló la intención [de la joven] de tratar de escapar y pidió consejo sobre si era permitido o no. El obispo le preguntó sobre la inocencia de la doncella; el ermitaño replicó que ella estaba inviolada tanto en alma como en cuerpo. Entonces, como un verdadero servidor de Dios, [el arzobispo] se dolió por las angustias que afligían a la doncella pero, dando gracias a Dios por su perseverancia como un fortísimo soldado de Cristo, dijo a Eadwin: “Créeme, hermano, si esta maldita mujer por cuyas artimañas la doncella –de la cual estamos hablando– fue seducida para que contrajera matrimonio viniera a mí en confesión yo le impondría una penitencia tal como si ella hubiera cometido homicidio. La bendita virgen así desposada puede ser absuelta sin escrúpulo. Por lo tanto, yo la absuelvo ahora y como vicario de Cristo –el gran sacerdote, quien me ha dado el poder– la bendigo. Por consiguiente, la exhorto a perseverar en su voto de virginidad y ruego a Dios para que alcance completa resolución el angélico deseo que El mismo inspiró en ella. Pero tú, mi hijo Eadwin, no te detengas aquí sino apresúrate y socorre a la preciosa paloma de Dios en todo lo que pudieses tanto en obra como en consejo. Y el Señor sea con ambos”.

31. Así, él partió alegremente y habiendo hablado con ermitaños en varios lugares en su viaje de regreso, se encaminó a Huntingdon. Cuando llegó encontró a Autti y a su esposa e hijos en el monasterio de Nuestra santa Madre de Dios. Cristina también estaba con ellos, custodiada por los ojos de todos. Así sucedió que, aunque ella veía a su salvador, no podía hablarle. Por lo tanto, no osó insinuar nada aunque ella estaba deseosa de conocer qué había sido decidido en su favor en este viaje –según se me refirió a mí *a posteriori*–, si ella tendría ocasión de hablar con el ermitaño. Si hubiera tenido una pieza de oro tan grande como el monasterio, ella

---

<sup>4</sup> Ralph d'Escures, arzobispo de Canterbury, 17 de mayo de 1114 a 20 de octubre de 1122.

daría el dinero sin hesitación con tal de hablar con él en este momento. Volvió triste a su casa, con sus padres, y acudió a su hermana Matilde para que, al día siguiente, fuera a buscar a Eadwin a fin de que viniera pero Matilde la rechazó de manera concluyente. Sin embargo, luego de haber ofrecido un presente, logró permiso de hablar algunas palabras con el servidor del hombre. Este servidor había acompañado a Eadwin en el viaje y conocía todo lo que su señor había hecho. La doncella –al saber que había varios lugares posibles para ella como refugios y lugares ocultos– eligió Flamstead<sup>5</sup> porque estaba cerca [de la ermita de] Roger, cuyos servidores, a menudo, visitaban a una reclusa que allí residía llamada Alfwen, una mujer muy amada por Roger a causa de su santidad. Y mientras hablaba con ella, el servidor dijo: “Deseo que vengas conmigo fuera de la ciudad”. Ante estas palabras, Cristina enrojeció y se confundió, no sólo porque consideraba indigno –como hija de Autti– encontrarse en el campo con un joven semejante sino también porque sería muy difícil burlar la vigilancia de sus custodios. Pero aceptó su evidente buena voluntad hacia ella y le ordenó: “Ve y di a tu señor que preparen los caballos, uno para mí y otro para ti, en un momento preciso”. Y fijó el día de la semana. “Cuando amanezca, espera por mí en aquel prado que está más allá”. Y señaló un punto con el dedo. “Yo iré a tu encuentro. No te confundas y tomes a otra persona por mí. Y cuando el caballo esté preparado, por esta señal me reconocerás. Yo colocaré mi mano derecha en mi frente con el índice levantado. Cuando tú veas esto, pon el freno a los caballos inmediatamente. Y si yo retardase debes entender que estoy esperando el momento oportuno. Pues ese día mi padre y mi madre irán –como de costumbre– a hablar con Guido. Este Guido habitaba en soledad a unas seis millas de la ciudad. Guardando todas estas cosas en su corazón, el servidor volvió y refirió todo esto a su señor. Él se sintió complacido, preparó los caballos y todo lo necesario.

32. Llegó el día esperado. Luego que sus padres se fueron al campo, Cristina salió hacia el río, observando la pradera para ver si veía a su cómplice. Cómo no lo vio, ella lo atribuyó a su pereza y se dirigió a la iglesia de Santa María Virgen para recibir el permiso de Sueno de partir. Al no encontrarlo, cumplió con todas las demás cosas por las que había ido, esto es, oró a Dios para que su compañero viniera pronto y para que el viaje en que se embarcaría tuviera éxito. Luego, se dirigió a la casa de su tía cuyo afecto ella había ganado por medio de presentes no sólo para que no la

---

<sup>5</sup> Flamstead es un villorrio en Hertfordshire a dos millas de Markyate del lado de San Albano, donde se encontraba el eremitorio de Roger.

traicionara sino para que la ayudara a escapar. Y así sucedió que bajo sus ojos [de ellos]; por así decir, ella ambulaba libre de vigilancia. Cuando se dolió por la tardanza de su compañero, recibió consuelo de su tía. Y con sus ojos fijos todo el tiempo en el prado de más allá del río –temiendo el regreso de sus padres a cada minuto– volvió nuevamente a la iglesia de la beatísima María. En su camino, encontró al alcalde de la ciudad acompañado de algunos ciudadanos. El la tomó por el manto y le preguntó si se proponía escapar. Ella sonrió y dijo: “Sí”. “¿Cuándo?” dijo él. “Hoy”, replicó ella. Y cuando él la dejó, entró en la iglesia. Y cayendo sobre su rostro, oró con gran contrición en su corazón: “¡Oh!, Señor mi Dios, mi única esperanza, quien escruta los corazones y las entrañas [Cfr. Apoc. 2.23], el único a quien deseo agradar ¿te place a Tí que yo me vea privada de mi deseo?” [Cfr. Salmos 77.30]. Si hoy no me liberas me sentiré abandonada en el mundo, preocupada por las cosas mundanas y sobre cómo complacer a mi marido [1 Cor. 7.34]. Mi único deseo, según Tú conoces, es agradarte a Tí únicamente y estar unida a Tí por toda la eternidad. Pero si ésta es tu decisión se verá claramente si hoy Tú me conduces fuera de la casa de mis padres y de mis parientes [Gén. 24.40], para no volver nunca. Porque es mejor para mí no abandonar esto que volver como un perro a su vómito [Prov. 26.11]. Pero tú verás lo que es más provechoso para mí, yo deseo [realizar] no mi voluntad sino la tuya para siempre. Sea bendito tu nombre por los siglos de los siglos [Salmos, 71,17]. Cuando ella hubo dicho esto, se levantó y abandonó la iglesia.

33. Y escudriñando el prado de más allá del río una vez más y no viendo al hombre que esperaba, ella dirigió sus pasos a su casa y se sentó entre las servidoras de su madre, triste en su corazón y agotada por el desaliento. Comenzaba a perder la esperanza cuando, de improviso, [sintió] algo dentro de sí parecido a un pequeño pájaro lleno de vida y alegría, la conmovió con su revoloteo y lo sintió volar hasta su garganta al tiempo que decía estas palabras: “Teodora, levántate. ¿Por qué tardas? He aquí Loricus” (éste era el nombre del muchacho). Asombrada ante esta voz inusual, ella tembló y miró a su alrededor para ver si alguien sentado junto a ella había oído esto. Y cuando vio que todos estaban ocupados en sus obligaciones, se levantó en seguida confiando en el Señor. Inmediatamente –tomando una vestimenta masculina para disfrazarse de hombre– salió fuera con una capa talar que le llegaba a los talones. Pero cuando su hermana Matilde vio que salía –pues la reconoció por sus vestimentas– la siguió. Cristina, advirtiendo esto, se dirigió a la iglesia de nuestra bendita María, siempre virgen. Pero, cuando se marchó, una de las mangas de fustán de la vestimenta masculina, que estaba oculta bajo la capa, cayó al suelo no sé si por descuido o a propósito, no lo sé. Y cuando Matilde vio esto, dijo: “¿Qué es

esto, Teodora, que tú estás arrastrando por el suelo?” Pero ella replicó con aire inocente: “Querida hermana, toma esto contigo cuando vuelvas a la casa porque me estorba”. Y así ella entregó un velo y las llaves del padre, agregando: “Y éstas también, dulce alma mía, de manera que si nuestro padre vuelve entretanto y desea tomar algo del arca, no se enoje porque se hayan perdido las llaves”. De esta manera, poco a poco, apaciguó la sospecha de Matilde y salió como si fuera hacia el monasterio y luego volvió sus pasos hacia el prado.

34. Y haciéndose conocer al levantar el dedo hacia la frente, ella se dirigió hacia su compañero y los caballos preparados. Y asiendo uno de ellos se detuvo, muy avergonzada. ¿Por qué dilatar esto, ¡oh! fugitiva? ¿Por qué respetar tu sexo femenino? Con ánimo viril montó el caballo como un hombre. Así, dejando de lado la pusilanimidad, montó el caballo como si fuera un joven y, espoleando los flancos, dijo al servidor: “Sígueme a distancia porque temo que si tú cabalgas conmigo y somos aprehendidos quieran matarte”. [Al partir] era casi la hora tercia<sup>6</sup> y cerca de las tres de la tarde llegaron a Flamstead, habiendo recorrido 30 millas en ese tiempo. En ese lugar<sup>7</sup> fue muy bien recibida, con alegría, por Alfwen, la venerable reclusa y, en el mismo día, vistió el hábito religioso. Y ella, que estaba acostumbrada a llevar vestidos de seda y lujosas pieles en casa de su padre, ahora se cubrió con una ruda vestimenta. Oculta, fuera de la vista, en una cámara muy oscura, apenas suficientemente grande para alojarla, permaneció escondida por mucho tiempo, alegrándose en Cristo. Y en ese día, tomó como lectura cinco versículos del salmo 37, el primero de los cuales dice: “Señor, ante Tí está todo mi deseo”. Un pasaje verdaderamente oportuno ya que describe el estado de ánimo del lector. Repitió a menudo [este texto], lamentando a cada momento su propia debilidad y ceguera y también la violencia y los engaños de sus padres, amigos y parientes, quienes trataban de aprehender su alma [Salmos 37, 10]. Pero antes que nada ella oró para que el Señor la liberara de todos ellos. Para que, sin miedo, pudiera servirlo en santidad y justicia todos los días de su vida [Lucas, 1,75]. Entretanto, sus padres habían vuelto del eremitorio y, al no encontrar a su hija ni en la casa ni entre las reclusas de Huntingdon ni en el monasterio de Nuestra Señora, llegaron a la conclusión de que había huido. Pero adónde, lo ignoraban. De tal manera, rápidamente despacharon a gentes por todos los caminos que llevaban a Huntingdon con órdenes

---

<sup>6</sup> En la mañana.

<sup>7</sup> El eremitorio de Alfwen no estaría unido con el priorato de monjas “San Giles of the Wood”, fundado en tiempos del rey Esteban por Roger de Toney.

de perseguirla, apresarla y traerla a su casa con deshonra y matar a quien estuviere en su compañía. Desenfrenadamente –algunos [de los enviados]– se dirigieron en una dirección y otros en otras. Mientras, su esposo Burthred, sospechando que ella se había refugiado junto a Roger, el ermitaño, fue hacia allí y preguntó con insistencia a uno de los discípulos [de Roger] si conocía a alguna mujer que estuviera allí, ofreciéndole dos sueldos si le indicaba dónde estaba. Con indignación el hombre replicó: “¿Quién crees que eres tú, esperando encontrar aquí a una mujer a esta hora? Difícilmente se puede hallar una aquí en pleno día y acompañada. ¿Y tú buscas una muchacha antes de romper el día?” Al oír esto, él se apresuró a ir a Flamstead para hablar con la venerable Alfwen y recibió esta respuesta: “Deja, hijo mío, deja de imaginar que está aquí con nosotros. No es nuestra costumbre dar refugio a esposas que huyen de sus maridos”. El hombre, desilusionado por esto, partió y resolvió no emprender nunca más una misión semejante.

35. Ese mismo día, mientras Roger estaba sentado a la mesa para tomar su alimento, cerca de las tres de la tarde, su servidor le dijo: “No te conocía bien aquél que –antes del día– esperaba encontrar aquí a una doncella”. “¿Quién era?” preguntó. “No lo sé”, replicó el sirviente “pero venía de Huntingdon y estaba buscando a una doncella de noble familia quien, según me dijo, había huido de su padre y de su marido”. Entonces Roger suspiró y ordenó que la mesa fuera quitada y, en ayunas, se dirigió rápidamente a su oratorio, donde noche y día, exhalando gemidos y con llantos ya no comió ni bebió hasta que –agotado por la tristeza– cayó sobre su jergón: “Sé, Señor omnipotente y juez muy riguroso que Tú demandarás su alma de mis manos [Cfr. Ge. 9,5.]. Yo sabía que ella tenía buena voluntad pero era incapaz de darle mi ayuda cuando me la pidió. Y ahora alguien, instigado por el diablo, habiendo astutamente ganado su confianza, la raptó y la perdió a ella, incauta”. Y él no encontró descanso mientras ignoró lo que le había ocurrido a Cristina, oró sin cesar al Señor para que le enviara una señal sobre esto.

36. Luego de algunos días, uno de los sirvientes de la casa, llamado Ulfwino, partió –como era su costumbre– para hablar con la venerable Alfwen. Al escuchar lo que le dijo de la llegada y del ocultamiento de Cristina volvió y narró toda la historia a su señor Roger. Cuando Roger escuchó esto, exultante, dio gracias a Dios y dijo a Ulfwino: “Hoy me has sacado del infierno. Bendigamos al Señor de Sión que hizo el cielo y la tierra” [Salmos, 133,3]. Luego, cuando Sueno, el canónigo, conoció lo relativo a la partida de Cristina increpó a la madre de la doncella por haber hecho que ésta huyera, por quien el Señor Dios había bendecido su casa. “Debes saber –dijo– que tu casa sufrirá muchas adversidades en el futuro, especial-



mente por un terrible fuego”. Muchas cosas se cumplieron de acuerdo a las palabras del hombre de Dios. Mientras todo esto ocurría, fue dicho a Alfwen –y por su intermedio a Cristina– que el joven hombre que la había ayudado a escapar estaba siendo buscado por sus parientes para castigarlo o, inclusive, matarlo. Todos sus amigos se entristecieron y comenzaron a orar al Señor por la salvación del joven. Y he aquí que una noche, mientras Cristina estaba apenas despierta, él apareció de pie a su lado con aspecto resplandeciente y le reprochó por los inútiles miedos en relación con quienes la buscaban y la exhortó a poner su confianza en el Señor, Su protector. A la mañana siguiente, cuando ella contó la visión a Alfwen, quien la ocultaba y predijo que estaría a salvo, llegó un joven diciendo que [el servidor de Eadwin] se había desligado del vínculo carnal por medio de una feliz muerte. Supieron ellos entonces que quien había aparecido tan bello y que había aconsejado confiar en Dios y no tener miedo de los hombres estaba ahora compartiendo la compañía de los elegidos.

37. A despecho de esto, ella tuvo otra visión que la confortó. Se vio a sí misma de pie en tierra firme ante un amplio y pantanoso prado lleno de toros con cuernos y caras amenazantes. Y al tiempo que trataban de pisar con sus pezuñas el pantanoso suelo para atacarla y destrozarla, sus patas se hundían más y más en el suelo de manera que no se podían mover. Mientras ella veía esto, asombrada y estupefacta, oyó una voz que dijo: “Si tú permaneces firme en el lugar en que estás no tendrás motivo para temer la ferocidad de estas bestias. Pero si retrocedes un paso, en el mismo momento caerás en su poder”. Ella despertó e interpretó que el lugar aludía a su resolución de permanecer virgen: los toros eran demonios y hombres impíos. Concibió una gran confianza, se sintió invadida por un gran deseo de santidad y dejó de lado el miedo a las amenazas de sus perseguidores. Entretanto, su existencia escondida y pacífica irritó al demonio: ella leía y cantaba los salmos día y noche y esto era un tormento para él. Porque aunque en su escondite ella se encontraba oculta a los hombres, nunca pudo escapar de los demonios. Y así aterrorizaban a la reverenda servidora de Cristo, sapos irrumpían en la cárcel con toda clase de deformidades para distraer su atención. Aparecían súbitamente, con sus grandes y terribles ojos, se sentaban aquí y allá, insolentes, en medio del salterio que quedaba abierto en el regazo de la esposa de Cristo para ser usado permanentemente. Cuando ella no se movía ni dejaba de salmodiar se iban; es de creer que eran demonios, especialmente porque aparecían de manera inesperada. Y como la celda estaba cerrada con llave no era posible ver de dónde venían o cómo entraban y salían.

38. Luego que Cristina pasara dos años en Flamstead se hizo necesario que se fuera a otro lado. Y mientras su partida estaba siendo preparada,

una melodía de vírgenes que cantaban laudes al Señor fue escuchada por los compañeros de Roger, Leofricus y Acio, su amigo. Se admiraron de esto y [se sintieron] encantados por la melodía, [las voces] no cantaban alternativamente como era costumbre sino cantaban el mismo verso al unísono. Al final del verso hacían silencio y oían que el verso siguiente era entonado con una dulce melodía por otro coro. A menudo, un salmo completo podía ser cantado, de esta manera, por los hombres y las doncellas. Ellos pasaron mucho tiempo tratando de entender su significación que, al fin, fue revelada a Roger, parcialmente, en la plegaria. De inmediato llamó ante sí a Acio y Leofricus y les dijo: “Preparaos y aseguraos diligentemente para que la visita de Dios os encuentre dignos. Porque yo estoy seguro que Dios pronto visitará este lugar ya que hacia aquí se está dirigiendo alguien que El ama mucho. No sé qué es. Todo lo que sé es que es mucho más querido para Dios que nosotros pecadores”. Unos días después, mientras Roger estaba recordando la incomodidad que Cristina había sufrido en Flamstead no sólo con paciencia sino con alegría y juzgando por estas y sus otras virtudes que ella estaba muy enraizada y firme en el amor de Dios [Efesios, 3, 17] decidió que ya no podía negarle su asistencia. Y así él la hizo venir a una celda cerca de la suya a despecho de la oposición de Alfwen. Sin embargo, él no se permitió verla o hablar con ella sino indirectamente a través de Acio, para no ser acusado por Alfwen ante el obispo como causa de una disensión. Sin embargo se vieron ese mismo día y esto ocurrió de esta manera. La virgen de Dios yacía postrada en la capilla del anciano con su rostro vuelto hacia el suelo. El hombre de Dios pasó sobre ella porque, con su rostro vuelto, no se la veía. Pero así como pasó miró hacia atrás, consideró cuán modestamente la doncella de Cristo se había preparado para orar, como él pensaba que debían hacerlo quienes rezaban. Empero ella, en el mismo instante, miró hacia arriba para observar el rostro y aspecto del anciano porque consideraba que en ellos aparecían rasgos de su gran santidad. Y así ellos se vieron uno al otro pero no a propósito ni tampoco por casualidad sino, como luego apareció claro, por voluntad divina. Pues si ellos mutuamente no se hubieran visto no hubieran pensado vivir uno con el otro en el confinado espacio de esta celda, ellos no habrían vivido juntos, no hubieran estado estimulados por análogo deseo, ni hubieran logrado tanta excelsitud en los cielos.

Sin embargo, el fuego que había sido encendido por el espíritu de Dios y que ardía en ambos, lanzó sus chispas en ambos corazones merced a la mirada mutua. Por ello, formando un solo corazón y una sola alma [Hechos, 4. 32], en castidad y caridad en Cristo, ellos no temieron vivir juntos bajo el mismo techo.

39. Además, su afecto –al vivir juntos e incitarse uno al otro a luchar

por [alcanzar] cosas más altas– crecía día a día como una gran llama originada a partir de dos ramas unidas. Así, cuanto más fervientemente anhelaban contemplar la belleza del Creador más felices reinaban con El en la gloria suprema. Y así, sus grandes progresos los indujeron a vivir juntos. Pero ellos actuaron cautamente para que no fuera conocido, por temor al escándalo de los inferiores y el odio de quienes perseguían a la doncella de Cristo. Cerca de la capilla del anciano y junto a su celda había un cuarto unido a ella en ángulo. Añadió una tabla de madera colocada adelante, tan disimulada que nadie que mirara desde afuera podía ver si alguien estaba adentro, puesto que el espacio no era mayor de un palmo y medio. En esta prisión, Roger albergó a su gozosa compañera. Frente a la entrada colocó, como puerta, un leño tan pesado que la reclusa no lo hubiera podido mover ni retirar. Y así, confinada de esta manera, la doncella de Cristo estuvo sentada en una dura piedra –oculta inclusive para aquéllos que habitaban con Roger– hasta la muerte de éste que se produjo más de cuatro años después. ¡Oh! ¡Cuántas incomodidades tuvo ella que soportar, de frío y calor, de hambre y sed, ayunos cotidianos! Lo angosto del lugar no permitía el necesario abrigo cuando ella tenía frío. La pequeña abertura no permitía el refrigerio cuando hacía calor. Debido al largo ayuno, sus intestinos se contrajeron y sangraban. A veces, estas cosas eran intolerables puesto que no podía salir afuera a la noche para otras cosas necesarias impuestas por la Naturaleza. Inclusive cuando ella lo necesitaba, no podía abrir la puerta por sí misma y Roger, de ordinario, tardaba. Así le era necesario estar sentada, sufrir tormentos y quedarse quieta<sup>8</sup> porque si ella deseaba que Roger acudiera tenía que llamarlo o golpear. Pero ¿qué podía ella hacer desde su lugar oculto cuando apenas podía respirar? Temía que alguno –a excepción de Roger– pudiera estar cerca y –escuchando su respiración– descubriera su lugar secreto. Y ella hubiera antes muerto en la celda que hacer conocer su presencia en este momento.

40. Sufrió estas y otras muchas incomodidades por un largo tiempo, [debido a eso] ella se vio afectada por muchas enfermedades que se hacían más severas día a día al punto que llegaron a ser incurables. Aun cuando ninguna medicina humana podía llevarle alivio –como nosotros vimos muchos años después– sanó por una inaudita gracia de Dios. Ella soportó todas estas ansiedades e incomodidades cotidianas con la dulce calma del celestial amor; oró mucho en los momentos de la noche cuando estaba libre para dedicarse a la oración y a la meditación contemplativa, como el amigo de Dios, Roger, le había enseñado tanto con la palabra como con el ejem-

---

<sup>8</sup> Cfr. *Verba Seniorum*, 1.190 –P.L.73.801 “Tu sede, tu tace, tu sustine”–.

plo. Además, él la adoctrinó sobre secretos celestiales apenas creíbles. El se mostraba como si sólo su cuerpo estuviera en la tierra mientras toda su mente se replegase en el cielo<sup>9</sup>. Tal vez alguien crea que esto es falso si no añadido una prueba que confirme lo que digo. Aquella de quien estamos escribiendo y que era la compañera del anciano me contó que, a veces – cuando él estaba arrebatado en la plegaria– su concentración era tan intensa que el demonio, invisiblemente, encendía un fuego visible a la casulla que pendía de su dorso cuando él oraba y que incluso eso no lo distraía. ¿Piensas tú que éste podría haber sido el fuego que ardía en el interior de su espíritu al punto de hacer insensible su cuerpo al fuego material que ardía afuera? Debe creerse que Cristina no estaba menos encendida cuando ella se encontraba al lado del hombre en plegaria. No pasaba día sin que él la condujera a su capilla para orar. ¡Oh! ¡Cuántas lágrimas se derramaban allí de celeste deseo, con qué raras delicias de interna alegría ellos se regocijaban!

41. Al principio, ellos temían y, a menudo, esto perturbaba su alegría. [Temían] que Cristina, por casualidad, fuera descubierta en su compañía y pudiera ser arrebatada por orden del obispo y puesta en manos de su esposo para que actuara como quisiera. Porque el viejo enemigo no descansaba de importunar a ambos [obispo y esposo] y a otros que estaban asociados con ellos, a quienes siempre agitaba la vehemente pasión de la indagación. Por ello, [la joven] invocaba con insistencia la misericordia de Dios sobre este asunto. Y no sin efecto. Porque en el día de la Anunciación de Nuestro Señor, mientras que Cristina estaba sentada en una piedra, reflexionando acerca de la insania de sus perseguidores [Salmos, 44.3] entró bajo una bellísima forma el Hijo del Hombre a través de la puerta cerrada, llevando en su mano derecha una cruz de oro. Ante esta aparición, la doncella se aterrorizó. Pero él disipó su miedo con estas reconfortantes palabras: “No temas”. Y dijo: “Porque yo he venido no para acrecentar tus miedos sino para darte confianza. Toma pues esta cruz y tenla firme, no la inclines ni a derecha ni a izquierda. Tenla siempre derecha mirando hacia arriba y recuerda que yo fui el primero en cargar la misma cruz. Todos aquellos que quieran viajar a Jerusalén deben cargar esta cruz”. Luego de decir esto, le entregó la cruz prometiendo que, luego de un corto tiempo, volvería para retomarla. Y luego El se desvaneció. Cuando Cristina contó su experiencia a Roger, el hombre de Dios, entendió su significación y comenzó a llorar de alegría diciendo: “Bendito sea Dios que siempre ayuda a los humildes en todo momento”. Y dijo a la doncella en

---

<sup>9</sup> Cfr. Fil., 3.20.

inglés: “Regocíjate conmigo, mi *sunnendaege*, dohter” que en latín sería “mi hija del domingo” porque así como el domingo es más excelente que otros días de la semana en dignidad, así él amaba a Cristina más que a todas las otras que Cristo generara y nutriera. “Regocíjate conmigo –dijo él– ya que por la gracia de Dios tus tribulaciones pronto terminarán. Y ésta es la interpretación: la cruz que tú has recibido como una señal te será quitada muy pronto”. Y esto ocurrió como el hombre de Dios lo había anunciado.

42. Dos días después –esto es, el 27 de marzo– el día en el cual el Redentor del mundo resucitó de entre los muertos<sup>10</sup>, Burthred llegó a la celda de Roger con sus dos hermanos, uno canónigo, el otro laico, pidiendo humildemente ser perdonados. Reconoció y confesó que había pecado gravemente contra él y en particular contra la doncella Teodora. Y ahora él venía –dijo– a absolverla de los votos matrimoniales y a someterse él mismo a la guía del anciano. El declaró que había sido amonestado por la reina del mundo, María, madre de Dios quien, dos noches antes, se le había aparecido en una visión terrorífica, reprochándole duramente la innecesaria persecución de la sagrada doncella. Roger –considerando que las dos personas que lo acompañaban no eran de alta posición– prudentemente ofreció y obtuvo un plazo de pocos días mientras él mismo pensaba sobre el tema y mientras Burthred encontraba otros testigos. Al final del plazo, Burthred retornó y –de acuerdo al precepto que había recibido– liberó a su mujer, colocando su mano derecha en la mano derecha de Roger y prometiendo y confirmando la absolución [de Cristina] frente a estos sacerdotes: el llamado Burthred, quien los había casado, Roberto, deán de Huntingdon<sup>11</sup> y Ralph de Flamstead [Salmos 54, 23] y ante cinco eremitas que habían vivido con Roger. Ante esto, el hombre de Dios se sintió más seguro y tomó fuerzas de las innumerables virtudes que él había probado que Cristina poseía y concibió la idea de dejarla como sucesora de su eremitorio. Por lo que él habló varias veces con ella sobre este punto. Y aunque ella temía que esto estuviera por sobre sus capacidades, no rehusó pero tampoco dio su consentimiento. Ella actuó de la manera usual y colocó tanto esto como su propio cuidado en manos del Señor [Salmos 54, 23] y de la Virgen María. Entretanto, sucedió algo más maravilloso que cualquier milagro. Porque en una ocasión en que ella estaba orando y vertiendo lágrimas por su deseo celeste fue imprevistamente raptada a los cielos más allá de las nubes, donde ella vio a la Reina de los cielos en un trono y ángeles gloriosos a su

---

<sup>10</sup> El 27 de marzo, la fecha usualmente asignada en los calendarios medievales para la fiesta de resurrección.

<sup>11</sup> *Vide ut supra*.

alrededor. Su esplendor superaba al del sol como en mucho el brillo del sol excede al de las estrellas. Y tampoco la luz de los ángeles podía compararse con la luz que rodeaba a la que había engendrado al Altísimo. ¡Cuán grande sería el brillo de su cara para que superase el de todos los demás! Ella [Cristina] miró primero a los ángeles y luego a la Señora de los ángeles y, por algún maravilloso medio, pudo ver a través del esplendor que acompañaba a la Señora mejor que a través del brillo que rodeaba a los ángeles, cuando [en general,] debido a su debilidad, la mirada humana ve los objetos más brillantes con mayor dificultad que las cosas más claras. Y así ella contempló Su rostro más claramente que el de los ángeles. Y como contemplara su belleza muy fijamente y la mirara con deleite, la Reina se volvió a uno de los ángeles que allí estaban y dijo: “Pregunta a Cristina qué quiere pues le concederé lo que pida”.

43. Por fin, Cristina estuvo ante la Reina y claramente oyó lo que Ella hablaba con el ángel. Y cayendo en tierra supina abarcó, de una sola mirada, todo el mundo. Y ante ella –cuando volvió sus ojos hacia Roger– la celda y el oratorio de éste brillaban y dijo: “Deseo que se me otorgue este lugar para habitarlo”. “Lo tendrás ciertamente –replicó la Emperatriz– y aun más si quieres”. A partir de esto, ella entendió que podría suceder a Roger como ocupante de ese lugar. Consecuentemente, Roger se mostró ansioso tanto ante Dios como ante los hombres para proveer de un patrono que acudiese a las necesidades de la vida de su sucesor. Al final, él recordó al obispo Thurstan de York<sup>12</sup> porque favorecía las sagradas vocaciones. Entonces envió a preguntarle qué pensaba hacer acerca de Cristina. Thurstan solicitó mantener una entrevista privada con la doncella. Entonces, el anciano envió a Godescaldo de Caddington<sup>13</sup> y a su mujer –gentes muy cercanas a su corazón y de buena familia– que vivían en feliz matrimonio bajo la dirección de Roger.

Él les explicó por qué camino y por qué razón él deseaba que condujeran a Cristina a Redbourn<sup>14</sup>. Cuando ellos aceptaron el encargo y recibieron permiso para partir, el hombre de Dios les dijo: “Id seguros puesto que yo oraré por vosotros y para que no tengáis contratiempos puesto que os tomáis trabajo por Dios y su doncella”. Ellos partieron pues, montados en un

---

<sup>12</sup> Thurstan, arzobispo de York, elegido en 1114, consagrado el 21 de octubre de 1119, fallecido el 6 de febrero de 1140.

<sup>13</sup> Caddington queda a dos millas al N. de Markyate.

<sup>14</sup> Redbourn se halla a unas cuatro millas de Markyate a lo largo de la vía romana en dirección de San Albano y Londres. A este sitio del convento de San Albano perteneció la única copia que ha sobrevivido de la vida de Cristina. Este pasaje han sido tomado de las *Gesta Abbatum*, i. 100 donde aparece el correspondiente pasaje de la *Vita*.

solo caballo. Y ocurrió que, cuando estaban ascendiendo por un camino del bosque, la cincha se soltó y los cabalgantes cayeron. ¿Qué debían hacer? La noche había caído, el caballo había huido, ellos estaban abrumados por la edad y completamente solos; inclusive si hubiera sido de día ellos no lo hubieran podido apresar. Al fin, dejaron la silla donde estaba puesto que no la podían trasladar y comenzaron a caminar como pudieron. Pero, cuando se sintieron cansados, se contristaron diciendo: “¿Dónde está la promesa de Dios?” Antes de terminar la frase he aquí un caballo con freno y silla parado ante ellos, quieto como un cordero, cerca de un tronco caído que parecía puesto a propósito para ayudar a los servidores de Dios a montar. Cuando ellos vieron esto, dieron gracias a Dios y a su servidor Roger y montando, se dirigieron hacia su casa. A la mañana siguiente, Godescaldo fue a lo de Roger, tomó a Cristina con él y la llevó secretamente ante el obispo en Redbourn. Él habló privadamente con ella por largo tiempo y al conocer lo que era necesario, la tuvo durante un tiempo bajo su custodia [Juan 19.27] le hizo una promesa que luego cumplió, a saber, la anulación de su matrimonio, la confirmación de su voto y el permiso para su marido de casarse con otra mujer, merced a la licencia apostólica. Después la despidió. Cristina permaneció luego con Roger hasta la muerte de éste en su eremitorio. Pero cuando él se fue a los cielos donde quedó en paz luego de muchas tribulaciones, fue imperativo que Cristina partiera para evitar la furia del obispo de Lincoln. Así huyendo, primero ella se escondió en varios lugares secretos, [luego] el arzobispo la encomendó a un cierto clérigo, muy amigo de él, cuyo nombre es necesario que calle. El era a la vez un religioso y un hombre poderoso en el mundo. Confiando en este doble *status*, Cristina habitaba con él. Y ciertamente, al comienzo, ellos no pensaron en nada [malo] uno del otro, sólo experimentaban un casto y espiritual amor. Pero el demonio, el enemigo de la castidad, no sufrió esto por mucho tiempo, encontró oportunidad en su prieta compañía y en el sentimiento de seguridad para insinuarse primero furtivamente y luego con engaño, ¡ay! asaltándolos más abiertamente. Y lanzando sus dardos encendidos, llevó a cabo sus ataques tan vigorosamente que superó por completo la resistencia del hombre. Pero no pudo pervertir a la doncella aunque asaltó su carne con incitaciones al placer y su mente con impuros pensamientos. Él utilizó a la persona que la estaba alojando para ejercer pésimas artes e insidias contra ella. A veces, el mísero hombre –exaltados sus sentidos por la pasión– aparecía desnudo ante la joven y actuaba de manera tan escandalosa que no puedo darlo a conocer porque ensuciaría la cera al escribirlo y el aire al decirlo. A veces, él la adoraba inclinándose hasta la tierra para que lo viera y tuviera compasión de su miseria. Pero ella lo censuraba por mostrar tan poco respeto por su vocación y con duros

reproches silenciaba sus súplicas. Y aunque ella misma estaba luchando con esta mísera pasión, prudentemente pretendía que no estaba perturbada por ello. Por lo que él, a veces, decía que la joven se asemejaba más a un hombre que a una mujer aunque ella –por sus cualidades de virago– podía, más justificadamente, tildarlo a él de mujer.

44. ¿Quisieras tú conocer cuán virilmente se comportó ella en tan inminente peligro? Violentamente resistió los deseos de su carne. Y no los exhibió ni mostró sus propios miembros que hubieran podido convertirse en armas de iniquidad contra ella [Rom 6.13]. Largos ayunos, alimento modesto y sólo de hierbas crudas, una medida de agua como bebida, noches insomnes, severos azotes. Y lo que era más eficaz de todo eso... pruebas que desgarraban y domeñaban su lascivo cuerpo. Invocaba a Dios sin cesar para que no le permitiese a ella –que había hecho voto de virginidad y había rehusado el lecho matrimonial– perecer por siempre. Sólo una cosa le traía alivio, la presencia de su protector porque entonces su pasión disminuía ya que, en su ausencia, ella solía estar tan internamente inflamada [al punto de pensar] que las vestimentas que cubrían su cuerpo podían incendiarse. Si eso, por azar, hubiera ocurrido en su presencia, la doncella tal vez hubiese sido incapaz de contenerse. Un día, cuando ella se dirigía al monasterio, el clérigo, su espíritu maligno, se le apareció bajo la forma de un enorme, salvaje, repugnante, peludo oso, tratando de impedir que ella entrara en el monasterio pues nada repelía sus ataques tan efectivamente como las plegarias y las lágrimas de la humilde y ascética doncella. Pero como ella siguiera su camino, en la tierra se abrió un hoyo en que –desesperado– desapareció su enemigo... Resultado de esto fue que ella estuvo enferma por más de dos semanas.

45. Ni aun entonces el impúdico clérigo cesó de importunar a la enferma doncella con tanta intensidad como cuando ella se encontraba bien. Al fin, una noche, mientras dormía, se le aparecieron –terribles– tres santos: Juan, el evangelista, Benito, fundador del monacato y María Magdalena. De estos, María –por la cual el presbítero tenía particular veneración– lo miró con duros ojos increpándolo por la impía persecución [que realizaba respecto] de la esposa elegida por el altísimo rey. Y, al mismo tiempo, lo conminaba que no la molestara más puesto que, en caso contrario, no podría escapar de la ira del Omnipotente y de la condena eterna. Aterrorizado por la visión y despertando del sueño, se dirigió a la doncella con una actitud diversa, revelando lo que había visto y oído, pidiendo y obteniendo su perdón; luego cambió su modo de vida. Sin embargo ni esto ni ninguna otra cosa fue suficiente para enfriar la pasión de la virgen. Y así, luego que ella hubo pasado mucho tiempo en constante lucha contra su infatigable enemigo, disgustada de este funesto alojamiento, retornó a la agradable celda



que le diera la Reina de los cielos en un lugar solitario donde pasaba día y noche en oración, llorando, gimiendo y pidiendo ser liberada de tentación. Inclusive en la soledad ella sintió sus estímulos. Entonces, el hijo de la Virgen consideró la humildad de su servidora [Lucas, 1.48] y le llevó consuelo por medio de una gracia inaudita. Porque bajo la forma de un pequeño niño Él llegó a los brazos de su probada esposa y permaneció allí durante todo un día, no sólo sensible sino también visible. Así, la doncella lo tocó con sus manos y, dando gracias, lo apretó contra su pecho. Con inconmensurable delicia ella lo mantuvo contra su pecho virginal y él entró dentro de ella a través de la barrera de la carne. ¿Quién podría describir la enorme suavidad [Salmos, 144.7] que la servidora experimentó por la condescendencia del Creador? Desde ese momento el fuego de la lujuria se extinguió completamente y nunca más volvió a revivir. Al mismo tiempo, el obispo de Lincoln<sup>15</sup> –el más persistente perseguidor de Cristina– murió luego de haber sufrido un largo castigo, su vida fue segada por una muerte súbita y por este ejemplo muchos otros desistieron de perseguir a las vírgenes de Cristo.

46. Luego, la doncella permaneció en su soledad libre de cuidados, sacó ventaja de la paz que había deseado tan largamente para meditar sobre la misericordia con que Cristo la había librado de tantos peligros. Y asombrada por la magnitud de la gracia, ella, cotidianamente, ofreció un sacrificio de alabanza a Su liberador [Salmos 115.17]. Desde entonces su única alegría, su único propósito fue pasar su tiempo alabando a Dios y dando gracias. Entretanto, el Señor decidió hacer conocer cuánto mérito tenía ella ante Sus ojos. En Canterbury vivía una mujer de buen linaje. Era muy querida por sus padres pero luego [la consideraron] vil y abyecta debido a una enfermedad llamada gota que había contraído por una imprudente falta cuando era ya adulta; se convirtió en molestia para ellos y la habían expulsado. Ella sufrió con horror esta enfermedad durante dos años cada martes a las nueve. En el tercer año de su miseria llegó a ella, enviada por Dios, la santa y virgen Margarita quien, en una visión, la incitó a que se dirigiera adonde estaba la amiga de Dios, Cristina, quien vivía no lejos del monasterio de San Albano y que bebiera el agua que ella había bendecido con sus manos en nombre de la Sagrada Trinidad. [Así] recuperaría su prístina salud.

47. Sin dilación, la mujer –asistida por la esperanza– llegó rápidamente ante Cristina. Primero confesó su falta, luego su enfermedad, en tercer

---

<sup>15</sup> Murió mientras cabalgaba con el rey en su redil de venados en Woodstock y fue sepultado ante el altar de Santa María en la catedral de Lincoln.

lugar la revelación y, finalmente, solicitó alivio. Cristina, sin embargo, rehusó y dijo que no era asunto suyo, que no había sido enviada ante ella sino que tal vez había sido objeto de una ilusión a través de un sueño. La porfiada mujer persistió en sus ruegos agregando a los suyos los del presbítero Alfwyn y de algunos otros que estaban presentes. Aunque éstos rogaron a Cristina durante mucho tiempo que no fuera obstinada y no rehusara la gracia que Dios había puesto en sus manos para ayudar, no quiso aceptar hasta que ellos hubieron prometido que el sacerdote celebraría misa mientras los otros se unieran a ella rogando por la misericordia de Dios sobre esto. Ella lo hizo para estar segura de que la gracia de la recuperación se atribuyera a sus méritos [de ellos] y no a los suyos [de ella]. En la mañana del martes todos ellos se reunieron en la capilla invocando a Dios, Cristina bendijo el agua y se la dio a la mujer para que la bebiera. Y durante el canon de la misa, una bella figura de venerable semblante, llevando un libro en las manos, se dirigió hacia la mujer, se detuvo ante ella y abrió el libro. Y Cristina –quien era la única de los presentes que veía esto– entendió que Cristo, había enviado a Su apóstol<sup>16</sup> que curó a la mujer. [Cristina] manifestó esto concluida la misa. Dispuesta a creer pero llena de dudas, la mujer permaneció en la capilla, temblando, hasta la hora de tercia. Inclusive permaneció allí hasta mediodía. Y luego, viendo que su hora había pasado [sin una recaída], ella conoció que, ciertamente, estaba curada. Y llorando copiosamente por la alegría rogó a todos que dieran gracias al Redentor. Y luego de haber prometido que durante la vida de Cristina no diría cómo había sido curada, la despidieron.

48. Pero Cristina, quien había obtenido del cielo curación para otros, sufrió graves enfermedades que había contraído debido a diversos infortunios que hubo de soportar. Y en algún momento se agregaron, a las antiguas, algunas nuevas. Y como todas ellas eran incurables (pues la ciencia humana las había tratado en vano) fue curada al fin, contra toda esperanza, por el divino poder. Pero primero, escuchad con cuánto favor Cristo la curó de una sola pero molestísima enfermedad, a través de Su Madre y luego, con cuánta grandeza la curó completamente de todo el resto. Y envió una corona desde el cielo para significar su virginal integridad. La enfermedad llamada parálisis, que tomó una mitad de su cuerpo, se extendió desde los miembros inferiores hasta la parte superior de la cabeza. Como resultado de una reciente enfermedad las mejillas de la

---

<sup>16</sup> El apóstol mencionado es, probablemente, san Juan Evangelista quien era invocado en casos de epilepsia aunque san Juan Bautista era el santo más comúnmente asociado con esto, de allí el nombre de *mal de san Juan*.

paciente estaban hinchadas e inflamadas, los párpados contraídos, sus ojos sanguinolentos y, debajo del ojo, podías ver la piel moverse sin cesar como si, aleteando, hubiera dentro un pequeño pájaro. Por esta razón, experimentados médicos fueron enviados a verla y emplearon lo mejor de su saber, practicaron con medicinas, sangrías y otros tipos de tratamientos. Pero lo que ellos pensaban que podría traer alivio tuvo un efecto contrario, la enfermedad que ellos pensaban haber curado, por lo contrario, empeoró [produciendo] una gran irritación e inflamación. Ella sufrió esto durante cinco días sin cesar. Así como su salud había sido en comparación con la enfermedad antes del tratamiento ahora su enfermedad se expresó en comparación con las enfermedades que siguieron. Y para que nada pudiera faltar ni en tiempo para su perfección o como dolor para su sufrimiento, un anciano le dio un electuario que disolvió en vino y que ella bebió. Esto podría –decía él– erradicar y expulsar la enfermedad. Pero para que la esposa de Dios pudiera poner su esperanza sólo en la ayuda divina, su sufrimiento final fue mucho mayor que todo el resto, como el segundo fue mayor que el primero. Tan violento fue que en el sexto día, a cada momento, ella esperaba exhalar su espíritu. Pero a la noche siguiente, por voluntad de Dios (que reposó el séptimo día) [Gén. 2.2.], cuando ella despertó se encontró restablecida y dio gracias a Dios y a nosotros. Porque sin importar a qué hora ella sería liberada de las angustias de su carne ¿quién podía dudar que Su esposo vendría y la llevaría con él a las nupcias? Ella sintiendo el movimiento de sus párpados, mirando con su ojo que había estado ciego, sintió la tumefacción de sus mejillas y el alivio de los demás miembros de su cuerpo –y difícilmente creyendo esto– con sorpresa llamó a sus doncellas y comprobó esto a la luz de una vela. Al día siguiente, cuando éstas llegaron, comenzaron a hablar acerca de la súbita curación de su señora.

49. Entonces una de ellas dijo que, en la primera vigilia de la noche, había visto en sueños a una mujer de gran autoridad, con un espléndido rostro, velada su cabeza con un niveo velo, adornado a lo ancho con un bordado de oro y fimbrias áureas que caían a ambos lados de la cabeza. Y cuando se detuvo ante el lecho de la paciente tomó una cajita en la cual llevaba un electuario de inusual fragancia. Mientras ella delicadamente se preparaba para dárselo [a la enferma], todos con lágrimas en los ojos le advertían diciendo: “No desperdicies tu electuario y tu trabajo, señora, porque nosotros hemos visto a la mujer que tú estás tratando de curar que, trabajosamente, escapó de la muerte luego de haber tomado ayer un electuario similar”. Pero ella no prestó atención a lo que estaban diciendo y llevando a cabo la misión para la cual había venido, dio el electuario a la enferma y la curó. La paciente curada y la doncella que había visto el

sueño ambas discutieron acerca de la curación y la visión con gran alegría porque antes de su conversación una no había comprendido la visión y la otra, el restablecimiento de su salud. Tú ves cuán fácilmente y cuán apropiadamente Dios curó a Su virgen con un medicamento celeste a través de Su madre virginal pues consideraba indigno de Su esposa todo lo empleado por un hombre mortal.

50. Ahora nos queda por revelar cómo ella se liberó de otras enfermedades, que eran muchas. Cada una de ellas peor que la parálisis. Las enfermedades podían segar su vida en cualquier momento pero ella no deseaba morir hasta no haber profesado. Además, recibió frecuentes visitas de grandes padres de nobles monasterios tanto de los más remotos lugares de Inglaterra como de más allá de los mares. Ellos querían llevarla consigo, porque su presencia agregaba importancia y prestigio a sus lugares. Sobre todo el arzobispo de York insistió en honrarla y hacerla superiora de las vírgenes que él había reunido bajo su nombre en York<sup>17</sup>. Pero ella prefirió nuestro monasterio, tanto a causa del cuerpo del egregio atleta de Cristo, Albano que descansaba en él, amado por ella más que otros mártires que ella reverenciaba porque Roger, el ermitaño, había sido monje en el mismo y estaba enterrado en él. También porque como tú sabes por experiencia, debido a que ella reverenciaba a ti más que a todos los pastores sometidos a Cristo y porque en nuestra comunidad había ciertas almas que ella prefería a las de otras de otros monasterios; algunas de las cuales le debían su vocación monástica. Y hay que recordar que ella había sido elegida por el Señor como cooperadora de san Albano para construir y asistir a su comunidad en la Tierra; y luego, en el cielo, él la tendría como compañera en la eterna felicidad.

51. Por estas razones, ella decidió que haría su profesión [de fe] en este monasterio y recibiría su consagración del obispo. Pero interiormente ella estaba muy perturbada no sabiendo qué hacer, no sabiendo qué decir cuando el obispo inquirió –durante la ceremonia de consagración– acerca de su virginidad. Porque ella recordaba los pensamientos y los estímulos de la carne que la habían perturbado y –aunque tenía conciencia de no haber caído ni en acto ni en deseo alguno– fue cautelosa al asegurar que ella había escapado ilesa. Al final, se volvió, con todo su corazón, hacia la castísima Madre de Dios, rogándole y pidiéndole que intercediera para que la liberara de la incertidumbre. Mientras estaba ocupada en esto,

---

<sup>17</sup> Marcigny-le Nonnais, fundado en 1080 por Hugo de Cluny. Allí vivían dos tipos de monjas, las que vivían en comunidad y las que vivían como reclusas en celdas separadas, ver *Vida de san Hugo de Gilo*.

comenzó a sentirse más confiada de lograr licencia con respecto [a estas dudas] y supuso que se produciría cerca de la fiesta de la Asunción de la Madre de Dios. Por esta razón, no tuvo paz en su ánimo hasta que llegó el día de la fiesta mencionada. Y a medida que se aproximaba, más ansiosamente se mostraba Cristina por la dilación. Al final, llegó pero sus esperanzas no se realizaron de inmediato. El primer día pasó, lo mismo el segundo, de la misma manera transcurrieron seis días luego de la fiesta. Ella se mostró infatigable en sus súplicas; además, su devoción y esperanza aumentaron a medida que pasaban los días.

52. En el séptimo día, esto es las 12<sup>a</sup> calendas de septiembre<sup>18</sup>, cerca del canto del gallo y antes del amanecer, se levantó y permaneció junto a su lecho. Había pasado la hora en que era usual cantar las nocturnas. Pensó que esto era debido a la pereza de las muchachas, se dio cuenta que en contra de lo acostumbrado, todas ellas estaban profundamente dormidas y todo, a su alrededor había caído en un profundo silencio. Mientras la virgen estaba de pie y asombrada (¡oh inefable bondad de la divina condescendencia!) he aquí que se encontró rodeada por jóvenes de extrema belleza. Eran muchos pero ella sólo pudo ver a tres. Y dirigiéndose a ella dijeron: “¡Salud, virgen de Cristo! ¡El Señor de todo, el mismo Jesucristo manda que te saludemos!”. Y luego de decir esto, se aproximaron más y, colocándose a su alrededor, le pusieron en su cabeza una corona que habían traído consigo, agregando: “Esto te es enviado por el Hijo del Altísimo Rey. Y debes saber que tú eres una de los suyos. Admiras el objeto y su factura pero no te maravillarías si conocieras el arte del artesano”. Esta [corona] era, como ella afirmó, más blanca que la nieve y más brillante que el sol, de una belleza que no podría ser descripta y de un material que no se conocía. De atrás –y cayendo y llegando hasta abajo– pendían dos cintas blancas como las de la mitra de un obispo. Así coronada, Cristina permaneció en medio de los ángeles que estuvieron con ella desde el canto del gallo hasta después de la salida del sol. Luego los ángeles volvieron al cielo, ella permaneció sola, conociendo indubitablemente por la celestial corona, que Cristo la había preservado casta en mente y cuerpo. Además, ella se sintió tan fuerte en su salud que nunca *a posteriori* sintió el más mínimo dolor proveniente de las enfermedades que la habían afligido anteriormente.

53. Perturbado por estos acontecimientos, el demonio se lanzó a una nueva guerra, aterrorizando a la amiga de Cristo con horribles apariciones e inmundos tormentos al punto que, aun muchos años después, cuan-

---

<sup>18</sup> 21 de agosto.

do ella reposaba sus fatigados miembros, no podía darse vuelta sobre su costado ni mirar a su alrededor. Se veía a sí misma como sofocada o que por medio de las artes demoníacas podría ser arrastrada a obscenidades o a convertirse en objeto de ludibrio. Pues cuando la venenosa serpiente se vio derrotada en su infatigable intento de perturbar su mente, urdió un plan para crear falsos rumores y expandir una inaudita e increíble calumnia a través de las crueles lenguas de sus agentes. Todo aquel que tenía una mente perversa, pronta a la malicia –aguijoneado por él, siempre mentiroso– se alegró en diseminar acerca de ella todo el mal posible, pensando que sería el más admirado, el más ingenioso al fabricar consejas mentirosas sobre Cristina. La doncella de Cristo –sostenida en medio de todo esto por su buena conciencia [Cfr. Rom. 2.15]– se encomendó al amoroso cuidado de Su Redentor y sometió su causa al juicio de Dios. Y para no transgredir el precepto del Señor, oró por quienes la calumniaban [Cfr. Lucas 6.28]. El demonio, viendo que sus planes eran anulados por la fe de Cristina [Cfr. Efesios 6. 16] y que una persona poseída, como lo era ella, por el amor de Dios no podía ser modificada por el amor de este mundo, él, luchador audaz e impudente para no dejar nada sin intentar, no temió atacar a la virgen con el espíritu de la blasfemia. Él confiaba en que ganaría la batalla si podía empañar y manchar su fe. Se acercó con malicia y puso malos pensamientos en su ánimo. Sugirió horribles ideas sobre Cristo, lo mismo que detestables [pensamientos] sobre Su Madre. Pero ella no escuchó. El la atacó pero tuvo que huir. El insistió con sus asaltos pero fue derrotado. Inclusive así, él no [pudo ser] silenciado, a pesar de huir no desapareció, a pesar de ser derrotado no se retiró. Tomó nuevas y más elaboradas armas de tentación [y con ellas] asaltó a la virgen más intensamente, al mismo tiempo, su resentimiento creció al encontrar un igual en una tierna virgen. Cuando ella estaba completamente sola en el oratorio él la molestaba con sórdidas apariciones, la aterrorizaba con informes monstruos y duras amenazas; otra persona podría haber enloquecido.

(continuará)

**LOS PUERTOS DEL REY:  
SÍNTESIS INTERPRETATIVA DEL FENÓMENO URBANO EN EL  
NORTE DE ESPAÑA DURANTE LOS SIGLOS XII Y XIII\***

JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA  
(Universidad de Cantabria, España)

**Introducción**

Política y economía estuvieron estrechamente ligadas en el proceso de génesis y consolidación del fenómeno urbano medieval en la orla costera atlántica del norte de la Península Ibérica. Los reinados de Alfonso VIII (1158-1214) y Alfonso X (1252-1284) se significaron, en el litoral cántabro, por su denodado esfuerzo por fortalecer la autoridad regia en un territorio de débil implantación del realengo, debido a la arraigada presencia del señorío, en especial monástico.

Este espacio, percibido por los contemporáneos como la frontera litoral del reino de Castilla, fue un territorio difícil de repoblar, por lo que los monarcas se lanzaron a la tarea de perfilar todo un derecho orientado a fijar y atraer pobladores. Esto se tradujo, de una parte, en la creación de nuevos centros urbanos en la costa de Cantabria, y, de otra, en la concesión de privilegios y donaciones reales para fortalecer y aumentar la población de las villas portuarias ya existentes, todo ello entendido como la expresión del intervencionismo regio en las villas portuarias. La finalidad última de los monarcas fue la de afirmar una estrategia de control de la

---

\* La redacción de *Temas Medievales* hace saber a sus lectores que, debido a un involuntario error de diagramación, el artículo del Dr. Solórzano Telechea, que fuera editado en el volumen anterior de esta revista, no contaba con las correspondientes notas a pie de página que se encontraban en la presentación original del autor. Dado este inconveniente, se reproduce nuevamente tal colaboración, en su totalidad y con dichas notas. *Temas medievales* manifiesta públicamente sus disculpas por esta situación y pide excusas al Dr. Solórzano Telechea por los problemas ocasionados por esa errónea edición de su colaboración.

*Temas Medievales*, 17 (2009), 207-228.

costa cantábrica, región natural fronteriza con el reino de Francia, con el objeto de garantizar su protección, el intercambio de mercancías y la presencia del realengo. Sobre esta promoción y consolidación del hecho urbano en el litoral cantábrico, se asentó el definitivo despegue de la economía castellana a lo largo del siglo XIII.

El mar era percibido como frontera del reino de Castilla, tanto por las villas portuarias, como por los monarcas<sup>1</sup>. Sin duda, la noción de frontera es muy compleja, pues no se reduce a una acepción política sino que, además, tiene un significado económico y de organización del poblamiento. La concepción de la costa norte peninsular como espacio fronterizo del reino de Castilla, necesitado de medidas protectoras y potenciadoras de su población tanto en tiempos de guerra, como de paz, tuvo un largo desarrollo<sup>2</sup>. De esa manera, los centros urbanos portuarios de esa frontera natural – y política– de la Corona de Castilla desarrollaron unas características urbanísticas, económicas, sociales e institucionales particulares, gracias a múltiples factores relacionados directamente con su ubicación y sus posibilidades de desarrollo.

Así, las ciudades y villas portuarias del norte peninsular no aparecen sólo como meros puntos de poblamiento en el litoral sino que constituyeron una red urbana que se fue organizando lentamente hasta formar un complejo *campo de relaciones* entre los diversos sistemas urbanos jerarquizados de la Corona castellana<sup>3</sup>. En este sentido, la definitiva ampliación del reino de Castilla con la extensión de las fronteras meridionales por la Baja Andalucía, tras la conquista de Sevilla (1248), creó un nuevo eje de relaciones en dirección norte-sur, que se tradujo en la necesidad de reforzar las dinámicas de las villas portuarias de la fachada atlántica y cantábrica. Así, los puertos norteños pasaron a desempeñar un importantísimo papel como centros de intercambio y redistribuidores de mercancías, no sólo entre el interior de Castilla y la fachada atlántica europea sino entre el traspais castellano-leonés y los puertos andaluces. No obstante, la materialización y consolidación de esta frontera litoral supuso

---

<sup>1</sup> M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Frontier and settlement in the Kingdom of Castile (1085-1350)", en R. BARTLETT & A. MACKAY (eds.), *Medieval frontier Societies*, Oxford, 1989, pp. 70-73.

<sup>2</sup> A. AGUIAR ANDRADE, "A estratégia régia em relação aos portos marítimos no Portugal medieval: o caso da fachada atlântica", en B. ARÍZAGA BOLUMBURU & J.A. SOLÓRZANO TELECHEA (eds.), *Ciudades y villas portuarias del Atlántico en la Edad Media. Seminario Internacional de Estudios Medieval de Nájera (2004)*, Logroño, 2005, pp. 57-90.

<sup>3</sup> P. M. HOHENBERG & L. H. LEES, *The making of urban Europe (1000-1960)*, Cambridge (Mass.), 1985; J. L. PINOL (ed.), *Histoire de l'Europe urbaine, de l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2003, pp. 397-401.



un largo proceso, que vino determinado por el afán de la monarquía en sentar las bases materiales de su poder<sup>4</sup>.

## **1. La fundación real de villas nuevas en el litoral cántabro: la reorganización del poblamiento costero (siglos XI-XII)**

### ***1.1. Los elementos preurbanos en el litoral cántabro***

A principios del s. XII, el obispo de Oporto, Hugo, de origen francés, describía el litoral cántabro de la siguiente manera: “el mar había extendido allí sus brazos para separar las provincias y los que hacen el camino por allí se encuentran con grandes acantilados... sin temor a la aspereza de estos lugares ni a la atrocidad de sus habitantes ni a la furia encrespada de los brazos del Océano, que se extiende alrededor, confiado en la ayuda del apóstol Santiago, llegó hasta Carrión por apartados montes, valles y mares”<sup>5</sup>. Un siglo después, en la costa cántabra se habían desarrollado cuatro núcleos urbanos, cuyo éxito dependió en gran medida de la política regia de fundación y promoción urbana.

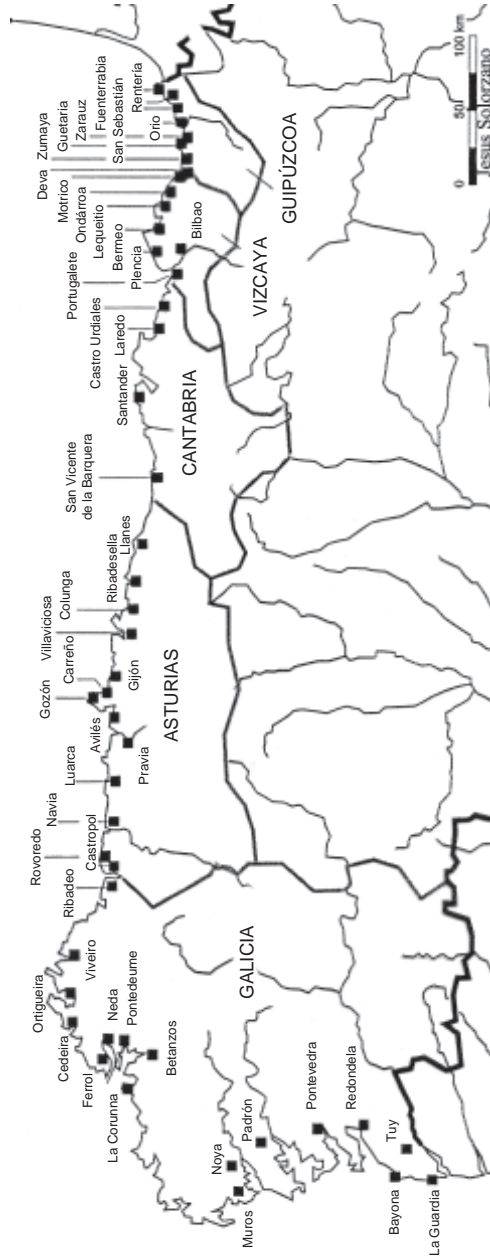
El instrumento de que dispusieron los monarcas para reforzar su control sobre el litoral y reordenar el equilibrio de poderes en la zona, consistió en la concesión de fueros y franquezas. El afianzamiento de la autoridad regia se sustentaba en la puesta en marcha de una serie de estrategias políticas entre las que se destacó la labor legislativa y, dada la imposibilidad práctica de promulgar leyes de aplicación general, la concesión de fueros y privilegios a comunidades locales terminó siendo la prueba palpable de esa capacidad de establecer normas de derecho y el modo de crear señoríos adeptos a la causa del monarca<sup>6</sup>.

En el frente litoral de Cantabria, Alfonso VIII centró su política de afirmación real en la creación de nuevos centros portuarios reales, que fueran capaces de neutralizar un espacio litoral con excesiva presencia del señorío eclesiástico. De este modo, Cantabria, hacia la segunda mitad del siglo XII y de la mano del rey Alfonso VIII, vio desarrollarse una realidad socio-espacial de la que ya no quedaba recuerdo al menos desde el siglo V: el mundo urbano. En menos de cuarenta años, cuatro comunidades aldeanas del litoral fueron elevadas al rango de villas.

---

<sup>4</sup> D. MENJOT, “La ville frontière: un modèle original d’urbanisation?”, en *Les villes frontière Moyen Âge-Époque Moderne*, Estrasburgo, 1996, p. 6.

<sup>5</sup> *Historia Compostelana de Diego Gelmírez* (ed. Emma Falque), Madrid, Akal, 1994.



Ciudades y villas portuarias de la Costa Cantábrica

Hasta mediados del siglo XII, Cantabria formaba parte de la periferia del reino de Castilla, cuyos intereses se concentraban en el sur del reino, en la frontera con al-Andalus<sup>7</sup>. Con todo, en el norte, la economía ganadero-forestal y pesquera conllevó un aumento de población progresivo y, con ello, una diversificación de las actividades económicas, muestra de lo cual es, de un lado, la ampliación de las tierras de cultivo a costa del bosque y los baldíos, y, de otro, el despertar del interés de los señores del interior por contar con posesiones en la costa de las que obtener productos del mar. Así por ejemplo, se registra la presencia de Cardeña en San Vicente de la Barquera, Santa María de Nájera en Santoña, San Juan de Burgos en Castro Urdiales, San Millán de la Cogolla en Laredo y Colindres, y del obispo y catedral de Burgos en Santander, Santoña, San Martín de la Arena y San Vicente de la Barquera<sup>8</sup>. En este contexto de evolución demográfica ascendente, se produjo entre finales del siglo XII y comienzos del XIII un punto de inflexión en el que unas pocas aldeas se constituyeron en villas y pasaron a contar con un fuero. Desde luego este proceso –el paso de la aldea a la villa– es muy sugestivo aunque por el momento casi desconocido en esta región<sup>9</sup>. Lo que sí conocemos es que el concepto de villa y su papel económico e institucional ya estaba maduro en el norte del Duero a finales del siglo XI<sup>10</sup> y que este modelo –fuertemente influido por el derecho de francos a través de los fueros de Sahagún y Logroño– es el que se implanta en Cantabria. Además, desde la separación de los reinos de Castilla y León en 1157, tras la muerte de Alfonso VII, hasta la incorporación a Castilla de Guipúzcoa y el Duranguesado hacia el año 1200, el litoral de Cantabria fue la única salida al mar del reino de Castilla, lo que hacía de las tierras del litoral un objetivo de suma importancia para la monarquía. Asimismo, el establecimiento de estos nuevos núcleos urbanos fue posible gracias a la desaparición de las incursiones de la piratería vikinga y musulmana de la costa cantábrica, que había sido permanente

---

<sup>6</sup> J. I. RUIZ DE LA PEÑA, “Repoblaciones urbanas tardías en las tierras del Norte del Duero”, *Revista de Historia del Derecho de la Universidad de Navarra*, 1976, 71-116.

<sup>7</sup> J. I. RUIZ DE LA PEÑA, “El nacimiento de las villas costeras cántabro-atlánticas y su instrumentación jurídica (siglos XII-XIII)”, en *El Fuero de Laredo en el VIII centenario de su concesión*, Santander, 2001, p. 156.

<sup>8</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA & B. ARÍZAGA BOLUMBURU (eds.), *El fenómeno urbano medieval entre el Cantábrico y el Duero*, Santander, 2002, pp. 367-420.

<sup>9</sup> Sobre este fenómeno, *vid.* C. DÍEZ HERRERA, *La formación de la sociedad feudal en Cantabria*, Santander, 1990, pp. 60-64.

<sup>10</sup> *Vid.* F. BENITO MARTÍN, *La formación de la ciudad medieval. La red urbana en Castilla y León*, Valladolid, 2000.

entre mediados del siglo IX y mediados del XI, en la etapa que precedió a la repoblación urbana de la orla costera del Cantábrico<sup>11</sup>.

Los centros aforados en el siglo XII comparten tres elementos comunes: se trata de núcleos preexistentes, pues hay una presencia de pesquerías, monasterios e iglesias y una decisión regia de fundarlos formalmente. Todos los centros existían con anterioridad a la concesión de sus respectivos fueros. En general, todos habían sido fundados en la Antigüedad y habían sido habitados hasta alrededor del siglo VI. La época inicial coincide con la del mayor auge y desarrollo urbano del imperio romano, la última viene señalada por la descomposición del imperio, unido a las devastaciones de las invasiones. La villa de Castro Urdiales tiene antecedentes históricos prerromanos. Plinio, en su *Historia Natural*, cita el “*Portus Amanum*”, tribu indígena, sobre el cual se instaló la colonia romana de Flavióbriga que perduró hasta el siglo VI, tras ello desapareció hasta el siglo XI<sup>12</sup>. Santander tiene sus antecedentes romanos en el “*Portus Victoriae Iuliobringesium*”<sup>13</sup>, citado asimismo por Plinio, si bien este asentamiento romano no guarda relación directa –ya que no existe un “*continuum*” en el poblamiento– con el Santander medieval, que aparece documentado como “*Portus Sancti Emetherii*” en 1068 y, pocos años más tarde, surge el monasterio de San Emeterio y Celedonio<sup>14</sup>. Laredo también existía antes de constituirse en villa en 1200, donde había una población asentada en torno al monasterio de San Martín de Laredo que es mencionada

---

<sup>11</sup> Los saqueos de la costa cantábrica por los sarracenos están documentados en la *Historia Compostelana* hasta el siglo XII: “*los de Sevilla, los de Saltés, los Castellenses, los de Silves, los de Lisboa y otros sarracenos que habitaban en las costas desde Sevilla hasta Coímbra, acostumbraban a construir naves y viniendo en barco con gente armada devastaban y saqueaban las regiones costeras desde Coímbra hasta los Pirineos, a saber: Portugal, Morrazo, el territorio de Salnés, Postmarcos, Entines, Nemancos... y otros pueblos marítimos de Asturias y tierra de Santillana. Principalmente assolaban la costa que está próxima al territorio de Santiago y sus alrededores... Destruían por completo las iglesias, demolían los altares... Así, los campesinos del litoral del Océano abandonaban la costa desde la mitad de la primavera hasta mediado el otoño o se escondían en cuevas con toda su familia*” –ed. cit., pp. 244-245–.

<sup>12</sup> J. A. SOLANA SAINZ, *Flavióbriga. Castro Urdiales*, Santander, 1977; A. RUIZ GUTIÉRREZ, “El proceso de formación de las ciudades en la Cantabria romana”, en *I Encuentro de Historia de Cantabria*. Santander, 1999, pp. 351-370; P. RASINES; J. M. MORLOTE, *Ventanas a Flavióbriga*, Santander, 2006.

<sup>13</sup> C. FERNÁNDEZ IBÁÑEZ & J. RUIZ COBO (eds.), *La arqueología de la Bahía de Santander*, Santander, 2003.

<sup>14</sup> L. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, Madrid, 1935, vol. III, doc.10.

en 1068 y la propia villa de Laredo, datada en 1086<sup>15</sup>. San Vicente de la Barquera tiene sus antecedentes romanos en el *Portus Vereasueca*. Por último, sabemos que Santoña fue un asentamiento romano durante los siglos I y IV d.C. según han revelado recientemente los restos arqueológicos hallados en el entorno próximo de su iglesia. Hidacio nos atestigua que la parte costera de Cantabria fue saqueada por los hérulos en el año 454, quienes con 400 hombres armados en naves recorrieron Cantabria y Vardulia sembrando la destrucción<sup>16</sup>.

Entre el siglo VI y el siglo XI, no volvemos a hallar ninguna prueba documental o arqueológica de poblamiento en el litoral de Cantabria. Es decir, el mundo urbano desaparece durante cinco siglos. En el siglo XI, los monasterios de Santoña y Santander recibieron sendas cartas de inmunidad en 1047 y 1099<sup>17</sup>. Se trata de privilegios de coto e inmunidad para las tierras, los hombres y el ganado, según los cuales los delegados del poder regio –el sayón, el conde y el merino– no podrían entrar a tomar ni homicidio, ni montazgo, ni caloña en los dominios monásticos de Santa María del Puerto (futuro puerto de Santoña) y San Emeterio (futuro Santander). San Emeterio estuvo presente en el entorno de los ríos Pisueña y Miera, con penetración longitudinal en los valles de Cayón (Pámanes, Esles, Encina), Carriedo (San Andrés de Vega y Llerana) y Miera (Mirones y Miera) y el monasterio de Santa María de Puerto por la zona costera de Trasmiera, entre las bahías de Santander y Santoña (Bareyo, Meruelo, Arnuro, Noja, Junta de Voto) y el valle del Asón, hasta Ramales, sin penetrar en los valles del río Miera. Estas cartas de inmunidad tenían un doble objetivo: de un lado, el fortalecimiento de los monasterios de la mano de sus abades y, de otro, el encuadramiento del territorio dentro de la cultura feudal del momento, promovido por los reyes Fernando I, García Sánchez de Nájera y Alfonso VI. Estos monasterios sirvieron como mecanismos de organización del poder feudal en los territorios de las Asturias de Santillana y Trasmiera<sup>18</sup>. Las cartas de inmunidad marcan los momen-

---

<sup>15</sup> *Cartulario del monasterio de Santa María de Puerto*, apud J. ABAD BARRASUS, *El monasterio de Santa María del Puerto (Santoña)*, Santander, 1985, doc. 10.

<sup>16</sup> “*De erulorum gente septem navibus in Lucensi litores aliquanti advecti, viri ferme CCCC expediti, superventu multitudinis congregatae duobus tantum ex suo numero effugantur occisis: qui ad sedes proprias redeunt Cantabriorum et Varduliarum loca maritima crudelissime depraedati sunt*” –R. GROSSE (ed.), *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas*, Barcelona, 1947–.

<sup>17</sup> G. MARTÍNEZDÍEZ, “Fueros locales en el territorio de la Provincia de Santander”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XLVI (1976), 581-582; L. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Archivo de la Catedral de Santander*, Santander, 1994, doc. 51.

<sup>18</sup> J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, “Cantabria en el marco del reino de Castilla a fines del

tos claves en la feudalización de estas comunidades. Se trata de la transición de las 'comunidades de parientes' a las 'comunidades de hijos de Dios', en las cuales las instituciones religiosas ordenaron la comunidad insertándola en una jerarquía señorial<sup>19</sup>. De esta manera, los abades quedaban como "*dominus monasterio*", a la vez que éstos se vinculaban al monarca mediante su reconocimiento como señor y benefactor. Sobre la base de estos monasterios y de la articulación feudal tejida por ellos, el monarca Alfonso VIII, utilizando el instrumento jurídico del fuero de Sahagún (concedido por Alfonso VI entre 1080 y 1087), fundó y elevó a la categoría de villas aquellos núcleos poblados, formados en el entorno de los monasterios<sup>20</sup>. Está claro que Alfonso VI no tuvo una estrategia de promoción urbana de la costa del reino de Castilla, como lo demuestra el hecho de que sus esfuerzos –en este sentido– quedaron concentrados en las villas del camino de Santiago y de la Extremadura; sin embargo, aquellas cartas de coto del siglo XI facilitaron al grupo humano (comunidad de parientes), allí asentado, el camino hacia la construcción municipal (comunidad de vecinos y parroquianos). Únicamente quedó fuera del proyecto foral del siglo XII, el monasterio de Santa María del Puerto que, desde 1052, pasó a depender del monasterio de Santa María la Real de Nájera.

### **1.2. La fundación formal de los centros urbanos del litoral cántabro**

El instrumento de que dispuso Alfonso VIII, como sus predecesores, para reforzar su control sobre el litoral y reordenar el equilibrio de poderes en la zona, consistió en la concesión de fueros y franquezas. El afianzamiento de la autoridad regia se sustentaba en la puesta en marcha de una serie de estrategias políticas entre las que destacó la labor legislativa y, dada la imposibilidad práctica de promulgar leyes de aplicación general, la concesión de fueros y privilegios a comunidades locales terminó siendo

---

siglo XII", en *El fuero de Santander y su época. Actas del congreso conmemorativo de su VIII centenario*, Santander, 1989, pp. 33-51; ID., "Organización del espacio, organización del poder entre el Cantábrico y el Duero en los siglos VIII a XIII", en J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII a XIII*, Santander, 1999, pp. 15-48.

<sup>19</sup> Vid. J. A. ACHÓN INSAUSTI, *Linajes y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Guipúzcoa*, San Sebastián, 1995.

<sup>20</sup> A. BARRERO, "Los fueros de Sahagún", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 42 (1972), 393-401.

la prueba palpable de esa capacidad de establecer normas de derecho y el modo de crear señoríos adeptos a la causa del monarca<sup>21</sup>.

Las cuatro villas portuarias, fundadas formalmente por el monarca Alfonso VIII, fueron Castro Urdiales (1163), Santander (1187), Laredo (1200) y San Vicente de la Barquera (1210). Los fueros fijaron por escrito los derechos fundamentales de los pobladores con esquemas similares, según los modelos y las familias de los textos de Logroño, Sahagún y San Sebastián<sup>22</sup>. El fuero de Logroño de 1095, concedido a Castro Urdiales y Laredo, hace partícipes a ambas villas de unas características comunes. Se halla la presencia de unos rasgos que distinguen el centro urbano de su entorno rural: el núcleo urbano actúa en lo administrativo como capital de su término jurisdiccional y en lo económico condiciona sus actividades productivas. Castro Urdiales y Laredo poseyeron los términos jurisdiccionales más amplios; además, se trata de la aplicación de un derecho que libera a la población de prestaciones personales y otorga al núcleo una capacidad de autogobierno. Por último, cabe decir que las cláusulas del fuero de Logroño potencian, de un modo especial, las actividades comerciales y artesanales. Los fueros otorgados comparten, igualmente, otras características: fueron concedidos al *concilium* del lugar (entiéndase colectividad concejil) en todos los casos, salvo en San Vicente de la Barquera, que va dirigido a los pobladores, presentes y futuros<sup>23</sup>. Hay preceptos referidos a actividades portuarias preexistentes en Santander y San Vicente de la Barquera –posiblemente, también las había en el desaparecido fuero de Castro Urdiales– pero no en Laredo donde, al parecer, predominaba la actividad ganadera. En todos estos lugares, Alfonso VIII tuvo que pactar o imponer su voluntad a la autoridad monástica de la que dependían para elevarlos a la categoría de villas, lo que nos indica que los centros monásticos eran los articuladores del espacio con anterioridad a la concesión de los fueros, tras lo cual las villas tomarían el relevo. Por otra parte, se determina la igualdad jurídica entre ambos sectores de la villa<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> M. CALLEJA PUERTA, “Los privilegios fundacionales de las villas marítimas del Cantábrico: una perspectiva diplomática”, en ARÍZAGA BOLUMBURU & SOLÓRZANO TELECHEA (eds.), *op. cit.*, pp. 147-164.

<sup>22</sup> G. MARTÍNEZ DÍEZ, “Fueros locales en el territorio de la Provincia de Santander”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XLVI (1976), pp. 591 y 592.

<sup>23</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA, “Elites urbanas y construcción del poder concejil en las Cuatro Villas de la Costa de la Mar (siglos XIII-XV)”, en ARÍZAGA BOLUMBURU & SOLÓRZANO TELECHEA (eds.), *op. cit.*, pp. 187-230.

<sup>24</sup> “*Omnis nobilis et alius quislibet et cuiuslibet dignitatis habitans in domo sua uel aliena in villa Sancti Emetherii idem forum habeat et non aliud quos vicinus ville*” –MARTÍNEZ DÍEZ, *Fueros locales...*, p. 591–.

Obviamente, otro de los objetivos perseguidos por el monarca era la atracción de pobladores, tanto de población dispersa por la región, como de fuera del reino.

La concesión de fueros a las villas de la costa conllevó el nacimiento formal de núcleos en los que, a partir de entonces, iba a estar directamente representada la corona –hasta ese momento, las relaciones con la monarquía se habían mantenido a través de los nobles y la Iglesia–. Pero no es menos cierto que el proceso de urbanización hay que encuadrarlo dentro del proceso de ascensión de los poderes feudales locales, comarcales y regionales y que, en el fondo, la fundación formal de villas urbanas también trajo consigo una transferencia del dominio señorial regio hacia los concejos de las villas, donde estaban surgiendo con fuerza las protooligarquías concejiles. La aparición de los núcleos urbanos posibilitó la jerarquización y territorialización del espacio: el ámbito urbano, en virtud de los fueros, se proyectaba sobre el territorio circundante al que subordinaba económica y jurídicamente. A partir de la concesión de los fueros, las villas formaron –o irán formando– su término jurisdiccional que, con el tiempo, será regido por el concejo y no por el *dominus villae* (delegado regio en los puertos). Otras finalidades perseguidas con la creación de villas consistían en la protección de la costa norte del reino y el asentamiento de la población dispersa por la zona, así como la atracción de pobladores foráneos. La procedencia de los tres fueros de francos otorgados a las cinco villas – Logroño, Sahagún y San Sebastián (Estella)– nos informa también del deseo del rey Alfonso VIII por atraer pobladores foráneos a la costa de Cantabria, quizás gascones, como ocurre en el caso de Santander durante el siglo XIII.

La fundación formal de nuevos centros urbanos portuarios estableció las bases materiales y logísticas que permitieron el mantenimiento de relaciones comerciales de Castilla con el exterior, a la vez que reforzaban la cohesión interna del reino por su parte norte y se definía claramente la posición de las tierras de realengo en la frontera marítima, convirtiéndose en puntos de resistencia frente a cualquier ataque exterior y frente a las tierras de señorío<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> J. M<sup>a</sup>. MONSALVO ANTÓN, “Crisis del feudalismo y centralización monárquica castellana (observaciones acerca del origen del «Estado Moderno» y su causalidad)”, en C. ESTEPA & D. PLÁCIDO (coords.), *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*. Madrid, 1998, pp. 139-167; A. MONSALVO ANTÓN, “Centralización monárquica castellana y territorios concejiles (algunas hipótesis a partir de las ciudades medievales de la región castellano-leonesa)”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 13 (2000-2003), p. 18.



## 2. Las concesiones de privilegios urbanos: la consolidación de los puertos como formas organizadoras de las actividades marítimas de la costa norte (siglo XIII)

Una vez que fueron fundadas las villas portuarias por Alfonso VIII, la política regia, en una segunda fase durante el reinado de Alfonso X, se dirigió a situarlas en un plano ventajoso respecto a los señoríos eclesiásticos que las circundaban<sup>26</sup>. Así, la política real de fundación de nuevas villas portuarias fue acompañada de la concesión de exenciones generosas de impuestos sobre la explotación y comercialización de las mercancías, así como de medidas proteccionistas que, en su mayor parte, fueron otorgadas por el rey con anterioridad a la crisis de 1272, año de la revuelta de un importante sector de la nobleza contra el monarca<sup>27</sup>.

Alfonso X reforzó la autoridad regia en la frontera marítima del reino por medio de la concesión de privilegios a las poblaciones, cuya finalidad era “*acreçerlos en sus bienes e leuarlos al adelante, e que sean más ricos e valan más*”, con lo que se atrajo el apoyo de las elites urbanas de aquellas villas<sup>28</sup>. La prioridad más acuciante de aquellos puertos era asegurarse el abastecimiento de la población, así como la propia vitalidad económica, que giraba en torno a la actividad comercial. Para ello, las villas necesitaban una balanza comercial equilibrada y la protección de los productos de la tierra que, en las Cuatro Villas de la Costa, eran el vino, la sal y el hierro<sup>29</sup>.

Los puertos cantábricos que más exenciones recibieron durante el reinado de Alfonso X fueron los de las Cuatro Villas de la Costa de la Mar. La primera villa privilegiada fue Santander. En 1253, el monarca le confirmaba su exención de pagar portazgo en Población, lugar situado en el camino de Santiago, entre Frómista y Revenga. Dos años después, en 1255,

---

<sup>26</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA, “La fundación y promoción de las ‘villas nuevas’ en litoral Atlántico del Norte peninsular durante el reinado de Alfonso X”, en *El mundo urbano en la Castilla del siglo XIII. 750 Aniversario de la Fundación de Ciudad Real. Actas del Congreso*, Ciudad Real, 2006, pp. 315-328.

<sup>27</sup> M. A. LADERO QUESADA, “Las reformas fiscales y monetarias de Alfonso X como base del ‘Estado Moderno’”, en M. RODRÍGUEZ LLOPIS (coord.), *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*. Murcia, 1997, pp. 37-42.

<sup>28</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA, *Patrimonio documental de Santander en los archivos de Cantabria. Documentación medieval*, Santander, 1998, doc. 2.

<sup>29</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA, “La producción y comercialización del hierro en las Cuatro Villas de la Costa de la Mar: aportación al estudio de la industria siderúrgica en la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media”, *Studi Medievali. Rivista Della Fondazione centro italiano di studi sull’alto Medioevo*, XLVII, 1 (2006), 71-109.

el rey eximía de pagar portazgo a los vecinos de Santander en todo el reino, salvo en Sevilla y Murcia. Junto con Santander, ese mismo año, fueron favorecidos por Alfonso X, los puertos de Castro Urdiales y Laredo con un privilegio de franquicia de portazgo en Medina de Pomar, paso obligado de las mercancías en su camino hacia la costa y viceversa. En el caso de Laredo, se sumó ese año la concesión de un privilegio por el que se extendía la exención de portazgo a todo el reino, salvo Murcia y Sevilla, así como la facultad de pescar y salgar en todos los puertos de Castilla, León y Galicia, con la única condición de que comprasen la sal en los alfolíes reales y pagasen el diezmo de los pescados al rey. Tanto en el caso de Santander, como en el de Laredo, Alfonso X reconoce el apoyo militar prestado por estas villas en la conquista de Sevilla de 1248, junto con el deseo de que las poblaciones prosperen con esas concesiones fiscales<sup>30</sup>. No obstante, la villa de Santander aun recibió más mercedes, pues en 1263 la exoneraba del portazgo en las dos ferias anuales de Valladolid. El deseo del monarca consistía en establecer una vía directa de tránsito de mercancías entre Santander y Valladolid, para lo cual dispensó de pagar portazgo en esa villa a los mercaderes de la costa Cantábrica (*Ultra Pas*), procedentes de Santander, y desvió el lugar donde se debía entregar el portazgo, desde Carrión a Monzón<sup>31</sup>.

Otra de las medidas alfonsinas con relación a los puertos consistió en la protección de las mercancías que servían como moneda de canje en las transacciones comerciales, en especial, la sal y el vino. Las villas cántabras eran lugares de acarreo, deficitarios de cereales panificables y, con el libre intercambio de mercancías, conseguían estar abastecidas de este producto de primera necesidad. En 1276, el concejo de Santander se quejaba de que cuando faltaba sal en el alfolí de la villa, los mercaderes se veían obligados a importarla de otras partes pero los arrendadores del alfolí de la sal les pedían la cuarta parte de su valor, lo que perjudicaba a los mercaderes, que se negaban a acudir a Santander, lo que conllevaba que la villa tampoco fuera provista de pan. De igual manera, en 1281, el concejo de Santander dirigió al rey una carta por la que solicitaba la exen-

---

<sup>30</sup> “Esta merced les fago por muchos servicios que fesieron al rey don Fernando, mio padre e a mí, e mayormente por el serbiçio que me finieron en la conquista de Sevilla” –V. CUÑAT CISCAR, *Documentación medieval de la villa de Laredo. 1200-1500*, Santander, 1998, docs. 6, 7 y 8–.

<sup>31</sup> “E diles estas franquesas que todos aquellos mercaderos, que venieren *Ultra Pas* a Valladolid... e mando que ayvan el camino el más derecho de Santander a Valladolid, e que non desvíen a Carrión, e el mio portadgo que me dauan en Carrión que me lo den en Monçón” – SOLÓRZANO TELECHEA, *Patrimonio documental...*, doc. 5–.

ción del diezmo del vino de su cosecha, que exportaban al extranjero<sup>32</sup>. Alfonso X accedió a ambas peticiones pues entendía que se trataba de unas mercancías vitales para los intercambios de la villa con el exterior<sup>33</sup>. Por su parte, San Vicente de la Barquera fue el puerto que menos franquicias recibió de entre las Cuatro Villas de la Costa. Sólo nos constan las confirmaciones del fuero de la villa (1210) y la del privilegio de exención de portazgo en todo el reino, que le había otorgado Fernando III en 1241, que excluía las ciudades de Toledo, Murcia y Sevilla<sup>34</sup>.

Todas estas liberalidades regias vinieron a actualizar la presencia del rey en el litoral atlántico y a situar las villas reales de la orla costera en una posición ventajosa respecto a los que no tenían esa condición, lo que además servía para renovar la relación contractual entre el rey y los mercaderes de esas villas. Tras el proceso fundacional y de protección de las villas portuarias, se produjo una nueva jerarquización del territorio del litoral cantábrico en función de su condición de centros canalizadores del tráfico mercantil. Según el ordenamiento de las Cortes de Jerez de 1268, en el que aparecen los puertos autorizados para el tráfico de mercancías, se cita como puertos más importantes a San Sebastián y Fuenterrabía en Guipúzcoa; a Santander, Laredo y Castro Urdiales en Cantabria; a Avilés en Asturias y, en Galicia, a La Coruña, Ribadeo, Vivero, Betanzos, Ortigueira, Cederia, Ferrol, Bayona, La Guardia, Pontevedra, Padrón y Noya<sup>35</sup>. Sin duda, este documento aduanero es un indicador del nivel de desarrollo alcanzado por estos centros urbanos del litoral norteño.

### **3. La consolidación de los puertos como formas de organización del espacio de la costa norte**

Junto a las cartas forales de Alfonso VIII y los privilegios fiscales de Alfonso X, nos consta que los monarcas se preocuparon por sentar los límites territoriales y litorales de las villas regias, así como de disponer un nuevo tipo de urbanismo planificado, que ayudaron a consolidar una nueva jerarquización espacial.

---

<sup>32</sup> G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Alfonso X y su proyección en Cantabria*, Santander, 1987, pp. 28-29.

<sup>33</sup> SOLÓRZANO TELECHEA, *Patrimonio documental...*, docs. 6 y 7.

<sup>34</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA, R. VÁZQUEZ ALVAREZ y B. ARÍZAGA BOLUMBURU, *San Vicente de la Barquera en la Edad Media: una villa en conflicto*, Santander, 2004, doc. 2.

<sup>35</sup> RUIZ DE LA PEÑA, "El nacimiento de las villas costeras...", p. 164.

El primer aspecto a considerar en la consolidación de estas villas fue el de su término jurisdiccional, ya que todas las nuevas poblaciones necesitaban de un territorio libre de cargas, inmediato al centro urbano, lo que implicaba una política de reorganización territorial de la propiedad<sup>36</sup>. Alfonso VIII había fijado unos límites territoriales de las villas en las cartas forales, pero esas fronteras del realengo no se consolidaron hasta los reinados de Alfonso X y Fernando IV. Para ello, Alfonso X procedió a fijar los límites jurisdiccionales de las villas del litoral. En el caso de Santander, este monarca le concedió un privilegio que confirmaba los límites terrestres del fuero y volvía a precisar los límites territoriales de la villa en tres leguas<sup>37</sup>, ámbito que fue explotado, de manera intensiva, por los vecinos de Santander. De él obtenían los mantenimientos de los vecinos, con la madera de sus bosques construían las casas y los barcos y, en sus tierras, pacía el ganado. La delimitación espacial del término de las villas produjo numerosos conflictos con los señores de las tierras limítrofes. Muestra de ello es que, en 1295, hubo de intervenir el rey Fernando IV en defensa de Santander, pues “*cavalleros e otros ommes de la tierra que les fassen demanda en ellos, e otros agravamientos commo no deuen*” y, en 1304, de nuevo, ese mismo monarca hubo de proteger a los vecinos, ya que “*ay algunos cavalleros, escuderos e otros ommes de y de la tierra que les fasia demanda en ellas por otro fuero e non por el fuero de y de la villa*”. Incluso, en 1371, Enrique II hubo de confirmar esa extensión: “*Avedes termino fasta tres leguas en rededor de la dicha villa de Santander*”.

De la misma forma, los monarcas quisieron que la actividad marítima quedara mediatizada por las villas reales y para ello no situó las aguas como límites naturales de los términos jurisdiccionales de las villas sino que hallamos testimonios –aunque sean parciales– de la inclusión de las aguas del mar como parte de las propiedades comunales. Resulta fácil comprobar en la documentación medieval que la jurisdicción costera de la actual Cantabria pertenecía únicamente a las villas portuarias, un espa-

---

<sup>36</sup> C. ESTEPA DÍEZ, “El realengo y el señorío jurisdiccional concejil en Castilla y León (siglos XII-XV)”, en *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica*, Madrid, 1990, pp. 465-506.

<sup>37</sup> “*Avedes termino fasta tres leguas enrededor de la dicha villa de Santander, en que podades ronper e plantar vinnas e huertas e pumares e prados e molinos e palomares... e poblar e cortar e tajar madera para vuestros navios, e para vuestras casas, e para otras cosas, e lenna para vuestra provisyon e mantenimiento, e paçer las yeguas con vuestros ganados e beber las aguas*” –J. A. SOLÓRZANO TELECHEA & L. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Conflictos jurisdiccionales entre la villa de Santander y el Marquesado de Santillana. Documentación medieval*, Santander, 1996, pp. 350-353–.

cio comprendido entre Tina Mayor al oeste y Ontón al este. Así, a partir del reinado del Alfonso X, las villas de la costa irán estableciendo su control sobre las aguas del litoral, los cursos fluviales y sus riberas<sup>38</sup>, lo que les permitió intervenir sobre las ferrerías, sobre el tráfico fluvial y marítimo –en un tiempo en que la navegación era fundamentalmente de cabotaje– y conseguir recursos para las arcas concejiles y reales<sup>39</sup>. De esta manera, las villas y puertos costeros creaban una “esfera de influencia” sobre un amplio territorio rural, regulando la comercialización de las mercaderías a través de sus mercados<sup>40</sup>.

El hecho de que cada villa portuaria se arrogara una parte de la jurisdicción marítima impidió que se desarrollara una jurisdicción marítima general. Alfonso X no olvidó ayudar a solventar los seguros problemas que podía conllevar esta ampliación del marco jurisdiccional y legal de actuación de las villas. Así, aunque no existe una legislación que regule la actividad en la jurisdicción marítima, sí desarrolló unos códigos que entendían de los conflictos surgidos en el mar, nos referimos a la *Partida V* y el fuero de Layrón. La primera estableció los procedimientos de las causas marítimas, mientras que las segundas fijaron las sentencias.

Este proceso de creación y patrocinio de villas portuarias en el litoral atlántico –desarrollado, básicamente, por los monarcas Alfonso VIII y Alfonso X– sirvió para fijar una nueva organización del territorio, presidida por la villas de realengo, en ámbitos que habían tenido hasta entonces una fuerte implantación señorial, así como al objetivo de hacerse con el control de las actividades marítimas y sus rentas, que hasta entonces habían estado monopolizadas por los centros monásticos y la nobleza local o regional. Los más perjudicados por esta política, obviamente, fueron los señores, que se opusieron e incluso llegaron a pedir al rey que destruyera “*las pueblas que el rey fazía en algunas tierras de León e de Gallizia, ca dezían que por esto perdían lo que avían*”<sup>41</sup>.

Igualmente, las villas portuarias representan un modelo particular urbanístico de villas de frontera. Algunas medidas tomadas por Alfonso X para planificar el urbanismo y fortificar las villas nuevas del litoral nos

---

<sup>38</sup> M. BOCHACA, “El control del puerto de Burdeos y de su tráfico mercantil del siglo XIII al XV: jurisdicciones y estructuración del espacio”, en *Ciudades y villas portuarias...*, pp. 91-113.

<sup>39</sup> M. I. del VAL VALDIVIESO, *Agua y poder en la Castilla Bajomedieval. El papel del agua en el ejercicio del poder concejil a fines de la Edad Media*, Valladolid, 2003, pp. 163-183.

<sup>40</sup> C. DYER, “Market towns and the countryside in Late Medieval England”, *Canadian Journal of History*, XXXI (1996), 17-35.

<sup>41</sup> M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 2004, p. 106.

sugieren unas nuevas formas de urbanización, de lo cual nos han llegado testimonios de la planificación regular en la Puebla Nueva de Santander y la villa de Laredo. En las *Partidas* de Alfonso X, el legislador comenta que hay ciertos elementos urbanísticos en los que la autoridad pública debía intervenir, como era el mantenimiento de las murallas, en cuya labor, todos los vecinos debían cooperar, ya fuera con su trabajo o con dinero: “*ca pues que la pro destas labores pertenece comunalmente a todos, guisado e derecho es, que cada uno faga aquella ayuda que pudiere*”<sup>42</sup>. En 1256, Alfonso X ordenaba la forma de ejecución del nuevo poblamiento de Motrico, una villa del litoral cantábrico, con expresa mención a la construcción de la cerca –“*que fagades vuestra cerca muy buena*”– y la obligación de los vecinos de residir en el espacio intramuros. Incluso conocemos el nombre del personaje al que el rey pudo encargar la misión de disponer el trazado y ejecución de las cercas en las villas del litoral, Pere Daor, a quien vemos actuando en Oviedo en 1270, al igual que en Villaviciosa y en Llanes, por lo que no sería de extrañar que también hubiera actuado en otros centros urbanos del norte peninsular<sup>43</sup>. Se trata de una fisonomía que responde a un modelo de plano regular en cuadrícula, muy extendido por el litoral, caso de las pueblas nuevas de Santander y Laredo, lo que una vez más nos confirma la voluntad de intervención y planificación de las villas del litoral por parte de Alfonso X<sup>44</sup>.

#### **4. La consolidación de las elites urbanas en los centros urbanos de la costa**

Obviamente, los monarcas tuvieron una significación especial en la configuración de los gobiernos concejiles. En el caso de Santander, una villa fundada con el fuero de Sahagún en 1187, la carta foral había fijado la supeditación del concejo al control de unos oficiales temporales –el “*dominus villae*”, el merino y el sayón–, que representaban los intereses regios y ejercían su autoridad por delegación expresa del monarca en una situación de dependencia directa del mismo. A lo largo de la primera mitad del siglo XIII, el concejo fue adquiriendo un mayor protagonismo frente a la autoridad regia del “*dominus villae*”, pues sus vecinos solicitaron no

---

<sup>42</sup> *Partida III*, título XXXII, ley XXI.

<sup>43</sup> J. I. RUIZ DE LA PEÑA, “Los orígenes de la villa de Llanes”, en *Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*. Valladolid, 2002, pp. 893-906.

<sup>44</sup> A este modelo se alude en el título XXIII, ley XX de la *Partida II*.



*Plano de Laredo*

sólo privilegios económicos más importantes sino también una más amplia autonomía política, un pacto entre monarquía y concejo portuario<sup>45</sup>.

Así, a partir de mediados del siglo XIII, en la medida que se configuró el organigrama de cargos concejiles, la figura del señor de la villa se fue disolviendo; sin embargo, la monarquía alcanzó un protagonismo de primer orden en lo que respecta al nombramiento de los oficiales concejiles. Santander es la única villa de la costa norte en la que Alfonso X debió de querer –o poder– introducir un cuadro de magistraturas concejiles, que bien pudo responder a la introducción del *Fuero Real* o, cuando menos, al establecimiento de un esquema de gobierno urbano adecuado a la coyuntura local, que se basaba en aquél<sup>46</sup>. En 1257, Alfonso X traspasaba a su hermano, don Sancho, la facultad de nombrar a los “*alcaldes et jurados e merinos et escrivano et todos los otros aportillados*”, si bien se reservaba el

<sup>45</sup> A. BERMÚDEZ AZNAR, “Los concejos y la administración del reino”, en *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica. II Congreso de Estudios Medievales*, León, 1990, p. 577.

<sup>46</sup> J. A. SOLÓRZANO TELECHEA, *Santander en la Edad Media: patrimonio, parentesco y poder*, Santander, 2002.

ejercicio de la “mayoría de justicia” -la suprema jurisdicción que no podía ser transmitida a otros porque siempre residía en el rey- y establecía que la facultad de designar a los oficiales concejiles retornara al rey, tras la muerte de su hermano<sup>47</sup>. En el resto de centros urbanos de la costa cantábrica, habrá que esperar hasta la segunda mitad del s. XIV para comprobar la existencia de un esquema semejante de gobierno urbano complejo.

Los cambios políticos y económicos, introducidos por los reyes en el siglo XIII conllevaron la obtención de un peso notable de las gentes dedicadas a las actividades marítimas, que fueron formando unas oligarquías capaces de controlar las instituciones de gobierno urbano. La creciente intervención regia del siglo XIII en las villas portuarias del norte iba dirigida a contar con la colaboración de los grupos dominantes urbanos. El monarca necesitaba la ayuda –económica, militar y política– de este importante sector social y, por su parte, las oligarquías eran conscientes de la importancia de contar con el apoyo directo del rey para sus propios intereses. Las concesiones y mercedes regias ayudaron a consolidar una oligarquía emergente, cuya posición de privilegio se fundamentaba en la diversidad de ingresos provenientes de las actividades mercantiles y las propiedades fundiarias. Sabemos que, desde principios del siglo XIII, existió en estas villas un sector de mercaderes, que se enriqueció gracias a las intensas actividades comerciales, basadas, fundamentalmente, en tres productos: el pescado, la sal y el hierro. A ello se sumó la participación de los mercaderes en los beneficios de la fiscalidad regia o en exenciones concretas a este sector socio-profesional. Uno de los derechos reales más importantes consistía en la renta de las ferrerías. En 1257, Alfonso X arrendó los derechos reales de las ferrerías de la región cantábrica, desde Asturias de Santillana hasta Fuenterrabía, a Pero Pérez de Pámanes y Domingo Pérez, hombre de don Sancho, electo de Toledo y chanciller del rey, que era a la sazón abad de Santander y hermano del rey, por 15.000 maravedíes anuales, durante cinco años. Además, concedía libertad a los arrendatarios para hacer alfolíes en cualquiera de los sobre dichos lugares<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> “*Conosçida cosa sea a todos quantos esta carta vieren como yo, don Alfonso (...) otorgo a don Sancho, mio hermano, electo de Tholedo, e mio chançiller, que mientras él toviere el Abadía de Sant Ander, que tenga en la villa de Sant Ander, alcaldes et jurados e merinos et escribano... Et mando a los de Santander que vengán todos a juiçio de los alcaldes que el Rey puniere, que así fueren puestos; et el que se agraviare del juiçio de los alcaldes, que se alçe a don Sancho, el que se agraviare del juiçio de don Sancho, que se alçe a mí... e después que la él dejare que ponga yo los alcaldes, e todos los otros aportellados, así como yo toviere por bien*” –SOLÓRZANO TELECHEA, *Patrimonio documental de Santander...*, doc. 4, 1257, 11, 05–.

<sup>48</sup> Alfonso X arrendó todas las “*ferrerías de Asturias de Santa Yllana e de Trasmiera, e de*



La comunidad de intereses entre los mercaderes de la costa, de una parte, y la política de protección de los puertos y de sus principales actores, de otra, se reforzó en los años sucesivos con la amnistía fiscal de 1281, relacionada con ciertos delitos fiscales sobre los diezmos aduaneros, que Alfonso X concedió a los mercaderes “*desde Sant Viçente de la Barquera fasta Fuenterrabía*”, a cambio de pagar 101.000 maravedíes<sup>49</sup>. En los años siguientes, esa unidad de acción se vería reforzada con la creación de las hermandades: en 1296, se constituyó la Hermandad de la Marisma, entre los puertos del golfo de Vizcaya (Santander, Laredo, Castro Urdiales, Vitoria, Guetaria, San Sebastián y Fuenterrabía), lo cual se tradujo en una cristalización institucional sin precedentes, manifestando el alto grado de desarrollo comercial alcanzado por estas villas, como consecuencia de la política aplicada por Alfonso X en los puertos de la frontera marítima de su reino<sup>50</sup>.

El patrocinio que Alfonso X ejerció sobre el sector de los mercaderes respondía, lógicamente, a una connivencia entre éste y el sector mercantil de la población<sup>51</sup>. Sabemos que los representantes de los concejos, los procuradores que actúan ante el rey, eran individuos de cierto prestigio dentro de las villas, pertenecientes al grupo de “*omes buenos*”, cualificados por su riqueza, elegidos por el resto de los vecinos y capaces de vincular a éstos en sus acuerdos con el rey. Así, los monarcas reciben las peticiones de privilegios que les hace el grupo de “*omes buenos*” y las cartas de mercedes van dirigidas en su beneficio. Los integrantes de aquellos grupos de “*omes buenos*” no estaban dotados de un estatuto privilegiado sino que desarrollaban en las villas una serie de funciones concretas, relacionadas con las esferas del poder local y la representación de las villas en el exterior, lo que les diferenciaba del resto de la población urbana. En 1282, el infante don Sancho confirmaba a la villa de San Vicente de la Barquera el fuero a

---

*Damporo e de Laredo e de Castro d'Ordiales, e las de Valmaseda con todas las Encartaciones, et el alvala de Orduña, et las de Lenis e de Donato e de Segura, et de Ypuzcoa, et de Fuenterrabía, et el alvala de Sant Sabastían e de Fuenterrabía et de Guetaria*” – J. HERNÁNDEZ, *Las rentas del rey. Sociedad y fisco en el reino castellano del siglo XIII*, Madrid, 1993, vol. 1, p. 460–.

<sup>49</sup> E. GONZÁLEZ DÍEZ, *Colección diplomática del concejo de Burgos (884-1369)*, Burgos, 1984, doc. 108.

<sup>50</sup> J. I. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, “Las villas castellanas de la costa cántabro-atlántica y su proyección comercial en el Mediterráneo occidental”, *Revista d'Història Medieval*, 11 (2000), 41-66.

<sup>51</sup> C. FALCAO FERREIRA, “Elites de Barcelos medieval, entre privilegios e oficios públicos”, *Congresso Barcelos terra condal*, Barcelos, 1998, pp. 395-428.

petición de los “*omes bonos*”<sup>52</sup>. Hallamos, así pues, los primeros indicios escritos de una diferenciación entre los vecinos de las villas. De una parte, el control y representación del poder era ejercido por el reducido grupo de *omes buenos*, que decía encarnar al conjunto de la comunidad de las villas, de otra, los miembros más relevantes de este grupo ejercían el control de las principales magistraturas<sup>53</sup>. Se trata de los primeros síntomas de la configuración de las oligarquías urbanas en los puertos del norte peninsular. Un ejemplo de las consecuencias del apoyo regio a grupos familiares concretos de los puertos nos la ofrecen los Pérez. Esta familia comenzó a tener un destacado papel social y económico en Santander desde mediados del siglo XIII. En primer lugar, porque eran personas dependientes del abad de Santander; por otro lado, fueron promocionadas por Alfonso X al otorgarles el arrendamiento de los derechos reales de las ferrerías en 1257 –contrato que consiguieron por su cercanía al abad de Santander, don Sancho, hermano del rey– y, por último, enlazaron con un linaje noble de la tierra, los Pámanes. Así, a finales de esa centuria, formaban parte del selecto grupo que dirigía el concejo de la villa, ostentando el cargo de alcalde de Santander en 1253, procurador del concejo en 1281 –en la persona de Domingo Pérez– o el de escribano, en 1293. Esta familia de los Pérez unirá al patronímico el renombre, haciendo referencia a su lugar de procedencia, Santander, y son los conocidos mercaderes que aparecen en los *Calendar of the Patent Rolls*<sup>54</sup>. Estas familias, con una fuerte dedicación a las actividades mercantiles en el siglo XIII, constituirán en los dos siglos siguientes las oligarquías de linajes, que controlarán los órganos de gobierno urbanos y monopolizarán las actividades económicas mercantiles de los centros urbanos de la costa, cuyos cimientos fueron puestos y consolidados por Alfonso X<sup>55</sup>.

### Conclusiones

Los reinados de Alfonso VIII y Alfonso X significaron el surgimiento y el impulso definitivo a una nueva forma de ordenación del territorio y de

<sup>52</sup> V. SAINZ DÍAZ, *Notas históricas sobre la villa de San Vicente de la Barquera*, Santander, 1973, p. 543.

<sup>53</sup> J. M<sup>a</sup>. MÍNGUEZ, “La transformación social de las ciudades y las Cortes de Castilla y León”, en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*, vol. II, 1988, p. 37.

<sup>54</sup> T. F. RUIZ, “Mercaderes castellanos en Inglaterra, 1248-1350”, *Anuario “Juan de la Cosa”*, vol. I (1977), 11-38.

<sup>55</sup> A. RUCQUOI, “Oligarquías urbanas y primeras burguesías en Castilla”, en *El Tratado de Tordesillas y su época*, Valladolid, 1995, pp. 345-369.

la población en la costa cantábrica –o si se quiere en la frontera– de la Corona de Castilla. De una parte, los núcleos urbanos costeros surgieron y se consolidaron como polos de atracción económica de sus comarcas y del comercio de largo alcance, jerarquizando económica, social y políticamente sus espacios de influencia, más allá de lo que eran sus términos jurisdiccionales, tanto por mar como por tierra. De esta manera, durante el reinado de Alfonso VIII y Alfonso X se sentaron definitivamente las bases de la subordinación de las aldeas, valles y, en general, cualquier otra forma de poblamiento a la directrices marcadas por las villas de realengo, que pasaron a ocupar el primer rango jerarquizador del espacio fronterizo norteño de la Corona de Castilla. Pero no hay que perder de vista que al rey le interesaba controlar los territorios fronterizos y, para construir su *regnum*, el monarca no se contentaba con ensanchar su dominio sino que, a lo largo de los siglos XII y XIII, la monarquía se dedicó también a organizarlo y situarlo en una posición superior respecto a los señoríos que lo rodeaban, es decir, que utilizó el derecho feudal para controlar a los diferentes señores feudales, en un contexto de progresivo crecimiento de la autoridad monárquica. De este modo, la afirmación del poder monárquico viene a consolidar y coronar el edificio feudal, en el que los centros urbanos –a través de la política foral y de concesión de privilegios– incrementaron el territorio de realengo y legitimaron la autoridad regia.

La dinámica urbana, iniciada durante los reinados de Alfonso VIII y Alfonso X, se tradujo en la formación de unos núcleos urbanos costeros mayores que se impusieron como centros de referencia del entorno rural señorial y monástico gracias a los privilegios otorgados, entorno que, aun poseyendo plena autonomía jurídica, no escapó a su preponderancia. De esta manera, las villas portuarias estructuraron un espacio más o menos amplio por medio del ejercicio de sus competencias jurisdiccionales, lo cual reforzó la autoridad regia en estos territorios de frontera.

La política desarrollada por la monarquía posibilitó el arraigo del “realengo concejil” en los centros urbanos portuarios, una manera más compleja de ejercer el señorío del rey con la connivencia de los gobiernos y las oligarquías locales aunque también mucho más eficaz. La motivación del monarca fue compleja: defensa de la frontera, reforzamiento del realengo y desarrollo mercantil. La política urbana en Cantabria y en el resto de la costa atlántica del norte peninsular responde, así pues, al proceso de centralización monárquica. Los puertos resultaban imprescindibles a la monarquía castellana para la cohesión interna de su reino, ya que representaban un papel fundamental en la organización de aquel espacio fronterizo, como centros de atracción de población, de apoyo a la defensa militar y de enclaves comerciales que aseguraban las relaciones mercantiles

del reino. Un territorio litoral que la monarquía supo consolidar en su camino hacia el Estado monárquico bajomedieval.

**LA ESPECULACIÓN COMO PRINCIPIO ESTÉTICO EN  
ANTONINO PIEROZZI (1389-1459)**

IGNACIO FERNANDO URIBE MARTÍNEZ  
(Pontificia Universidad Católica del Valparaíso, Chile)

**I**

Antonio Pierozzi –llamado Antonino por su pequeña estatura– nació en Florencia en 1389 y murió en Montughi en 1459. Entró a la orden dominica en 1405 y recibió la unción sacerdotal en 1413. Fue el primer prior del convento de San Marco donde dirigió las obras del Beato Angelico, antes de ser ordenado arzobispo de Florencia<sup>1</sup>. En 1523, el papa Adriano VI lo proclamó santo luego de un largo proceso de canonización que comenzó en los primeros meses de 1516<sup>2</sup>. Su interés por los distintos aspectos de la vida social lo llevaron a reorganizar las parroquias, a delimitar la instrucción de los fieles, a reelaborar lo ideales evangélicos dentro del clero y a preocuparse incluso de economía.

Como ha observado Creighton Gilbert, los intereses de Pierozzi son una importante llave de lectura para comprender sus consideraciones en

---

<sup>1</sup> Sobre Antonino Pierozzi véase también la fundamental biografía de Raoul MORÇAY, *Saint Antonin fondateur du Convent de Saint-Marc. Archevêque de Florence (1389-1459)*, Tours-París, A. Mame, 1914; Emilio SANESI, *La vita di S. Antonino arcivescovo di Firenze*, Florencia, Libreria Editrice Fiorentina, 1941; Carlo CALZOLAI, *Frate Antonino Pierozzi dei domenicani arcivescovo di Firenze*, Padua, Ptesbyterium, 1961.

<sup>2</sup> Sobre el proceso de canonización de Antonino véase, Stefano ORLANDI, “La canonizzazione di S. Antonino nella relazione di Fra Roberto Ubaldini da Gagliano”, *Memorie domenicane*, 81 (1964), 85-115 y 131-162. Acerca del proceso de canonización de Antonino Pierozzi véase tb., Lorenzo POLIZZOTTO, “Vicissitudini, contrasti ed esiti del processo di canonizzazione di S. Antonino”, *Rivista di ascetica e mistica. Atti del Convegno su S. Antonino Pierozzi, Firenze 21-23 settembre 1989*, 59 (1990), 363-387.

*Temas Medievales*, 17 (2009), 229-243.

torno al arte. Gilbert ha notado que, en el pasaje de la *Summa Moralis* donde se refiere a los pintores, Antonino no sólo incita a la función ética de esta labor sino que, además, subraya el doble carácter de la misma, “el establecimiento de precios justos y el decoro en la representación de temas religiosos”<sup>3</sup>:

Pictores non solum secundum quantitatem laboris, sed magis secundum industriam et majorem peritiam artis, de salario suo artificii magis vel minus rationabiliter postulant sibi solvi. Qui in hoc offendunt, quanto formant imagines provocativas ad libidinem, non ex pulcritudine sed ex dispositione earum, ut mulieres nudas et hujusmodi. Reprehensibiles etiam sunt cum pingunt ea, quae sunt contra fidem, cum faciunt Trinitatis imaginem unam Personam cum tribus capitibus, quod monstrum est in rerum natura; vel in Annuntiatione Virginis parvulum puerum formatum, scilicet Jesum, mitti in uterum Virginis, quasi non esset de substantia Virginis ejus corpus assumptum; vel parvulum Jesum cum tabula litterarum, quum non didicerit ab homine. Sed nec etiam laudandi sunt, quum apochrypha pingunt, ut obstetrices in partu Virginis, Thomae apostolo cingulum suum a Virgine Maria in Assuntione sua propter dubitationem ejus dimissum, ac hujusmodi. In historiis etiam sanctorum seu in ecclesiis pingere curiosa, quae non valent ad devotionem excitandum, sed risum et vanitatem, ut simias et canes insequentes lepores, et hujusmodi, vel vanos ornatus vestimentorum, superfluum videtur et vanum<sup>4</sup>.

El nuevo *status* de la pintura, argumenta Gilbert, se ve reflejado en la frase con la que Antonino abre el pasaje. Que los pintores, más o menos razonablemente, pidan que se les pague un salario no sólo por la cantidad de trabajo sino también en proporción a la aplicación y destreza en el oficio, da cuenta de un “cambio total en la visión de la pintura desde la arte-

---

<sup>3</sup> Creighton GILBERT, “The Archbishop on the Painters of Florence, 1450”, *The Art Bulletin*, 41 (1959), 75-87. Véase tb., Miklos BOSKOVITS, “Il pensiero di S. Antonino negli affreschi del B. Angelico in S. Marco”, en *Supplemento alla posizione per il dottorato di S. Antonino O.P. Arcivescovo di Firenze (1389-1459)*, Roma, Officina Poligrafica Laziale, 1983, pp. 178-186; Venturino ALCE, “La mariologia di Sant’Antonino riflessa nelle opere del B. Angelico”, en *ibidem.*, pp. 151-177; Tito Santi CENTI, “S. Antonino Pierozzi e il convento di S. Marco”, *Rivista di ascetica e mistica*, 49 (1990), 343-361. Centi difiere de Boskovits, argumentando que no hubo una relación estrecha entre Pierozzi y Fra Angelico, y por lo tanto, la influencia de uno sobre el otro sería inexistente.

<sup>4</sup> Antonino PIEROZZI, *Summa Moralis*, Graz, Akademische Drucku. Verlagsanstalt, 1959, 4 vols. (edición facsimilar de *Sancti Antonini archiepiscopi Florentini ordinis Praedicatorum Summa theologica in quattuor partes distributa* publicada en Verona en 1750), III, VIII, 4, col. 322. De ahora en adelante, *Summa*.

sanía al trabajo de un artista con personalidad”<sup>5</sup>. Asimismo, la distinción entre la disposición de la imagen y la belleza de ésta, en la línea sucesiva, deja entrever un interesante esbozo de la noción de “belleza de la forma” a partir de una clara separación entre la idea de tema y la de motivo en la representación<sup>6</sup>. Es justamente esta nueva lectura de la forma –desglosada de la teoría especulativa que Pierozzi desarrolla al inicio de la *Summa*– la que nos interesa precisar en su relación con la visión, intentando así ahondar en el nuevo valor que el dominico le da a la pintura en particular y, desde ahí, a la creación artística entendida como espacio reflexivo. Creemos que el valor moral de la pintura desde los márgenes que Gilbert ha destacado en el pensamiento de Pierozzi, debe ser indagado desde la idea de contemplación entendida como conocimiento de realidades divinas que pueden ser aprehendidas a partir de un proceso que va desde la visión corporal a la visión espiritual y que, como tal, debe forzosamente pasar por la especulación. Así, cabe preguntarse por el significado que el acto visual tenía en Antonino y de qué forma la visión física podía dar paso a la contemplación. En otras palabras, intentaremos comprender la función que debe cumplir la obra de arte como objeto “incitador de devoción”.

## II

Peter Howard sugirió en su libro, *Beyond the Written Word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, que la *Summa Moralis* del dominico era un manual práctico producto de necesidades y circunstancias<sup>7</sup>. En la *Summa*, el cristiano se define en relación a su profesión, uniendo así vocación y salvación, explica Howard. Cada acto es moralizado de acuerdo al fin último al que apunta. En el caso del arte encontramos una aproximación particularmente interesante: la expresión artística es aquella capaz de transformar un texto en una manifestación visual, de manera tal de hacer de la obra un medio instructivo –y, como tal, de conocimiento– de primer orden. Tal posibilidad venía dada por los exegetas bíblicos, quienes reconocieron en las Escrituras cuatro sentidos: uno histórico, uno tropológico, uno alegórico y uno anagógico. En el sentido histórico las palabras indican una realidad; el tropológico se

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.* Ver especialmente, 80.

<sup>7</sup> Peter HOWARD, *Beyond the Written Word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Florencia, Leo S. Olschki, 1995, p. 32. Véase tb., BOSKOVITS, *op. cit.*, pp. 178-186; ALCE, *op. cit.*, 151-177; CENTI, *op. cit.*

preocupa de la conducta en cuanto manifestación virtuosa fundamentada en la moral contenida en las Escrituras. La alegoría, por su parte, se identifica con el futuro, es la prefiguración de un hecho y como tal se relaciona con la profecía y la similitud. La anagogía es el sentido místico por excelencia que lleva a la contemplación de las verdades divinas, como si la certeza visual de la letra fuese capaz de transportar al lector, ávidamente inmerso en los misterios bíblicos, hacia una realidad superior<sup>8</sup>. Este análisis exegético de las Escrituras, si bien comienza a decaer en el Renacimiento, se mantuvo fuertemente arraigado en el ambiente dominico, como lo testimonia el libro I de las *Isagogae ad sacras literas* de Sante Pagnini<sup>9</sup>. Alegoría y anagogía se vinculaban con las imágenes que las Escrituras ofrecían, donde la transformación de la palabra en forma revelaba la importancia que la visión podía tener en el conocimiento de realidades divinas. En el recién citado pasaje de la *Summa*, Pierozzi da claras directrices para evitar la elaboración de temas iconográficos que hagan de la pintura un medio de expresión irrisoria o banal, enfatizando con esto la función de la observación de una obra cuando en ella están representados temas religiosos<sup>10</sup>. Si la pintura, como observó Howard, es un medio de conocimiento y como tal contemplativo, entonces debe ser capaz de transportar al observador a una esfera espiritual. En otras palabras, la obra de arte puede cumplir la función de transformar la visión corporal en una visión espiritual. Pero tal paso no puede ser comprendido solamente a partir de un manual instructivo, va ciertamente más allá atravesando el espacio material y con ello ampliando la definición puramente práctica de Howard.

---

<sup>8</sup> Sobre los cuatro sentidos místicos de las Escrituras véase, Harry CAPLAN, "The Four Senses of Scriptural Interpretation and Medieval Theory of Preaching", *Speculum*, 4 (1929), 282-290; Henri DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma, Paoline, 1972, 2 vols.

<sup>9</sup> Sante PAGNINI, *Isagogae ad sacras literas. Eiusdem Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus*, Lyon, Franciscum Iustum typographum, 1536, I, 18, p. 13. Pagnini fue prior de San Marco del 1504 al 1506 y del 1511 a 1513. Raymund CREYTENS, "Les Actes capitulaires de la Congrégation Toscano-Romaine O. P. (1486-1530)", *Archivum fratrum praedicatorum*, 40 (1970), 125-230.

<sup>10</sup> Una idea similar la encontramos en el maestro de Antonino, Giovanni Dominici: "Bene sta la Vergine Maria col fanciullo in braccio, e l'uccellino o la melagrana in pugno. Sarà buona figura Iesu che poppa, Iesu che dorme in grembo della Madre; Iesu le sta cortese innanzi, Iesu profila ed essa Madre tal profilo cuce. Così si specchi nel Battista santo, vestito di pelle di camello, fanciullo che entra nel deserto, scherza cogli uccelli, succhia le foglie melate, dorme in sulla terra". Giovanni DOMINICI, *Regola del governo di cura familiare*, Florencia, A. Garinei, 1860, IV (*Come convenga educare i figli*), 131. Dominici explica no sólo la importancia que la pintura tiene en la educación de los niños sino, además, describe la manera más idónea en la que deben aparecer los personajes bíblicos.



### III

En la *Summa* se encuentra desarrollada una interesante interpretación del pasaje de la Primera carta de san Pablo a los Corintios (XIII, 12): *Videmus nunc per speculum in aenigmata tunc facie ad faciem*. Ésta pone el concepto de espejo como paradigma del conocimiento divino que se manifiesta al hombre por medio de enigmáticas semejanzas con lo celestial. Desde esta lectura es posible comprender de qué forma la visión corporal se vincula con la visión espiritual y cuál es la función que representa la especulación en dicha comunicación.

En el *Titulus tertius* de la *Summa*, Antonino afronta el problema de la visualidad espiritual. Dentro de la que podría ser llamada su “teoría especulativa”, el dominico ahonda en el vínculo que existe entre el ojo corporal y el ojo espiritual, intentando establecer los parámetros ópticos de un proceso que va desde el espacio físico al ámbito intelectual. Para Antonino, el intelecto es *oculus animae, per quem vidit seu cognoscit res & in corpore & a corpore separatas*<sup>11</sup>. Conocer una cosa en el cuerpo y más allá de éste establece una doble categoría de análisis. Por una parte, la capacidad de conocer las cosas en su presencia corporal permite adentrarse en un espacio que supera la visión física. Por otra, tal invisibilidad es una condición sin la cual el proceso aprehensivo de las realidades espirituales no puede ser comprendido. El dominico resuelve este problema utilizando como mediador entre las dos visiones un concepto que permite reunir ambos espacios: la *speculatio*.

Al igual que el cuerpo, el alma tiene dos ojos: uno que se identifica con el intelecto especulativo, el ojo derecho, y otro con el intelecto práctico, el ojo izquierdo. De la misma forma en que el ojo derecho tiene un grado de perfección mayor que el izquierdo, dice Antonino, el intelecto especulativo tiene un grado de perfección más elevado que el práctico: la *speculatio* es *perfectior accione de se*<sup>12</sup>. A su vez, la especulación puede ser de dos tipos, gustativa o imitativa. La última es aquella que se dirige a la comprensión y consideración de las cosas divinas y espirituales; la especulación gustativa, en cambio, es la de quienes han sido “iluminados”<sup>13</sup>. Tal como es po-

---

<sup>11</sup> PIEROZZI, *Summa*, I, III, 2, col. 115.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> En este punto, Antonino sigue la carta de Pablo a los Hebreos VI, 4: “Qui semel illuminati sunt, gustaverunt etiam donum caeleste, & participes facti sunt Spiritus sancti: gustaverunt nihilominus bouum Dei verbum” –*ibid.*–. Cfr. David SUMMERS, *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1987, p. 105 nota 53.

sible distinguir el ojo izquierdo del derecho, el *intellectus speculativus* del *intellectus practicus* o la *speculatio intuitiva* de la *speculatio gustativa*, ambas partes, para cada uno de los casos, se encuentran estrechamente unidas. Este aspecto es fundamental en el planteamiento de Antonino. La especulación se ubica entre el acto y la contemplación, es el medio por el cual la visión se vuelve conocimiento a través del espejo. Es por ello importante notar que el ejemplo al que recurre Antonino de los dos ojos como las dos formas del intelecto no es puramente distintivo, por el contrario, asume las características del real sentido que para él tiene la visión, es decir, un acto complementario que parte de lo corporal para llegar a lo espiritual. De la misma manera en que el intelecto práctico no puede separarse del especulativo, un ojo actúa como complemento del otro pues la mirada es siempre sólo una. Tenemos así una explicación de la visión que puede ser dividida en tres partes: visión física, especulación y visión espiritual.

Que la especulación pueda ser intuitiva y gustativa, nos permite pensar en una teoría de la percepción de la belleza. El intelecto especulativo se realiza mirando aquello que puede entrever y, como consecuencia, deleitarse con el reflejo de lo visto. La contemplación de lo eternamente bello se une a la especulación, quedando la primera subordinada a la segunda en la vida terrena. Sin *speculatio* no es posible comprender el concepto de contemplación en el contexto que hemos establecido, es decir, como proceso cognitivo de una realidad espiritual que es antecedido por la percepción de lo materialmente observable. La visión “mediante otra cosa” representa un tipo particular de intermedio en el cual se conoce a través de una imagen representada.

#### IV

*Speculatio*, dice Jeffrey Hamburger, significa ver en un espejo. De ello deriva su posición intermedia dentro de la progresión mística que va desde lo natural a lo sobrenatural. En ella, toda la Creación puede ser vista como si fuese un reflejo de Dios desde el cual el hombre puede percibir sensorialmente una experiencia que lo dirige a su salvación: “la especulación entrega y favorece una intensa visión sacramental del mundo”<sup>14</sup>. Por

---

<sup>14</sup> Jeffrey HAMBURGER, “Speculations on Speculation: Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotion”, en Walter HAUG y Wolfram SCHNEIDER LASTIN (eds.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Tübingen, M. Niemeyer, 2000, pp. 353-408. La investigación de Hamburger se centra fundamentalmente en la importancia del

su parte, Barbara Newman ha diferenciado la visión de Dios a través de la Creación por medio de los “ojos de la razón” del papel de los “ojos de la fe”, los que favorecerían un mayor acercamiento a lo divino en la visión del arte sacro y los sacramentos del altar<sup>15</sup>. Esta distinción pierde fuerza cuando se considera la obra de arte una expresión de la especulación, o cuando “los ojos de la razón” y los “ojos de la fe” encuentran una unanimidad en la representación pictórica, como pretende Antonino. Asimismo, en la teoría del conocimiento especulativo del dominico, razón y fe no pueden ser separadas. Cuando Pierozzi habla de especulación, se refiere a un ejercicio particular del intelecto (*ratio*) que dirige su mirada a Dios (*fides*). Tal actividad implica una disposición exclusiva de quien la realiza:

Sicut enim quum quis facit aliquid opus, quod requirit attentionem, ut pingendo, sculpendo, scribendo, non potest pro tunc intelligere aliquid arduum. Oportet ergo, si quis debet speculando Deum intueri, quod cesset ab aliis corporalibus actibus<sup>16</sup>.

En la consideración que muestra el dominico por la pintura, la distancia que existe entre el pintar como resultado de un acto contemplativo y el proceso de creación de la obra pareciera infranqueable. Sin embargo, no debemos engañarnos pensando que la pintura no es un objeto de contemplación, ni menos que la contemplación no forma parte del proceso creativo de la pintura. Ambos aspectos deben ser distinguidos para comprender la sentencia de Antonino, sobre todo si consideramos la relación que establece el dominico entre la visión corporal y la visión espiritual. La limitación queda circunscripta solamente al acto de pintar. Por lo mismo, el autor equipara la pintura y escultura a la escritura, su propio ámbito. Escribir es el resultado de un proceso centrado en la especulación. Ésta, que en sí intuye el principio de todas las cosas, puede gozar de la visión gustativa de dicho principio sólo a condición de ser moralmente recta, es decir, viendo la creación desde la pureza del espíritu o alejándose de aquellos motivos iconográficos que pudiesen banalizar el tema representado. Así, la creación divina y la creación artística pueden alcanzar un mismo nivel de análisis, siendo ambas un espacio que permanece en primera instancia velado a la visión corporal.

---

paso de Pablo *Rom. I, 20 (Invisibilia Dei a creatura mundi...)* como clave de lectura de *1 Cor. XIII, 12*. Véase tb., Ritamary BRADLEY, “Background of the Title *Speculum* in Medieval Literature”, *Speculum*, 29 (1954), 100-115.

<sup>15</sup> Barbara NEWMAN, “What Did it Mean ‘I Saw’? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture”, *Speculum*, 80 (2005), 1-43.

<sup>16</sup> PIEROZZI, *Summa*, I, III, 5, col. 130.

## V

Enunciamos más arriba la importancia que, para nuestro análisis, tiene la interpretación de Antonino del pasaje de Pablo a los Corintios. El dominico distingue, a partir de la primera carta, tres maneras de ver:

Primo ergo notatur speculatio communalis, ibi: Videmus nunc per speculum. Secundo insinuat speculatio prophetialis, ibi: In enigmatibus. Tertio demonstratur speculatio clara & essentialis, ibi: Tunc autem facie ad faciem<sup>17</sup>. La *speculatio communis* es aquella de la que todos pueden gozar por la fe o la razón natural, fideles & infideles, boni & mali.

Para Antonino, toda alma racional, aunque no viese u oyese, sentiría en sí el deseo de conocer la verdad, tendría una disposición al bien, al reposo y a la tranquilidad y huiría de toda cosa contraria. Dios, dice, en cuanto *summum bonum*, es objeto de un deseo interior, por lo tanto su conocimiento será también espiritual y, en consecuencia, más profundo que el conocimiento sensible. Aunque Antonino parece querer alejarse del tema de la visión física afirmando que el conocimiento sensible sólo entrega una comprensión muy inferior a la percepción interior, la equivalencia del deseo con un espejo remite a la percepción *gustativa* de la realidad sobrenatural. En otras palabras, la interpretación de la primera parte de la sentencia de Pablo no sólo identifica el deseo con un espejo sino que con ello atribuye, al mismo tiempo, un papel importante a la percepción sensitiva en la intuición de lo especulado puesto que es en el deleite de la Creación donde inicia la intuición. Quedan así entonces vinculadas la *speculatio intuitiva* y la *speculatio gustativa*. No obstante, la primera de estas dos especulaciones sólo admite una expresión parcial de lo que observamos. A pesar de ello, esta laguna del conocimiento toma un giro diverso cuando se refiere a la belleza de la Creación. Ella se transforma por esta vía en un fin en sí mismo; ahora la causa primera es el punto de inicio al que la razón llega a través de un movimiento progresivo del conocimiento<sup>18</sup>. Si la Belleza es un fin en sí mismo que se refleja en las creaturas y, por otra parte, es el medio que lleva al Creador, entonces, piensa Antonino, la belleza del Creador debe manifestarse y el acceso al mismo, como vimos anteriormente, se adquiere en la moralidad de los actos. Antonino des-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, III, 6, col. 131.

<sup>18</sup> “Considera inde mens in speculo rationis, quoniam omnis virtus & pulchritudo effectus alicujus est nobilior & perfectior in sua causa” –*ibid.*, I, III, 6, cols. 134-135.

prende esta idea de la segunda carta de Pablo a los Corintios III, 18<sup>19</sup>: *Nos gloriam Domini speculantes, idest ut in ipso speculo gloriosum Deum aspicientes, transformamur... de claritate in claritatem, idest de cognitione in cognitionem*<sup>20</sup>. Así, la belleza divina hace evidente una disposición que permite pasar de la visión física a la visión espiritual y, con ello, logra validar la imagen como medio especulativo que lleva a la contemplación desde la moralidad, la misma que entreveíamos en la pintura.

En el prólogo de las *Isagogae*, Sante Pagnini define el enigma como “obscura alegoría”<sup>21</sup>. Esta definición –que nos pone nuevamente frente al problema de la interpretación del concepto de alegoría en el contexto bíblico y cómo éste se manifiesta figurativamente– conlleva la pregunta sobre la manera en que el enigma puede transformarse en una representación que esconde desde la visibilidad. La visión por medio de un espejo es enigma de lo divino precisamente en este sentido: demuestra en su condición especulativa la existencia de un invisible que se intuye en los contornos reflejados<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> “Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur a claritate in claritatem”. Para un análisis del versículo véase, Jacques DUPONT, “Le chrétien, miroir de la gloire divine d’après II Cor., III, 18”, *Revue biblique*, LVI (1949), 392-411. Para una relación de este versículo con I Cor. XIII, 12 y una discusión de la tesis de Dupont ver, Norbert HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestle, 1957, especialmente pp. 18-24, 35-37 y 137.

<sup>20</sup> PIEROZZI, *Summa*, I, III, 6, col. 137.

<sup>21</sup> La definición proviene del *De Institutione oratoria* de Quintiliano (VIII, 6, 52). “Aenigma, id est, obscura allegoria” –Sante PAGNINI, *Isagogae*, prólogo, XXVI, 19–. Pagnini, en el capítulo anterior al prólogo, citando a Agustín (*De Trinitate*, XV, 9, 15), explica que la alegoría se subdivide en diversas especies, una de las cuales es el enigma. Por ello se puede decir que todo enigma es alegoría, pero no que toda alegoría sea un enigma: “Huius autem tropi, id est, allegoriae, plures sunt species, in quibus est etiam quod dicitur aenigma. Diffinitio autem ipsius nominis generalis, omnes etiam species complectatur, necesse est, ac per hoc sicut omnis equus animal est, non omne animal equus est: ita omne aenigma allegoria est, non omnis allegoria aenigma est”, 17.

<sup>22</sup> Rafael Mirami, al final del siglo XVI, recordaba la relación que existe entre visión y espejo en la lengua hebrea: “Oltra che molti visioni apparse à gli eletti d’Iddio sono chiamate nella lingua hebraica, non senza grandissimo misterio con nome equivoco à gli specchi, come si vede in quel verso nel 12, 6 de’ Numeri che dice: Si quis erit inter vos propheta Domini in visione apparebo ei, che nella lingua hebrea quella parola, che da’ latini è stata tradotta visione, significa specchio”. Rafael MIRAMI, *Compendiosa introduzione alla prima parte della specularia, cioè della scienza degli specchi. Opera nuova nella quale brevemente, e con facil modo si discorre intorno agli specchi e si rende la cagione, di tutti i loro miracolosi effetti*, Ferrara, Francesco Rossi & Paolo Tortorino, 1584, 2-3. Ver Jurgis BALTRUŠAITI, *Lo specchio: rivelazioni, inganni e science-fiction* (ed. orig., *Essais sur une légende scientifique: le miroir. Révélation, science-fiction et fallacies*, Paris, Seuil, 1957), Milán, Adelphi, 2007, pp. 69-71.

Henri de Lubac explica que la alegoría no debe ser confundida con una “teología de las imágenes”; su forma simbólica recoge fundamentalmente una herencia de profunda “reflexión”<sup>23</sup>. Es particularmente esta idea de reflexión la que queremos destacar para poder comprender el significado del concepto de enigma. Agustín de Hipona, definiéndolo a partir del versículo paulino, establecía que si bien el apóstol, con la palabra *speculum*, significaba una imagen, con *aenigma* buscaba dar la idea de una semejanza oscura y difícil de comprender:

Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab Apostolo significatae intellegi possint, quae accommodatae sunt ad intellegendum deum, eo modo quo potest; nihil tamen est accommodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur. Nemo itaque miretur etiam in isto videndi modo qui concessus est huic vitae, *per speculum scilicet in aenigmate*, laborare nos ut quomodocumque videamus. Nomen quippe hic non sonaret aenigmatis, si esset facilitas visionis. Et hoc est grandius aenigma, ut non videmus quod non videre non possumus<sup>24</sup>.

Agustín explica que la correcta lectura del pasaje está determinada por la comprensión del misterio; la dificultad que se esconde en la similitud de una imagen cuya forma se desconoce. Es por ello que Antonino hace de la figura el centro de su interpretación. “Desde” la imagen es la manera por medio de la cual se ve y se comprende la reflexión especulativa. La imagen es ahora un símil del espejo:

sententia seu locutio oscura, occulta per similitudinem rerum, sub quibus fit, & difficile est intelligere, nisi exponatur... Et dicitur enigma ab *e*, quod est *in*, & *nigma*, quod est *imago*, quasi sententia sive locutio facta sub imagine, idest sub similitudine... Tales autem sunt locuciones propheticae communiter. Sicut enim ipsi vident Deum, sive divina mysteria sub imaginibus & similitudinibus rerum sensibilibus, ita & populis proponunt. Sed quae populis occulta & obscura erant, prophetae ipsi videbant<sup>25</sup>.

El concepto de *similitudo*, equiparado al de imagen por Antonino, cierra la interpretación del paso paulino ayudándonos a clarificar la idea de ella y su relación con el espejo en la *Summa*. La visión clara y esencial de Dios es el resultado de una especulación. Tomás de Aquino, en su comen-

---

<sup>23</sup> DE LUBAC, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>24</sup> Agustín DE HIPONA, *De Trinitate* (ed. de Michele Federico Sciacca, Agostino Trapè y Giuseppe Beschin), Roma, Città Nuova, 1987, XV, 9, 16.

<sup>25</sup> PIEROZZI, *Summa*, I, III, 6, cols. 143-144.

tario a 1 Cor. XIII, 12, estableció que Pablo diciendo *facie ad faciem* entendía una figura metafórica<sup>26</sup>. Ver en un espejo no es entonces ver la esencia de la cosa sino el contorno de ella, podríamos decir, sus sombras<sup>27</sup>. Por otra parte, sabemos que la esencia de lo divino se escapa a los ojos del cuerpo y el espejo se transforma en un medio que delinea la forma de Dios. Antonino, en este contexto, cita el paso del *Éxodo* XXXIII, 23<sup>28</sup> para recalcar el aspecto de parcialidad que tiene el conocimiento divino<sup>29</sup>. Esta “cuasi visión” se basa en las distintas categorías que hemos visto a lo largo del presente trabajo. El conocimiento por la fe y la razón, sin embargo, no permite ver la esencia. La visión de Dios en vida es sólo imaginaria y puede manifestarse como tal de tres formas. Antonino, siguiendo la autoridad de Tomás de Aquino en su comentario al pasaje de Pablo que aquí nos interesa, afirma:

Primo per sui praesentiam; sicut ipsa lux, quae est praesens oculo. Secundo per praesentiam suae similitudinis in sensu immediate derivatam, sicut albedo, quae est in pariete, videtur, non existente ipsa praesentialiter in oculo; sed ejus similitudine, licet ipsa similitudo non videatur ab eo. Tertio per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re, sed derivatae a similitudine rei; sicut quum videtur aliquis homo per speculum. Non enim similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultata<sup>30</sup>.

A partir del primer modo se establece que sólo Dios es capaz de verse a sí mismo dado que, en Él, la esencia y el intelecto son la misma cosa. El problema se hace más complejo en la explicación sobre la similitud. Ella se diferencia del objeto visto, tal como la imagen del objeto en un espejo no es el objeto mismo: se puede conocer *per similitudinem*, pero en ella *non conveniat cum ipsa re in specie*<sup>31</sup>. Ésta, que puede ser llamada en la teoría especulativa la “tragedia de la imagen”, transforma la mirada en un acto

<sup>26</sup> Tomás DE AQUINO, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corintios lectura*, Roma, Textum Taurini editum, 1953, XIII, lectio IV.

<sup>27</sup> Carla GOTTLIEB, “The Bewitched Reflection”, *Source: Notes in the History of Art*, 4 (1985), 59-67.

<sup>28</sup> “Videbis posteriora mea; faciem autem team videre non poteris”.

<sup>29</sup> “Videre personam ex parte dorsi, est videre ipsam imperfecte... Sic Deus videri potest hic quasi ex parte posteriori, quia cognoscere possumus ratione vel fide, Deum unum esse rationabilem viventem & immensum, sed non sicuti est essentia sua” –PIEROZZI, *Summa*, I, III, 6, cols. 156-157-.

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, III, 6, col. 157.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, III, 6, col. 158.

contemplativo que distancia la realidad observada. Sólo así el arte puede convivir con el espacio de la sacralidad, convirtiendo la expresión artística misma en un espejo de contemplación. Esta llave de lectura, que ya había sido revelada por Aby Warburg en su texto introductorio al atlas de las imágenes conocido con el nombre de *Mnemosyne*<sup>32</sup>, aparece como una guía imprescindible para la concepción pictórica de Antonino en su función dentro del ámbito de la especulación como manifestación artística. No sólo la obra de arte es espejo de una realidad sino que también está capacitada para resaltar una condición cognitiva del enigma divino en cuanto *ad devotionem excitandum*. Solamente el tercer modo, *per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re*, corresponde a los sentidos corporales. Esta forma alude a la visión especulativa del hombre, que es la manera por medio de la cual el hombre conoce lo divino en la vida presente. La similitud, podemos decir “mediata”, puede ser explicada ulteriormente a partir de un pasaje de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino –quien a su vez se basa en Agustina de Hipona–. Dice el Aquinate que donde haya una imagen hay una similitud, pero donde hay una similitud no necesariamente debe haber una imagen. Desde esta premisa concluye que la similitud forma parte de la idea de la imagen y que ésta incorpora el carácter de ser dependiente de otra cosa. Por su parte, la imagen no implica igualdad, puesto que evidentemente no es la cosa misma –a pesar de que una condición de la imagen perfecta es que en ella no pueda faltar nada de lo que compone el prototipo que reproduce–. Así, continúa, en un hombre por ejemplo, existe una cierta similitud de Dios, pero ésta no es una similitud de igualdad porque el prototipo supera infinitamente a la copia. De este vínculo nace la posibilidad de comprender mejor el papel que la *delectatio* tiene en relación a la reflexión<sup>33</sup>.

En el título VI, capítulo V de la *Summa* de Antonino encontramos el

---

<sup>32</sup> Warburg escribía: “Aquello que llamamos acto artístico no es otra cosa que una manipulación táctil del objeto con el fin que pueda ser reflejado en un modo plástico o pictórico” –Aby WARBURG, *Mnemosyne. L'Atlante delle immagini*, Turín, Nino Aragno, 2002, p. 3–.

<sup>33</sup> “Imago & aequalitas, & similitudo distinguenda sunt, quia ubi imago, continuo similitudo, non contiguo aequalitas. Vbi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago. Vbi similitudo, continuo imago, non continuo aequalitas, ut in speculo est imago hominis, quia de illo expressa est, est etiam necessaria similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae tamen insunt illi rei, de qua expressa est. Vbi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago, uelunt in duobus ouis paribus, quia inest aequalitas, inest, & similitudo. Quaecunque enim assunt uni, assunt & alteri, imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est. Vbi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas” –Tomás DE AQUINO, *Summa theologiae*, Roma, Textum Leoninum, 1889, I, q. 93, a. 1, resp.–.



punto de contacto entre la similitud y la *delectatio* y, junto con ello, una explicación que nos permite comprender el valor de la *speculatio gustativa* como fundamento para entender su relación con el arte. Si bien antes la creación indicaba un deleite, ahora es el mismo en cuanto símbolo el que otorga el deseo; la creación divina se equipara por esta vía a la creación artística. Dice Antonino que la similitud de lo divino produce placer puesto que, al igual que genera un deseo, éste se traduce en deleite. Como vimos, la similitud vincula de manera particular dos objetos. La imagen producida en la reflexión, si bien no da cuenta de la esencia del objeto, le permite al hombre, en su calidad de símil, conocer lo divino. Si la similitud constituye en cierta forma una unidad, como explicaba Tomás de Aquino, es propiamente ésta la que genera, desde el símil, un sentimiento grato a la visión. Pero para que la *delectatio* se realice no debe disminuir el placer, puesto que se destruiría la unidad que ella favorece sino, por el contrario, incrementarlo. Pierozzi sigue esta distinción pero a ella incorpora una diferenciación:

Et nota, quod delectationes spirituales intelligibiles, si comparentur delectationibus sensibilibus corporalibus simpliciter, & secundum se loquendo, sunt majores. Et hoc apparet secundum tria, quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, & id, cui conjungitur, & ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale est majus quam bonum corporale, & majus dilectum, cujus signum est, quod homines a maximis voluptatibus corporalibus se abstinere, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter ipsa pars intellectiva est nobilior, & magis cognoscitiva, quam sensitiva. Conjunctio autem utriusque est magis intima, & perfecta, & firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa accidentia rei exteriora; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam<sup>34</sup>.

La similitud resulta un medio que entrega placer. Tal puede ser llevado a la expresión corporal y espiritual como hemos podido vislumbrar. No sólo es posible comprender el deleite espiritual a partir de los placeres corporales, éstos, además, como signos de aquéllos, representan un medio que permite penetrar en el espacio espiritual de las cosas. Esta cadena forjada por la *similitudo* hace de la belleza un elemento que logra reunir la visión corporal con la visión espiritual a partir de símbolos representables. En Antonino, dichos símbolos son indicios de un espacio que sólo puede ser especulado y reflexionado. Cuando la mirada recae sobre la imagen que se proyecta en el espejo o sobre la representación de una idea

---

<sup>34</sup> PIEROZZI, *Summa*, I, VI, 5, cols. 466-467.

que se percibe como puramente espiritual, entonces en la reflexión se alcanza el punto de contacto entre la realidad divina y la realidad histórica. No es casualidad que, en su traducción de la Biblia, Sante Pagnini afronte el problema de la visión especulativa desde una conceptualización precisa: traduciendo el paso paulino que aquí nos ha interesado, el dominico cambia *videmus* por *cernimus*; la visión se transforma en un discernimiento que se realiza en la mirada, un reconocimiento por medio de la inteligencia<sup>35</sup>.

## VI

De esta forma Antonino busca adentrarse en la unión entre lo corporal y lo espiritual utilizando como medio el sentido de la visión. El suyo no es sólo un fin puramente instructivo-práctico, como quisiera Howard, más bien es un intento de visualización material de espacios velados, una forma de percibir espiritualmente el conocimiento del medio corporal que no se realiza siguiendo instrucciones sino que, en sí, requiere sustancialmente de la fe como guía moral. No debemos extrañarnos entonces si Antonino relaciona las siete túnicas que cubren el ojo con los siete dones que se requieren para alcanzar la visión espiritual. No es la intención de Pierozzi profundizar una explicación anatómica del ojo sino que se limita a dar cuenta de la existencia de la misma y a explicar la equivalencia con el ámbito espiritual. Al igual que el ojo se reviste de siete túnicas que lo ayudan a ver, el hombre debe revestir el ojo espiritual de siete túnicas que lo acerquen al conocimiento divino (*sapientia, intellectus, consilii, fortitudinis, scientiae, pietatis, timoris*):

quod oculus corporalis habet supra pupillam sive lucem septem tunicas seu velamina, & quaecumque illarum deficeret, aut laesa esset, visio impediretur. Apposuit autem auctor noster gloriosus Deus septem tunicas ipsi pupillae, ut magis custodiretur illa facili laederetur<sup>36</sup>.

Cuando Antonino se refiere a las capas que cubren el ojo, explica que

---

<sup>35</sup> Véase Sante Pagnini, *Biblia Veteri ac Novi Testamenti, summa fide ac studio singulari, cum aliorum doctissimorum interpretum, tum vero in primis S. Pagnini ac Fr. Vatabli opera ita ex Hebrais Graecisque; fontibus expressa, & latinate donata, veterum insuper codicum aliquot collatione emendata, ut nihil relictum sit quod a pio & Sacrae lectionis studioso desiderari posse videatur*, Basilea, Thomam Gaurinum, 1564, 1 Cor XIII, 12.

<sup>36</sup> PIEROZZI, *Summa*, I, III, 3, col. 118.

cada uno de estos mantos condiciona la posibilidad de la visión. De ellos se necesita una *integritas* que debe ir acompañada de un *competenti vigore*, sea intelectual como moral. Por ejemplo, en el caso de las *scientiae* no sólo es necesaria la *speculatione*, o bien conocimiento de las Escrituras; ésta debe además integrarse con una “experiencia sensitiva”. Antonino equipara en este punto la *speculatione* con la *notitia Scripturarum*. Si bien las Escrituras son una manifestación perceptible espiritualmente, la sensación física no se aleja de esta contingencia, al contrario, se convierte ella misma en conocimiento sensible, sea por el *intellectus practicus* que imita las acciones de Cristo, sea por la condición de representatividad que en ella encontramos como fuente alegórica. En otras palabras, la interpretación alegórica de las Escrituras hace de ésta una fuente sensible en las imágenes que de ella se desprenden. El ojo –o la visión– corporal y espiritual, se unifica por medio de la figura que emana de la “reflexión” alegórica de una espiritualidad que espera emerger de sus líneas uniéndose finalmente vocación y salvación.



## NOTAS CRITICAS

FRASSETTO, Michael, **Los herejes. De Bogomilo y los cátaros a Wyclif y Hus**, Madrid, Ariel, 2008, 303 pp.

El tema que aborda Michael Frassetto en este libro sintetiza buena parte de su producción de los últimos tiempos, que se ha centrado en los aspectos religiosos de Europa a partir del año 1000, combinados con los sociales fundamentalmente. Los asuntos han sido las herejías, las tradiciones cristianas, la piedad, el celibato, el mundo monástico, entre otros. Además tiene a su cargo los temas religiosos de la Enciclopedia Británica y enseña historia en la Universidad de Delaware.

*Los herejes* constituye una obra de lectura ágil y amena, a la vez que trasciende la simpleza de su argumentación básica dando una explicación completa y compleja de los acontecimientos que rodearon el surgimiento de los mismos. De hecho, cuestiones religiosas y sociales, económicas y políticas en menor medida son detalladas como causales. Europa será el espacio central de la acción y su rango temporal estará ubicado dentro de los siglos X y XI y hasta el XV.

El punto de partida es Bulgaria. La tesis fundamental que justifica la presencia de herejías en Europa es el surgimiento de los bogomilos en ese país y su posterior advenimiento misionero; ambos sembraron el camino con sus ideas para el desarrollo de las numerosas variantes que se presentaron. La naturaleza dualista es perfectamente advertida entre los cátaros, sin embargo también fomentaron la devoción a las Escrituras y a la vida de Cristo y los apóstoles, la pobreza y la predicación activa. Todo esto aparece en la "Introducción" a la obra en una carta del monje Heriberto de comienzos del primer milenio que señala las características esenciales que tenía un grupo de hombres que formarían el atisbo de los grupos heréticos europeos primigenios.

El primer capítulo está dedicado a los personajes de Bogomilo y Cosmas. Ambos habrían contribuido de manera esencial en la aparición de la herejía en Bulgaria hacia el siglo IX, gracias a la fusión del cristianismo y el fuerte paganismo de la población nativa. El primero habría sido el gestor de esta religión que tendría como centro la creencia en dos dioses, uno bueno y otro malo, y éste

habría creado el mundo, hallando de este modo explicación la maldad presente en él. El segundo se habría convertido en su testigo, documentó todo y sumó varios adeptos.

El segundo capítulo se centra en Esteban y Lisois, dos canónigos respetables que aparecen en Orleans hacia el siglo XI con ideas similares a las de Bogomilo. Se distribuyeron principalmente desde Italia hacia el norte, por Francia llegando a los Países Bajos, y su difusión coincidió con la primera época del feudalismo. Ambos estaban conectados con la alta sociedad religiosa y política y el grupo por ellos formado se originó en un círculo elitista donde la imposición de las manos y la iniciación secreta eran el núcleo de las enseñanzas.

El siguiente personaje es el monje Enrique del siglo XII, cuya importancia radica en ser el fundador de una auténtica alternativa cristiana a las doctrinas de la Iglesia y la figura más trascendente antes de que se presente la herejía cátara y la valdense. Luego de analizar el contexto socio-religioso, sugiere que el descontento con la Iglesia generó la aparición de Enrique en Le Mans. Su pensamiento fue definiéndose a lo largo de varios años y de encuentros con miembros religiosos.

El capítulo cuarto está dedicado a quien sería el precursor de una de las herejías que perduraría hasta nuestros días: Valdo de Lyon y los valdenses. Era un comerciante próspero de la industria textil en el siglo XII que se comprometió religiosamente a combatir la herejía cátara. La pobreza y la predicación fueron los dos ideales esenciales en su intención de vivir como apóstol, sin embargo el último punto fue el que le generó tensión con la Iglesia, junto a su des-

obediencia. Siempre buscó la aprobación eclesial que no consiguió. Tras su muerte, el grupo subsistió hasta que en el siglo XVI se fusionó con las Iglesias protestantes y formaron la moderna iglesia valdense.

El quinto capítulo está dedicado a los cátaros, la cruzada albigense y a Ramón VI de Toulouse, en particular, dado que se comportó de manera sospechosamente tolerante hacia los primeros, por lo cual fue centro de las persecuciones. Primeramente caracteriza el catarismo como una combinación de disensiones religiosas occidentales y el dualismo religioso de Bogomilo y lo ubica en Francia y en el Imperio. Probablemente el otorgamiento del *consolamentum* a los creyentes y la elevación al rango de *perfectus* de hombres y a mujeres, fueran algunos de sus rasgos sobresalientes. Su difusión se debió al apoyo y la conversión de parte de la nobleza seglar del sur de Francia y Ramón, conde de Toulouse, sufrió en carne propia los embates encarnizados de la Iglesia contra la herejía, los cuales son relatados detalladamente.

El capítulo sexto se enfoca en Pierre Autier y los últimos cátaros, señalando la fortaleza de los mismos quienes, a pesar de las innumerables batallas libradas durante la vida de Ramón VI, no habían sido erradicados. El autor señala como posible causa de disolución interna de la herejía la división entre dualistas absolutos y moderados —lo cual generó numerosas competencias entre ambas— y, como causa externa, la persecución impuesta por la Iglesia católica, cada vez más centralizada y eficaz. El sur de Francia continuó siendo, aunque más debilitado, el bastión cátaro. En este momento, fines del siglo XIII y principios del siglo XIV es cuan-

do aparece Pierre Autier, para ayudar en la supervivencia del movimiento durante diez años más. La Inquisición puso fin a la historia cátara con el sacrificio en la hoguera de su último y muypreciado misionero en abril de 1310.

Fray Dolcino y los *apostoliciforman* parte del capítulo séptimo. Luego del catarismo apareció este grupo también llamado la Hermandad Apostólica, directamente en contra de la Iglesia. Sus fuentes fueron las lecturas de Joaquín de Fiore, las doctrinas de Segarelli, la Biblia y las propias profecías de Dolcino. Fue un pensador original que elaboró una filosofía escatológica de la Historia y reveló lo que Dios le había anunciado sobre el futuro. Aunque sus revelaciones no se cumplieron, su movimiento prosiguió hasta que la cruzada puso fin a Dolcino; para disolver el movimiento hubo que esperar hasta el siglo XV.

El octavo capítulo se refiere a *Marguerite Porete: misticismo, beguinas y herejes del libre espíritu*. Este caso se enlaza con todos estos movimientos vigentes en el siglo XIV y esta mujer fue condenada a hoguera por negarse a discutir o denunciar las enseñanzas contenidas en su obra mística *El Espejo de las almas simples*. El capítulo comienza describiendo el papel de las beguinas en la sociedad urbana. La aparición de una herejía denominada del Libre Espíritu, condenada por la Iglesia, se vio mezclada con las ideas de las beguinas. Finalmente, el libro de Marguerite promovió en la Iglesia una condena pública.

Los apartados noveno y décimo describen otro tipo de herejías relacionadas con las desavenencias que, en el siglo XVI, llevarán al cisma religioso. *John Wyclif en Inglaterra y los lolardos* constituye uno de los núcleos. Su carre-

ra religiosa, sus estudios teológicos y su relación con la Universidad de Oxford, fueron fundamentales para la escritura de sus obras. Sus pensamientos excedieron el ámbito intelectual y se extendieron a la política, ubicándose del lado del gobierno. Si bien no fue excomulgado, a sus seguidores se les prohibió continuar sus enseñanzas. Sus pensamientos críticos fueron varios, relacionados con: la idea de que todo el poder terrenal derivaba de la gracia de Dios, que la Iglesia no seguía el Evangelio y que la Biblia debía ser tomada como base para la actuación de la autoridad temporal de la Iglesia. Su movimiento pasó a los lolardos y con ellos al continente y estos últimos fueron un claro antecedente de las amonestaciones de Lutero contra la Iglesia.

*Jan Hus: reforma y herejía en Bohemia* es el último núcleo. Representa una continuación de lo anterior dado que las enseñanzas de Wyclif fueron seguidas por partidarios fervientes en Bohemia. Jan Hus fue el intelectual y teólogo más destacado y, además, "puede considerarse como una etapa de transición entre el período medieval y la Reforma" (p. 221). Su líder, que tuvo un trágico final, inspiró la revolución husita y la aparición de la Iglesia nacional checa. A comienzos del siglo XV, Hus comenzó un intenso trabajo de reforma de la Iglesia checa en contra de la opinión de las autoridades políticas. Fundamental fue su crítica contra las indulgencias. Esto derivó en su excomunión. Propuso un programa de reforma que intentaba mejorar la vida y la estructura de la Iglesia. Sus enseñanzas sobre la naturaleza de la Iglesia y los poderes del Papa y el clero lo apartaron de la ortodoxia, lo cual derivó en su condena a morir en la hoguera.

En la conclusión, el autor presenta una síntesis general de todos los temas tratados. El libro cuenta con una cronología de los acontecimientos, sumados los aspectos políticos y militares. También las notas aparecen al final de todos los capítulos, a los que se adjunta la bibliografía del tema. Un índice onomástico concluye el libro y hace más ágil la búsqueda requerida.

En síntesis, Michael Frassetto realiza un recorrido histórico por las corrientes heréticas medievales en busca de un eje que trascienda la individualidad de cada una de ellas y resalte la complejidad de las relaciones que han tenido con los diversos ámbitos de la historia.

María Luján Díaz Duckwen

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel y MOLINA MOLINA, Ángel Luis, **Los milagros romanzados de Santo Domingo de Silos de Pero Marín**, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008, 203 pp.

Los estudios sobre frontera convocan gran número de congresos, jornadas y encuentros que dan cuenta de la variedad de temas y de enfoques propuestos, a la vez que señalan rumbos, descubren documentos o bien ponen en valor fuentes conocidas pero poco abordadas, como es el caso de los milagros de santo Domingo, transmitidos por Pero Marín.

Si bien el original del texto silense se ha perdido, se conservan tres versiones de él, una de las cuales, el manuscrito 5 de la Real Academia de la Historia, se reproduce en esta oportunidad.

Estos relatos dan menudos detalles de la vida en cautiverio pero, a pesar de ello, los historiadores han recurrido muy poco a esta fuente (J. Cossío, J. Torres Fontes, M. González Jiménez, A. García de la Borbolla, C. Argente del Castillo, Á. Molina Molina). “Los milagros de Pero Marín son, en la mayoría de los casos, relatos de frontera, ya que el cautiverio fue [...] una consecuencia del hecho fronterizo” (p. 17) y constituyen casi la única fuente que permite una aproximación cualitativa al fenómeno de la cautividad cristiana en tierra de moros. La serie de 90 milagros se inicia en 1275, coincidiendo con el fin de la paz entre Castilla y Granada y la posterior invasión benimerín y se extienden hasta 1287.

Pero Marín recopiló determinados milagros anteriores a su tiempo, tomados sin duda de alguna colección latina o recogidos oralmente de la propia tradición monástica. Los milagros constituyen, según J. Díez de Revenga Torres, un ejemplo de arte narrativo, un relato impregnado de la emoción y sobrecogimiento del personaje que había experimentado la presencia benéfica del santo castellano.

La edición que reseño es el resultado de la labor conjunta de dos reconocidos medievalistas españoles, Manuel González Jiménez, historiador erudito y exhaustivo, estudioso del siglo XIII sevillano, especialista en Alfonso X y de Ángel Luis Molina Molina, investigador de la historia social y económica de la baja Edad Media del reino de Murcia.

La sapiencia de ambos maestros se refleja en la síntesis interpretativa que proponen, a manera de estudio introductorio a los textos de los milagros, en la que dan cuenta tanto de la importan-



cia de la última frontera entre la España cristiana y al-Andalus como del valor de la fuente para reconstruir la vida cotidiana en estos territorios. Situados “en tierras de nadie” entre ambas religiones, estos ámbitos generaron un tipo humano en particular, el hombre fronterizo, que hizo de la violencia su medio de vida; un ámbito erizado de fortalezas y castillos y un tipo determinado de organización social, basada en un derecho propio.

Entre Castilla y Granada hubo largos períodos de paz, resguardados por treguas concretas. Durante estos períodos, la frontera adoptaba un aspecto de normalidad, dado que comerciantes, viajeros y rescatadores de cautivos transitaban de un lado al otro de la misma. Pero, a pesar de estas relaciones pacíficas, la frontera soportó una violencia endémica, que afectó la vida y los comportamientos de las poblaciones asentadas en sus proximidades; la violencia menuda fue generando odios y resentimientos, difíciles de controlar.

Esta consideración sobre la ubicuidad y frecuencia de la violencia (subrayada por J. Carriazo, M. González Jiménez, M. García Fernández o M. Rojas Gabriel) contrasta con la opinión de otros investigadores que han preferido destacar las relaciones pacíficas y de buena vecindad (que han tomado como modelo las situaciones fronterizas en Estados Unidos de América y Canadá). Uno de los principales resultados de esta violencia fue el fenómeno de la esclavitud y del cautiverio, que llegó a convertirse en Andalucía y Murcia en un verdadero problema social.

La caída en cautiverio se produce por diversas razones, que van desde la guerra abierta a los peligros de la vida cotidiana en la frontera. Los milagros per-

miten precisar los lugares de origen de los cautivos cristianos, cuya mayor parte provenía de Andalucía y el lugar donde transcurrió la vida de los cautivos, dado que la mayoría residió en ciudades de al-Andalus y pocos de ellos pasaron al norte de África. Por los relatos de ex-cautivos sabemos quiénes fueron sus captores aunque estos datos deberían ser contrastados con las fuentes granadinas. El destino final de esos cautivos era su venta, aunque en ocasiones quedaron en poder del moro que los apresó. El precio de los cautivos oscilaba entre dos doblas y media y diecinueve. Las jóvenes eran las más valoradas, dado que se integraban como concubinas al harén del comprador. También se registran casos de cautivos comprados por varios moros asociados.

El pago de rescate suponía, muchas veces, el fin del cautiverio. Tormentos y padecimientos eran los mecanismos utilizados para lograr este pago. Se aceptaban pagos diferidos, objetos y, en todas las ocasiones, intervenían como mediadores los alfaqueques.

La vida de los cautivos era de una dureza enorme pues, además de la pérdida de libertad y de verse apartados de su entorno social, eran llevados como mercancías a tierra extrañas, donde todo les era adverso.

El 45% de las capturas eran consecuencia de acciones armadas de diversa índole, el 65% restante son testimonios de cristianos que cayeron en cautividad cuando efectuaban tareas agrícolas, cuidaban ganado, iban al molino, transportaban trigo; en algunas casos se trata de mercaderes, mensajeros o, como ocurre en el milagro 61, en el que se menciona a Domingo Bono, capturado cuando iba a Peñaflores a cobrar una deuda.

La venta de estos cautivos se daba en pública almoneda en Granada, Ronda, Guadix, Vera, Málaga y Almería principalmente. La mayor parte de los cautivos que llegan al monasterio de Silos en acción de gracias fueron empleados en labores tales como labrar, cavar, arar, guardar bestias, moler manualmente trigo, panizo, mijo, tapiar, hacer yeso, picar y labrar piedra, hacer terrazos, serrar madera, trabajar en la herrería, ir al molino, sacar agua de una noria para los baños, servicios domésticos cotidianos. Por lo general, trabajaban para sus dueños y no recibían ningún jornal aunque hay cuatro casos de propiedad compartida, otros tres muestran a cautivos trabajando para otras personas, por lo que recibían una paga que era entregada casi en su totalidad a sus dueños.

El esfuerzo era mucho, los malos tratos abundantes, la comida escasa y la vestimenta se reducía a simples harapos y deshechos. Esos malos tratos y los tormentos eran cotidianos y servían tanto para impedir como para castigar una evasión. Los cautivos recibían azotes, eran crucificados. También tales tormentos obedecían al deseo de los amos de forzar a apostatar de la fe cristiana, transformándolos en elches para sobrevivir. Hacinados en cárceles o mazmorras, también en aljibes abandonados o profundas prisiones, la vida en cautiverio era rigurosamente vigilada y las medidas de seguridad -que iban de guardas y perros a grilletes y ataduras- extremas. El tiempo del cautiverio era muy variable.

Por tratarse de liberaciones sobrenaturales, los milagros romanzados poco nos dicen del rescate aunque se hace referencia a él en los relatos (precios, acuerdos, personas intervinientes).

En cuanto a la intervención milagrosa, se describe casi siempre de la misma manera: aparición en la cárcel de una claridad que acompañará a los cristianos hasta estar fuera de peligro; la voz del santo que llama por su nombre al cautivo que será liberado y la sospecha de éste; generalmente, en el mismo acto son también liberados los compañeros del que narra el milagro.

La edición de González Jiménez y Molina Molina incluye 109 notas aclaratorias (de términos, lugares, erratas, personajes, bibliografía complementaria), dos índices (de topónimos y onomástico) y un mapa de lugares citados en el texto, elaborado por Jorge Alejandro Eiroa Rodríguez.

Los *miracula* testimonian las vivencias de la religiosidad a la vez que transmiten, por medio de imágenes y discursos, representaciones y contenidos propios de la institución eclesiástica. En estas realidades fronterizas, mentalidades colectivas y ortodoxia cristiana constituyen un todo elaborado con una intencionalidad manifiesta: expresar y plasmar una "visión del mundo" o "clima de época", que subraya los valores y actitudes de una comunidad profundamente religiosa y de un hombre esencialmente cristiano.

Esta construcción del "nosotros-cristianos" se realiza por medio de la construcción de un "otros-musulmanes" que representa los temores e inseguridades de la sociedad peninsular, que muestra -como señalara R. Barkaï-, al "enemigo en el espejo", espejo que refleja a la vez que deforma la realidad. Para verse, pues, es necesario pasar por otra experiencia, apreciarnos reflejados en un objeto-sujeto, dado que no podemos vernos a nosotros sin, al mismo tiempo, percibir la distancia y la alteridad.

Identidad y alteridad se construyen dialécticamente, en este caso en un ámbito fronterizo, peligroso, cambiante y promisorio a la vez, en el cual los cautivos conforman el grupo humano que da encarnadura al conflicto, dado que permiten observar tanto los grandes momentos de la reconquista como la pequeña y menuda historia de la vida cotidiana.

Gerardo Rodríguez

MCKITTERICK, Rosamond, **Charlemagne. The Formation of a European Identity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 460 pp.

Rosamond McKitterick, profesora de Historia Medieval en la Universidad de Cambridge, nos ofrece, una vez más, todo su conocimiento acerca de la sociedad, la cultura y la política en el reino de los francos durante los siglos VIII y IX. Sin lugar a dudas, *Charlemagne. The Formation of a European Identity* es un libro clave para todo aquel que tenga interés en el período carolingio, dado que McKitterick reexamina, a través de un estudio crítico y renovado de las principales fuentes del período y de las obras sobre el tema, algunas de las más importantes cuestiones abordadas por la historiografía dedicada a Carlomagno y a su Imperio.

Al contrario de lo que podríamos prever con la sola lectura del título, el libro de McKitterick no es una más de las ya tradicionales biografías sobre el rey de los francos. En esta obra, el protagonista deja de ser Carlomagno y pasa a ser el mundo carolingio en su totalidad y complejidad, entendido como el

escenario fundamental en la formación de una identidad política europea. Los alcances de la obra son precisados por la misma autora en el prefacio, cuando afirma que el grado en el que Carlomagno y los francos utilizaron elementos del pasado para dar forma a sus asuntos contemporáneos, para incrementar su sentido de identidad o para desarrollar sus propios objetivos políticos, conforman la base conceptual de este libro.

La obra, dividida en cinco capítulos, contiene un prefacio, un listado de abreviaturas, mapas y cuadros, al igual que un exhaustivo anexo bibliográfico y de manuscritos que, junto al índice onomástico, se encuentran al final.

En el primer capítulo, McKitterick se dedica a analizar las variadas representaciones que, desde su muerte, convirtieron a Carlomagno en uno de los grandes gobernantes de la historia europea. Así, repasa algunos de los principales elementos constitutivos del estereotipo creado en torno a la figura del rey de los francos entre los que se destacan su carácter de invencible guerrero, protector de la Cristiandad y gran promotor de las artes y las letras. Asimismo, afirma que su coronación imperial en la Navidad del 800 ofreció tanto un posible fundamento ideológico para posteriores ambiciones imperiales – entre los gobernantes de la Europa occidental en el período medieval al igual que en el moderno– como un vínculo entre los mundos romano y germánico. A su vez, sostiene que, en las últimas décadas, Carlomagno consiguió prestigio como símbolo de la unidad y la integración de Europa y que, aún hoy, en Francia, Alemania y Bélgica, el arquetipo del emperador cristiano, poderoso conquistador y promotor del conocimiento sirve como dador de identidad

nacional. Su canonización y la creación de fiestas en su honor, junto con la gran cantidad de poemas épicos, estatuas y pinturas que lo tienen como protagonista, evidencian la conversión de Carlomagno en un modelo político que conserva su éxito aún en la actualidad.

La mayor parte de este capítulo está dedicada a analizar aquellas narrativas del siglo IX consagradas a la figura de Carlomagno las cuales, según la autora, representan un papel fundamental en la posterior configuración de una imagen estereotipada del rey de los francos. En consecuencia, examina la *Vita Karoli* de Eginardo, la *Gesta Hludowici imperatoris* del Astrónomo, los *Annales de gestis Caroli: magni imperatoris* escritos por un poeta anónimo de origen sajón, los *Annales regni francorum* y su versión revisada y la colección de cartas de la abadía de Saint Denis, e intenta dar cuenta de la forma en que cada uno de estos textos contribuyó en la formación de las representaciones de Carlomagno.

El capítulo segundo tiene como tema principal la dinastía carolingia, por lo que la autora analiza la caída de los reyes merovingios y el ascenso de los mayordomos de palacio junto con el cambio dinástico y la importancia de la legitimidad papal en el mismo. Asimismo, McKitterick describe la familia de Carlomagno, las diferentes mujeres y concubinas del rey y los hijos que tuvo con ellas, lo cual se vuelve central a la hora de explicar la sucesión y los problemas que implicó la dignidad imperial para ésta.

La ampliación del reino gracias a la conquista y anexión de pueblos y territorios es otra de las cuestiones estudiadas en este segundo capítulo, en el que McKitterick examina las particularida-

des de la expansión sobre Sajonia, la Italia lombarda y Baviera, al mismo tiempo que analiza el contacto y la influencia política lograda, durante el reinado de Carlomagno, sobre daneses, eslavos, bretones, ávaros, musulmanes, visigodos y vascos.

La corte real es el título y el tema central abordado en el capítulo III. Las características distintivas de lo que McKitterick denomina la “topografía del poder carolingio” son en este caso comparadas con la centralización administrativa propia del Imperio romano. La autora describe la corte real, examinando las imágenes que los contemporáneos, en particular los intelectuales y poetas colaboradores del rey, tenían de ella, junto con las referencias presentes en algunas capitulares y otros documentos administrativos. El papel desempeñado por la corte real y su importancia en el gobierno carolingio, así como la supuesta itinerancia del rey y su corte son discutidos en esta sección, junto con la cuestión de la preeminencia de Aquisgrán en la red de palacios y centros de poder propia del reino franco.

En este apartado, analiza con profundidad los itinerarios de viaje del rey y su corte, por medio de un minucioso estudio de la diplomacia carolingia y de los documentos que ésta formula. Este detallado examen le permite discutir la tradicional noción de una corte completamente itinerante y afirmar que, si bien las fuentes muestran que el rey viajaba con un pequeño grupo de personas, la itinerancia, con su énfasis en la presencia física del soberano para la resolución de problemas, no fue el método de gobierno fundamental del Imperio carolingio.

El capítulo IV está dedicado al aná-

lisis de las comunicaciones entre el rey y el reino y a la importancia de éstas en la administración y el gobierno del, cada vez más extenso, territorio que se encontraba bajo control franco. Las capitulares, los *missi dominici* y las asambleas fueron, según la autora, los principales medios de comunicación entre Carlomagno y su pueblo.

La necesidad de controlar y administrar un territorio cada vez mayor, junto con la importancia que, durante el reinado de Carlomagno, tuvieron las relaciones con otros pueblos independientes condujeron, para la autora, al surgimiento de una red de comunicación oral y escrita y a la creación de una diplomacia como parte del programa imperial del gobierno carolingio.

El último capítulo, titulado "*Correctio, conocimiento y poder*", centra su atención en la "topografía sagrada" del reino franco, en la importancia de la Iglesia católica y del papado en la legitimación, consolidación y gobierno del imperio carolingio y en la reforma eclesiástica llevada a cabo por Carlomagno y su corte. Las particularidades de la Iglesia franca, la característica integración entre lo secular y lo religioso en el mundo carolingio, la figura de Carlomagno como el defensor de la ortodoxia y su intervención en sínodos y decisiones doctrinales, junto con la cuestión de la evangelización de Sajonia y Frisia y las correcciones de la liturgia y del latín, son algunas de las más importantes cuestiones tratadas en esta parte de la obra. El llamado renacimiento carolingio y su política de difusión de la cultura y la enseñanza son considerados, por la autora, parte de este programa de reforma religiosa y de expansión de la cultura cristiana.

La importancia que el reinado de

Carlomagno adquiere como etapa formativa de la identidad europea y la gran cantidad de fuentes primarias y secundarias que tenemos para reconstruirlo, lo convierten en un tema de difícil abordaje. La obra de Rosamond McKitterick logra reexaminar y discutir, gracias a un estudio crítico y exhaustivo de las fuentes, algunos de los argumentos más tradicionales y generalizados sobre el periodo. Sus conclusiones modifican nuestro entendimiento sobre el desarrollo del imperio y nos alertan acerca de la centralidad de los siglos VIII y IX en la conformación de nuevas identidades surgidas del derrumbe del Imperio romano, sin dejar por eso de ofrecernos una interesante y accesible narrativa. Sus contribuciones a la historia europea medieval, junto con su estructura organizativa caracterizada por la inclusión de mapas, tablas, árboles genealógicos y una división de los capítulos en secciones dedicadas a temas particulares, hacen de esta obra una herramienta de consulta fundamental para todo aquel interesado en la historia social, intelectual, política y cultural del periodo altomedieval.

Micaela Iturralde

PASTOREAU, Michel, **El oso. Historia de un rey destronado**, Barcelona, Paidós, 2008, 385 pp.

Michel Pastoreau es conocido por sus estudios en historia simbólica medieval. En esta oportunidad vuelve a interesarse por el animal en tanto símbolo movilizador de hechos culturales, que aquí se constituye en objeto central de su estudio. Editado en español por

Paidós a principios de 2008 (la edición francesa original es un año anterior), *El oso. Historia de un rey destronado* está organizado en tres partes en torno al desarrollo cronológico de la temática; copiosamente anotado, cuenta con apartados que citan los documentos escritos e iconográficos utilizados y con un índice analítico.

La introducción presenta el tópico y lo contextualiza en la Europa medieval germana, escandinava y eslava, donde la Iglesia se enfrentó al rey de los animales y logró destronarlo luego de un largo proceso a favor de un animal exótico, mejor dicho, no autóctono: el león. La aclaración es válida, puesto que Pastoreau sostiene que la categoría de “exótico” no es adecuada aquí, dada la familiaridad del hombre medieval con su imagen. Luego recorre las preocupaciones de los investigadores por el mundo animal, que juzga casi inexistentes en el ámbito de la historia. Propone hacer un estudio diacrónico que sea a la vez transdocumental y transdisciplinario, a partir del cual desarrollará las cuestiones planteadas en la introducción.

“El oso venerado. Del Paleolítico a la época feudal” es el título de la primera parte, que consta de tres capítulos. El primero –llamado “¿El primer Dios?”– rastrea la polémica sobre la existencia de un culto prehistórico del oso. Comienza estableciendo diferencias entre el oso de las cavernas y el oso pardo –su objeto de estudio– y describe su presencia en el arte y el mobiliario encontrados en las cuevas. Frente a las teorías que intentan interpretar el significado del arte rupestre (la teoría del placer estético, la que lo liga a los rituales de caza, las teorías “estructuralistas” y la que lo relaciona con rituales

chamánicos), el autor descarta una interpretación global y unívoca, al menos para la época paleolítica. Con respecto a los cráneos y osamentas, plantea los problemas de datación, emplazamiento y disposición. Llega a la conclusión de que el oso era visto como un ser aparte, un ser intermedio entre los animales y los dioses, si bien estima abusivo sostener la existencia de intenciones mágicas o religiosas.

En la Antigüedad el oso se presenta muchas veces como atributo de algunas divinidades (por ejemplo Artemisa, quien lleva en su nombre la raíz indoeuropea *art-*, que designa a este animal). Esto ocurre especialmente cuando las cavernas tienen un papel importante en los mitos. Son tres los temas mitológicos principales en que el oso se ve asociado al ser humano: la metamorfosis, la osa maternal que protege a una cría humana y el amor entre una mujer y un oso macho. A ellos dedicará la atención en las siguientes páginas.

“El rey de los animales” explica cómo la bestia en cuestión es elegida para ocupar el trono en el reino animal en casi todas las culturas de acuerdo con el criterio de invencibilidad. Solamente cuatro animales tienen este honor en todo el mundo, a saber, el león, el águila, el elefante y el oso. El último fue destronado por el primero en tiempos medievales, demostrándose que “... la historia cultural acaba siempre por imponerse a la historia natural” (p. 54). A este asunto regresa Pastoreau más adelante, debido a que primeramente debe poner en claro el papel del oso en la cultura europea antes de aquella imposición de un animal no autóctono. Entre las características físicas que lo convirtieron en una fiera inquietante destaca el hecho de ser zurdo –signo

leído como maligno– y su pelaje.

Si bien para griegos y romanos el trono estaba ocupado por el león o el elefante, para los germanos el oso encarnaba el animal totémico por excelencia y vencerlo en una lucha constituía para los guerreros un ritual iniciático, así como también buscaban éstos impregnarse de su fuerza bebiendo su sangre o bañándose en ella, comiendo su carne y hasta disfrazándose con su piel –todas acciones prohibidas por la Iglesia cristiana–. Existen otras prácticas que unían al guerrero con el oso, como llevar armas, armaduras o enseñas con su imagen, así como portar colmillos o garras de oso a modo de talismán. Igualmente la antroponimia manifiesta esa ósmosis. Aquí Pastoreau transita diversas relaciones para el vocablo “oso” en las lenguas germánicas, que implicarían la fuerza y la violencia de su nombre, el lazo con el jabalí –otro animal detestado por el clero cristiano– y con las palabras que designan al señor o guerrero y el color pardo. Resulta relevante el análisis del autor acerca del nombre del animal en correspondencia con su preeminencia entre los pueblos cazadores del norte de Europa y los tabúes que se desprenden de este hecho: en las lenguas germánicas se lo designa por su pelaje, en las lenguas eslavas y bálticas por su apego a la miel, entre los lapones por términos o frases que se refieren a los antepasados, al bosque, al invierno, mientras que en Siberia y América también se suman a estos últimos los que implican una conexión con la miel y con sus miembros inferiores. Los celtas, por su parte, se referían a su virilidad y benevolencia, quizás porque para esa cultura el oso no es tanto un guerrero como un señor o rey, lo que queda de manifiesto en la leyenda del

rey Arturo, cuya muerte se produce durante la primera mitad de noviembre coincidiendo con las fiestas en honor de la pronta hibernación; de hecho, en las narraciones literarias su muerte se transforma en un período de “hibernación” y curación. El oso, de todas maneras, fue un atributo de todos los reyes, fue la presa por excelencia de la caza hasta los siglos XII y XIII, cuando la campaña de desprestigio que sufrió por parte de la Iglesia hizo que la caza noble se dirigiera al ciervo. A la vez, el poder real o principesco fue exhibido hasta entonces en casas de fieras que contenían, entre sus ejemplares, un oso –regalo habitual entre reyes–.

El capítulo “El pariente del hombre” discurre sobre el oso en tanto fue uno de los tres animales (junto con el cerdo y el mono) que los europeos consideraron como ligados al hombre por semejanza –dado su aspecto antropomorfo y su comportamiento físico–, proximidad o parentesco. Así, los bestiarios medievales afirmaban que los osos copulaban como los humanos; la lujuria del macho lo convertía en aficionado a las mujeres jóvenes, a quienes raptaba y de cuya unión nacían seres medio hombres y medio osos, a pesar de que se consideraba el apareamiento entre un hombre y un animal generalmente como infértil. No obstante, los osos como antepasados de familias reales o prestigiosas no sólo fueron usuales en Dinamarca sino que también estuvieron presentes en Suecia, Noruega y hasta en Italia. Según el autor, esto fue posible –pese a la condena eclesiástica de todo aquello que confundiera al hombre con el animal– porque existía una corriente aristotélica de comunidad de los seres vivos y también una cierta tradición cristiana paulina en el mismo sentido.

La segunda parte se denomina “La guerra contra el oso. De Carlomagno a San Luis”. La temática gira en torno al temor de la Iglesia hacia el oso y la campaña que impulsó para desentronarlo a favor del león, demonizándolo y ridiculizándolo. El temor que redundó en este proceso se debía no sólo al peligro físico real que el oso representaba sino también a su parecido con el hombre y a su papel central en las costumbres y supersticiones que la Iglesia intentó erradicar durante siglos. Los medios para llevarlo a cabo fueron varios, desde la eliminación física hasta la demonización, pasando por la domesticación y la humillación. La hagiografía hizo lo suyo al relatar historias en las que esta criatura era vencida, humillada o domada por un santo –tal el caso de san Columbano que, en la alta Edad Media, se convirtió en el *topos* del monje que doma a un oso y logra hacerlo su compañero–. De tal modo, la hagiografía y la iconografía con sus santos milagrosos domesticaron el oso, forzado a trabajar, a llevar equipajes, a tirar del arado, a ser pastor o a contribuir en la fundación de una iglesia o monasterio. En definitiva, su debilitamiento se debió al poder de los santos pero también contribuyó la cristianización del calendario, puesto que la Iglesia supo colocar o crear fiestas de santos ursinos (santos con sus atributos o santos que los domaron) en fechas en que se desarrollaban rituales vinculados con el oso y la llegada del invierno. Éstos eran más cuantiosos en los momentos cercanos a su hibernación (septiembre, mediados de noviembre) o cuando despertaba y retornaba la luz (finales de enero y principios de febrero); se destacan el día de san Martín (once de noviembre) y la Candelaria (dos de febrero).

Otra de las facetas de esta lucha es la ya mencionada demonización, estudiada en “El oso y el Diablo”, que transita por los documentos y pensadores que hicieron del oso una encarnación de los vicios y del Mal: sobresalen Plinio el Viejo –por forjar su simbolismo negativo– y san Agustín –que atacó tanto al oso como al león–. El Padre de la Iglesia formuló una frase que se repetiría constantemente en época carolingia: *ursus est diabolus*. Se creía que, en muchas oportunidades, el Diablo adoptaba esa forma para engañar a los hombres y mujeres o para atormentar a los monjes en sus sueños. Los atributos físicos compartidos entre ambos facilitarían la metamorfosis. El autor se detiene particularmente en el color pardo (mezcla de negro y rojo, que une los aspectos negativos de ambos, tales como pecado, oscuridad, muerte, cólera, violencia, lujuria) y en la piel velluda (signo de temperamento grosero, impuro, bestial), elementos que juegan a favor de la condena del *ursum facere* o “hacer el oso”, es decir, disfrazarse como aquél.

En “La entronización del león” el foco pasa a este animal, considerado como más controlable por su pertenencia a la tradición escrita y por su ausencia de los bosques europeos aunque depositario de un significado ambivalente. Sus aspectos negativos se relacionan con su violencia y ferocidad, mientras que los positivos (la justicia y la generosidad) lo convierten en una figura cristológica. Esta ambivalencia fue saldada a principios del siglo XII con la separación establecida entre el león y el leopardo (hijo de la leona y el *pardus*), que se manifestó inclusive en los escudos de armas en la segunda mitad del siglo XII (más tardíamente en las zonas germánicas donde el oso y el jabalí permane-



cieron unos decenios más): el león, estereotipo del caballero cristiano, se opone al dragón o leopardo del pagano. El oso en la heráldica generalmente designa tan sólo el nombre del propietario del blasón, es “parlante”; nació tardíamente como para que su peso fuera más relevante. La devaluación del oso en el siglo XII frente al león puede observarse también en las representaciones del arca de Noé, en las casas de fieras (allí pasó a ser una banalidad, mientras que su competidor fue la nueva estrella) y en la narrativa, que desde entonces relató los enfrentamientos de los jóvenes guerreros con leones o dragones. Pastoreau subraya que la teología cristiana enfrentó de este modo a dos animales que, por su distribución geográfica e imaginaria, no se habían encontrado hasta entonces.

La última parte lleva el título de “El oso destronado. Del final de la Edad Media a la época contemporánea”, conformada por cuatro capítulos. El primero, “Un animal humillado” se centra en las diversas formas en que esa humillación se manifestó alentando el desprestigio del oso, que hacia principios del siglo XIII ya no es el rey de los animales sino uno más, domesticado, bobo, inofensivo y grosero. Algunos apartados están dedicados al *Roman de Renart*, un texto culto que reúne un bestiario de animales domésticos, salvajes, autóctonos y exóticos –categorías que no coinciden exactamente con las actuales–, que constituyen arquetipos sociales, alegóricos y morales o incluso hombres disfrazados. En el *Roman* el león es el rey (además de ser una de las pocas criaturas no locales), mientras que el oso es una “acumulación de vicios y defectos”: es glotón, ingenuo, miedoso, tonto, rencoroso, ridículo. Su humilla-

ción incluye en la primera rama del *Roman* su desollamiento y, en la novena, su degollamiento. Fuera de los textos, la degradación fue sufrida en manos de los exhibidores de osos que acompañaban a juglares y titiriteros en los espectáculos itinerantes; en la escultura del siglo XII, el oso es un animal de circo. Por otro lado, Pastoreau comenta que el desprestigio del oso por su peso y corpulencia (características que lo hacen torpe y tonto) se vio acentuado por los nuevos valores acerca de la obesidad a fines del siglo XII y principios del XIII, que la consideraban un pecado.

A continuación, una serie de apartados analizan el tópico de los vicios y pecados asociados al oso. Se parte de establecer la diferencia entre ambos conceptos (el vicio entendido como una falta que tiene su origen en la naturaleza del individuo y el pecado como resultado de un movimiento libre y voluntario contra Dios) para estudiar luego el desarrollo de los procesos contra los animales a partir del siglo XIII, que fueron una consecuencia del cambio en la mirada hacia ellos: desde entonces fueron seres morales, perfectibles y capaces de comprender la diferencia entre el Bien y el Mal. Por eso, el oso pasó de estar dotado de todos los vicios físicos que habilitaban a destruirlo de su podio en la cultura pagana germánica, celta, eslava y escandinava a ser relacionado, hacia el año 1000, con el Diablo. Así, se le sumaron los vicios morales y, una vez establecida la lista de pecados capitales, se lo vinculó a cinco: la lujuria, la ira, la gula, la envidia y la pereza. Junto con el cerdo se volvió el animal más despreciado –hecho atribuido por el autor a su proximidad (insoportable para la Iglesia) con el hombre–.

“Fantasías de príncipes y fantasmas de damas” abarca cuestiones heterogéneas: el sueño ursino de un noble bastardo, Juan de Berry, en que el oso es una “resonancia” de la bestia medieval que encarnaba al Diablo para atormentar; el ascenso del ciervo y su caracterización como un ser de luz en detrimento del oso y del jabalí como objeto de una caza más “civilizada”; la nueva emblemática con el uso de divisas en las que el oso debe su presencia a un juego de palabras con el nombre del propietario o el de su tierra; la fascinación de las damas por la pilosidad, que aviva sus deseos sexuales. El resto del capítulo discurre sobre las maneras diversas en que cobró forma la fascinación de Juan de Berry por el oso, en una época en la que constituía una excepción.

“De la montaña al museo” muestra cómo el oso ya no fue la estrella del bestiario moderno, ni siquiera del demoníaco. En el aquelarre tampoco solía estar presente: los hechiceros parecían preferir animales nocturnos, negros o híbridos. Por otra parte, continuó siendo atrayente para las damas y, en algunos relatos, se tornó un enamorado que cuidaba de su amante. Pero su imagen de torpe y tonto ya no se modificó en las fábulas de La Fontaine y, de hecho, el animal es protagonista de innumerables proverbios, frases y expresiones que perduran hasta hoy en las que generalmente es descalificado o sirve como descalificativo –tal como refleja el proverbio “lanzar la piedra del oso”, documentado desde el siglo XV–. Con todo, esto no impide la presencia de su imagen en los escudos de tres ciudades europeas importantes, Berna, Berlín y Madrid.

Los progresos en la imprenta y en la historia natural no parecieron haber beneficiado al oso pardo, aunque sí per-

mitieron conocer mejor al oso blanco. El pardo fue descuidado, ignorado durante los debates del siglo XIX sobre la evolución de las especies, cuando el papel destacado lo tuvo el mono. Solamente recuperó el interés una vez ya incluido en la lista de animales en peligro de extinción. Como excepción, se oponen a esta falta de interés las indagaciones de los etnólogos, preocupados por su papel en las creencias y rituales de las culturas que estudiaban.

“La revancha del oso”, último capítulo del libro, lleva un título sugestivo. Luego de ser convertido en objeto de entretenimiento en las casas de fieras y zoológicos, el oso logró recuperar su lugar al lado del hombre como muñeco en el siglo XX –si bien por un tiempo, dada la extrema competencia de otros juguetes– encarnado en el Teddy Bear de Morris Michtom o en su contemporáneo alemán de Margarete Steiff. De acuerdo con Pastoreau, esto no es más que una señal de esa unión inseparable entre el hombre y el oso, cuyas vicisitudes en el campo cultural y simbólico supo explorar a lo largo de su obra. Ésta, muy bien documentada e ilustrada, cargada de numerosos ejemplos, a veces un tanto dispersa por la abundancia y heterogeneidad de fuentes y relatos en los que se detiene, muestra la vigencia de una idea que el autor formula al comienzo y que, probablemente, constituye su mayor aporte: que la historia cultural frecuentemente se impone a la historia natural y que, en ese proceso, la tradición cristiana ha representado un papel preponderante, que hasta hoy deja sus huellas en nuestras concepciones, en nuestra manera de ver el mundo y de relacionarnos con nuestro ambiente.

Andrea Vanina Neyra

RODRÍGUEZ, Gerardo (comp.), **Textos y contextos. Exégesis y hermenéutica de obras medievales (siglos IV - XIII)**, Mar del Plata, Eudem, 2009, 328 pp.

Gerardo Rodríguez, profesor de las Universidades Nacionales del Sur y de Mar del Plata, compila una serie de trabajos fruto de un proyecto de investigación radicado en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), dependiente del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata; el resultado de una labor conjunta entre investigadores formados (Claudio Calabrese, Gerardo Rodríguez, Pablo Ubierna), graduados (Alberto Asla, Esteban Bargas y María Estrella) y alumnos en formación (Graciela Flores, Pablo Gugliotta, Micaela Iturralde, Rodrigo Emmanuel Juan) en los cuales se reafirma la necesidad del diálogo entre la Historia, la Filosofía y la Literatura.

En tal sentido, G. Rodríguez, en el "Prefacio: Qué Edad Media para el Siglo XXI" sostiene que la Edad Media del siglo XXI debe abrir caminos, a partir del trabajo interdisciplinario, del uso de las nuevas tecnologías, de la búsqueda de ediciones y traducciones de fuentes que permitan precisar su utillaje terminológico y conceptual.

En esta búsqueda de marcos teóricos y analíticos, en este trabajo con fuentes, se inscriben los artículos que conforman este libro, que toma como eje una serie de textos elaborados entre los siglos IV y XIII pero que se proyectan en las tradiciones históricas y literarias hasta la actualidad, en un juego constante de exégesis y hermenéutica.

La exégesis permite considerar las

diferentes elaboraciones textuales como productos de una época, en tanto la hermenéutica posibilita leer los textos desde nuestro propio presente. Se proponen nuevas miradas de autores conocidos, interpretaciones contemporáneas de temas clásicos, textos en sus contextos, textos y contextos, que remiten a las resignificaciones constantes que cada presente realiza del pasado.

Pablo Ubierna –invitado especialmente a participar de este emprendimiento editorial– en "Sobre la delimitación historiográfica de la literatura apócrifa: notas sobre las culturas cristianas en la Antigüedad tardía", señala aspectos que considera fundamentales al acercarnos como historiadores al *corpus* conocido como "literatura apócrifa", a la vez que destaca la compleja relación de los cristianos con la herencia textual de la revelación de Dios, analizando las condiciones y el momento en que se logra la conformación de un canon.

Son los críticos y exegetas de la modernidad, en especial los autores alemanes de los siglos XVIII y XIX, los que permitieron que los textos apócrifos se convirtieran en fuentes históricas, generando interpretaciones cada vez más complejas y visiones pluriformes de los cristianismos primitivos, incluso los medievales.

Rodrigo Emmanuel Juan, en "Algunas lecturas historiográficas en torno al *Peristephanon* de Prudencio", ofrece un balance historiográfico sobre las recientes consideraciones de este autor y de su obra, dada la importancia que tiene en lo referido al paso del mundo antiguo al medieval, entendido como el tiempo en el cual cristianismo y tradición clásica dialogaban y se entrecruzaban mutuamente, logrando incorpo-

rar aspectos de esta tradición en la nueva fe cristiana.

A lo largo del artículo se muestra cómo el cristianismo no significó una ruptura con el pasado sino una evolución que alcanza su final cuando “el lejano sucesor de Eneas dobla su rodilla ante Cristo”, como afirma María Dolores Castro Jiménez.

Claudio Calabrese, en “Repercusiones de la polémica antimaniquea de San Agustín”, centra su análisis en la disputa que éste mantuvo con el obispo maniqueo Fausto y en la polémica antimaniquea puesta de manifiesto en la doctrina agustiniana de las dos ciudades y de la peregrinación del alma.

A partir de este recorrido textual, es posible reconstruir la expresión particular que asumió el maniqueísmo en el África romana entre los siglos IV y V a la vez que permite comprender las diversas posturas intelectuales de Agustín, enmarcadas en el doble movimiento de contacto y rechazo con el maniqueísmo. Al respecto, afirma que pretende tomar distancia tanto de aquellos que señalan el maniqueísmo como el estímulo fundamental del pensamiento agustino como de los que niegan cualquier presencia de esta doctrina.

Alberto Asla, en “La tradición clásica en la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda el Venerable”, centra su estudio en la particular apropiación que de los clásicos realiza Beda, en especial de Virgilio, Plinio el Viejo y Julio César.

Cuando hablamos de escritores griegos y romanos es necesario hacer algunas consideraciones sobre los distintos géneros literarios clásicos, que eran redactados para una situación dada. Por ejemplo, la poesía épica tenía originalmente la función de evocar un pasado

significativo (Virgilio); otro tipo de fuentes narrativas son aquellas que cubren las lagunas de antiguos escritores (Plinio el Viejo); en el caso de la historia, daban testimonio de los acontecimientos o preguntaban a los testigos (Julio César).

Micaela Iturralde, en “La *Vita Karoli Magni Imperatoris* de Eginardo: revisión de la obra y de la figura del emperador Carlomagno” considera que este rey franco constituye un personaje de naturaleza polivalente dado que, como indica Robert Morrissey, “el emperador de la barba florida” no es solamente una figura histórica ya que, en torno a él, se desarrolló siempre todo un conjunto de mitos y leyendas.

En Carlomagno se unen y se confunden el mito, la historia y la poesía. Esa doble naturaleza mítico-histórica hace que los escritos sobre el emperador conozcan una extensión casi sin paralelo. Los principales componentes de la visión sobre el emperador se elaboran durante la Edad Media y una pieza clave en la conformación de dicha visión es la *Vita Karoli Magni Imperatoris* escrita por Eginardo.

Gerardo Rodríguez, en “La invención del pasado: memoria, mito e historia en Ermoldo Nigello”, aborda la relación entre literatura e historia, entre tradiciones escritas y prácticas escrituraria e histórica en el panegírico *In Honorem Hludowici Pii*, en particular las relaciones establecidas entre el mundo carolingio y las tradiciones clásica y cristiana presentes en la elaboración de un discurso histórico particular.

Ermoldo, historiador de amplia cultura, retoma conscientemente la tradición, tanto de raigambre religiosa como secular, para elaborar un texto que el autor escribe pensando en su destina-

tario, Luis el Piadoso, e invocando a Cristo pero poniendo en primer plano tanto su figura como su práctica escrituraria. Analiza, especialmente, la reelaboración de la tradición imperial romana, presente en las exequias de Carlomagno y de la tradición cristiana, expresada con claridad en la advocación a María, introducida por Ermoldo.

Pablo Gugliotta, en “¿Emigración o exilio? Escandinavia, siglos VIII a XI”, analiza el fenómeno del exilio en el desarrollo de los pueblos escandinavos. La emigración de un gran número de personas hacia tierras despobladas constituyó un elemento clave en la construcción sociopolítica de Noruega y, posteriormente, de Islandia y Groenlandia. El establecimiento de grandes grupos de pobladores noruegos en las islas no es un hecho importante en sí mismo sino que tiene un trasfondo cultural y político que disolvió los antiguos lazos que mantenían unida a la sociedad noruega y que provocó la migración de ciertos grupos.

El exilio es una decisión, en parte voluntaria, tomada por individuos de diferentes sectores sociales durante un período de aproximadamente doscientos años. Si bien emigración y exilio se diferenciaron por sus causas individuales y un contexto temporal diferente, fueron consecuencia de dos procesos que avanzaron simultáneamente y de forma complementaria: por un lado, la transformación de un Estado incipiente en uno feudal y, por otro, la cristianización.

Esteban Bargas, en “Una aproximación al imaginario simbólico animal en la Edad Media”, muestra la estrecha relación entre los hombres y los animales, tanto domésticos como salvajes e imaginarios, a partir del estudio de los

bestiarios. La concepción del mundo animal y el complejo universo simbólico generado en torno a él se presenta contradictorio. Las tradiciones germanas y judeocristianas constituían un complejo entramado cultural en el cual coexistían concepciones simbólicas polisémicas que lentamente se fueron fusionando. La presencia de la Iglesia fue clave en este proceso, buscando la homogeneización y actuando como directriz de las principales manifestaciones culturales de la época.

Considera que los bestiarios son fuentes privilegiadas, productos de una época en la cual, como afirma Nilda Guglielmi, “la ciencia se expresa como repetición de sabiduría tradicional con muy escaso aporte de la observación directa”.

Graciela Flores, en “El problema del mal: desontologización medieval y enfoque contemporáneo ricoeuriano”, propone una lectura crítica de la obra de Paul Ricoeur, quien considera que la teodicea medieval se caracteriza por su insuficiencia explicativa del problema del mal. Desarrolla una breve comparación de las posturas metafísicas de san Anselmo y de santo Tomás, considerando que lo fundamental en el tratamiento medieval del problema del mal es que, en esta ontoteología, se produce una desontologización del mal, que queda evidenciada rotundamente tanto en el marco argumentativo de Tomás de Aquino como en la postura ética de Abelardo, quien produjo un gran giro en la moral cristiana, al introducir la intención como pieza clave y constitutiva de la moralidad.

La perspectiva contemporánea ricoeuriana indaga en los aspectos ontológicos, éticos y políticos de la problemática del mal, centrandose su interés en

el sujeto ético-político como auténtico protagonista del problema del mal. Para Ricoeur, el mal no debería ser pero es. Se trata de una aporía cuya respuesta es la tarea del hombre que no se excusa en una teodicea sino que asume su lugar y su tiempo en el mundo. El quién ricoeuriano es capaz de hacer el bien. La vía es el autorreconocimiento, el autorrespeto que orienta en un camino de construcción con el otro.

María Estrella, en “Los libros, el amor, el destino: reescrituras de la escena de lectura de Paolo y Francesca”, analiza el encuentro de Dante con los amantes Paolo y Francesca en el círculo del infierno destinado a los lujuriosos –uno de los fragmentos de la *Comedia* más recordados y analizados por la crítica literaria–, escena de fuertes reminiscencias medievales pero de innumerables proyecciones, presentes en Gustavo Adolfo Bécquer, Jorge Luis Borges y Marco Denevi.

Muestra un diálogo intertextual en el cual la literatura reflexiona sobre sí misma y considera que, en las obras futuras, sumarán sus voces a partir de la descomunal obra de Dante y sus inolvidables personajes. Dado que, tal como señala Borges, “viven en una palabra, en un acto, no se precisa más; son parte de un canto, pero esa parte es eterna. Siguen viviendo y renovándose en la memoria y en la imaginación de los hombres”.

*Textos y contextos* es una interesante propuesta que cumple con holgura los propósitos enunciados en su prefacio y demuestra la vitalidad de los estudios medievales en Argentina. Resulta todo un logro el diseño de tapa que manifiesta, mediante un lenguaje estético impactante, que reafirma el profundo sentido de la propuesta, dado que el artista

plástico Fernando Rodríguez, en “El Inventor”, reinterpreta, reutiliza materiales usados para construir su propia obra al igual que lo hicieron los autores abordados en este libro.

Jorge Estrella

WRIGHT, John Robert, **A companion to Bede. A reader's commentary on The Ecclesiastical History of the English People**, Michigan-Cambridge, A Ginger Book-William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 152 pp.

John Robert Wright es profesor de historia eclesiástica en el General Theological Seminary en la ciudad de Nueva York, es investigador de la Royal Historical Society of London, es además el presidente de la Anglican Society. Es autor de casi 200 artículos y algunos libros entre los que se incluyen *The Church and the English Crown, 1305-1334*, *Lift High. The Cross, Saint Thomas Church Fifth Avenue*. En esta oportunidad nos ofrece un libro dedicado a una de las figuras más destacables de la Alta Edad Media anglosajona, Beda el Venerable (673-735).

El libro está dividido en un “Prefacio y agradecimientos”, un “Frontispicio”, una “Introducción”, “A companion to Bede”, “Apéndices” y un “Índice”.

En el “Prefacio y agradecimiento”, comienza afirmando que la historia eclesiástica del pueblo inglés de Beda es la historia más temprana de la tradición anglicana del cristianismo. Por su parte, en el “Frontispicio. Una Ilustración de la relación de Beda con Eusebio”, explica brevemente el incunabulo que

utilizó. El título hace referencia a que, en este incunable del siglo XVI, están impresas las historias eclesiásticas de Eusebio y Beda.

En la "Introducción", el autor realiza una breve presentación del monje anglosajón y explica que su propósito es asistir al lector en la lectura de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (HE). Sostiene que uno debe "leer un capítulo de Beda, y luego las notas acotadas... pero no leer dichas acotaciones Companion sin leer a Beda" (p. 7).

En "A companion to Bede", el autor comienza con una afirmación "este (Prefacio de la HE) y la sinopsis final (HE, V, 24) nos provee todo lo que sabemos de la vida de Beda" (p. 11) aunque reconoce que, al terminar la lectura de la HE, observó que en la última parte existían errores y omisiones respecto de la obra, sobre todo el hecho de que en la lista de los acontecimientos no se encontró el sínodo de Whitby.

En este apartado, Wright comenta y analiza el prefacio y cada uno de los libros de la HE. Al igual que ésta, la extensión de los comentarios serán desiguales, dedicándole mayor extensión a los libros I y II, sobre todo este último ya que es el nódulo central del texto del monje anglosajón.

Su estructura posee una serie de características que son interesantes de resaltar. La primera de ellas es que, al comenzar la explicación de un libro, lo hace con un hecho en particular o exaltando la figura de alguien, ya sea rey o santo, a excepción del capítulo I del libro I que lo hace con una introducción geográfica.

Otra característica es que utiliza referencias no solamente bibliográficas

sino también de recursos electrónicos de soporte para algunos capítulos.

He mencionado que se dedica más a los capítulos I y II y que este último es central: la elección no es caprichosa, ya que en estos libros se establecen los acontecimientos relativos a la conformación de la heptarquía anglosajona y, sobre todo, el reino de Northumbria y a la implementación de la tradición cristiana de Roma por sobre las tradiciones del cristianismo celta.

La tercera parte está compuesta por seis apéndices no documentales. En el primero, el autor plantea una serie de interrogantes tales como ¿qué es Beda desde la óptica de la historia?, ¿revela sus verdaderos propósitos en sus trabajos?, ¿es un milenarista?, ¿es un apologeta?, ¿cómo hace Beda para relacionar los acontecimientos históricos de su momento con los anteriores? Preguntas que, en algunos casos, ya han sido trabajadas pero que no dejan de ser importantes aportes.

A este apéndice hay que sumarle una "Lista de Papas desde Gregorio Magno", "Los tempranos arzobispos de Canterbury", "James Campbell y el significado del sínodo de Whitby", una "Tabla de eventos 597-735" y una "Bibliografía selecta y sugerencias para una futura lectura".

En suma *A companion to Bede* es ante todo un libro descriptivo, es una guía de lectura. Lo interesante radica en que es funcional tanto para los estudiosos de la materia, como para los nuevos investigadores que deseen incursionar en el período altomedieval anglosajón.

Alberto Asla





## RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS

**Eleonora DELL'ELICINE**, *La ley, el rey, la Iglesia: un recorrido sobre las temáticas y debates en el campo de los estudios visigodos*

A partir de la década de los '80, los estudios visigóticos antes escasos y aislados, han recibido un renovado empuje. Las excavaciones arqueológicas se multiplicaron, y nuevas ediciones de fuentes han ampliado y conmovido las bases de las tesis hasta entonces sólidamente aceptadas. El siguiente artículo tiene como principal objetivo acercar al especialista en otras parcelas historiográficas las últimas cuestiones tratadas en ésta, así como apreciar las continuidades y cambios experimentados.

*PALABRAS CLAVE:* sociedad medieval – visigodos – historiografía

**José MARÍN R.**, *Noticias bizantinas en España. El caso de san Isidoro de Sevilla*

San Isidoro de Sevilla, en su *Chronicon*, nos informa acerca de las invasiones eslavas en los Balcanes, en época del emperador Heraclio, cuestión que nos ha llevado a preguntarnos acerca del cómo pudo el Hispalense informarse acerca de un hecho que no sólo ocurría muy lejos de su tierra sino que, además, las fuentes bizantinas apenas registran. ¿Pudo el obispo haber tenido fuentes de información fidedignas de lo que entonces sucedía en Oriente? Creemos que sí y una breve revisión de las relaciones visigodo-bizantinas nos puede aclarar esta cuestión, indicándonos qué tipo de informantes se pueden identificar y cómo san Isidoro pudo recibir noticias de ellos.

*PALABRAS CLAVE:* san Isidoro – *Chronicon* – eslavos – Grecia – Heraclio

**Manuel NUÑEZ RODRÍGUEZ**, *El espejo político moral del rex gratia Dei Alfonso IX*

En los contenidos esenciales de la ideología de Alfonso IX, hay un interés por manifestar determinados recursos afines a la realeza bíblica. Así, aquellas experiencias que aproximan el modelo de monarca piadoso, temeroso de Dios, al tiempo que enérgico en el ejercicio público —combate contra el islamita— y justo ante la violación de los derechos. Esto último quedaba demostrado en la defensa de la “persona sagrada”, el peregrino, con sus privilegios a favor, y las penas al autor del delito. Atributos tomados de David, a los que se añaden la armonía con la sabiduría salomónica, puesto que “nada hay tan deplorable como la ignorancia” (san Isidoro). Esta imagen del rey de León permanece asociada a los valores de la caballería, conforme a la espiritualidad cisterciense, concluyendo su espejo, *ad maiorem gloriam*, con su imagen de príncipe cristiano que, entre los elegidos, figura en la arcada derecha del Pórtico de la Gloria. Espejo que concluye con el yacente que, “luego del viaje en esta vida”, queda sometido al efecto “muerte sueño”.

**PALABRAS CLAVE:** príncipe cristiano – justo – defensor de la fe – guerrero valeroso – protector de la Iglesia y de órdenes monásticas

**Sebastián PROVVIDENTE**, *Factum hereticale, representatio et ordo iuris. El proceso contra Juan Hus en el concilio de Constanza (1414-1418)*

Si bien en el caso de la *causa* Hus se ha estudiado de qué modo el reformador bohemio redefinió su actitud, en distintos momentos, hacia las autoridades eclesiásticas, en cambio creemos que no se ha estudiado en profundidad de qué manera el concilio de Constanza (1414–1418) redefinió su propio papel dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia a través de las prácticas judiciales. En el caso del concilio de Constanza, el hecho de intentar vincular la persecución de la herejía a la redefinición del papel del concilio dentro del *ordo iudiciarius* cobra particularmente sentido en la medida en que la autoridad conciliar será definida en el texto del decreto *Haec Sancta Synodus* de una manera particular que traerá aparejadas numerosas consecuencias para la *causa fidei* y que, indudablemente, determinarán un *tempo* determinado en el curso del proceso contra Juan Hus.

**PALABRAS CLAVE:** Jean Hus – concilio de Constanza – procedimiento – *ordo iuris*

**Darío N. SÁNCHEZ VENDRAMINI**, *Consideraciones sobre el autor del De rebus bellicis y su valoración en la historiografía contemporánea*

El *De Rebus Bellicis* es un pequeño texto de petición dirigido a un emperador de la Antigüedad Tardía cuyo autor se ignora y que presenta una serie de propues-

tas de reforma económica, política y militar para mejorar la capacidad defensiva del imperio romano ante los bárbaros. Las valoraciones historiográficas de estos proyectos de reforma son muy diferentes y, en algunos casos, incluso, contrapuestas. Igualmente antitéticas son las evaluaciones que —partiendo del texto— se han hecho de su autor. En el presente trabajo, tras reseñar brevemente el contenido y la estructura del tratado, se presenta una comparación del mismo con la producción escrita de su época para situarlo en su contexto. Este análisis revela al *De Rebus Bellicis* como un producto típico de su período. Finalmente, una nueva interpretación de dos pasajes problemáticos demuestra que los fundamentos de las valoraciones modernas de esta obra y de su autor no siempre son sólidos.

*PALABRAS CLAVE:* Antigüedad tardía – Imperio romano – *De rebus bellicis*

**Ana BASARTE**, *La mirada incestuosa: escenas de la vida privada en el Roman de la Manekine*, de Philippe de Rémi

En la *Manekine*, el incesto se despliega, según la lectura que proponemos, en la sucesión de tres escenas paralelas en las que se repite un mismo movimiento de irrupción en la habitación de la princesa. Si se presta atención al modo en que se proyecta la mirada en este texto, puede apreciarse cómo encuentra su justificación una instancia pecaminosa y aberrante para la ideología cristiana como es la relación incestuosa entre padre e hija. A través de este tejido literario podemos reconocer los ecos de un debate que se estaba gestando en el seno de la sociedad medieval del siglo XIII, vinculado con nuevas concepciones acerca del matrimonio y los lazos de consanguinidad.

*PALABRAS CLAVE:* doncella sin manos – incesto – *roman* medieval – Manekine – matrimonio

**Nilda GUGLIELMI**, *Sobre la Vita de Cristina de Markyate (continuación)*

Continuamos en estas páginas la traducción de la *Vita* de Cristina de Markyate realizada sobre la versión latina editada por C. H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La traducción que ofrecemos ha sido confrontada con la traducción al inglés realizada por el citado autor. Hemos tomado las notas de la misma edición, limitándolas a la identificación de personas y lugares. El mencionado texto ha comenzado a publicarse en el tomo 15-16 de *Temas medievales*, pp. 11-47.

*PALABRAS CLAVE:* hagiografía – mujeres – Cristina de Markyate – *vita*

**Jesús SOLÓRZANO TELECHEA**, *Los puertos del rey: síntesis interpretativa del fenómeno urbano en el norte de España durante los siglos XII y XIII*

Este artículo analiza la génesis y el desarrollo de las villas portuarias de la frontera marítima del norte del Reino de Castilla entre los siglos XII y XIII por medio del estudio del papel desempeñado por los monarcas en esta zona, lo cual nos proporciona las claves para la comprensión de la consolidación de la red urbana portuaria del norte peninsular. En primer lugar, los monarcas castellanos concedieron diversos fueros fundacionales a los pequeños centros preurbanos portuarios no sólo con la finalidad de establecer sus derechos y obligaciones sino también como un instrumento legal para reforzar su control regio sobre el territorio costero, modificando la balanza del poder en la zona. En segundo lugar, la fundación de las villas portuarias estableció las bases materiales y logísticas que promovieron las relaciones comerciales y las conexiones humanas: de una parte, entre las villas portuarias de las costa atlántica peninsular y, de otra, entre ellas, el traspas castellano y los mercados extranjeros, reforzando de esta manera la estructura urbana interna del norte del reino de Castilla.

*PALABRAS CLAVE:* villas portuarias – Castilla – fundación – red urbana

**Ignacio Fernando URIBE MARTÍNEZ**, *La especulación como principio estético en Antonino Pierozzi (1389-1459)*

El presente artículo pretende establecer un criterio estético en el pensamiento de Antonino Pierozzi a partir de sus consideraciones en torno a la pintura y a la visión presentados en la *Summa moralis*. Si se parte de la idea de que la pintura es un medio capaz de llevar al observador a la devoción y, con ello, a la contemplación de realidades divinas, entonces el paso de la visión corporal a la visión espiritual puede ser un parámetro que permita comprender el valor estético que el teólogo dominico daba a la obra de arte. Dicho paso está determinado por el concepto de especulación. Así como la Creación es un espejo de conocimiento, la creación artística lo es en su valor moral y capacidad de transformar el acto visual.

*PALABRAS CLAVE:* especulación – visión corporal – visión espiritual – creación

## SUMMARY OF ARTICLES

**Eleonora DELL'ELICINE**, *Law, King, Church: Perspective over Topics and Debates in Visigothic Research*

The study of Visigothic topics, formerly rare and isolated, increased from the eighties onwards. The theses which were generally accepted up to that time had to be reviewed in view of new archeological findings, as well as due to the publication of new editions of sources. It is the purpose of the author of this article to offer specialists a survey of the latest problems under analysis in recent studies of certain historiographic areas, as well as to underline continuities and changes.

*KEY WORDS:* medieval society – Visigoths – historiography

**José MARÍN R.**, *Information about Byzantine Events in Spain. The Case of St Isidore of Seville*

In his *Chronicon*, St Isidore of Seville reports the invasion of the Balkans by Slavs in times of the emperor Heraclius. This fact has led us to pose ourselves the question about how it was possible that this Spanish author could be informed of events taking place not only far from Spain, but which are scarcely mentioned in the Byzantine sources. Was it possible that the bishop received trustworthy information of events then taking place in the East? The author of the article believes that this was indeed the case and a short analysis of the Visigothic-Byzantine relations can answer this question, as well as who could be transmitters of such information and how St Isidore was able to come by it.

*KEY WORDS:* St. Isidore – *Chronicon* – Slavs – Greece – Heraclius

**Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ**, *The Moral and Political Depiction of the rex gratia Dei Alfonso IX*

The main elements appearing in the ideology attributed to Alfonso IX, show an interest in certain typical traits of biblical royalty. Such are the examples of cases related to the model of the pious king who fears God, but who at the same time is energetic in the management of public affairs, such as in the fight against Islam, and who practices justice when the public rights are violated. Proof of this last point is found in the defense of the 'sacred person', the pilgrim, who is favored by certain privileges while the perpetrator of crime is punished. To these attributes of king David is added Salomonic wisdom since 'nothing is more deplorable than ignorance' (St Isidore). The representation of the king of León is also accompanied by values of chivalry in accordance with Cistercian spirituality, and it is completed, *ad maiorem gloriam*, by the picture of the Christian prince portrayed among the chosen to the right of the Portico of Glory in the Santiago de Compostela cathedral ending with a prone figure which 'after the journey through life', has fallen into the 'dream of death'.

*KEY WORDS:* Christian prince – just – defender of faith – fearless warrior – protector of Church and of monastic orders

**Sebastián PROVVIDENTE**, *Factum Hereticale, Representatio et Ordo Iuris. John Hus's Trial by the Council of Constance (1414-1418)*

The *causa* John Hus has generally been examined from the angle of how at different moments Hus redefined his attitude towards the ecclesiastical authorities. It is the opinion of the author of this article that not sufficient attention has been devoted to the question of how the council of Constance (1414-1418) redefined its own role within the hierarchical Church structure in its juridical procedures. In the course of the council the attempt to link the persecution of heresy to a redefinition of the role of the council within the *ordo iudiciarius* becomes particularly significant in view of the extent in which the authority of the council is defined in the decree *Haec Sancta Synodus* which generated many consequences for the *causa fidei*, and in turn caused a specific *tempo* during the trial of John Hus.

*KEY WORDS:* John Hus – council of Constance – trial – *ordo iuris*

**Dario N. SÁNCHEZ VENDRAMINI**, *Considerations Referring to the Author of De Rebus Bellicis and its Valuation by the Contemporary Historiography*

The *De Rebus Bellicis* is a small text of petition addressed by an unknown author to a late antique emperor. It contains a list of proposals for economic, political and military reforms with the purpose of improving the Roman Empire's de-

fensive capacity in front of the barbarian invaders. Contemporary historiography has valued these reform projects variously and in some cases even expressed opposing views. Equally different are the interpretations made of the author on ground of the text. The present article, after briefly reviewing the text and structure of the treatise, compares it with other written material of its time with the purpose of placing it in context. This analysis proves the *De Rebus Bellicis* to be a typical product of its own time. Finally, a new interpretation of two doubtful fragments shows that modern evaluations of the text and its author have not always been solidly founded.

**KEY WORDS:** late antiquity – Roman Empire – *De Rebus Bellicis*

**Ana BASARTE**, *The Incestuous Look: Some Scenes of Private Life in the Roman de la Manekine* by Philippe de Rémi

The purpose of the article is to show how incest appears in the text of the *Manekine* in three successive and parallel scenes which describe three repeated irruptions into the princess' room. If attention is devoted to the way the story looks upon this theme, we can verify the manner in which a form of conduct which is condemned by the Christian ideology as being sinful and aberrant, namely the incestuous relationship between father and daughter, is justified. In thus fashion the *Roman* discloses a debate that developed in the thirteenth century medieval society on new ideas related to marriage and consanguinity.

**KEY WORDS:** virgin without hands – incest – medieval *roman* – Manekine – marriage

**Nilda GUGLIELMI**, *On Christina of Markyate's Vita* (continuation)

In the following pages we continue the translation of Christina of Marlyate's *Vita*. For the purpose we used the Latin version edited by C. H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. Our translation has been examined side by side with the English translation by C. H. Talbot. We have also used the footnotes of his edition, but only those that helped us in identifying persons and places. The first part of the translation of the *Vita* has been published in volume 15-16 of *Temas Medievales*, pp. 11-47.

**KEY WORDS:** hagiography – women – Christina of Markyate – *vita*

**Jesús SOLÓRZANO TELECHEA**, *The King's Harbors, a Synthetic Interpretation of Urban Development in Northern Spain During the Twelfth and Thirteenth Centuries*

This article studies the genesis and development during the twelfth and thirteenth centuries of port towns along the Castilian kingdom's northern border facing the sea. It analyses the role played by the kings in the region, and offers a clue to understand the reason for the strengthening of this urban development. To begin, the Castilian kings granted foundational *fueros* to small pre-urban villages, not only for the purpose of marking their legal rights and obligations, but also as a legal instrument to strengthen the king's control over the northern shoreline, thus modifying the power balance in the region. Secondly, the foundation of coastal towns became the material basis which furthered commercial and human relationships, on one side with the port towns of the Spanish Atlantic coast, and on the other, between them, the Castilian lands beyond the mountains and the foreign markets, thus strengthening the internal urban structure of northern Castile.

**KEY WORDS:** harbor towns – Castile – foundation – urban network

**Ignacio Fernando URIBE MARTÍNEZ**, *Speculation as an Aesthetic Principle in Antonio Pierozzi (1389-1459)*

This article tries to establish the aesthetic criteria that governed Antonio Pierozzi's considerations regarding painting and the points of view sustained by the *Summa moralis*. If he sustained the idea that painting is a path that can lead the contemplator to devotion, and from there to divine realities, thus effecting the passage from the bodily vision to the spiritual one, it permits us to understand the aesthetic value attributed to art by the Dominican theologian. That passage is determined by the concept of speculation. Thus, as creation is a mirror of knowledge, artistic creation has a moral value and the capacity to transform the act of contemplation.

**KEY WORDS:** speculation – physical contemplation – spiritual contemplation – creation



## SOMMAIRE DES ARTICLES

**Eleonora DELL'ELICINE**, *La loi, le roi, l'Église: un parcours sur les thématiques et débats dans le champ des études wisigothiques*

À partir des années 80, les études wisigothiques, jusqu'alors peu nombreuses et isolées, ont reçu un nouvel essor. Les fouilles archéologiques se sont multipliées et de nouvelles éditions de sources ont élargi et ébranlé les fondements des thèses jusqu'alors solidement acceptées. Cet article a comme objectif principal celui de présenter au spécialiste d'autres domaines historiographiques les dernières questions abordées dans celui-ci, ainsi qu'apprécier les continuités et les changements éprouvés dans ce terrain.

*MOTS-CLÉ*: société médiévale – wisigoths – historiographie

**José MARÍN R.**, *Nouvelles byzantines en Espagne. Le cas de saint Isidore de Séville*

Dans son *Chronicon*, Saint Isidore fait allusion aux invasions slaves dans les pays balkaniques, à l'époque de l'empereur Héraclé. Cette circonstance nous a mené à nous interroger sur les moyens mis en oeuvre par l'historien pour se documenter sur un fait qui, non seulement s'était produit dans une région très éloignée de son propre pays, mais qui est à peine enregistré par les sources byzantines. Nous croyons que l'évêque put avoir eu des sources d'information fiables sur ce qui se passait alors en Orient. Une brève révision des rapports entre les Wisigoths et Byzance peut éclaircir cette question en nous indiquant quelle sorte d'informants il est possible d'identifier et par quelles voies Isidore put en recevoir des nouvelles.

*MOTS-CLÉ*: Saint Isidore – *Chronicon* – slaves – Grèce – Héraclé

**Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ**, *Le miroir politico-moral du rex gratia Dei Alphonse IX*

Les contenus essentiels de l'idéologie d'Alphonse IX révèlent un intérêt particulier pour mettre en évidence les caractéristiques propres de la royauté biblique. Telles, par exemple, les expériences qui présentent le modèle du monarque pieux, craintif de Dieu et, en même temps, énergique dans l'exercice publique –puisque'il combat contre l'Islam– et juste envers la violation des droits. Ce dernier aspect était mis en relief par la défense de la "personne sacrée" –le pèlerin– tout en soulignant ses privilèges et, en même temps, les peines qui correspondent à l'auteur du délit. A ces attributs, pris de l'image de David, on doit ajouter la sagesse salomonique puisque "rien n'est plus déplorable que l'ignorance" (Saint Isidore). Cette image du roi de Léon reste associée aux valeurs de la chevalerie telle que la conçoit la spiritualité cistercienne. Le miroir conclue, *ad maiorem gloriam*, avec son image de prince chrétien qui apparaît, parmi les élus, sur l'arcade droite du Portique de la Gloire. Il se ferme sur la représentation du gisant qui, "après le voyage au cours de cette vie", reste plongé dans l'effet "mort-sommeil".

**MOTS-CLÉ:** prince chrétien – juste – défenseur de la foi – guerrier valeureux – protecteur de l'Église et des ordres monastiques

**Sebastián PROVVIDENTE**, *Factum hereticale, representatio et ordo iuris. Le procès contre Jean Hus dans le concile de Constance (1414-1418)*

Bien que la critique ait étudié les différentes étapes au cours desquelles Jean Hus modifia son attitude envers les autorités ecclésiastiques, nous croyons qu'il reste encore à étudier en profondeur de quelle façon le Concile de Constance (1414-1418) redéfinit son propre rôle au sein de la structure hiérarchique de l'Église grâce à l'emploi de procédés judiciaires. Le fait de prétendre associer la persécution de l'hérésie au rôle du Concile dans l'*ordo iudicarius* acquiert un sens particulier dans la mesure où la définition de l'autorité conciliaire telle qu'elle apparaît dans le texte du décret *Haec Sancta Synodus* entraînera de nombreuses conséquences pour la *causa fidei* et suscitera un *tempo* déterminé dans le cours du procès contre Jean Hus.

**MOTS-CLÉ:** Jean Hus – concile de Constance – procédé – *ordo iuris*

**Dario N. SÁNCHEZ VENDRAMINI**, *Considérations sur l'auteur du De rebus bellicis et sa valorisation dans l'historiographie contemporaine*

*De rebus bellicis* est un texte de pétition très bref adressé à un empereur de l'Antiquité tardive, dont l'auteur reste ignoré. Il présente une série de propositions relatives à la réforme économique, politique et militaire destinés à perfec-

tionner la capacité défensive de l'Empire romain face aux barbares. Les valorisations historiographiques de ces projets de réforme sont très différentes et même, en certains cas, opposées. Tel est, également, le cas des appréciations faites sur l'auteur à partir du texte. Ce travail présente, de manière succincte, le contenu et la structure du traité; il le compare ensuite avec la production écrite de son époque et le situe dans son contexte. Cette analyse met en évidence que *De rebus bellicis* est un produit typique de son époque. Finalement, une nouvelle interprétation de deux passages problématiques démontre que les fondements et les appréciations modernes de cette oeuvre et de son auteur ne sont pas toujours trop solides.

**MOTS-CLÉ:** Antiquité tardive – Empire romain – *De rebus bellicis*

**Ana BASARTE**, *Le regard incestueux. Scènes de la vie privée dans le Roman de la Manekine de Philippe de Rémi*

D'après la lecture que nous proposons de cette oeuvre, le motif de l'inceste se déploie dans la succession de trois scènes parallèles dans lesquelles on assiste à la répétition d'un même mouvement d'irruption dans la chambre de la princesse. Si l'on prête attention à la forme selon laquelle le regard se projette sur ce texte, on peut découvrir la justification d'une instance considérée coupable et aberrante par l'idéologie chrétienne: les rapports incestueux entre un père et sa fille. C'est à travers ce tissu littéraire que nous pouvons reconnaître les échos d'un débat qui commençait à s'insinuer au sein de la société médiévale du XIII<sup>e</sup> siècle relatif aux nouvelles conceptions sur le mariage et les liens de consanguinité.

**MOTS-CLÉ:** jeune fille sans mains – inceste – roman médiéval – Manekine – mariage

**Nilda GUGLIELMI**, *Sur la Vita de Cristina de Markyate (suite)*

Nous poursuivons dans ces pages la traduction de la *Vita* de Christine de Markyate faite sur la version latine éditée par C. H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La traduction que nous offrons a été confrontée avec la traduction à l'anglais faite par cet auteur. Nous avons pris les notes de la même édition, tout en les limitant à l'identification de personnes et de lieux. Le texte en question a commencé à être publié dans le tome 15-16 de *Temas medievales*, pp. 11-47.

**MOTS-CLÉ:** hagiographie – femmes – Christine de Markyate – *vita*

**Jesús SOLÓRZANO TELLECHEA**, *Les ports du roi: synthèse interprétative du phénomène urbain dans le nord de l'Espagne pendant les XIIe et XIIIe siècles*

L'article analyse la genèse et le développement des villes portuaires de la frontière maritime du nord du royaume de Castille entre les XIIe et XIIIe siècles en raison du rôle joué par les monarques dans cette région, circonstance qui nous offre les clés pour comprendre la consolidation du réseau urbain portuaire du nord péninsulaire.

En premier lieu, les monarques castillans accordèrent divers *fueros* de fondation aux petits centres pre-urbains portuaires non seulement pour établir leur droits et leurs obligations mais encore pour renforcer leur contrôle royal sur le territoire côtier, en modifiant la balance du pouvoir de la région. En deuxième lieu, la fondation des villes portuaires établit les bases matérielles et logistiques qui promurent les relations commerciales et les connexions humaines; d'une part, entre les villes portuaires de la côte atlantique péninsulaire et de l'autre, entre les mêmes villes, la région intérieure castillane et les marchés étrangers en renforçant de telle sorte la structure urbaine du nord du royaume de Castille.

*MOTS-CLÉ*: villes portuaires – Castille – fondation – réseau urbain

**Ignacio Fernando URIBE MARTÍNEZ**, *La spéculation comme principe esthétique chez Antonino Pierozzi (1389-1459)*

Cet article prétend établir un critère esthétique au sein de la pensée d'Antonino Pierozzi à partir de ses considérations sur la peinture et la vision présentées dans la *Summa moralis*. Si l'on part de l'idée que la peinture est un moyen susceptible de conduire l'observateur de la dévotion à la contemplation de réalités divines, le passage de la vision corporelle à la vision spirituelle peut être donc un paramètre qui permette de comprendre la valeur esthétique que le théologien dominicain donnait à l'oeuvre d'art. Ce passage est déterminé par le concept de spéculation. Ainsi que la création est un miroir de connaissance, la création artistique l'est aussi quant à sa valeur morale et sa capacité de transformer l'acte visuel.

*MOTS -CLÉ*: spéculation – vision corporelle – vision spirituelle – création

## NÓMINA DE AUTORES

### **Ana BASARTE**

Universidad de Buenos Aires  
Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso  
25 de Mayo 221 - 1º piso  
C1002ABE Buenos Aires  
Argentina  
anabasarte@gmail.com

### **Eleonora DELL'ELICINE**

Universidad de Buenos Aires/ Universidad Nacional de General Sarmiento  
Puán 480  
1406 Buenos Aires  
Argentina  
gardell@arnet.com.ar – eelicine@ungs.edu.ar

### **Nilda GUGLIELMI**

Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de  
Historia y Ciencias Humanas – CONICET  
Saavedra 15, 5to. piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

### **José MARÍN RIVEROS**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Instituto de Historia  
Paseo Valle 396  
Viña del Mar  
Chile  
jmarin@ucv.cl

**Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ**

Facultad de Geografía e Historia  
Plaza da Universidade, 1  
15782 Santiago de Compostela  
España  
manuel.nunez.rodriguez@usc.es

**Sebastián PROVVIDENTE**

Ciudad de la Paz 1564 3ªA  
1426 Buenos Aires  
Argentina  
sprovvidente@hotmail.com

**Darío SÁNCHEZ VENDRAMINI**

Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"  
Miguel C. del Corro 308  
5000 Córdoba  
Argentina  
dnsanchez@gmail.com

**Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA**

Universidad de Cantabria  
Av. de los Castros, s/n.  
39005 Santander  
España  
solorzaja@unican.es

**Ignacio Fernando URIBE MARTÍNEZ**

Pontificia Universidad Católica del Valparaíso  
Instituto de Filosofía  
Avda. El Bosque nº 1290  
Viña del Mar  
Chile  
ignacio.uribe@ucv.cl

## NORMAS DE COLABORACION

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija el 31 de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en disquette (3'5 pulgadas, procesador de textos Word o compatible) e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios de unas 30 líneas. El texto se escribirá en cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en cuerpo 10, al final del artículo. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios. Las ilustraciones o reproducciones de documentos se enviarán en fotocopia, fotografía o soporte informático.

5. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de firmas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

– Las firmas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las

hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

– En el caso de libros, se citará como sigue: Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993 –continuando la indicación de páginas–.

– En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*. Ejemplo: Carole STRAW, “Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition”, en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

– En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo: Armando PETRUCCI, “Escrituras marginales y escritores subalternos”, *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

7. Los artículos remitidos deberán ir acompañados de un breve resumen (5 a 10 líneas) en español, inglés o francés y cuatro palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.

8. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción  
Temas Medievales  
Departamento de Investigaciones Medievales  
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET  
Saavedra 15 – 5to. piso  
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.



**PUBLICACIONES DEL  
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS  
HUMANAS (IMHICIHU)  
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES  
CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)**

- **Revista *Temas Medievales*** (volumen anual)
  - 1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
  - 2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
  - 3: "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.
  - 4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
  - 5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
  - 6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.
  - 7: "El héroe", 1997, 261 pp.
  - 8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.
  - 9: "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval", 1999, 239 pp.
  - 10: "Intercambios y contactos culturales", 2000-2001, 252 pp.
  - 11: "Apuntes para una historia social medieval", 2002, 237 pp.
  - 12: "La mujer en la Edad Media", 2004, 260 pp.
  - 13: "Poder y sociedad en la Edad Media", 2005, 236 pp.
  - 14: "Cultura y sociedad en el mundo carolingio", 2006, 262 pp.
  - 15: "Realidad, política y contexto del cristianismo medieval", 2007-2008, 316 pp.
  
- **Colección *Temas y Testimonios***
  - 3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
  - 4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
  - 5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.
  
- **Fuera de colección:**

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales* (*Oriente, siglos XIII-XV*), Buenos Aires, 1994, 435 pp.

- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.
- Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.
- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.
- Ariel GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, 2009.

**SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT**

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

*Temas Medievales*  
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... \$ 35  
EXTERIOR: ..... U\$S 35  
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only.  
Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiement à:

DÉDALO s.r.l.  
Pasaje José Giuffra 318  
(1064) Buenos Aires  
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina



## ÍNDICE

### PENSAMIENTO Y POLÍTICA EN EL MUNDO MEDIEVAL

- ELEONORA DELL'ELICINE, La ley, el rey, la Iglesia: un recorrido sobre las temáticas y debates en el campo de los estudios visigodos ..... 7
- JOSÉ MARÍN R., Noticias bizantinas en España. El caso de San Isidoro de Sevilla ..... 37
- MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ, El espejo político moral del *Rex Gratia Dei* de Alfonso IX..... 69
- SEBASTIÁN PROVVIDENTE, *Factum hereticale, representatio et ordo iuris*. Le procès contre Jean Hus au Concile de Constance (1414-1418) ..... 103
- DARÍO N. SÁNCHEZ VENDRAMINI, Consideraciones sobre el autor del *De Rebus Bellicis* y su valoración en la historiografía contemporánea ..... 139

### VARIA

- ANA BASARTE, La mirada incestuosa: escenas de la vida privada en el *Roman de la Manekine*, de Philippe de Rémi ..... 167
- NILDA GUGLIELMI, Sobre la *Vita* de Cristina de Markyate (continuación) ..... 181
- JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA, Los puertos del rey: síntesis interpretativa del fenómeno urbano en el norte de España durante los siglos XII y XIII ..... 207
- IGNACIO FERNANDO URIBE MARTÍNEZ, La especulación como principio estético en Antonino Pierozzi (1389-1459) ..... 229

## NOTAS CRÍTICAS

- Frassetto, Michael, <i>Los herejes. De Bogomilo y los cátaros a Wyclif y Hus</i> (María Luján DÍAZ DUCKWEN) .....	245
- González-Jiménez, Manuel, y Molina Molina, Ángel Luis, <i>Los milagros romanizados de Santo Domingo de Silos de Pero Marín</i> (Gerardo RODRÍGUEZ) .....	248
- McKitterick, Rosamond, <i>Charlemagne. The Formation of a European Identity</i> (Micaela ITURRALDE) .....	251
- Pastoreau, Michel, <i>El oso. Historia de un rey destronado</i> (Andrea Vanina NEYRA) .....	253
- Rodríguez, Gerardo (comp.), <i>Textos y contextos. Exégesis y hermenéutica de obras medievales (siglos IV-XIII)</i> (Jorge ESTRELLA) .....	259
- Wright, John Robert, <i>A companion to Bede. A reader's commentary on The Ecclesiastical History of the English People</i> (Alberto ASLA) .....	262
- Resúmenes de los artículos .....	265
- Summary of articles .....	269
- Sommaire des articles .....	273
- Nómima de colaboradores .....	277