ARIEL GUIANCE
EDITOR

LEGENDARIO CRISTIANO

CREENCIAS Y ESPIRITUALIDAD EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto Multidisplinario de Historia y Ciencias Humanas

Legendario cristiano: creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval / Jorge Bedoya [et al.]; compilado por Ariel Omar Guiance - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IMHICIHU, 2014.
352 pp. + 1 pliego color 14 pp.: il.; 22 x 16 cm.

ISBN 978-987-23978-7-6

1. Historia. 2. Edad Media. 3. Cristianismo. I. Bedoya, Jorge.
II. Guiance, Ariel Omar, comp.
CDD 909.07

Ilustración de tapa: Gentile da Fabriano, *Adoración de los magos* (1423), témpera sobre madera, Galeria degli Ufizzi, Florencia.

© Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
Saavedra 15, 5º piso, C1083ACA Buenos Aires, República Argentina

Hecho el depósito que dispone la ley 11.723

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros medios, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición se terminó de imprimir en
Imprenta Dorrego, avenida Dorrego 1102,
Buenos Aires, República Argentina,
en noviembre de 2014.

PRESENTACIÓN

ARIEL GUIANCE

Son varios los significados de la voz "leyenda" en nuestro lenguaje actual (acción de leer; obra que se lee; historia de la relación de la vida de uno o más santos; relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que históricos o verdaderos; texto que acompaña a un plano, grabado o cuadro; ídolo o persona o cosa admirada con exaltación; letrero que rodea la figura en las monedas o medallas). Como bien señala Pablo Cavallero en el estudio que integra esta colección, "el vocablo es una adaptación fonética del gerundivo latino, en neutro plural, *legenda*, que se ha convertido en sustantivo singular". En sus comienzos, por tanto, *legenda* designaba toda lectura (cualquiera fuera su naturaleza) pero luego la palabra "se especializó de inmediato en la designación de la lectura hagiográfica antes de adquirir el sentido deformado que acarrea hoy".[1] Como vemos, nos hallamos ante un vocablo con una secuencia cambiante de connotaciones: de significar toda lectura en general (en su acepción primitiva) pasó a aludir a los textos hagiográficos hasta llegar a ese cúmulo de sentidos que enunciamos al comenzar (y donde lo hagiográfico sólo comprende una pequeña parte).

En lo que atañe al pensamiento medieval, las *legendae* son testimonios fundamentales para analizar las características de la cultura de la época a la que pertenecen (e indagar sobre la sociedad que las formulara). Integradas en "legendarios" –textos que reúnen varias *legendae*– o *libellii* –que "no comprenden más que una *legenda* o partes del *dossier* de un santo"–,[2] en los últimos tiempos se han convertido en un tipo de fuentes ampliamente valorado y utilizado por los especialistas. Relegadas al olvido durante varios siglos (adjudicándoles un carácter fabuloso y, por lo mismo, inservible desde el punto de vista científico), la historiografía moderna ha recuperado esos vastos repertorios de piezas destinadas a los santos, estimulando su análisis y consideración. De tal manera, pasionarios, relatos de milagros, historias de traslaciones de reliquias, *inventiones*,

1. Guy PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, p. 21, n. 1 (*Typologue des sources du Moyen Age Occidental*, 24-25).

2. *Ibidem*, p. 21.

textos litúrgicos vinculados a los santos y un largo etcétera se han incorporado al conjunto de documentos utilizados por cualquier medievalista a la hora de indagar acerca de un contexto histórico preciso.

Ahora bien, como testimonio adicional de esa pluralidad de significados que adquirió la voz "leyenda", los medievalistas modernos han intentado extender el sentido de la palabra a fin de abarcar un vasto campo de creencias e intereses espirituales. El mejor vocero de esta tendencia es, probablemente, Alain Boureau, quien sostiene que "la leyenda religiosa medieval no puede en ningún caso reducirse a ese género netamente definido que se llama «leyenda hagiográfica»".[3] A su juicio, esa reducción conceptual deriva del hecho de que, como es sabido, la *legenda* fue, efectivamente, el medio transmisor de la santidad. El problema radica en que "la concepción medieval de la santidad desborda ampliamente el cuadro canónico de la *legenda* litúrgica o paralitúrgica, incluyendo a ambos".[4] Por consiguiente, "es necesario renunciar a encerrar la leyenda en los límites estrechos de una forma literaria o litúrgica y desarrollar otra etimología de *legenda*. Se olvida a menudo que el adjetivo verbal, en latín medieval, significa también la posibilidad: la leyenda reúne todo lo que *puede* ser leído como relato religioso".[5] En suma, la leyenda medieval debe ser entendida como "un abanico convergente de modos narrativos complejos" (la expresión es del mismo Boureau), capaz de producir y difundir contenidos sagrados al mismo nivel que lo hacía y lo hace, por ejemplo, la doctrina canónica.

Esa capacidad múltiple de la leyenda medieval es la que intentará ser analizada en el presente libro. Producida, en medio clerical, ella servirá para establecer moldes religiosos precisos, satisfacer demandas de lo sagrado por parte de la sociedad, justificar intereses temporales, desarrollar esquemas discursivos (también de contenido sagrado) y encauzar los deseos y anhelos espirituales de vastos sectores sociales, entre otras muchas posibilidades. Fundamentada en el relato evangélico (lo que resulta perfectamente comprensible), la *legenda* es una creación original e intencionada que, como tal, tiene una historicidad específica. Por tanto, es preciso estudiar esa historicidad para advertir los cambios mayores que se produjeron en la esfera de lo sagrado propiamente dicho a lo largo de los siglos. Tal mirada histórica es la que involucra a todos los artículos incluidos en esta compilación, que han abordado el origen, la evolución y, en algunos casos,

3. Alain BOUREAU, "Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale", en Jean-Pierre ETIENVRE (ed.), *La leyenda. Antropología, historia y literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 10-11/XI/1996*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 29-54 (la cita en p. 29). Cfr., del mismo autor, su libro *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, Les belles lettres, 1993 (cuyo cap. 1 retoma, con ligeros cambios, el artículo anterior).

4. *Ibidem*, p. 30.

5. *Ibidem*, p. 32, subrayado en el original.

la extinción de las leyendas, como piezas fundamentales del discurso cristiano. En última instancia, recordemos que la validez de tales leyendas dependía de "la doble asunción de la garantía y el uso […] En una palabra, la leyenda medieval aparece como el elemento esencial de una matriz ideológica que consiste en darse a la vez un objeto simbólico, su valorización, su uso y su control".[6] Esas dimensiones, por cierto, sólo son comprensibles en la actualidad si recordamos una vez más que, para el hombre medieval, la lectura como acto y el soporte de lo leído como objeto construían una relación simbólica y creadora a la vez. Como indicaba san Isidoro de Sevilla, "*lector* deriva de *legere*, esto es, «recorrer» con la vista. De ahí que se emplea el verbo *legere* cuando se habla de una nave que pasa por un lugar… Del mismo modo, *lector* puede ser interpretado como *collector* (el que asimila), derivado de *colligere*: el que recorre con el espíritu las cosas que lee".[7] Leer y lectura son, pues, formas de transitar y, a la vez, de alimentar el espíritu. La leyenda, por tanto, debía ser el instrumento clave para ese alimento, en la medida en que transmitía lo sagrado (al que la misma *legenda* estimaba mayormente redescubrir para ponerlo a consideración de los fieles, antes que crearlo).

En función de esas premisas, son cuatro los grandes temas alrededor de los cuales se articulan los trabajos incluidos en el presente volumen. Desde un punto de vista cronológico, el primero de ellos considera el complejo pasaje del paganismo al cristianismo y la construcción de tradiciones narrativas y artísticas que –a partir de elementos paganos– dieron lugar a diversas leyendas cristianas. En tal sentido, Jorge Bedoya y Ofelia Manzi analizan un vasto repertorio de testimonios iconográficos procedentes de la Antigüedad tardía (en especial altares, sitios que resumen el espacio sagrado en su conjunto y objetos que otorgan a tal espacio su condición de sacralidad). A partir de esa premisa, los autores determinan de qué manera se emplearon mitos y estructuras clásicas para elaborar un marco de creencias cristiano. Como resultado de esto, el pensamiento eclesiástico –que no dudó a la hora de apropiarse de tal repertorio cultural–, al mismo tiempo que dotó de nuevos significados a dicho acervo, contribuyó para que éste se perpetuara a lo largo de los siglos.

Una línea de análisis similar es la seguida por Nora Gómez en su estudio sobre el tema del *descensus Christi ad inferos*, relato que hunde sus raíces en las historias del descenso de los héroes al Hades. A partir de ese molde, la literatura cristiana, desde el siglo II en adelante, construyó la tradición de un paralelo viaje

6. *Ibidem*, p. 54.

7. Isidoro de SEVILLA, *Etimologías* (ed. de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993, lib. X, 154, p. 828: "Lector dicitur a legendo, id est percurrendo. Unde est navis dicitur legere quicquid transit… Item lector, a colligendo animo quae legit, quasi collector…" (sigo la traducción propuesta por los editores).

de Jesús al infierno para rescatar a los profetas bíblicos. También en función de una serie de testimonios iconográficos (en particular, mosaicos de la Alta Edad Media), la autora destaca que dicha *catábasis* presupone también una *anábasis*, dado que esos profetas rescatados suben al cielo junto con Cristo, anunciando la resurrección general de los muertos el día del Juicio Final.

En otras ocasiones, en cambio, esa misma apropiación de elementos ideológicos paganos fue refutada con firmeza por los pensadores grecorromanos. Tal es el caso del emperador Juliano, profundo conocedor de la Biblia y de la religión cristiana, quien en su obra *Contra Galileos* señaló las contradicciones internas existentes en el relato evangélico, a cuyas historias consideraba meras leyendas y mitos. En este sentido, Darío Sánchez desentraña el pensamiento filosófico de ese emperador, demostrando cómo éste pretendía poner de relieve que la sabiduría judeocristiana no trascendía ese plano legendario y, por lo tanto, no podía equipararse a la tradición filosófica helénica. En otras palabras, el ataque al cristianismo llevado a cabo por Juliano no es más que una firme defensa del pensamiento clásico (lo que explica, entre otras cosas, sus edictos, que prohibían que los cristianos se desempeñaran como profesores de gramática o retórica, por ejemplo).

El segundo núcleo temático, en cambio, trasciende ese período formativo de la Iglesia y avanza sobre el análisis de la construcción de modelos de santidad. Ese postulado se estudia tanto en áreas del Mediterráneo occidental como oriental y en épocas que van desde el siglo VI hasta principios del XI. En este sentido, Pablo Cavallero indaga sobre la obra de Leoncio, obispo de Neápolis (Chipre), a fin de determinar de qué forma este eclesiástico retrató la figura del patriarca de Alejandría, Juan (conocido como "el limosnero"). En función de ello, Cavallero analiza el pasaje de la antigua noción pagana de "héroe" al nuevo formato cristiano (o, lo que es lo mismo, el camino que va de la epopeya a la hagiografía). A diferencia de sus predecesores clásicos, el héroe cristiano es aquel que transita permanentemente el camino hacia la perfección (tanto en sentido individual como en su labor respecto de los demás). Por lo mismo, es alguien que puede ser admirado como también imitado (una intencionalidad presente en el discurso de Leoncio, a juicio de Cavallero, en un cuadro de intereses que André Vauchez señaló, con otro criterio, para el mundo occidental).

Esa misma cristiandad oriental temprana ocupa a Héctor Francisco en su trabajo acerca de las posibles fuentes que fueron utilizadas para redactar una colección de historias de mártires, compuesta a mediados del siglo VI por un cristiano que habitaba el imperio sasánida (la *Historia de karkhā d^{e}bēth s^{e}lōkh*). En concreto, el artículo pone en evidencia cómo dicho autor cristiano integró en su relato diversos testimonios previos (en especial, la cronística eusebiana) y elementos legendarios locales, todo ello con el fin de reconstruir el pasado precristiano de la región. Tal reconstrucción tenía como objetivo final trazar una continuidad entre los monarcas antiguos y los obispos-mártires de la ciudad de Karkhā, en un con-

texto en el que se acentúa el sacrificio personal afrontado por esos eclesiásticos frente a los embates del poder secular.

Por último (y siempre dentro de esta segunda línea temática), esta construcción de modelos de santidad alcanza el área de la Europa occidental a través del trabajo desarrollado por Alfonso Hernández. Éste ha analizado la hagiografía de la emperatriz germana Adelaida, escrita por el abad cluniacense Odilón en el filo del año 1000. Enmarcado en el complejo esquema histórico integrado por el monacato, el pontificado y los poderes seculares de la época previa a la gran reforma gregoriana, la tarea de Odilón consistió en articular un ideal de santidad laica (aplicable a los poderosos). Tal ideal estaba estructurado en función de pautas monásticas claves, como eran la ascesis, la caridad y la oración. De tal manera, en torno a la figura de la emperatriz, se teje un auténtico programa de transformación eclesiástica, tendiente a hacer de Cluny el centro de una gran renovación de la totalidad de la Iglesia y, a través de ella, del mundo.

Esos ideales de santidad se prolongan, de alguna forma, en el tercer bloque de intereses de este libro, el que considera a esos mismos santos pero ya no en vida sino una vez muertos. En concreto, dos trabajos atienden una de las dimensiones más notables del fenómeno de la santidad cristiana, como es el culto de las reliquias. Testimonios palpables del poder de esos elegidos de Dios, prueba evidente de su trayectoria terrena y garantía de salvación para los fieles, las reliquias fueron instrumentos para que se operaran milagros y portentos, sucesos que son estudiados, en primer término, por Andrea Navarro. En función de una amplia cantidad de fuentes (en especial, procedentes del área andaluza y datadas entre los siglos VIII y XVII), Navarro enfoca su interés en esas manifestaciones maravillosas y sobrenaturales desplegadas merced a la intervención de las reliquias. A partir de ello, establece cómo tales manifestaciones dan cuenta de los cambios acaecidos a lo largo de esos siglos en el propio concepto de santidad y, de manera más general, en la percepción de lo sagrado –determinando las diversas modalidades de relación de los fieles con la Iglesia–. En esa misma línea de análisis, en mi caso particular he tomado como eje de mi trabajo el tema de la traslación de los restos de un santo riojano, Felices de Bilibio. Se trata de un eremita que fuera maestro de un santo mucho más famoso, san Millán de la Cogolla, conocido por la biografía que le dedicó a este último el obispo visigodo Braulio de Zaragoza. En concreto, el artículo intenta demostrar de qué manera la figura de Felices fue "recuperada" por los monjes de la Cogolla en la segunda mitad del siglo XI, dando lugar a un relato pormenorizado del traslado de sus restos. Así, he pretendido indagar sobre las posibles fuentes de esa *translatio*, su probable fecha de redacción y las particularidades de su contenido, subrayando la superposición que creo advertir en este texto entre modelos hagiográficos e historiográficos.

Para terminar, un último bloque de artículos atiende las múltiples y complejas leyendas cristianas que incorporan temas escatológicos (desde tradiciones apoca-

lípticas hasta relatos sobre el más allá, pasando por fuentes que incluyen posibles elementos populares a otras que exponen controversias filosóficas y teológicas de sectores eruditos). Así, Pablo Ubierna estudia el llamado *Apocalipsis copto de Elías*, una obra redactada en el siglo III, en la que él advierte un marcado carácter ascético. En particular, tal carácter se aprecia, a juicio del autor, en un pasaje de la obra que señala el valor del ayuno. Dicho pasaje no sólo es importante en el marco de la producción del escrito sino también en su difusión a lo largo de siglos posteriores dentro del ambiente monástico (con especial atención al caso del monasterio blanco de Shenuda). Esta última circunstancia, a su vez, sería prueba de la utilización de literatura no canónica por parte de los miembros de ese mismo cenobio (hecho que resulta sorprendente dado el alto grado de uniformización a la que fue sometida la tradición ascética rural egipcia).

Los temas escatológicos (y, en especial, la presencia del demonio en el imaginario cristiano) también están presentes en el artículo de Hernán Garófalo. Éste considera cómo la patrística de los siglos IV a VII interpretó la figura del diablo (y el problema del mal en general) como expresión del plan divino, en una conjunción de finalidades pedagógicas y plasmación de la doctrina cristiana. Según esa concepción, el cristiano sería un ser en construcción permanente, guiado por un artesano divino y estimulado por Sus agentes (incluyendo a los seres diabólicos, cuya función sería la de hacer observar la Ley tras haber provocado la caída en el error). Lo maligno vuelve a estar vigente en una tradición mucho más tardía (y sujeta al pensamiento de época feudal), como es la que describe un supuesto cortejo de muertos errantes, la mesnada Hellequin. Objeto del trabajo de Gustavo Giordano, esta peregrinación infernal fue retratada, entre otros, por dos autores medievales, Walter Map (en su *De nugis curialium*) y Hélinand de Froidmont (en el *De cognitione sua*). Ambos intentaron, a través de sus imágenes acerca de dicha mesnada, regular el comportamiento de la nobleza y los monarcas, por un lado, y del alto clero, por otro. De hecho –como indica Giordano–, el jefe de ese cortejo, Herla o Karlequinus, no era más que un soberano que no había respetado las leyes canónicas y, por lo mismo, su destino estaba condenado a una errancia eterna, sin poder gozar del descanso de los justos.

Por último, el panorama se completa (desde el punto de vista cronológico) con el detallado análisis que hace Constanza Cavallero de la figura y obra de un eclesiástico castellano de fines del siglo XV, el franciscano fray Alonso de Espina, Autor del *Fortalitium fidei*, una enérgica defensa de la fe cristiana frente a los peligros representados por herejes y judaizantes, Espina traza un esquema en el cual el cristianismo se define a sí mismo a partir de su relación con los otros no cristianos (en una suerte de juego de diferencias). Así, la autora destaca cómo el fraile fue capaz de articular toda una construcción del relato cristiano ubicándose en los límites de ese relato e interactuando con él (en especial, con el elaborado por la antigua tradición judía, a la cual se reconocía como matriz religiosa pero

de la que había que distanciarse a la hora de trazar los límites conceptuales del mensaje evangélico).

En síntesis, este libro intenta ofrecer una mirada histórica de esa cambiante, compleja y siempre interrelacionada matriz de pensamiento que fue y es el cristianismo. Éste fue capaz, entre muchas cosas, de dialogar con moldes ideológicos previos (como la filosofía helenística o las creencias paganas), de incorporar elementos tradicionales de gran efectividad (como las leyendas sobre cortejos de muertos o las visitas del demonio), de aglutinar devociones dispersas o algo olvidadas (sobre todo, a través de la veneración de las reliquias de los santos) o de formular cuidadosos y acabados esquemas hagiográficos en función de variables temporales y espaciales precisas. De todo ello da cuenta esta obra, que asume la *legenda* tal como la entendían los hombres de la Edad Media: un acto de creación intelectual, devoción y testimonio de los tiempos.

LA HERENCIA ANTIGUA EN EL ARTE CRISTIANO: LA ORNAMENTACIÓN DE LOS ESPACIOS DE CULTO

JORGE BEDOYA Y OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires)

> *Plantó luego Yavé Dios un jardín, un Edén, al oriente y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yavé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y en el medio del jardín el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía de Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón y es el que rodea toda la tierra de Evila, donde abunda el oro, un oro muy fino y a más también bedelio y ágata, y el segundo se llama Guijón y es el que rodea toda la tierra de Cus, el tercero se llama Tigris y corre al oriente de Asiria y el cuarto es el Eufrates.*
>
> Génesis, 2, 8-14

El Paraíso, perdido y recuperado para los justos, constituye el eje central del mensaje privilegiado por el cristianismo desde los primeros tiempos. La presencia del jardín, rico en una variada flora y minerales, pautó un recorrido en el tiempo cuya consecución final consistió en la recuperación de la situación paradisíaca en una instancia trascendente que se resume en el concepto de salvación.

La especulación teórica en torno a la pérdida y recuperación del Paraíso y su identificación mediante la figura del jardín generaron, en el terreno de la imagen, una recurrencia notoria a elementos figurativos relacionados con ese núcleo conceptual. En este aspecto, la tradición proveniente del ámbito grecorromano proporcionó un marco representativo ligado a la ornamentación propia de los espacios donde existían imágenes que transmitían la acción benéfica de las divinidades.

El discurso del mito, contenido en escenas narrativas meramente ornamentales, fue reemplazado por el que emana de las Escrituras en su versión directa y de la temprana exégesis de sus textos. Un recorrido por el vasto repertorio formal que ofrece el arte romano imperial y el primer arte cristiano permite interpretar la

manera en que las formas y los contenidos fueron vaciados de su sentido primigenio y adaptados a una realidad que surgió a partir de una nueva situación cultural.

1. La herencia romana

El análisis iconográfico de las representaciones figurativas elaboradas en la Antigüedad constituye el punto de partida para estas indagaciones que interrogan, en especial, ciertas actitudes creativas con las cuales el primer arte cristiano incorporó y transformó elementos artísticos de dicha Antigüedad clásica.

El centro de la acción propuesta se ha focalizado en el espacio sagrado donde se inserta el altar y los elementos litúrgicos que acompañan los diferentes aspectos del ritual. La elección de un objeto o un ámbito naturales entendidos como una expresión de lo numinoso constituye una característica del hombre desde el momento en que pudo elaborar e integrar el mito, el ritual y la representación figurativa. A partir de esta premisa, puede considerarse que la determinación de un espacio cultual posibilita la aparición de un centro determinado por el altar (en latín *altare*, de *altus*, elevado) que, en principio, podía ser expresado por la simple acumulación de diferentes elementos naturales para luego convertirse en un mueble litúrgico. Éste puede definirse, a pesar de los cambios sufridos a lo largo del tiempo, como un plano horizontal que permite la realización de las diversas acciones fijadas por el rito. La concreción arquitectónica del templo ubicó entre muros a estos lugares privilegiados y, en distintas culturas, la existencia del altar en la vivienda estableció concordancias y diferencias entre los cultos públicos y privados (sin que, por estas circunstancias, dejaran de existir los altares elevados en medio de la naturaleza). Por otra parte, los denominados altares fúnebres componen un importante conjunto de realizaciones dentro de esta tipología. Los trabajos urbanísticos y arquitectónicos del mundo clásico muestran que la ubicación del altar en el exterior de los templos, destinado a ofrendas y sacrificios, constituyó un elemento constante, así como la presencia de aras en aquellos lugares donde se habían producido epifanías. La construcción de altares monumentales durante el período helenístico (323-31 a.C.), que muestran independencia en relación con el templo, señala un cambio importante frente a la tradición. Esta actitud aparece vinculada con las transformaciones experimentadas por las ciudades griegas cuando la acción imperial de Alejandro Magno y sus sucesores las incluyeron en un vasto territorio ocupado por una compleja sociedad cosmopolita, gobernada por monarcas cuyo origen se pretendía divino. Después de la muerte de Alejandro, los gobernantes de los distintos reinos tendieron a favorecer tanto el desarrollo agrícola-ganadero como el crecimiento de los antiguos centros urbanos –a los que se sumaron nuevas fundaciones en zonas de tránsito o pastoriles que, conectadas por vías de comunicación terrestres y marítimas, facilitaban

la circulación de productos propios o llegados desde ámbitos distantes–. Estos cambios expresan el proceso del pasaje de las *polei* al Estado territorial, expresión típica del período helenístico.

En este contexto, el arte se pone al servicio de los soberanos y de determinados comitentes y coleccionistas mientras sus creadores se vinculan con grupos de literatos, poetas y gramáticos. Estas actitudes son contemporáneas a la industrialización del artesanado, cuyos integrantes eran considerados como simples trabajadores porque las elites sostenían la superioridad de los artistas, quienes creaban obras para producir placeres visuales y táctiles producto de la inteligencia. El análisis artístico se centra entonces en el ornamento y no en aquellos aspectos vinculados con las búsquedas filosóficas y estéticas de los habitantes de las antiguas *polei*. La constitución de nuevos centros productivos y la reactivación de algunos otros, que habían caído en decadencia, llevaron al desarrollo de escuelas artísticas locales cuya producción aparece vinculada con una amplia circulación de modelos (que constituyen la base para la existencia de ciertos rasgos estilísticos comunes a partir de los cuales cada escuela alcanza un perfil particular).[1]

Un ejemplo del gusto artístico de los reyes helenísticos lo constituye el *Altar de Zeus*, comenzado a construir en la acrópolis de la ciudad de Pérgamo, hacia el año 180 a.C. durante el reinado de Eumenes II (197-159 a.C.) y continuado en el gobierno de Atalo II (159-138 a.C.).[2] A diferencia de las acrópolis concebidas durante el siglo V a.C., destinadas con exclusividad al culto, las diseñadas durante el helenismo reunieron funciones religiosas, políticas y residenciales. Su acrópolis, que domina el paisaje circundante, está constituida por distintas terrazas sobre las que se distribuían, antes de la ocupación romana, edificios tales como el templo de Atenea, el altar dedicado a Zeus y a Atenea Nikeforos, el Héroon de los reyes, el teatro sobre la pendiente, el ágora, la biblioteca, la residencia real, sedes administrativas, casernas y arsenales.

En la actualidad, cuando se habla de este altar se hace referencia a la fachada –que conducía al patio porticado donde se encontraba el ara– y a los deteriorados frisos de la Gigantomaquia y de la Telefiada, reconstruidos en el Pergamonmuseum de Berlín, donde se ha emplazado su arquitectura con revestimientos de mármol buscando respetar las medidas originales.[3] El altar posee un crepidoma (conformado por cinco escalones), un podio macizo de siete metros de altura, cuya superficie presenta un zócalo y el friso de la Gigantomaquia[4] y la columnata

1. Ranuccio BIANCHI BANDINELLI y E. PARIBENI, *El arte de la Antigüedad clásica: Grecia,* Madrid, Akal, 1986, pp. 81-108; Roland MARTIN, *Arquitectura griega,* Buenos Aires, Viscontea, 1982, pp. 156-195; J.J. POLLIT, *Art in the Hellenistic Age*, Cambdrige, Cambridge University Press, 1986, pp. 79-83.

2. POLLIT, *op. cit.*, p. 97.

3. Las medidas de esta obra: 36, 44 m –eje este-oeste– por 34,20 m –eje norte-sur–.

4. Las medidas del friso con la Gigantomaquia: 2,30 m x 120 m.

jónica, con un entablamento de tipo asiático integrado por un arquitrabe tripartito (*tritenia*), fila de dentículos y cornisa decorada sobre el cual descansaba el techo plano –donde se distribuían diversas esculturas ubicadas, al decir de algunos estudiosos, sobre el eje de las columnas–. En la fachada, dispuesta sobre el lado este, aparece la gran escalinata contenida por las dos antas del podio. El friso que tiene como protagonista a Teléfo estaba ubicado sobre las paredes de los pórticos y, por lo tanto, significativamente cercano al ara, punto central del monumento.

El análisis del *Altar* muestra la libertad con que se ha manejado el sistema de los órdenes clásicos a partir de las alteraciones en el uso del jónico, que llevó a situar su característico friso continuo debajo de la columnata y no sobre ella. De esta manera, la ubicación y el gran tamaño de la Gigantomaquia minimizan la importancia de las columnas superiores y potencian la zona inferior y media de la obra donde se localiza el relieve. Los estudiosos han señalado antecedentes para su diseño en los grandes altares elevados a Hera (Samos) y a Zeus (Pérgamo), durante el siglo VI a.C., en el dedicado a Asclepio (Cos), en el IV a.C., así como en la utilización de importantes columnatas, la flexible ubicación de los relieves y en el tratamiento escultórico de las figuras del monumento de las Nereidas (Xantos, parcialmente reconstruido en el British Museum, Londres) y del mausoleo de Halicarnaso, ambos de finales de la cuarta centuria antes de Cristo. A esta secuencia de importantes realizaciones religiosas y funerarias deben incorporarse tanto el temprano altar del templo de Atenea (Priene), diseñado por Piteos –quien también trabajó en la tumba de Mausolo–, como el altar de Artemisa (Magnesia), probable obra del arquitecto Hermógenes, realizado hacia finales del siglo III a.C., que constituye un modelo específico para la obra de Pérgamo.[5] Más allá de estas referencias, la espectacular resolución arquitectónica y escultórica lograda por los arquitectos y artistas muestra una potencia creativa, que la destaca entre las realizaciones helenísticas.

El friso de la Gigantomaquia narra un único episodio donde se muestra, a través de múltiples acciones, el momento en que los Gigantes intentaron apoderarse del Olimpo. Ellos eran hijos de Gea y Urano y se sublevaron contra Zeus porque éste había encerrado en el Tártaro a sus hermanos, los Titanes. Ante esta provocación, los dioses celestes, marinos y terrestres apoyaron a Zeus (al igual que a Hércules) porque, como había anticipado el oráculo, la unión de un dios y un mortal aniquilaría a los Gigantes a pesar de su origen divino. Este presagio permitió ubicar al héroe en el carro de Zeus, atacando a flechazos a sus enemigos. En el altorrelieve, el dramatismo de la acción se expresa a través de las líneas diagonales y curvas de la composición, por medio de los potentes volúmenes de las figuras sobre los cuales trabaja la luz –que exalta las feroces actitudes durante

5. Wolfram HOEPFNER, "The architecture of Pergamon", en Renée DREYFUS y Ellen SCHAUDOLPH (eds.), *Pergamon, the Telephos Frieze from the Great Altar*, San Francisco, Fine Arts Museums of San Francisco, 1997, vol. 2, pp. 53 y 55-57.

el combate–, por el agitado vuelo de las ropas y a través del contraste entre la belleza de los inmortales frente a la rústica animalidad de los Gigantes.[6] La Telefiada presenta la historia de Teléfo, hijo de Heracles y Auge, nieto de Aleo, rey de Tegea (Arcadia). Este friso, que reúne distintos episodios de la vida del héroe, escalonados entre su nacimiento y su muerte, posee una altura de 1,58 metro y tenía un largo de 80 metros, de los cuales han podido reconstruirse 34,50 metros.[7] A diferencia de la Gigantomaquia, esta obra, ubicada bajo los pórticos, se ejecutó con un relieve menos destacado y las acciones narradas transcurren en paisajes y arquitecturas (distanciándose del otro friso, donde el volumen de las figuras contrasta contra la superficie plana del fondo). Los estudiosos han sugerido, como fuentes de inspiración para la narración de la vida del héroe, las ilustraciones de los rollos de papiro y, para la representación de los fondos, las búsquedas pictóricas de la época.[8]

La reunión de diferentes líneas artísticas en este monumento constituye un aspecto para destacar ya que, en su ornamentada e innovadora monumentalidad arquitectónica, se integra una escultura donde conviven el *pathos* helenístico de la Gigantomaquia con el neoaticismo del relieve de Teléfo. Ello permite pensar que la meditación sobre el pasado clásico permitió a los artistas resignificarlo y otorgarle presencia en obras, que despliegan una distinta concepción del hombre y de la sociedad. Los nombres de los escultores Menecrates, Melanipo, Diominiades, Oreste, Teorreto se han conservado en ciertas zonas del gran friso pero no se ha podido identificar quién estuvo al frente del proyecto. Esta situación también se presenta respecto de aquellos eruditos que proporcionaron el sustento ideológico para estas imágenes en las cuales confluyen concepciones míticas y necesidades simbólicas de la dinastía de los Atálidas. La presencia en Pérgamo de representantes de diferentes corrientes filosóficas, científicas y literarias, entre las cuales se destacaron las vinculadas con el pensamiento estoico, abona esta suposición. A partir de las enseñanzas del cínico Crates, el fundador del estoicismo, Zenón de Ción (*ca*. 334-262 a.C.) inició una construcción filosófica que tuvo gran influencia en el mundo helenístico y en la tardía Antigüedad a través de las

6. POLLIT, *op. cit.*, pp. 198-202; Jean CHARBONNEAUX, "Los frisos del Altar de Pérgamo", en Jean CHARBONNEAUX, Roland MARTIN y François VILLARD (eds.), *Grecia Helenística,* Madrid, Aguilar, 1971, pp. 265-385; R.R.R. SMITH, *Hellenistic Sculpture,* Londres, Thames and Hudson, 1995, pp. 155-166; Cristina DELGADO LINACERO, "El grandioso Altar de Pérgamo: emblemática obra del mundo helenístico", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 12 (2002), 329-344.

7. María Rosa AGUILAR, "La figura de Teléfo en la literatura y el arte griegos", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 13 (2003), 181-193; John ONIANS, *Arte y pensamiento en la época helenística,* Madrid, Alianza, 1996, pp. 116-136.

8. Huberta HERES, "The Myth of Telephos in Pergamon", en DREYFUS y SCHAUDOLPH (eds.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 83-108; Bernard ANDREAE, "Dating and significance of the Telephos Frieze in relation to the other dedications of the Attalids of Pergamon", en *ibidem*, pp. 121-126.

teorías de Crisipo (*ca.* 281-208 a.C.). Estos filósofos consideraban el universo como un todo viviente y orgánico, que constituía la realidad última y no dependía de un mundo trascendente dotado –como sostenía Platón, sujeto a una realidad espiritual superior–. Dicha concepción expresa también el alejamiento del concepto de *pneuma* aristotélico porque, al conferirle características materiales, lo acerca a la "materia primordial" de los pensadores presocráticos. A partir de estas ideas, la concepción ética se enraizaba en la teología física y ambas se ligaban con la doctrina del alma puesto que el alma racional del hombre forma parte del soplo ígneo universal, Razón divina o Dios, quien penetra, controla y determina todas las cosas del universo. Así, la finalidad y el objeto de la vida del hombre consistía en vivir de acuerdo con dicho principio, que es parte de la Razón divina y dado que, a través del Hado, todas las cosas del universo son determinadas por su mandato, los seres humanos se verían obligados a aceptarlo pudiendo elegir el modo de hacerlo, lo que les permitía eliminar tanto las pasiones como las emociones, a fin de alcanzar el ideal de la *apatía.*[9]

Los estoicos prefirieron las monarquías como sistema de gobierno porque ellas transferían al ámbito humano su idea de un cosmos integrado en una sociedad gobernada por Zeus, donde los dioses y los sabios eran los verdaderos ciudadanos de Cosmópolis. Sin embargo, esta organización no olvidaba que la totalidad de los hombres también habitaba dicha sociedad participando en la Razón divina, cuyos mandatos eran iguales para todos y con los cuales debía concordar la ley positiva, que organizaba a todos los conjuntos humanos. Así, el estoicismo otorgaba sentido a la Gigantomaquia en la cual Zeus, la Razón Divina, resolvía castigar a los Gigantes a través de una lucha no deseada por el rey de los dioses pero necesaria para indicar que el origen divino de los hijos de Rea no los facultaba para alterar la ley natural. La acción del Olímpico también llevaba a reflexionar, a quienes contemplaban la obra, sobre la dualidad de *Eris* (Lucha) ya señalada por Hesíodo, que permitía a los reyes batallar para reconquistar el equilibrio perdido.[10] Las propuestas anteriores se completaban con la inclusión de un friso cuyo protagonista era Télefo, nacido en Arcadia y llevado de pequeño a Misia, a quien se consideraba el origen mítico de la casa real pergamense. Ello ligaba a sus monarcas con el suelo griego peninsular, con Heracles y la guerra de Troya, convirtiéndolos en descendientes de la divinidad y partícipes del proyecto cósmico.

El *Ara Pacis*, levantada en el Campo de Marte y cuya *dedicatio* se cumplió

9. A.H. AMSTRONG, *Introducción a la filosofía antigua,* Buenos Aires, Eudeba, 1984, pp. 188-229; Émile BRÉHIER, *Historia de la filosofía,* Buenos Aires, Sudamericana, 1962, vol. I, pp. 445-478; Ugo BIANCHI, "Misterios de Eleusis. Dionisismo. Orfismo", en Julien RIES (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997, vol. 3, pp. 253-278.

10. *Los trabajos y los días*, 12-40, en HESÍODO, *Théogonie, Les Traveaux et les Jours, Le Bouclier* (ed. de P. Mazon), París, Les Belles Lettres, 1947.

el 30 de enero del año 9 a.C., encuentra su legitimación, según las palabras de Augusto, en el momento de su regreso de Hispania y Galia, cuando el Senado votó y efectuó, el día 4 de enero del año 13 a.C., la *constitutio* de este homenaje que celebraba la *Pax Augusta.*[11] Diversas excavaciones han permitido, no sin discusiones, reconstruir esta obra –de la cual faltan elementos arquitectónicos y escultóricos– en un lugar cercano al mausoleo del continuador de Julio César, sitio que no corresponde al emplazamiento original (Roma, Museo dell'Ara Pacis).[12]

La obra, realizada en mármol y ornamentada con diferentes relieves, presenta un ara ubicada en el centro de un espacio no techado delimitado por un muro creador de un ámbito aproximadamente rectangular que a su vez ofrece, en cada uno de sus lados menores, una puerta[13]. La entrada situada sobre el muro septentrional constituye el ingreso por estar ubicada frente al altar, mientras que la abierta detrás de éste permite, una vez efectuados los ritos necesarios, el egreso de esta zona sacra. Ambas caras de los cuatro muros se presentan divididas en dos registros por medio de una banda, decorada la exterior con meandros mientras la interior ofrece palmas y lotos. En el registro inferior externo se desarrolla una decoración sobre la base de acantos entre los que surgen apolíneos cisnes y, en el interior, se simulan las maderas de la empalizada erigida en el momento de la *constitutio* del ara. El análisis del sistema decorativo del friso vegetal, "cuya composición original está conservada en la placa del lado pequeño, que estuvo ajustada originariamente en el ángulo sudeste", demuestra que "el motivo es típico de Pérgamo", donde se desarrolló en el siglo II a.C. pero casi olvidado en momentos de la erección del altar romano.

La puerta principal aparece flanqueada por dos paneles cuya iconografía está vinculada con los orígenes de Roma. Los pocos fragmentos existentes del relieve, situado a su izquierda, muestran el *Lupercal* mientras el panel de la derecha (que tiene algunos faltantes) narra el momento en que Eneas, al final de su largo viaje, ofrece un sacrificio a los Penates. En el primero de ellos, a pesar de la ausencia de elementos –y considerando relieves vinculados o versiones derivadas–, aparecía el dios Marte, cuya cabeza se conserva, y el ausente pastor Faustolo contemplando, junto al *ficus Ruminalis*, la loba mientras ésta amamantaba a Rómulo y Remo. En el segundo, se observa a Eneas, *velato capite,* acompañado por su hijo Ascanio y dos jóvenes camilos, mientras presenta las primicias y una cerda blanca a los Penates. El héroe viste un manto que, en parte, le descubre el pecho, mientras

11. *Res Gestae* II, 37 y ss., en CESAR OCTAVIO AUGUSTO, *Res gestae divi Augusti* (ed. de Luca Canali)*,* Roma, Reuniti, 1982.

12. Ranuccio BIANCHI BANDINELLI y M. TORELLI, *El arte de la Antigüedad clásica: Etruria-Rom*a, Madrid, Akal, 2000, p. 75; Jean CHARBONNEAUX, *L'art au siècle d'Auguste,* París, Clairefontaine, 1948, pp. 66-64; Diana E.E. KLEINER, *Roman Sculpture*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 90-99.

13. Las medidas de esta obra se aproximan a 10,50 m –eje este-oeste– por 11,40 m –eje norte-sur–.

su hijo –cuya figura ha sido parcialmente conservada– porta atuendo troyano y se apoya en una lanza. Los dioses contemplan la acción ritual desde el interior de un templete de piedra, ubicado sobre rocas. En el primer plano, una oveja pastando tal vez aluda a la bonanza y a la prosperidad futuras.

Las personificaciones de Roma y la *Saturnia Tellus* se han emplazado, si se las observa desde el exterior, a derecha e izquierda de la segunda puerta. El primer panel sólo ofrece fragmentos de la imagen de la ciudad (*Tyché*), sentada sobre escudos, mientras que, en el segundo, aparece una matrona, coronada por frutos, con dos niños y primicias en su regazo, flanqueada a su vez por dos ninfas, una sentada sobre un dragón marino y la otra sobre un cisne en vuelo. Estas figuras se sitúan en un paisaje que muestra, a la derecha, el mar; en la zona central, se aprecia una tierra rocosa poblada por plantas y flores donde, al costado de la *Tellus*, surgen una ternera echada y una oveja pastando y, a la izquierda, un ambiente lacustre en el cual se ubica una *oinochoe* de la cual fluyen las aguas. Diversos significados pueden deducirse de esta compleja alegoría ya que la imagen central quizás sea la *Venus Genetrix*, la personificación de la península italiana –concepto muy importante en el pensamiento augustal– o la figuración de la *Pax***.** Esta ambigüedad se vincula con diversas posibilidades puesto que Venus era una divinidad latina muy antigua, posiblemente protectora de los huertos pero, identificada con Afrodita, se transforma en la madre de Eneas y, por lo tanto, en antecesora de la *gens Iulia***.** No puede omitirse la unión de Venus con el culto de la *dea Roma* ni los versos del *Carmen Saeculare* en los cuales Horacio canta a la *Pax*, que hace prosperar a Italia convirtiéndola en esa *fertilis frugum pecorisque telus.*[14]

El friso desplegado en las dos paredes largas ofrece la procesión, compuesta tanto por integrantes de los colegios sacerdotales y magistrados como por el *princeps* y su familia. Así, en el lado sur aparece la sucesión de Augusto a través de Julia y Agripa mientras que, en el lado norte, se encuentra su continuidad por medio de Livia, Tiberio y Druso –constituyendo Antonia la Menor y Antonia la Mayor el enlace con el grupo del lado norte, donde están Marcela la Mayor, Marcela la Menor y Julio Antonio–. La posible identificación de estos personajes puede fundamentarse en la calidad retratística de estas imágenes en las cuales el realismo del arte romano ha sido atenuado por el neoaticismo presente en la época augustal. Sin embargo, dicho realismo se encuentra, por ejemplo, en la neta talla de las figuras del friso del sacrificio, ubicado en la parte superior del ara, que puede relacionase con los relieves del *lustrum* censorio del llamado *altar de Domicio Enobarbo* (*ca.* 100 a.C.). Esta conjunción artística señala que el arte oficial mantendrá, durante la dinastía julia, la preeminencia de las notas clasicistas pero sin eliminar otros aspectos estilísticos que se transformarán, en los últimos

14. *Carmen Saeculare* 29, en Q. HORACIO FLACO, *Odes et épodes* (ed. de P. Villaneuve), París, Les Belles Lettres, 1946.

tiempos de Claudio y en época de Nerón, en el lenguaje refinado e impersonal del arte patricio.[15]

La iconografía empleada en el *Ara Pacis* enlaza temas diversos para expresar la necesidad que tiene el Estado de la figura de Augusto, en quien se concentran aquellos valores míticos, legendarios, históricos y políticos considerados fundamentales por los romanos. Así, en la representación confluyen dos tradiciones distintas vinculadas con los orígenes de Roma porque, en el monumento, aparecen tanto Marte como el pastor contemplando a los gemelos al igual que el troyano Eneas sacrificando a los Penates. La presencia de las alegorías triunfales de Roma y la *Pax* sirve para señalar, luego de los años de guerra y de olvido de las tradiciones, que Augusto ha logrado restaurar la *res publica* por medio de la piedad, la devoción y la liberalidad.

Los diversos artistas crearon las imágenes necesarias para satisfacer la ideología del *princeps* y ellas se transformaron en modelos respetados a partir de una actitud referencial, presente en diversos momentos del arte occidental. Dicha actitud se expresa tanto en el diseño y en la composición como en la figuración, lo decorativo y el ornamento. Pero es importante no olvidar que el equilibrio, la mesura y la idealización presentes en este arte oficial lo diferenciaban del arte plebeyo, continuador de la tradición medio-itálica que buscaba narrar, sin respetar las relaciones espaciales y de proporción, una realidad conocida por los integrantes de los grupos medios urbanos (funcionarios menores, suboficiales, soldados, comerciantes, artesanos y libertos). Estos comitentes solicitaban a los artistas que mostraran, en sus monumentos funerarios, sus labores e instrumentos de trabajo y no figuraciones mitológicas –sin que esta selección signifique la total ausencia de dioses, héroes, personificaciones y elementos decorativos vinculados con sus variados deseos–. A partir de estas relaciones, se hace necesario observar, para conocer las transformaciones experimentadas por el arte romano, tanto la continua interrelación entre los diferentes estratos de producción artística como la ubicación geográfica de los diversos tipos de talleres.

Los altares funerarios, que perpetúan las ofrendas hechas a los manes en la fiesta de los muertos, constituyen un importante campo de estudios para conocer algunas de las variaciones culturales ocurridas en la sociedad romana. Una obra importante para el desarrollo del arte de este período es el ya señalado *altar de Domicio Enobarbo*, realización ecléctica en la cual conviven el elegante naturalismo del helenismo y un sobrio realismo en donde "se puede reconocer un estilo diferente del estilo medio-itálico del siglo II, aunque se le aproxime bastante; un estilo que, por primera vez en un monumento oficial, podemos llamar «romano»".[16] La presencia oriental se manifiesta en los relieves esculpidos en uno de los

15. BIANCHI BANDINELLI y TORELLI, *El arte en la Antigüedad clásica: Etruria…*, pp. 73-93.

16. Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Roma centro del poder*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 52.

lados más largos de la obra (donde se presenta el cortejo de Poseidón y Anfitrite) y en los dos sectores pequeños de la estructura –todos ellos en Munich–, mientras que el otro –perteneciente a las colecciones del Louvre– ofrece una ceremonia administrativa y religiosa plasmada por artistas romanos. Estos concibieron un toro de gran tamaño en relación con los otros animales y con los hombres que los acompañan.[17] Este modo de concebir la realidad plástica aparece en múltiples realizaciones como, por ejemplo, en el friso del *arco de Augusto* (*ca*. 9-8 a.C.),[18] en el cual un cerdo, un toro, una oveja y un carnero adquieren una destacada presencia. También lo hace en los ya citados relieves del altar del *Ara Pacis*, que muestran una procesión integrada por víctimas y sacrificadores. Dicha alteración de las proporciones no puede achacarse a la torpeza de los artistas provincianos sino al deseo de otorgar mayor espacio a las víctimas para resaltar la importancia del acto religioso. Sin embargo en otros casos, como en el *altar de los Vicomagistri del vicus Aesculetus* (4 a.C.-2 d.C.),[19] atrae la atención el reducido tamaño de los animales y la importancia que se otorga a estos magistrados, provenientes del orden plebeyo, en los rituales que se cumplen sobre un altar construido a sus expensas.[20]

En los últimos tiempos de la República, la cremación se convierte en una práctica aceptada que llevó a la utilización de urnas realizadas en terracota, vidrio o piedra para depositar las cenizas de los difuntos. Estos recipientes se ubicaban en *cippi* o altares, cuya producción, a partir del siglo I a.C., alcanzó un importante desarrollo que se mantuvo hasta avanzado el siglo IV d.C. (sin que este auge impidiera, a partir del siglo II, la utilización de sarcófagos pétreos como depósito para dichos restos por parte de las grandes familias patricias). Por lo tanto, el análisis que se realizará de ciertos altares funerarios, seleccionados entre el importante volumen de obras conservadas, tiene como objetivo estudiar la permanencia y la transformación de motivos iconográficos imperiales.

El altar consagrado a los *manes de Amemptus* (fig. 1), liberto de Livia, fue encargado por sus familiares Lalus y Corintius. Su datación ha sido cuestionada a través de los años pero hoy se tiende a ubicarlo hacia mediados del siglo I d.C. dado que, en la dedicatoria donde aparece el nombre de Livia (57/8 a.C.-29 d.C.) se la invoca como Diva Augusta, título vinculado con la deificación realizada por

17. Munich, Statlische Antikensammlungen, *Cortejo de Poseidón y Anfitrite*, *ca.* 100 a.C., mármol, relieves, altura 0,78 m, ancho 5,59 m; París, Museo del Louvre, *Ceremonia administrativa y religiosa*, *ca.* 100 a.C., mármol, altura 0,82 m, ancho 5,59 m, en BIANCHI BANDINELLI, *op. cit.*, p. 401.

18. Susa, *Arco de Augusto*, *ca*. 9-8 a.C., friso, mármol, relieves, altura 0, 52 m, ancho total 10,75 m, en *ibidem*, p. 401.

19. Roma, Capitolio, Palazzo dei Conservatori, *Altar de los Vicomagistri del vicus Aesculetus,* 4 a.C.-2 d.C., mármol, relieves, altura 1, 05 m, en *ibidem*, p. 401.

20.*Ibidem*, pp. 57-58; CHARBONNEAUX, *op. cit.*, pp. 89-90.

Claudio, en el año 42 d.C.[21] En los cuatro lados de este cipo aparecen relieves, cuya técnica muestra influencias de la toréutica y, en su frente, se ubica la dedicatoria

DISMANIBUS
AMEMPT I DIVAE AVGE
LALVS E CORINT (ius) PIVS F (filii)

enmarcada por simples molduras. La sencillez de estas últimas contrasta con los múltiples ornamentos que la rodean, como son las ricas decoraciones en los bordes superior e inferior y las antorchas, apoyadas sobre cabeza de jabalíes que –aplicadas sobre los cuatro ángulos del altar– expanden el relieve hacia los planos laterales. Además, un pequeño soporte emplazado sobre el eje central sirve de sostén a un rostro barbado y dos guirnaldas, que encuentran su otro apoyo en las citadas antorchas, donde se unen con otra, que cuelga por debajo de la cartela con el texto. Diversas cintas movidas por la brisa sostienen estas orlas mientras que un águila con las alas desplegadas está posada sobre el tejido floral inferior. En el campo escultórico que se extiende entre el ave de Júpiter y las molduras inferiores, aparecen enfrentados y, a su vez, separados por una adormidera (observable entre sus patas delanteras), dos centauros tocando la lira –el ubicado a la izquierda del contemplador– y la flauta doble, el otro, llevando sobre sus grupas a Psique y a Eros.[22]

En la realización de las escenas figuradas en el panel posterior y en los laterales, se observa la tendencia, característica del arte plebeyo, al aplanamiento de la imagen y a aislar cada elemento sobre el fondo. De esta manera, en el paño posterior, se aprecia una mesa con los instrumentos rituales –de la cual se figuran, al no interesar su representación en profundidad, las dos patas, unidas por un travesaño– y, sobre el borde de su tabla, ubicados uno al lado del otro, una *oinochoe* (captada de perfil, con labores de cincelado en su panza, cuello acanalado y asa en voluta), una patera (decorada con un florón y apoyada sobre un soporte) y un cuchillo para el sacrificio visto de perfil. El motivo aparece encuadrado por las antorchas laterales, que sostienen dos guirnaldas unidas en el centro por un bucranio. Debe agregarse que, tanto en este paño como en los laterales, cada antorcha se encuentra acompañada por una rama de laurel. En los lados menores, esta decoración enmarca una crátera con volutas sobre cuyo borde se apoyan dos pájaros, uno de los cuales está bebiendo mientras el otro picotea una hoja de laurel. Es posible que esas aves sean cuervos porque, a partir del análisis de su

21. París, Museo del Louvre, *Altar funerario de Amemptus,* mediados del siglo I d.C., mármol, relieves, altura 0,98 m, ancho 0,66 m, profundidad 0,49 m, inv. MR. 933 (Nº usual Ma. 488); CHARBONNEAUX, *op. cit.*, pp. 97-98.

22. Pierre GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 171 y 458; Robert GRAVES, *Los mitos griegos*, Buenos Aires, Alianza, 1993, vol. I, p. 68.

vuelo –tanto como los realizados por el cisne, el milano y el buitre–, se podían develar los presagios. Por otra parte, la transformación de Dafne en laurel llevó a consagrarlo al dios y el picoteo del pájaro puede, quizá, aludir a que la Pitia mascaba hojas de este árbol durante sus trances proféticos.[23]

El respeto por el ritual, característico de la religión romana, aparece en esta obra en la representación del altar y los instrumentos necesarios para cumplir con el culto a los muertos, construido a partir de la ternura y el respeto. El modelo para esta actitud se encuentra en Eneas, el héroe piadoso por excelencia, quien manifestó una total devoción a su padre Anquises mientras éste vivía y una piedad profunda luego de su muerte.[24] Las guirnaldas de flores y frutos, que enmarcan todas las representaciones, perpetúan las ofrendas hechas a los manes y las antorchas encendidas rememoran a las que acompañaban el cortejo fúnebre. La presencia de los pájaros, en los relieves laterales, podría considerarse una metáfora del alma dispuesta a ascender a las regiones celestes a la vez que, en el paño frontal, la iconografía es más compleja porque las guirnaldas y antorchas se acompañan tanto con la presencia del águila de Zeus –expresión de la prosperidad y la inmortalidad inspirada en la iconografía imperial– como con la efigie de Dionisios-Baco –cuya presencia incorpora elementos de antiguos cultos agrarios a esa simbiosis, que amalgamó creencias aborígenes y orientales–. El frondoso relato mítico, que tiene como protagonista a Dionisios, une la difusión del culto de la viña por Europa, norte de África y Asia con diversas narraciones –que detallan tanto el hecho de que su gestación fue completada en el muslo de Zeus como la orden dada por Hera de matarlo, desmenuzarlo y hervirlo haciendo necesaria la posterior acción de Rea para reconstruirlo y devolverlo a la vida–. A estos hechos debe sumarse su *catábasis* durante la búsqueda de la sombra de su madre Semele para volverla a la vida y la aceptación de su pedido por parte de Hades, quien le solicitó a cambio la entrega de algún bien muy estimado por el peticionante. Éste le cedió el mirto, una de sus plantas predilectas, y el Dios de los muertos cumplió con lo prometido (o, según cuenta otra versión, fue el soborno de Perséfone lo que le posibilitó alcanzar sus deseos). Luego ascendió con su madre al templo de Artemisa, emplazado en Trecén, llamándola Tione para no agraviar a las almas retenidas en el Hades. Por otra parte, la vida de Dionisios, antes de su ascensión al Olimpo, estuvo poblada por múltiples trabajos a los que se sumó su enloquecimiento por obra de Hera. Fue necesario, para superar este trance, la intervención de Cibeles, quien lo purificó e inició en sus ceremonias rituales y lo autorizó para instaurar su propio culto (el cual encontró, a través del tiempo, aceptaciones o rechazos). Por ejemplo, el Senado romano prohibió la celebración de las bacana-

23. GRIMAL, *op. cit.*, pp. 33-38.

24. Raymond BLOCH, "La religión romana", en Henri-Charles PUECH (dir.), *Las religiones antiguas,* Madrid, Siglo XXI, 2000, vol. III, p. 263.

les en el año 186 a.C. pero las diferentes "religiosidades místicas" continuaron guardando sus tradiciones y el dios siguió desempeñando un papel importante durante la época imperial.[25]

La aparición de los centauros melómanos transportando a Eros y a Psique y la presencia de la adormidera conllevan significados vinculados con aspectos místico-religiosos. Estos dos centauros, alejados del salvajismo de sus congéneres por la presencia de los divinos jinetes que los cabalgan, se acercan por medio de la música al sabio Quirón, quien era versado en matemática y medicina y tutor de personajes tan importantes como Asclepio. Eros era considerado, en las teogonías más antiguas, un dios surgido del Caos (al igual que Gea) o nacido del huevo engendrado por la Noche (que, al separarse en dos mitades, dio origen a la Tierra y el Cielo). Contra la tendencia a considerarlo como uno de los dioses mayores, Platón lo caracteriza, utilizando la voz de Diotima, como un "genio" intermediario entre los dioses y los mortales, nacido de la unión de la Pobreza (*Penia*) y del Recurso (*Poros*). A ellos debe sus características porque va siempre detrás de su objeto –como su madre– mientras busca el medio para lograrlo –al igual que su padre–.[26] Esta situación hace de él una fuerza inquieta e insatisfecha. A pesar de estas consideraciones, puede decirse que, en líneas generales, el mundo clásico lo consideró una fuerza fundamental para la cohesión interna del cosmos y la continuidad de las especies. Su compañera, Psique, tiene una leyenda compleja en la cual –por su belleza, curiosidad y desobediencia– sufre diversas peripecias, realiza su *catábasis* y es sumida en un sueño mágico del cual la rescata Eros, quien se casa con ella. El nombre de esta mortal significa *alma,* elemento imaginado por las creencias populares como una mariposa, que huía del cuerpo después de la muerte, por lo cual no resulta extraño que se la represente como una joven alada. La adormidera es el símbolo de Démeter, quien la empleó para aliviar el dolor causado por la pérdida de Perséfone y sus cápsulas o flores están presentes también en la iconografía de Ceres, una antigua diosa latina de la vegetación eclipsada por la aceptación del culto de las divinidades griegas, origen de los misterios eleusinos.

El análisis iconográfico de este cipo muestra el eclecticismo con que comitentes y artistas procesaban variados elementos significativos, procedentes de antiguos mitos y legendas latinas, de difusos conocimientos estoicos y pitagóricos (unidos a cultos mistéricos) y de distintas creencias religiosas. Aspectos similares pueden encontrase en altares no dedicados al culto funerario como el construido, entre mitad del siglo I y principios del siglo II d.C., con ladrillos unidos por argamasa, revocados y con pinturas en sus cuatro lados. Sus medidas, la calidad

25. Cf. GRIMAL, *op. cit.*, pp. 139-141 y GRAVES, *op. cit.*, pp. 125-135; BLOCH, *op. cit.*, pp. 281-284; E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 251-259.

26. PLATÓN, *El banquete*, 203b–204c, en PLATÓN, *Oeuvres Complètes* (ed. de Léon Robin), París, Les Belles Letres, 1951, t. IV, 2ª parte.

de la realización y la simbología de las representaciones han llevado a pensar en una obra destinada para una importante *domus* como las que se levantaban, entre los siglos I y III d.C., en el barrio occidental de la antigua Milán. Sin embargo, algunos estudiosos han sugerido la posibilidad de que esta construcción estuviera colocada en la sede de un *collegium*, integrado por artesanos o comerciantes.[27]

El cuerpo del altar se asienta sobre dos escalones y la mesa avanza, ligeramente, más allá de sus límites. En cada uno de sus lados, se encuentra pintada una figura ubicada sobre una base de poca altura –inspirada en las esculturas de los lararios domésticos– y no se puede olvidarse, en el caso de las imágenes de diosas, la importancia que tuvieron las monedas para la expansión y la construcción de diversos motivos iconográficos. En su cara frontal se ubica la figura sedente de la Tellus o Ceres llevando un haz de espigas en su brazo izquierdo. Esta imagen aparece enmarcada, al igual que las restantes personificaciones, por dos guirnaldas ubicadas en los ángulos superiores, que muestran distintos grados de deterioro. Una cabeza de Dionisios tallada en mármol negro se encuentra encastrada en el hueco existente en el eje del escalón central. Sobre el panel lateral izquierdo ha sido pintada la Fortuna, ubicada de pie, con una cornucopia en su mano izquierda y la opuesta apoyada sobre un timón, que descansa a su vez sobre una rueda. Por su parte, en la cara posterior está representado Hércules con la piel del león de Nemea envuelta en su brazo izquierdo y su otra mano apoyada sobre la clava. En el panel lateral derecho, se encuentra una Victoria desnuda con una corona vegetal en su extremidad derecha y una palma en la opuesta. Estas figuras vinculan al hombre con poderes superiores que le permiten trascender lo histórico. En el binomio Tellus-Ceres, la primera de ellas constituía la personificación de la tierra nutricia y, en ciertas ocasiones, se la honraba con el nombre de la *Terra Mater* (lo cual la identificaba con Gea, la diosa helénica origen de las razas divinas) mientras que la segunda advocación puede entenderse tanto como un tributo a la diosa romana Ceres, absorbida por Démeter-Perséfone, como con las Ceres, genios que constituyen, en la *Ilíada*, la imagen del Destino que, en las batallas y las escenas de violencia, transportan a los héroes en el momento de su muerte. Determinadas expresiones homéricas podrían indicar que eran concebidas como Destinos coexistentes con cada ser humano porque señalaban tanto su género de muerte como el de su vida.[28] La ubicación –debajo de esta pintura– de una cabeza de Dionisios, dios vinculado con la muerte, la resurrección y la *catábasis*, reúne a divinidades relacionadas con cultos mistéricos y religiones de salvación.

La imagen de la Fortuna muestra las contaminaciones surgidas de las rela-

27. Milán, Civico Museo Archeologico, *Altar pintado,* entre mitad del siglo I y principios del siglo II d.C., ladrillos, argamasa, revoques y pinturas, altura 0, 75 m, ancho 0, 73 m, profundidad 0,60 m. Encontrado en el año 1825 en Via Circo, Milán, n. inv. A.0.9.1070 (S. 40) en CIVICO MUSEO ARCHEOLOGICO, *Sezione Antica, V Secolo a.C.-V Secolo d.C. Guida*, Milán, Et, 2008, pp. 115-116.

28. GRIMAL, *op. cit.*, pp. 98-99, 131-132 y 500.

ciones entre la cultura helenística y la romana. En el mundo griego, la Tyché constituía la expresión de la Causalidad divinizada y fue personificada por una figura femenina, desconocida en los poemas homéricos, mientras que, en el ámbito romano, existió tanto la expresión del principio masculino (*Fors*) como del femenino (*Fortuna*). Si bien la segunda acepción se impuso sobre la primera, en algunos círculos eruditos designaba a una sola divinidad (*Fors-Fortuna*), que incluía ambos aspectos. Esta simbiosis no impidió que la alegoría Fortuna se identificara con la Tyché –quien, por su parte, estuvo conectada con diferentes divinidades femeninas vinculadas con los ciclos naturales (Démeter, Isis)–. El gusto helenístico por las alegorías llevó a relacionarla tanto con la fortuna individual de los hombres, gobernantes y héroes como con aquella que toca a todos los seres humanos. Esta convergencia significativa reunió, en su figuración, diversos elementos que la convirtieron en la personificación de diversas ciudades.[29] Los atributos de la diosa, pintada en esta obra, la muestran tomando, con su mano derecha, un timón apoyado sobre una rueda –lo cual señala que ella dirige la vida del hombre– mientras que la cornucopia, en la otra extremidad, indica los dones que puede brindar. En este caso, se la muestra de pie, no sentada ni tampoco ciega o con vendas sobre sus ojos, variantes utilizadas en la Antigüedad.

Hércules, hijo de Zeus, cumplió ingentes trabajos, realizó múltiples hazañas individuales, condujo expediciones guerreras y sufrió ataques de locura por designio de los dioses. Entre las faenas impuestas por Eurísteo, rey de Tirinto, se destaca la undécima, que lo condujo al Hades para dominar al Can Cerbero, traerlo al mundo de los hombres y devolverlo a los Infiernos. La ayuda –por mandato del Olímpico– de Hermes en su función de *Psicopompo* y de Palas Atenea le posibilitó, después de la iniciación en los misterios eleusinos, cumplir esta hazaña en la cual dialogó con las sombras de algunos héroes. Asimismo, la intervención de Perséfone le permitió rescatar a Teseo que estaba con vida (pero no a Pirítoo), liberar a Ascáfalo de su suplicio y sacrificar algunos animales sagrados de los rebaños de Hades para que su sangre reanimara a ciertos muertos. Los mitógrafos ya consideraban a Heracles como la representación del justo por excelencia y pensaban que sus peripecias constituían las pruebas a través de las cuales el espíritu se liberaba, progresivamente, de la servidumbre del cuerpo y de las pasiones para poder alcanzar la apoteosis final. A su vez, Jenofonte –recordando un relato atribuido por Sócrates a Pródico (460-395 a.C.)– narraba el momento en el cual el joven Hércules se encontró con dos mujeres. Una de ellas era alta y erguida e iba vestida de blanco mientras la otra se encontraba maquillada y cubría su corpulencia con ropas transparentes. La primera comía cuando tenía hambre a diferencia de la segunda, que lo hacía en todo momento. El héroe utilizó su libertad, "ante

29. ONIANS, *op. cit.*, pp.137-152.

esta encrucijada", eligiendo a la primera, expresión de la Virtud, mientras dejaba de lado el Vicio.[30]

La Nike constituye la representación de la Victoria y, habitualmente, se la muestra vestida, con alas y en vuelo. Hesíodo indica que es hija del titán Palante y de Estigia, con lo cual pertenece a la primera estirpe divina predecesora de los dioses olímpicos. Tradiciones posteriores la hacen compañera de juegos de Palas Atenea y su nombre constituía un epíteto de la diosa entre los atenienses.[31] La Victoria, que se encuentra en el panel lateral derecho del altar, aparece desnuda y lleva una corona vegetal en su extremidad derecha y una palma en la opuesta, lo cual la identifica dentro del ámbito helenístico-romano. Puede pensarse que ella ofrece la corona del triunfo a Hércules, quien venció a las pasiones y, por extensión, a quien lo considere su modelo vital y honre a los dioses.

Los altares funerarios con retratos tuvieron una creciente importancia desde la época de Tiberio y su producción todavía continuaba durante la cuarta centuria. A pesar de que el origen de esta iconografía patricia encuentra lejanos antecedentes en las máscaras mortuorias y el retrato privado, los sectores intermedios de la sociedad romana le otorgaron características artísticas particulares, vinculadas con un realismo que se pretende objetivo. En este trabajo, el estudio de tal tipología puede iniciarse con la descripción de una estela (*ca.* mitad siglo I d.C.) conservada parcialmente, lo cual podría indicar que integró un monumento funerario de mayores dimensiones. La obra presenta forma rectangular y su superficie está dividida por cornisas en tres registros horizontales donde se ubican relieves –hoy en un estado fragmentario, lo que impide conocer la totalidad de la representación–. En la banda superior, se observan fragmentos de las patas de dos toros mientras que, en la siguiente, se encuentra un friso con panteras portando tirsos y grifos enfrentados y separados por una crátera. A continuación, se desarrolla el espacio más importante, divido por una diagonal en dos zonas. A la derecha del espectador, se puede ver una hornacina que contiene el busto del difunto (representado como un joven togado) mientras que, a su izquierda, aparece un Eros alado sosteniendo una antorcha, acompañado por un Tritón portando un tridente. En el fragmento conservado del último registro, está representada una columna que sostiene un friso que divide el campo escultórico en dos partes. En la izquierda, se encuentra Atis, figurado como un hombre con la cabeza cubierta por un gorro frigio y en la derecha, un elemento vegetal –aparente coronamiento de un acanto–. En el flanco siniestro de esta estela se extiende hacia lo alto un

30. JEOFONTE, II, i, 21-34 en *Mémorables* (ed. de Michele Bandini y Louis-André Dorion), París, Les Belles Lettres, 2004, vol. II, lib. II-IV; ONIANS, *op. cit*., pp. 25-39; GRIMAL, *op. cit*., pp. 239-257.

31. *Teogonía*, 383-403; GRIMAL, *op. cit*., p. 379; Geneviève DROZ, *Los mitos platónicos,* Labor, Barcelona, 1993, pp. 28-44.

tallo que culminaba, al parecer, debajo de una deteriorada pantera perteneciente al segundo friso.

La simbología de todas estas representaciones alude a la supervivencia del alma después de la muerte. Los toros, entendidos como símbolos de la vida, podrían relacionarse con ciertos aspectos del pensamiento mitraico a la vez que las panteras con el tirso y la crátera señalan a Dionisios. La presencia de los grifos, guardianes del espacio sacro, se vinculan con Apolo y la aparición de Tritón con el cetro de Neptuno podría sugerir el Océano, que rodeaba a las islas bienaventuradas. Es decir que, en estas figuraciones, se entrecruzan referencias vinculadas con el ascenso de las almas, la intervención de los dioses para proteger a sus elegidos y el ciclo de la muerte y la resurrección –expresado por *Atis*, cuyo culto fue admitido durante el gobierno de Claudio (41-54 d.C.)–.[32] La proliferación de símbolos en esta obra disminuye la importancia del retrato del difunto pero, al producirse transformaciones compositivas durante el siglo I d.C., su efigie se convirtió en el núcleo de la representación y (cuando ella fue reemplazada, en determinados altares, por una escena costumbrista) aparece destacada la presencia del homenajeado.

Un interesante ejemplo de los cambios compositivos se presenta en el cipo de *Julia Victorina* (*ca.* 75-90 d.C., fig. 2),[33] realizado en un bloque rectangular de mármol con relieves en sus cuatro lados y una dedicatoria en su frente que utiliza, desde la tercera hasta la sexta línea, *dots* separando las palabras. Esta dedicatoria está ubicada debajo del busto de la difunta, cuyo borde inferior divide la palabra Victorinae:

D (is) M (anibus)
IVLIA VIC TORINAE
QVAE VIX (it) ANN (is) X MENS (ibus) V
C (aius) IVLIUS SATURNINUS ET
LVCILIA PROCVLA PARENTS
FILIAE DVLCISSIMAE FECERVNT

El escrito, que indica con contenido dolor su muerte –acaecida a los diez años y cinco meses de edad–, omite señalar tanto el rango social como los ancestros de los padres. El busto de Julia aparece por igual en el panel frontal como en

32. Milán, Civico Museo Archeologico, *Estela funeraria, ca.* mitad siglo I d.C., calcárea de Istria, altura 1,11 m, ancho 0,72 m, profundidad 0,36 m. Proviene del Palacio Radice Fossati, via Verdi-via Boito, Milán (1890), inv. A.0.9.1070 (S. 39), en CIVICO MUSEO ARCHEOLOGICO, *op. cit*., pp. 115-116.

33. París, Museo del Louvre, *Altar funerario de Ivlia Victorinae, ca*. 75-90 d.C., mármol, relieves, altura 1,15 m, ancho 0,70 m, profundidad 0,66 m, Colección Campana (1861), adquisición, inv. cp. 6225 (Nº usual Ma. 1443).

el posterior con notables diferencias entre ambos puesto que, en el primero, se la presenta en el momento de su muerte mientras que, en el segundo, aparece como una joven de mayor edad. En la imagen infantil, su melancólico rostro se encuentra enmarcado por finos cabellos que dejan ver pesados pendientes (tal vez, de oro), mientras la luna en cuarto creciente corona su cabeza señalando el ascenso de su espíritu hacia la zona celeste, gobernada por Selene. El otro busto la muestra como una joven de mayor edad con el cabello recogido, que lleva los mismos pendientes pero con una *palla* drapeada sobre el hombro izquierdo, que la identifica como mujer casada. Su rostro es delgado y solemne pero en él puede reconocerse a la niña, quien no alcanzó a desarrollarse tal como hubieran deseado sus padres. Una corona radiante sobre su cabeza constituye el símbolo de Apolo como dios solar e indica su apoteosis celeste y la inmortalidad esperada para ella. Por otra parte, la presencia del dios venerado por Augusto como su protector manifiesta el respeto que los comitentes sentían por el *princeps*. Las dos imágenes de Julia están rodeadas por un marco floral constituido por acantos, que nacen de un tallo central y envuelven flores diversas.[34] En los paños laterales se ha esculpido un laurel, sobre el cual se posan dos pájaros, tal vez cuervos, uno de los cuales picotea una hoja del árbol, dando lugar a una escena que recuerda las ubicadas en el cipo de Amemptus. A diferencia del ornamento vegetal del altar de Julia, el sencillo cipo de *Cominia Tyché* (*ca.* 90-100 d.C.) –cuyo busto, ubicado sobre la dedicatoria domina el frente del altar– carece de ornamentos florales y únicamente jarras y pateras aparecen en sus otros tres lados.[35]

Los programas iconográficos desarrollados por los artistas romanos en labores sobre piedras y metales preciosos (así como la confección de diversos objetos con pastas vítreas y cerámica) influyeron tanto como la escultura y la pintura en la elaboración de la iconografía cristiana. Por estas razones, el análisis de muebles, trípodes, monedas, joyas, camafeos, vajilla y objetos decorativos constituye un importante campo para conocer la compleja trama histórico-cultural que transformó el núcleo de la estructura social romana durante el llamado "proceso de cristianización de Roma".[36]

Dos soportes, destinados a diferentes funciones, constituyen interesantes obras

34. CHARBONNEAUX, *op. cit.,* pp. 98-99; D.E.E. KLEINER, *Roman Imperial Funerary. Altars with Portraits*, Roma, Giorgio Bretscheneider 1987, pp. 119-121.

35. Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, *Altar funerario de Cominia Tyché*, época de los Flavios o gobierno de Trajano, *ca.* 90-100 d.C., mármol, altura 101,6 m, donación de Philip Hofer, 1938 (38.27), en Carlos A. PICÓN, Joan R. MERTENS, Elizabeth J. MILLEKER, Christopher S. LIGHTFOOT, Séan HEMINGWAY y la colaboración de Richard DE PUMA, *Art of the Classical World in the Metropolitan Museum of Art*, *New York*, Nueva York-New Haven, The Metropolitan Musseum of Art-Yale University Press, 2007, pp. 365 y 488.

36. Augusto FRASCHETTI, *La conversione. Da Roma pagana a Roma Cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

cuya iconografía deberíamos analizar. El primero de ellos es un *trapezophoforos* de mármol de un par de apoyos para una mesa, destinada al jardín de una *villae* o al atrio de una importante casa. Se considera realizado en el siglo I a.C. pero Joan R. Mertens lo ubica en la temprana edad augustal (*ca.* 30-20 a.C.), poco tiempo antes del *Ara Pacis,* y lo relaciona con anteriores obras helenísticas del Asia Menor, como el *Altar de Pérgamo*. Por su parte, Carlos A. Picón y colaboradores (entre los cuales se encuentra Mertens) lo sitúan en la primera centuria antes de Cristo, durante la tardía época republicana, y vinculan su ornamentación con la posterior decoración vegetal del altar augustal.[37] Ambos lados de este sostén aparecen cubiertos por un refinado trabajo de talla que combina, en armoniosas curvas, los tallos y las flores del acanto con racimos de uvas. La sutileza de estos relieves contrasta con los bordes de la pieza donde se han esculpido, con densos y contrastados volúmenes, la cabeza y el torso de dos grifos alados apoyados sobre patas leoninas.

El segundo soporte corresponde a una base de forma triangular, destinada a sostener un trípode y tal vez realizada hacia la mitad del siglo I d.C., durante la época neroniana, cuando este tipo de apoyo tuvo gran aceptación. Una dedicatoria al dios Mercurio aparece en su cara frontal, en tanto las restantes cuentan con relieves.[38] El cuerpo triangular está sostenido por tres grifos o esfinges, que apoyan sus patas sobre una loza marmórea, mientras aparecen cabezas de moruecos, el animal sagrado de Mercurio, en los ángulos superiores. Un agujero, ubicado en la parte superior de cada una de ellas, servía para insertar la patas del trípode, confeccionado en metal. Una tortuga esculpida en mármol se ha ubicado en el centro del plano superior ya que el mito la liga al dios, quien fabricó su primera cítara con su caparazón –dotando al instrumento de cuerdas confeccionadas con las tripas de los bueyes sacrificados en honor de los doce grandes dioses olímpicos–. El dios romano Mercurio se identificaba con Hermes y, por esta circunstancia, ciertas tradiciones peninsulares señalaban al primero como padre de Evandro y los Lares. Esta simbiosis llevó a considerar a los Lares y a Mercurio-Hermes como los dioses de las encrucijadas, lo cual justifica la presencia en esta obra de hermas significando al dios.[39]

37. Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, *Trapezophoforos,* temprana época augustal, *ca.* 30-20 a.C., mármol, altura 0,88 m, ancho 1,28 m, procedencia Campania (Italia), Rogers Fund, 1913 (13.115.1), en Joan R. MERTENS, *Metropolitan Museum of Art: Greece and Rome,* Nueva York, The Metropolitan Musseum of Art, 2000 (1987), p. 111; Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, tardía época republicana, siglo I a.C., *Trapezophoforos,* mármol, altura 0,88 m, ancho 1,28 m, Rogers Fund, 1913 (13.115.1), en PICÓN y otros, *op. cit.*, pp. 352 y 485-486.

38. Milán, Civico Museo Archeologico, *Base triangular dedicada a Mercurio,* mármol blanco, altura 0,65 m, ancho 0, 32 m, profundidad 0,32 m. Lugar de origen desconocido (Milán o su territorio), recuperada en el año 1894 en Milán, Nº inv. A 0.9.1072 (S. 37) en CIVICO MUSEO ARCHEOLOGICO, *op. cit.,* pp.113-114.

39. GRIMAL, *op. cit.*, p. 111.

Algunos elementos iconográficos que aparecen en esta base –tales como la combinación de cabezas de carneros con guirnaldas entrelazadas en sus cuernos, cisnes y pequeños pájaros, que pican los frutos entretejidos con las flores, unidos al águila de Zeus– se presentan en el cipo de Q. Fabius Diógenes y su esposa Fabia Primigenia (14-68 d.C.).[40] Esto permite observar la circulación y utilización de diversos motivos artísticos destinados a exaltar la figura del *princeps* pero que, al ser aceptados en otros ámbitos sociales se los relacionaba con la muerte y el más allá. En la cara frontal de esta base, aparece la elogiosa dedicatoria del donante Sextus Veracilius Priscus:

MERCVRIO
SEX (tus) VERACILIVS
SEX (ti) F (ilius) OVF (entina tribu)
PRISCVS IIII VIR (ure) D (icundo)
EX VOTO DON (o) DED (it)
DRACONES AVREVS LIBRA (arum) QVINQVE
ADIECTIS ORNAMENT (is)
/e/ T CORTINA

En este escrito, el comitente se presenta con la fórmula onomástica del ciudadano romano, que constaba de tres nombres, patronímico y tribu así como el distrito electoral en el cual estaba inscripto. A lo anterior se agrega su pertenencia al colegio de los cuatro magistrados y la indicación de que la donación consistía en una serpiente de oro (referencia al caduceo para una estatua cultual) y un trípode, pieza metálica sostenida por esta base marmórea.[41] Los relieves de los paneles laterales muestran paisajes idílico-sagrados relacionados con los que se encuentran en pinturas del tercero (*ca*. 20 a.C.-54 d.C.) y del cuarto estilo (*ca.* 54 d.C.-79 d.C.) pompeyanos, períodos con especiales características pictóricas que los destacan más allá de las influencias helenísticas. En uno de ellos, se muestra (en un pedregoso primer plano) un herma de Mercurio-Hermes acompañado por el cetro del dios mientras un morueco avanza por detrás de la escultura. En una de las ramas del árbol, ubicado sobre un plano posterior rebatido, se apoya uno de los extremos de un paño, que cruza el plano y cubre, parcialmente, la cabeza de Mercurio –lo cual crea una ligera diagonal, que otorga al relieve una sugerente espacialidad–. En el otro se presenta un herma barbado (¿Dionisios-Baco-Mercurio?) junto a una mesa-altar sobre la cual se ubica una jarra, que puede pensarse como vaso de

40. Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, época Julio-Claudia, *Altar funerario de Q. Fabius Diogenes y Fabia Primigenia,* 14-68 d.C., mármol, relieves, altura 0,80 m, ancho 0, 42 m, Fletcher Fund, 1925 (25.78.29), en PICÓN y otros, *op. cit.*, pp. 363 y 487-488; MERTENS, *op. cit.*, p. 115.

41. CIVICO MUSEO ARCHEOLOGICO, *op. cit*., p. 114.

libaciones o el premio de un certamen –dada la presencia de una palma, depositada junto al dios–. El gran aro (*trochus*) con pequeños anillos insertados que se hacía girar con un palo es un instrumento gimnástico, tal vez relacionado con determinados rituales. El suelo rocoso y el árbol ubicado en un plano posterior completan la escena y la remiten al mundo pastoral.

El análisis de *El triunfo de Cibeles y Atis*, que ornamenta una patera de plata de treinta y nueve centímetros de diámetro, creada en la segunda mitad del siglo IV d.C., constituye un interesante aporte para el presente estudio.[42] La escena representada puede dividirse en tres zonas donde, en la superior, se despliegan los dioses del mundo celeste. La intermedia aparece ocupada por la pareja triunfal con un cortejo de coribantes y la alegoría del tiempo, mientras las deidades de la Tierra y las aguas se ubican en la inferior. La diosa y su acompañante son transportados en un carro, que ofrece la figuración de una Victoria alada en su panel lateral y es arrastrado por cuatro leones. Cibeles, envuelta en un rico atuendo bordado y con corona almenada, apoya su brazo sobre el címbalo y porta el cetro en su mano mientras que el joven, figurado como pastor, está vestido con túnica corta, clámide y gorro frigio, a la vez que lleva la siringa en su mano derecha y un bastón curvo en la otra. Tres coribantes, ataviados con vestidos cortos y cabezas cubiertas por yelmos, danzan alrededor del carro al ritmo determinado por golpes de puñales sobre los escudos. El busto fornido de Atlante, ubicado delante de la cuadriga, sostiene la elipse zodiacal donde aparecen los signos de la primavera y el verano, representados por Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo y Virgo. Debajo de este musculoso personaje se aprecian, en vinculación con un mundo natural más cercano al hombre, un grillo y una lagartija como exaltación del renacer. El tiempo eterno y su cíclica renovación se encuentran figurados por *Aion*, ubicado de pie en el centro del Zodíaco y por una serpiente enroscada en un obelisco.

Dos figuras semidesnudas –expresión de las aguas dulces que, simbólicamente, tienen su origen en el cántaro sobre el cual una se apoya de ellas– aparecen en el sector inferior de la obra, a la izquierda del espectador. A continuación, se muestran las efigies de Océano, que porta el timón en una de sus manos, y Tetis. Los dioses de las aguas saladas, que exhiben coronas confeccionadas con pinzas de cangrejos, van acompañados por cuatro pequeños peces, que participan de la fiesta mirando hacia lo alto. Sobre los dioses marinos y sus acompañantes se han colocado cuatro niños con diferentes atributos, representación de las estaciones. Así, el Verano aparece llevando la hoz y un haz de espigas, el Otoño mostrando un racimo de uvas, la Primavera sosteniendo un corderito sobre sus hombros y el Invierno con un retoño y dos patos en sus brazos. El artista ha utilizado, en el

42. Milán, Civico Museo Archeologico, *Patera*, segunda mitad del siglo IV d.C., plata fundida a la cera persa, con terminación a buril y restos de dorado al mercurio, diámetro 0,39 m, encontrada en Parabiago (Milán, 1907), inv. A 0.9.14264, St. 5986 (S.42), en CIVICO MUSEO ARCHEOLOGICO, *op. cit*., pp. 118-120.

caso de la Primavera, ciertos atributos relacionados con la iconografía del dios Hermes, heraldo de los Olímpicos, protector tanto del comercio como del engaño y guía de quienes recorrían los caminos. Su relación con el ciclo de la vida y la muerte lo ubica en un ámbito donde se unían la naturaleza, el hombre y los dioses porque, como *Psicopompo,* guiaba el alma de los difuntos al Hades. También acompañó a Perséfone en su regreso del mundo de los muertos y ayudó a Heracles, cuando éste raptó al Cerbero. Su vinculación con la naturaleza estaba dada por el cuidado y multiplicación de su rebaño, cuyo origen se encontraba en la sustracción de los animales de Admeto, custodiados por Apolo. Por estas razones, su representación como Hermes Crióforo, el que lleva un carnero sobre sus hombros, se relaciona tanto con los ciclos naturales y la acción de otros dioses de la naturaleza como con su protección a los pastores. Esta iconografía reconoce un lejano punto de partida en un joven dios sumerio, que portaba un ternero o carnero sobre sus espaldas, y cuya imagen, al expandirse por el Mediterráneo, fue aceptada por diversos ámbitos –entre los cuales aparecen el griego y el romano–. Dicha figuración no alude únicamente a la protección del rebaño sino que se la considera relacionada con el inicio del ritual consistente en el ofrecimiento de las primicias a los dioses (porque, según las legendarias narraciones míticas, el infante Hermes sacrificó dos de los animales robados a Admeto, los dividió en doceavas partes y las ofreció a cada una de las doce divinidades mayores).[43] La narración iconográfica de esta patera se completa con la presentación, a la derecha del espectador, de la Tellus, que porta una cornucopia y está acompañada por dos niños que señalan hacia los cielos mientras que la serpiente, animal ctónico y expresión de las moradas inferiores, envuelve al cuerno de la abundancia indicando los ciclos de renovación de la naturaleza. En la zona superior, de izquierda a derecha del observador, se despliegan Helios (coronado por rayos enmarcados por un nimbo, conduciendo su carro precedido por *Phosphoros*) y, más adelante, Selene (en su biga tirada por toros, acompañada por *Hesperos*). La composición curvilínea, paralela al borde de la patera, sugiere la forma de la bóveda celeste y el desplazamiento de los astros y planetas.

Cibeles y Atis integraban el universo religioso de Frigia y su leyenda sufrió diversas transformaciones con la expansión de su culto durante el período helenístico y su aceptación oficial en Roma –ocurrida en el año 204 a.C., cuando el Senado decidió transportar la simbólica "piedra negra", ubicada en Pesinunte, y elevar un templo en el Palatino–.[44] Cibeles, llamada también Madre de los Dioses, la Gran Madre o Idea (por el nombre de un monte ubicado en su lugar de origen), personificaba la potencia vegetativa y su poder se extendía sobre la

43. GRIMAL, *op. cit.*, pp. 261-262; José GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975, pp. 53-54.

44. GRIMAL, *op. cit.*, pp. 16-17, 61 y 100; GRAVES, *Los mitos griegos…*, pp. 84-87.

totalidad de la naturaleza. Por su parte, su acompañante es el protagonista de un mito de muerte y resurrección conocido a través de diferentes versiones. Tal se inicia con los vanos intentos de Zeus por poseer a Cibeles, los cuales desencadenaron en el dios un sueño erótico, que generó una polución fecundadora de la roca Agdos, dando nacimiento al hermafrodita Agdistis. La enorme libidinosidad de este ser llevó a que los dioses ordenaran a Liber-Dionisios que lo castrara para poner fin a su potencia viril. Efectuada esta acción, nació un almendro a partir de la sangre vertida, uno de cuyos frutos fue ingerido por Nana, hija del río Sangario e hipóstasis de Cibeles. Es así como la ninfa engendró, a su vez, a Atis (en frigio, *el macho cabrío* y también *el bello*) quien, al llegar a la adolescencia, era tan hermoso que enamoraba con sólo ser mirado. El otrora hermafrodita Agdistis, ahora mujer –lo cual hace posible identificarlo con Cibeles–, se enamoró del joven en cuanto éste se disponía a casarse con Ia, hija del rey Midas de Pesinunte. Sin embargo, Ovidio sostiene que Atis era solamente un joven frigio, que había roto la castidad jurada a la Gran Madre, de la cual era servidor.[45] Tanto en un caso como en el otro, la actitud de Atis constituye, para Agdistis-Cibeles, la ruptura de un pacto. Por ello, esta última trama su venganza, haciendo de la boda de aquél una orgía de sangre. La diosa enajena a los varones a través de una potente atracción sexual, a la vez que conduce a Atis a la ablación de sus testículos y a la muerte (mientras su suegro se castra y la joven desposada se amputa sus senos, consumida por una insoportable ansiedad). Después de estos acontecimientos, la diosa solicita la resurrección de su amado pero Zeus sólo le concede que él permanezca incorrupto en su tumba, manifestando su inmortalidad por el crecimiento de su cabello y el movimiento de su dedo meñique, probable epifanía de su pene.

Jaime Alvar –si bien no rechaza los distintos análisis realizados sobre este mito como expresión simbólica del orden cósmico, mundano y escatológico– considera que resulta más interesante analizar el sistema de valores del relato puesto que lo narrado constituye el vehículo para transmitir la simbología de las transgresiones, expresada en tres planos. El primero está vinculado con el tabú del incesto; el segundo afecta la separación entre los órdenes divino y humano y el último corresponde al espacio sacro –ya que en él se señalan y penalizan los niveles de transgresión del orden social establecido–. Por estas razones, se castiga el incesto materno-filial con la ablación de los testículos y se defiende, a través de la posesión de la mujer, la estructura de la familia patriarcal. Asimismo, se condena el adulterio, porque produce males en la unión de la pareja (tal como la acepta la costumbre y la legislación) y se señala la imposibilidad de dejar el ámbito religioso cuando se ha entrado al servicio de una diosa o un dios.[46]

45. *Fastos*, IV, 223-229, en OVIDIO, *Fasti* (ed. de Sir James Frazer), Londres-Nueva York, W. Heine-G.P. Putman, 1931.

46. Jaime ALVAR, "Muerte de amor divino. Atis", en Jaime ALVAR, Carmen BLÁNQUEZ y Car-

Distintas realizaciones romanas –entre las que, a modo de ejemplo, pueden señalarse la *Gema Augustea* y objetos del *tesoro de Boscoreale*– ofrecen escenas inspiradas, probablemente, en pinturas y relieves destinados a exaltar la figura del gobernante según la ideología augustal. La primera obra es un camafeo, confeccionado en ónix e integrado por dos capas. En la superior se representa una escena con múltiples figuras de color blanco azulado, que se destacan contra el fondo oscuro dado por la otra. Su superficie se encuentra dividida, en sentido horizontal, en dos zonas que muestran, la superior al gobernante, sus posibles herederos y dioses, mientras la otra está ocupada por soldados romanos que elevan un triunfo, prisioneros y personificaciones de las tropas de ciertas regiones colaboradoras. En esa zona superior, aparecen sentados, juntos en el mismo trono, Augusto y la diosa Roma. Ésta ostenta el casco de Atenea Partenos, mientras contempla a *Oikoumene* coronando al *princeps* bajo la protección de Capricornio, el signo zodiacal de Octaviano inscripto en un círculo –que simboliza el Universo–. El mismo *princeps* se muestra con la apariencia de Júpiter con el torso desnudo, la *lituus* en su mano derecha y el cetro en la otra, sus pies apoyados sobre un escudo y el águila posada a su lado. A su izquierda, observando al grupo central, aparecen un dios de las aguas y la *Tellus* sosteniendo el cuerno de la abundancia, acompañada por dos niños, uno de los cuales lleva un puñado de espigas. En el lado opuesto, se ubican otro niño de pie, junto a la personificación de Roma, y al joven Tiberio descendiendo del carro de guerra conducido por la Victoria y dirigiéndose hacia Augusto para presentarle su homenaje –puesto que el triunfo guerrero corresponde al *princeps* y no al general vencedor–.[47]

La escena figurada en este camafeo se relaciona con uno de los dos triunfos de Tiberio sobre los germanos en los años 7 a.C. y 12 d.C. y se integra en el amplio tema de la apoteosis imperial. Con referencia a la datación de este camafeo, se han adoptado diferentes posturas: Charbonneaux, a partir del análisis de las edades de los posibles sucesores de Augusto, señala que el niño es el primogénito de Agripa, Cayo César, quien en la época del primer triunfo tendría unos trece años y murió en el 4 d.C., –situación que se ajustaría a los acontecimientos vividos por Tiberio antes de ser elegido por el *princeps* como su heredero–. Por su parte, Zanker la ubica hacia el año 10 a.C., mientras Bianchi Bandinelli lo hace entre el 15 y el 37 d.C. y Strong en el siglo I d.C.[48]

---

los G. WAGNER (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, pp. 145-161; GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 346-347.

47. Viena, Kunsthistorische Museum, Antikensammlun, *Gema Augustea*, ónix, altura 19 cm, ancho 23 cm, en BIANCHI BANDINELLI, *op. cit.*, pp. 195-198 y 406*;* Paul ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 271–276.

48. CHARBONNEAUX, *op. cit.*, pp. 55-58; ZANKER, *op. cit.*, pp. 271-280; BIANCHI BANDINELLI, *op. cit.,* pp. 196-197; Donald STRONG, *Roman Art*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1988, pp. 75-78 y 890-894.

Una copa (*skyphos*) de plata, adornada con relieves y cuyo protagonista es Augusto, muestra la aceptación y expansión del culto imperial en determinados objetos de uso. Esta obra y la dedicada al triunfo de Tiberio integran el *tesoro de Boscoreale*, un conjunto de ciento nueve piezas de plata y oro acompañadas por diversas monedas, descubierto en el año 1895, en el *torcularium* de la villa de la Pisanella, cercana a la ciudad que da nombre al descubrimiento. El hallazgo fue vendido en Francia y comprado por Edmond de Rothschild, quien lo donó al museo del Louvre pero sin las dos copas señaladas y otras cuatro piezas, que permanecieron en la colección de Edouard de Rothschild hasta su ingreso al museo parisino en el año 1991. En este momento, se observó que las copas presentaban, en especial la dedicada a Augusto, diversos daños sin que pudiera determinarse fehacientemente cuándo ocurrieron. Por esta circunstancia, los estudiosos utilizan, para el análisis de tales copas, la monografía realizada en el año 1899 por Héron de Villefosse en la cual la descripción de las piezas está acompañada por ilustraciones, que permiten comparar su estado en ese momento con la situación actual. La datación de estas copas podría ubicarse en época de Augusto y relacionarse con el primer triunfo de Tiberio (7 a.C.) antes de su exilio, ocurrido poco tiempo después. Con referencia al resto de las piezas del conjunto, es posible sugerir su realización entre *ca*. 20 a.C. y 40 d.C. porque su iconografía y estilo corresponden al gusto artístico de la época de estos dos gobernantes.[49] Bianchi Bandinelli sitúa esta creación en el siglo I d.C. mientras Charbonneaux sugiere, a partir del análisis de determinados acontecimientos históricos y la comparación con ciertas acuñaciones monetarias, la fecha de *ca.* 8 a.C. para la taza augustal y *ca.* 13 o 14 d.C. para la dedicada a Tiberio. Finalmente, Zanker las ubica, utilizando distintas fuentes, hacia el 12 d.C.[50]

El recipiente en el cual es protagonista Augusto (al igual que el dedicado al triunfo de Tiberio)[51] presenta dos escenas realizadas en altorrelieve y separadas por las asas de la copa. Estas obras constituyen, por su iconografía y por la presencia de tal relieve en toda la superficie externa del cáliz, una excepción entre los objetos pertenecientes a los pocos servicios de mesa conservados. En la copa consagrada a Augusto, una de las escenas lo presenta como *Señor del Universo* mientras la otra muestra su clemencia. En la primera se lo ha ubicado en el cen-

49. París, Museo del Louvre, *Copa con Asas*, época de Augusto. En su cáliz presenta dos escenas: *Augusto Señor del Universo y La clemencia de Augusto,* plata, altura 0,10 m, ancho 0,20 m, ingresada en 1991, en Ann L. KUTTNER, *Dynasty and Empire in the Age of August. The Case of Boscoreale Cups,* Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 6-12.

50. BIANCHI BANDINELLI, *El arte de la Antigüedad clásica…*, pp. 204-208; CHARBONNEAUX, *op. cit.*, pp. 78-84; ZANKER, *op. cit.*, pp. 268-270.

51. París, Museo del Louvre, *Copa con Asas*, época de Augusto. En su cáliz presenta dos escenas: *Sacrificio de Tiberio en el Capitolio y Triunfo de Tiberio*, plata, altura 0,10 m, ancho 0,21 m, ingresada en 1991, en KUTTNER, *op. cit.*, pp. 6-12.

tro del diseño, sobre un estrado y enmarcado por dos grupos laterales. Aparece vestido con túnica, toga drapeada a la manera griega, calzado con botas y sentado en la *sella curulis*, con sus pies apoyados sobre un escabel mientras sostiene, en su mano izquierda, el *rotullus* y, en la opuesta, el globo del Universo. El *princeps* se destaca en el conjunto tanto por su volumen como por la posición angular que adopta su figura, diseñada en contraposición con la fuga del estrado. Este juego entre perspectivas lo conecta de manera especial con el grupo que se le acerca por su derecha y a cuyo frente se encuentra Venus (quien lleva en sus manos la imagen de la Victoria), seguida por el Amor, el Genio del Pueblo Romano (provisto con una patera y una cornucopia) y la diosa Roma,[52] todos ellos exaltando la divina universalidad de este gobernante equiparado con Júpiter en la *Gema Augustea.* El diseñador, al situarlo en el centro del espacio plástico, no permite olvidar su vinculación con el conjunto que avanza a su izquierda, conducido por el aguerrido Marte, quien le presenta un grupo de provincias sometidas y pacificadas –entre las cuales se puede reconocer África, con su tocado adornado con colmillos de elefante, y quizá Asia, Galia e Hispania, presencias que enfatizan el dominio romano sobre el Mediterráneo–. En el otro relieve, donde se desarrolla el tema de la clemencia, el eje principal de la composición se ha desplazado hacia el campo izquierdo y en él se muestra a Augusto sentado al aire libre, en la *sella castrensis* y rodeado por lictores, guardias y soldados. Junto a ellos, Druso el Viejo acompaña a los jefes de la Galia Comata, quienes rinden homenaje al *princeps* y le presentan a sus sonrientes hijos.[53] A diferencia de la solemnidad que organiza la otra alegoría, aquí se observa una marcada influencia del relieve histórico documental. Éste ubica con realismo a determinados actores en un espacio y un tiempo específicos, y plásticamente utiliza ondulantes líneas compositivas que confluyen en el emperador y muestran cómo su clemencia se derrama sobre los galos, a quienes recibe con los brazos abiertos. Estos recursos artísticos señalan de qué manera el arte, inspirándose en circunstancias históricas, colabora en la legendaria construcción del gobernante.

A diferencia de esta exaltación imperial existen otras realizaciones en metal precioso cuya ornamentación está, en diversas proporciones, integrada por elementos vegetales, animales, ciertas personificaciones y dioses –algunos de los cuales sufrirán variadas resignificaciones en el arte cristiano–. Entre ellas pueden citarse ciertas obras realizadas en plata (fig. 3), como un par de copas cuya superficie aparece cubierta por finas volutas de acanto, que muestran la influencia de una decoración similar presente en el *Ara Pacis*.[54] La utilización de otros vegetales también puede apreciarse en copas tipo cáliz que han sido ornamentadas –una

52. KUTTNER, *op. cit*., pp. 13-44.

53. *Ibidem*, pp. 69-99.

54. Londres, British Museum, *Par de copas*, I a.C. o I d.C., plata, en STRONG, *op. cit.*, pp. 89-91.

de ellas con ramas de olivo cargadas de frutos, que se entrelazan y expanden con mórbida naturalidad sobre el campo curvo del recipiente– y en otro par con una asimétrica guirnalda integrada por tallos, hojas y frutos de hiedra en un vivaz contrapunto de formas y volúmenes.[55]

En otros trabajos, realizados con distintos materiales, aparecen las figuras de amorcillos cumpliendo distintas tareas, entretenidos en juegos o acompañando a los dioses, en especial a Dionisios-Baco y Afrodita-Venus. En relación con este tema, puede señalarse una obra realizada en vidrio llamada *vaso azul con amorcillos vendimiadores*. Esta pequeña ánfora es el resultado de una compleja técnica, que implicó la realización del recipiente en el color indicado –el cual, en un segundo paso, fue recubierto con una pasta vítrea blanca y opaca–. El artífice trabajó con buril y cincel sobre esta superficie para realizar todos los detalles de la figuración, a la vez que eliminaba la pasta sobrante entre los protagonistas de la escena y dejaba visible el fondo azul. En la parte inferior del recipiente aparece un pequeño friso con animales y vegetación mientras que, sobre su pared curva, dos vides despliegan sus troncos, hojas y racimos poblados de pájaros. Junto a ello, dos máscaras báquicas, expresión de la fuerza creativa del dios del vino, se encuentran depositadas sobre la tierra. Los amorcillos efectúan la recolección de la uva y la vuelcan en recipientes donde uno de ellos, al son de las flautas tocadas por dos músicos, la pisa con energía mientras un pequeño holgazán, reclinado en un lecho, prueba el jugo obtenido.[56] El vino como tema para ornamentar solados, paredes y bóvedas alcanzó gran popularidad en el norte de África e influyó, a través de la circulación de obras y artistas, en las realizaciones italianas y de otros lugares europeos. Un ejemplo importante de esta temática lo constituye el pavimento conocido como *Mosaico del vino* (fig. 4), realizado en la segunda mitad del siglo III d.C. El campo central, contenido por un borde de acantos, muestra en cada uno de sus cuatro ángulos un copón del cual surge una vid, cuyo ramaje (al extenderse y mezclarse) forma un exuberante emparrado en el que se disponen pájaros, elefantes, leones, dromedarios y cabras. Éstos se ven acompañados por cupidos y figuras dionisíacas, lo que constituye el marco para una escena central en la cual Sileno adormecido es molestado por tres jóvenes sátiros.[57]

55. Nápoles, Museo Nazionale, *Copa tipo cáliz con ramas de olivo*, época de Augusto, plata, altura 0,12 m, diámetro 0,11 m, encontrada en Pompeya, en la llamada Casa de Menandro, n. inv. 145.513-Sala LXXXII; *Par de copas tipo cáliz con hiedra y corimbos*, plata, altura 0,12 m, diámetro 0,11 m, encontradas en Herculano, inv. 25.378, 25.379-Sala XXXII, en Blanca TEOLATO MAIURI, *Museo Nazionale Napoli*, Novara, Istituto Geogafico Da Agostino, 1971, pp. 134-135.

56. Nápoles, Museo Nazionale, *Vaso de vidrio azul con amorcillos vendimiadores*, mosaico y pasta vítrea, altura 0,30 m, diámetro 0,15 m, encontrado en Pompeya, en la Villa de las Columnas, inv. 13.521-Sala LXXXI, en *ibidem*, pp. 126-129.

57. El Djem, Museum, *Mosaico del vino*, mosaico, segunda mitad siglo III d.C., en Roger LING, *Ancient Mosaics*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 82-84.

Otras temáticas interesantes se relacionan con determinados animales, como ocurre con el *Mosaico de las palomas*, un emblema realizado por el mosaiquista Sosos, activo en Pérgamo durante el siglo II a.C., mosaico conocido por varias copias, que presentan diferencias. Entre ellas se ubican las encontradas en la Casa del Fauno (Pompeya) y en la Villa Adriana (siglo II d.C.), considerada como la más cercana al diseño original a pesar de ciertas alteraciones sufridas en su marco. La imagen muestra un vaso de oro, ubicado sobre una loza de mármol blanco y en cuya asa aparece una figura alada (¿Eros?). Cuatro palomas se posan sobre su borde en variadas actitudes: una se inclina para beber el agua contenida en el recipiente, en momentos en que otras dos vuelven su cabeza para observar algo presente en el exterior de la imagen y una tercera limpia su plumaje –el cual se refleja, parcialmente, en el líquido del vaso–. Una gran sutileza en el uso de los matices de color construye suaves efectos volumétricos y crea una plácida atmósfera bucólica.[58]

2. La cristianización

De acuerdo con el recorrido realizado a través de las diferentes tipologías del altar pagano, surgen elementos recurrentes, que se mantienen más allá de las transformaciones estilísticas o, incluso, del relato mítico sustentado por la imagen. Ese contexto –fuertemente afincado en el imaginario colectivo, reiterado a través del tiempo y el espacio, dotado de una decisiva capacidad de comunicación– debió necesariamente permanecer en cierta medida pero, a la vez, transformarse al compás de los avatares de la difusión de los contenidos escriturarios y su naciente exégesis. Los dioses se metamorfosearon y se ocultaron tras el velo de nuevos protagonistas; el texto mítico, reemplazado por el Libro, debió conservar incólumes ciertos parámetros fundacionales y, al mismo tiempo, esconderse en los vericuetos de una historia renovada. En este contexto, la imagen ornamental permite advertir hasta qué punto las novedades se afincaron en la tradición, creando un conjunto cuya simbología, pese a todo, conservó el mensaje original.

La aparición de un repertorio de imágenes ligadas a la doctrina cristiana es un hecho relativamente tardío con respecto al inicio de su difusión. El carácter anicónico del judaísmo, puesto de manifiesto en la Escritura,[59] unido a la condición

58. Roma, Museos Capitolinos, Arte romano, *Mosaico de las palomas*, mosaico, siglo II d.C., altura 0, 85 m; ancho 0, 98 cm. Procedente de Villa Adriana, Tívoli, 1737. Donación del Papa Clemente XIII. Inv. MC0402 en MUSEOS CAPITOLINOS, *Guia,* Milán, Electa, 2006, pp. 42-44; Michael DONDERER, "Il Mosaico delle Colombe di Sosos e la sua Fortuna", en MINISTERI PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI-SOPRAINTENDENZA ARCHEOLOGICA PER IL LAZIO, *Adriano, Architettura e Progetto*, Milán, Electa, 2000, pp. 93-95; H.L. (Henri LAVAGNE), "Mosaico delle Colombe", en *ibidem*, pp. 258-259.

59. Deut. 4 (15-19); Deut. 5 (8-10); Ex. 20 (4-6); Lev. 26 (1-2).

marginal de las primeras e incipientes comunidades, marca más de un siglo de historia del arte cristiano primitivo. Recién a comienzos del siglo III se pueden datar los más tempranos conjuntos de imágenes organizadas de acuerdo con un determinado criterio de selección del sustento literario, que les sirve de marco referencial. El carácter de doctrina "del Libro", que ostenta el cristianismo, vincula ineludiblemente la imagen al texto e impone una interpretación exegética que facilita la comprensión del discurso. Este contenido literario es el que altera el mensaje mítico tradicional (de fuerte arraigo en el mundo romanizado), a la vez que se interrelaciona con él, lo reinterpreta y, finalmente, insta a la formulación de una leyenda renovada, cuya capacidad de comunicación pasa de la tradición oral a la escrita y concluye en la imagen como elemento propagandístico decisivo. El surgimiento de programas iconográficos organizados de acuerdo con ciertas ideas rectoras –que implican una reelaboración del texto– acompaña la multiplicación de los centros de difusión de la doctrina y se relaciona, de manera decisiva, con el surgimiento de una nueva aristocracia intelectual personificada, fundamentalmente, en la persona de los obispos. No es extraño, por lo tanto, que la imagen aparezca condicionada al desarrollo de un proceso de acceso al poder que otorga el conocimiento, el manejo de los recursos de comunicación y la capacidad de prédica.

En otras palabras, "vino nuevo en odres viejos" y, por lo tanto, adaptación a las particularidades de un medio cultural que hizo de la imagen un medio privilegiado de comunicación y que consagró determinados monumentos y su ornamentación como parte integrante de un imaginario colectivo –que, independientemente de la condición de los receptores, se estableció como forma de expresión del poder y sus recursos para proyectarse en la sociedad–.

Las primeras manifestaciones de ornamentación en edificios cristianos pueden estudiarse a través de los testimonios catacumbarios. Se trata de conjuntos que acompañaban los muros de las zonas en las que se depositaban los sarcófagos con restos mortales. La superficie muraria se convirtió en un soporte eficaz para pinturas en las que asoman los primeros indicios de construcción de una iconografía ligada al mensaje escriturario. En estos tempranos ejemplos (siglos III y IV) se hace patente la continuidad con el repertorio consagrado por la tradición en el mundo romanizado. La riqueza del material proporcionado por las casi sesenta catacumbas romanas conocidas a partir de las primeras excavaciones –de fines del siglo XVI– hasta los más recientes descubrimientos ha permitido identificar la génesis y el desarrollo de las primeras imágenes cristianas. Dado el carácter funerario del ámbito y la priorización del discurso icónico, se advierte la presencia de conjuntos de imágenes destinados, por un lado, a enfatizar el mensaje de salvación contenido en la doctrina y, por otro, a exaltar la bienaventuranza que aquella provoca en el creyente.

La lenta y progresiva difusión del cristianismo introdujo una nueva fuente

referencial a través de la utilización de las escrituras. El nuevo contenido literario significó la aparición de otros protagonistas de acciones diversas –alejadas de la tradición mitológica, que había sustentado durante siglos el pensamiento helenístico-romano–. Las transformaciones consecuentes implicaron un proceso de conservación/renovación, presente durante los primeros siglos del cristianismo, en el cual el pasado y el presente se conjugaron para producir un resultado que, en cierto sentido, terminó por metamorfosear la tradición antigua y transfigurarla para adecuarse a un nuevo lenguaje. El cambio más notorio resultó el iconográfico, habida cuenta de la aparición novedosa de una fuente literaria ajena a los contenidos de esa cultura helenístico-romana. Menos significativos resultaron los cambios en el terreno de las formas, dada la profundidad de la tradición –que pesaba de manera decisiva cuando se trataba de dar cuerpo a la imagen, cualesquiera fuera el soporte y la técnica utilizados, sobre todo teniendo en cuenta la difusión de motivos transformados en meros elementos de ornamentación–. Gran cantidad de mosaicos producidos en los siglos III a V (que cubrieron especialmente los pavimentos de numerosos edificios públicos y privados) da cuenta de la presencia de motivos vinculados con la efervescencia de la naturaleza –flora y fauna–. Ésta se convirtió en un sistema decorativo despojado, en la mayor parte de los casos, de todo otro significado que no fuera el deseo de generar espacios cubiertos de imágenes, en los que forma y color configuraron sistemas de ornamentación.

Colecciones como las conservadas en el Museo del Bardo (Túnez)[60] atestiguan el refinamiento de la aristocracia romana provincial que habitaba el norte del África. Estos testimonios expresan la elaboración, a partir de la primera mitad del siglo III, de un sistema figurativo caracterizado por la utilización de elementos vegetales, cuyo origen podría fijarse a partir de la construcción del palacio del emperador Adriano en Tivoli, a comienzos del siglo II.[61] Este estilo, ampliamente difundido en el norte africano –en el que alternan figuras geométricas, más o menos complejas, con hojas y flores–, complementa la ornamentación estructurada en torno a espectáculos cinegéticos y circenses, que caracterizan la producción tardoantigua en la región. Dicho repertorio tuvo, igualmente, difusión contemporánea y, en los siglos inmediatamente posteriores, en edificios construidos en el continente, tal como lo testimonia la rica ornamentación de los pavimentos de la villa imperial de Piazza Armerina,[62] realizados a mediados del siglo IV.

Asimismo, se advierte la presencia de un sistema representativo (vinculado con el tipo de ornamentación musivárica) en un manuscrito iluminado de la obra

60. Mohamed YACOUB, *Pintura de piedra. Los mosaicos del Museo del Bardo*, Susa, Contraste, 2003.

61. Aicha BEN ABER BEN KHADER, *Mosaiques du Musée du Bardo*, Túnez, Cérés, 1996, p. 9.

62. Gino V. GENTILI, *La villa imperiale de Piazza Armerina*, Roma, Istituto poligrafico dello Stato, s.d., pp. 55-79.

virgiliana, denominado Virgilio Romano, datado a fines del siglo V. Las imágenes de este texto guardan una notable semejanza compositiva con los pavimentos mencionados, al punto de poder considerarse la existencia de lazos directos de inspiración.[63] Como ejemplo, la página que introduce a las *Ge*órgicas, fol. 44v., guarda relación directa con el sistema compositivo de mosaicos norafricanos y sicilianos. Tanto tales mosaicos como las pinturas asimilan modelos pictóricos que circulaban, seguramente, por medio de cartones, con las escenas preparadas para ser llevadas al arte musivárico. Esto permitió el surgimiento de modelos ampliamente difundidos en el área mediterránea, adoptados por la plástica de contenido cristiano.

La existencia de un sistema ornamental con estas características presenta elementos formales pertenecientes a la amplia tradición, reseñada en la primera parte del trabajo, en la que se da cuenta de la significación propiciatoria otorgada a determinadas imágenes, que acompañaron tradicionalmente el altar romano.

En el caso de las catacumbas, surge un campo de interés para analizar el origen –tanto en su aspecto formal como iconográfico– de las imágenes vinculadas a ritos propiciatorios. En conjuntos tales como los de San Calixto y San Sebastián sobre la via Apia o las de Domitila en la via Ardeatina, se advierte la multiplicidad de motivos "paganos" cuya presencia se explica por la conversión de grupos familiares ligados a las antiguas tradiciones en materia de enterramientos –lo que, a su vez, explica la "cristianización" de sistemas ornamentales funerarios o conmemorativos en general–. En estas pinturas dispuestas sobre los muros o techos de cubículos y galerías, los motivos de hojas, tallos y frutos, así como la presencia de amorcillos que juegan entre el follaje, sirven de marco a la aparición de las primeras imágenes que remiten al contenido escriturario y que –igualmente resignificadas de la tradición antigua– constituyen un primer paso en la elaboración de un sistema iconográfico que podríamos calificar como esencialmente cristiano.[64]

La más temprana imagen de Cristo es la conocida como Buen Pastor, que lo representa de acuerdo con el texto de Juan XI, 1 pero que, igualmente, contiene tanto la figura como el significado del *Moscóforo* griego a través de su versión latina (que materializa la protección que el pastor ejerce sobre su rebaño). Esta figura, ligada al concepto de *humanitas* en el mundo romano, se convierte en la primera forma de expresar la protección que Cristo ejerce sobre sus "ovejas". La existencia de imágenes en las que, además, el personaje porta un recipiente con alimento refuerza su significación. Esta temprana iconografía muestra, igualmente, la perduración de modelos helenísticos: el rostro juvenil –generalmente las figuras del Buen Pastor no llevan barba aunque existen excepciones–, los cabellos

63. Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Roma. El fin del mundo antiguo*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 233.

64. L.V. RUTGERS, *Subterranean Rome*, Lovaina, Peeters, 2000, p. 60 y ss.

rizados, el esbozo de un paisaje presente en varios ejemplos, señala la elaboración significativa de un mensaje novedoso a partir de un motivo tradicionalmente reconocido. Este caso constituye un primer paso en dos direcciones: por un lado, la resignificación de un motivo iconográfico que remite a un mensaje específico y, por otro, la selección intencional de un pasaje evangélico coincidente con el núcleo fundamental del mensaje de salvación, núcleo de la naciente doctrina.

El repertorio ornamental que cubre muros y techos de las catacumbas coincide totalmente con aquel de las cámaras funerarias romanas e, incluso, con el tipo de pintura decorativa como aparece en numerosos ejemplos romanos, tales como el *Mausoleo de los Nasones* (160-180) o la denominada *Casa de Diana* de Ostia (*ca.* 195). Los fondos son claros y las pinturas están realizadas mediante trazos ligeros de colores con un predominio de rojos y verdes. Es común también la presencia de otras figuras insertas en un círculo y rodeadas de motivos geométricos, que sirven como marco a elementos generalmente vegetales y aves.

En el aspecto puramente estilístico debemos considerar la transformación producida a partir del siglo II, que fue abandonando paulatinamente el sistema representativo tal como aparece en el arte pompeyano. La figuración por analogía del espacio, los recursos lineales y aéreos, así como la plasmación de la imagen humana (particularmente, en los denominados tercero y cuarto estilos), cedieron lugar a un estilo caracterizado por la representación planimétrica, esquemática, en la que el trazo adquirió preponderancia ante otros recursos de perspectiva. Ciertos rasgos del denominado primer estilo pompeyano –tales como la presencia de motivos geométricos que actuaban como ordenadores del soporte– adquieren preponderancia en esta forma de figuración, propia del siglo II en adelante. Este estilo es el que se refleja en los conjuntos, tanto paganos como cristianos, de la época.

La ornamentación de la catacumba de Domitila ofrece un material verdaderamente interesante dado el grado de conservación de las pinturas. En el techo del denominado *Cubículo del Buen Pastor* (principios del siglo III, fig. 5),[65] la imagen central (colocada en el centro de un *clypeum* delimitado por un doble trazo) está rodeada por aves y plantas que ocupan, a su vez, espacios delimitados por líneas rectas y curvas y se encuentran insertos en un círculo mayor que abarca todo el conjunto. La transformación en el contenido de esas figuras está dada por el lugar en el que se encuentran: al formar parte de la ornamentación de un espacio funerario cristiano, su significado queda enmarcado en los límites doctrinarios. La misión salvífica, encarnada en la imagen central, provoca el renacer de la naturaleza, claramente identificada con los efectos benefactores del nuevo mensaje. A su vez, los muros que delimitan el cubículo responden a idéntico ordenamiento geométrico y sirven de soporte a una iconografía que reitera la del techo. De este

65. André GRABAR, *El primer arte cristiano*, Madrid, Aguilar, 1967, fig. 76.

modo, el espacio constituido en última morada de quienes allí descansan representa el bienestar de los bienaventurados mediante una suerte de representación paradisíaca, cuyo sentido último emana de una interpretación escrituraria y de la elaboración de un mensaje privilegiado por los primeros exégetas cristianos.

La circunstancia de que, en algunos casos, los enterramientos de miembros de la comunidad cristiana se realizaran encima de antiguos sitios funerarios romanos facilita la comparación y señala a las claras la existencia de una continuidad estilística. La denominada catacumba de San Sebastián, siglo III, fue edificada sobre un antiguo enterramiento del siglo II. El mausoleo pagano cuenta con una ornamentación de pájaros flanqueando un recipiente lleno de flores y de vides plenas de frutos en las que se mezclan hojas y aves.

El significado simbólico y material del altar, con la dilatada experiencia en materia constructiva y de elaboración iconográfica, resulta especialmente notable en los inicios de la producción plástica cristiana, y se constituye en un elemento referencial de enorme trascendencia. El análisis de la resignificación de los motivos que se desarrollaron a lo largo de los siglos, tanto desde el punto de vista constructivo como ornamental, establece un hito fundamental en la búsqueda de los lazos que unen las antiguas tradiciones mediterráneas con la formación y posterior consolidación de un repertorio que puede identificarse como propio de la Roma cristianizada. Dentro del ámbito arquitectónico proporcionado por la basílica, convertida en el modelo de templo cristiano, la zona del presbiterio que contiene al altar supone el espacio privilegiado. La disposición de las naves que presentan estos edificios (una o tres), dotadas de puerta de ingreso opuesta al altar, organizan en espacio destacando una vía de acceso al lugar privilegiado del templo. La ubicación de los claristorios que acompañan el recorrido de los muros exteriores de las naves enfatiza esa direccionalidad mediante el camino marcado por la presencia de la luz. Si a ello se suma el hecho de que la zona del ábside resulta, mediante un sistema de aventanamiento, la más iluminada, nos encontramos ante una solución plástica mediante la cual se obtiene una representación visual de contenido teológico: el que identifica a la divinidad con la luz y la sitúa en el centro del ritual que tiene como elemento decisivo el ara preparada para la escenificación del sacrificio incruento.

La secuencia ofrenda-sacrificio propiciatorio, resuelta en el cristianismo mediante la espiritualización de la víctima y su reemplazo por las especies, conserva, sin embargo, el sentido profundo del espacio en el que se lleva a cabo la ritualidad que garantiza la eficiencia del acto. No es de extrañar, por lo tanto, que de acuerdo con los parámetros culturales de la inserción en el mundo romano, los objetos resemantizados conserven materialmente aquellos signos que les han otorgado eficiencia a través de los siglos. En lo que hace al mensaje contenido en el signo icónico, los elementos plásticos conservan su significación aun cuando el mensaje haya variado en el texto que le sirve de referencia.

El edificio de la iglesia de Santa Constanza, originariamente mausoleo dedicado a la hija de Constantino, constituye uno de los ejemplos notables de la arquitectura constantiniana. Situado lejos del centro de la ciudad (que mantiene su urbanística pagana), al edificio de planta central, como corresponde a la tradición de construcción de los mausoleos, se ingresa por un vestíbulo flanqueado por dos hornacinas laterales. Inmediatamente, se pasa al deambulatorio anular cubierto por una bóveda de medio cañón. El espacio central está rematado por una cúpula y separado de la nave anular mediante doce pares de columnas gemelas. Este planteo arquitectónico guarda similitud con la, también constantiniana, iglesia del Santo Sepulcro y demuestra la existencia de un proyecto común de articulación espacial tendiente a enfatizar el aspecto unitario de la percepción interior. Sin embargo, el elemento de mayor interés del edificio se encuentra en la existencia de un conjunto musivárico cuyo contenido iconográfico señala la perduración de elementos propios de la temática ornamental pagana, que conviven con la presencia de escenas vinculadas al mensaje escriturario cristiano.

Los mosaicos que se conservan en la bóveda, realizados en torno al 350, ofrecen un carácter claramente alégorico, heredado de la más pura tradición triunfal de los altares romanos (fig. 6). Tanto la zona norte como la sur del deambulatorio aparecen divididas en secciones caracterizadas por una ornamentación particular en cada caso: a un área que presenta una división geométrica, le sucede otra en la que las formas poligonales encierran la representación de elementos vegetales y aves diversas, seguida por las escenas de vendimia y elaboración del vino. La presencia de un fondo constituido por vides con el fruto maduro –entre las cuales alternan las figuras de los *putti* que realizan las tareas inherentes a la vendimia– evoca[66] el carácter propiciatorio de la imagen de la abundancia, que en este caso conduce a la producción del vino.[67] El hecho de que el edificio haya sido concebido como ámbito funerario y luego transformado en iglesia cristiana, genera la relación entre un contexto fundamentado en la tradición del altar romano y la presencia de la alegoría cristiana que resemantiza una misma imagen. De este modo, el significado de la iconografía transcurre de un ámbito al otro, sin modificar la forma aunque el contenido admita lecturas diferentes según sea el uso cultual que se le otorgue. El conjunto guarda relación directa con la forma de ornamentación del *Vaso azul con amorcillos vendimiadores* o el *Mosaico del vino* datado en la segunda mitad del siglo II, de modo que la relación con el mensaje cristiano –que, en el caso particular de la vendimia y la producción del vino, encierra la alegoría de la resurrección– resulta de la presencia de un espacio cultual cuya consagración produce la transformación significativa de la imagen.

66. Cf. *ut supra*, arte del período Augustal y los mosaicos norafricanos y su influencia en Europa occidental (siglos I a.C. a II d.C.).

67. Mosaicos situados en el norte del deambulatorio.

Esta iconografía, caracterizada por la recurrencia a imágenes en las que la abundancia de bienes de la naturaleza se vincula con el papel propiciatorio de los dioses –que vuelcan su acción bienhechora sobre los hombres–, constituye una constante en los conjuntos musiváricos y, en menor medida, escultóricos (en este caso, porque la incidencia de la técnica es menor, hecho que puede también aplicarse a la pintura), que ornamentan edificios de los siglos IV al VII. El mausoleo de Gala Placidia fue construido en circunstancias en las que Ravena sustituyó a Milán como centro del declinante imperio. Heredera de una tradición decisiva en la tardía Antigüedad, la ciudad –que aparece como una alternativa a Roma transformada en pontificia–[68] es el marco propicio para la construcción de edificios religiosos y civiles, que resultan testimonio tanto de la reelaboración de antiguos modelos como de la génesis de una nueva voluntad formal. El cielo estrellado de la cúpula del mausoleo (que ostenta la cruz en el centro y las figuras simbólicas de los evangelistas en los ángulos) expresa, a través de la iconografía y del tratamiento plástico –particularmente destacado por el uso del profundo azul–, la esencia misma del mensaje cristiano.[69]

De los edificios raveneses, el que ofrece la posibilidad de un análisis amplio por la multiplicidad de elementos que lo componen es el presbiterio y ábside de la iglesia de San Vital. Edificado en época justiniana, este templo significó la consolidación simbólica de la ocupación de la ciudad –como integrante del proyecto de recuperación del Occidente– por parte del emperador de Bizancio. Los planos de este edificio fueron preparados algo después de los de San Sergio y Baco y antes que los de Santa Sofía. Los cimientos fueron trazados entre el 532 y el 538 y el conjunto edilicio fue completado entre este año y el 548.[70] Esta obra resulta ligada a la arquitectura constantinopolitana y constituye el más decisivo ejemplo de la voluntad de exportar modelos a las regiones que Justiniano pretendía incorporar a su imperio, aun cuando las raíces más profundas del planteo arquitectónico se encuentren en la tradición imperial romana.[71] San Vital de Ravena es la prueba más clara del intento de otorgar a esa ciudad un sentido imperial y por esto la arquitectura y la ornamentación del edificio manifiestan un notorio conservadurismo, algo así como un "arte antiguo cristianizado".[72]

68. Angiola M. ROMANINI *et alii*, *L'arte medievale in Italia*, Florencia, Sansoni, 1988, pp. 93-96.

69. El Baptisterio de los ortodoxos y las iglesias de San Apolinario in Classe y San Apolinario Nuovo ofrecen, en las respectivas ornamentaciones, ejemplos a los que puede aplicarse la misma interpretación (*ibidem*, pp. 118-119 y 145-146). Igualmente, iglesias romanas como San Cosme y San Damián, Santa Praxede o San Clemente muestran conjuntos concebidos con las mismas características iconográficas (cfr. Mario SALMI, *Iglesias de Roma*, Novara, Instituto Geográfico Agostini, 1969, p. 96).

70. R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantin art*, Harmondsworth, 1965.

71. Sergio BETTINI, *El espacio arquitectónico de Roma a Bizancio*, Buenos Aires, 1963.

72. Wladimir SAS ZALOZIECKY, *L'art paléochrétien*, París, Payot, 1967, vol. 7.

En la ornamentación del presbiterio del edificio –proyectado a instancias del emperador Justiniano y ligado estilísticamente a los modelos bizantinos vigentes en el siglo VI– aparece de manera concluyente la utilización de los motivos propios de los altares paganos, resignificados en un ámbito cristiano.

Desde el intradós del arco que da acceso al presbiterio, la presencia de múltiples motivos florales que acompañan los *clypea* (que a su vez encierran el rostro de los apóstoles y el del propio Cristo situado en la clave) supone la introducción al magnífico conjunto de mosaicos realizados durante un período que abarca varios años pero que contiene una elaboración iconográfica coherente con la exégesis escrituraria. Tal exégesis tiende, por un lado, a presentar el triunfo del mensaje cristiano y, por otro, a sustentarlo en el contenido veterotestamentario.

La bóveda del presbiterio (fig. 7) está dividida en cuatro sectores demarcados por franjas ornamentadas mediante hojas y frutas que convergen en el centro –en el que se sitúa la *imago clypeata* del Cordero–. Toda la decoración está marcada por un ritmo ascensional que jerarquiza la figura que evoca a la divinidad y, al mismo tiempo, al sacrificio. El conjunto total de la iconografía del presbiterio constituye una glorificación del sacrificio a través de las escenas precursoras del Antiguo Testamento y de la simbolización de la víctima, a través del ritual que se cumple reiteradamente en el altar.

La multiplicidad de elementos iconográficos –la hospitalidad de Abraham y el sacrificio de Isaac situado en el luneto izquierdo, el ofertorio de Abel y Melquisedec a ambos lados de un altar, en al luneto derecho–, al igual que la secuencia entre ambas escrituras personificadas en los personajes del Antiguo Testamento (Jeremías y Moisés a la izquierda, Moisés e Isaías a la derecha, situados debajo de los evangelistas) establecen la relación entre ambas Escrituras y enfatizan el tema privilegiado de los primeros tiempos del cristianismo: la Salvación.

En este caso, la posibilidad de disponer del conjunto completo facilita su interpretación, en la cual la presencia del Salvador (entronizado en el orbe en la calota absidal) constituye el elemento fundamental que genera el núcleo central del esquema. En el caso puntual del ábside, la representación del paraíso –identificable mediante la figuración estilizada de sus cuatro ríos y la riqueza de la vegetación– muestra, una vez más, la evidente inspiración en motivos helenísticos a la hora de generar un mensaje en el que se privilegia la acción benefactora de las divinidades. La ubicación en ambas paredes laterales, en la posición más cercana al altar, de los célebres mosaicos en los que Justiniano y Teodora (acompañados por sus respectivos séquitos) conducen las ofrendas, configura un conjunto totalizador. En tal conjunto, los elementos terrenales enlazan con el arquetipo fijado por el referente escriturario y conducen al acto sublime del sacrificio incruento expresado a través del ofertorio de las especies que los personajes llevan consigo. Tanto en su resolución formal cuanto en la elaboración iconográfica, el presbiterio de San Vital testimonia la vinculación del mensaje cristiano con sus antecedentes

antiguos. La relación con los ornamentos de frutos, follajes, enredaderas, remite a monumentos como el *Ara pacis Augustea* y a los diversos altares dedicados tanto a los grandes dioses olímpicos como a las divinidades protectoras del hogar. La representación material y simbólica de la acción benéfica de los dioses y de las ofrendas dedicadas a ellos modela un lenguaje común. Es significativo el hecho de que ese tipo de ornamentación está presente en imágenes que acompañan edificios cultuales (basílicas, baptisterios) durante los siglos III al VII. Su relativa y lenta disminución corresponde a la transformación que experimenta la difusión de la doctrina cristiana y el reemplazo del primigenio mensaje de salvación por una creciente literatura exegética capaz de proporcionar nuevos contenidos a través del análisis de textos, privilegiando aspectos de la historia de los protagonistas de la epopeya cristiana y del creciente culto de los santos.

Conclusiones

La ornamentación del altar romano responde a cánones compositivos que destacan la función del espacio en su condición de soporte del homenaje a los dioses y exaltación de figuras especialmente relacionadas con aquéllos. El lugar de la ofrenda material o el recuerdo de una historia particular posee una iconografía definida mediante la presencia de elementos que aluden a la fecundidad provocada por la acción bienhechora de los dioses o por la mediación de humanos llamados a marcar un hito en el devenir humano. El relato mítico o histórico-mitológico se resuelve visualmente mediante un lenguaje que, independientemente de las transformaciones estilísticas condicionadas por el transcurrir del tiempo, contiene formas que se identifican con un mensaje propiciatorio de las acciones que se cumplen en el lugar de la ofrenda.

La cristianización del mundo romano introduce un relato nuevo surgido de las Escrituras (las que terminaron siendo consideradas ortodoxas, tanto como lo fueron las apócrifas) y una modificación en la ubicación y el sentido del altar. Transformado éste en el objeto fundamental del templo, sitio de la ofrenda incruenta, aparece acompañado de una iconografía que lo vincula directamente con sus antecedentes romanos. En el desarrollo de las formas y su sentido, se advierte una profunda continuidad que, seguramente, favoreció la identificación de los espacios por parte de quienes vivieron los siglos de transición que precedieron la total cristianización del mundo europeo.

EN LOS CONFINES DEL RELATO CRISTIANO: LOS PLIEGUES DEL ANTIJUDAÍSMO EN EL *FORTALITIUM FIDEI* DE ALONSO DE ESPINA (CASTILLA, SIGLO XV)

CONSTANZA CAVALLERO
(CONICET)

Aceptar una ortodoxia es heredar, siempre, contradicciones no resueltas.[1]

También yo pensé que una reliquia vale si encuentra su justa colocación en una historia verdadera. Fuera de la historia del Preste Juan, aquellos magos podían ser el engaño de un mercader de alfombras; dentro de la historia verdadera del Preste, se convertían en un testimonio seguro.[2]

Introducción

La eficacia del cristianismo a lo largo de la Edad Media, de acuerdo con Alain Boureau, dependió en gran medida de su capacidad y aptitud para actualizar una y otra vez, en distintos contextos y circunstancias, su relato fundante: el de la Encarnación de la divinidad. Fue la interpretación y prolongación de la narración de la vida del Dios-Hombre en la Tierra, contenido en las Escrituras, lo que permitió fijar preceptos, dogmas, tradiciones y ritos a lo largo de la historia de la Iglesia militante.[3] Propongo interpretar los discursos que serán estudiados en el presente trabajo como parte de este constante proceso creador y recreador del cristianismo (ratificando la ambigüedad de esta frase: el cristianismo es quien crea y, al mismo tiempo, quien es recreado una y otra vez).

Antes de proceder al estudio, cabe señalar dos cuestiones de importancia. En primer lugar, creo necesario tener en cuenta que los aspectos más formales o explícitos del cristianismo construidos a partir del relato testamentario de la vida de Jesús –el dogma, la doctrina, la liturgia– se alimentan de y van acompañados

1. George ORWELL, "Los escritores y el Leviatán", en IDEM, *Escritos (1940-1948). Literatura y política*, Barcelona, Octaedro, 2001, p. 155.

2. Umberto ECO, *Baudolino*, Buenos Aires, Lumen, 2002, pp. 114-115.

3. Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, París, Les Belles Lettres, 1993, p. 10.

por un complejo universo de códigos y discursos, no necesariamente canónicos, que vehiculizan, también, aspectos no menores del mensaje cristiano y que pueden ser incluidos dentro de lo que Boureau llama "le grand légendier chrétien".[4] En segundo lugar, cabe destacar que el conjunto de relatos forjados a partir de la matriz evangélica logró constituirse en columna vertebral de la ecúmene cristiana no sólo a partir de la construcción de *identidades* y *semejanzas* respecto de la vida y las enseñanzas de Cristo (como sucede en el caso de la hagiografía) sino también por medio de narraciones que se ocuparon de legitimar la delimitación de las fronteras del cristianismo a partir de la definición y exclusión de lo *diferente* (es decir, de la heterodoxia y del "otro-no-cristiano"). Mediante este doble movimiento de identidad/diferencia, el cristianismo pudo convertirse en un sistema de creencias colectivo "producteur de pensées et de structures".[5]

Propongo estudiar, en el presente trabajo, el uso y la evocación de algunos tramos específicos del relato cristiano sugeridos por un miembro de la orden franciscana, fray Alonso de Espina, en el reino de Castilla en la segunda mitad del siglo XV y de cara a uno de los problemas fundamentales de la época: la cuestión judeoconversa. No es casual que nuestro objeto de estudio sea el discurso de un franciscano, teniendo en cuenta que, desde el siglo XIII en adelante, fueron los miembros de las órdenes mendicantes los encargados de transmitir y desplegar la narración cristiana a partir de aquel relato primigenio y los principales hacedores del legendario cristiano. El fraile de Espina, siguiendo el mandato de su orden, se desempeñó como predicador itinerante y redactó *ca.* 1460 el *Fortalitium fidei*, una recia defensa de la fe cristiana ante los adversarios de la *ecclesia*: judíos, herejes, sarracenos y demonios.[6] No obstante, esta obra pasó a la historia, al decir de Roth, como el tratado de polémica antijudía más potente que se ha escrito alguna vez, junto al *Pugio fidei* de Ramón Martí. Publicado a comienzos de la década de 1470 y reimpreso en numerosas ocasiones en los siglos XV y XVI, el *Fortalitium* se convirtió en un verdadero best seller de la época tempranomoderna.[7]

Rica en relatos legendarios y argumentos polémicos en materia religiosa, esta

4. En la Edad Media, *legenda* refería, en principio, a aquello que debía ser leído en el oficio de maitines y, luego, por extensión, a todo texto que evocara la biografía de un santo con fines conmemorativos o litúrgicos (es decir, la leyenda hagiográfica). Alejándose de esta concepción estrecha del término, Boureau plantea una definición amplia de la *legenda* medieval en *ibidem*, pp. 16-18.

5. *Ibid*., p.10.

6. Utilizo el único manuscrito completo que se conserva del *Fortalitium fidei*, que data de 1464 y es custodiado en el archivo de la catedral de Burgo de Osma (códice N°154). Respecto de Alonso de Espina y su obra, *cf*. Alisa MEYUHAS GINIO, *La Forteresse de la Foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, París, Cerf, 1998 y Benzion NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 739-774.

7. Stuart CLARK, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en María TAUSIET y James AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 43; MEYUHAS GINIO, *op. cit.*, p. 10; Norman ROTH, *Conversos,*

obra invita a abordar el complejo y polimorfo legendario cristiano medieval en sus propios límites, es decir, en los contornos mismos de la identidad cristiana respecto de la imagen del otro y en el extremo en que el relato cristiano linda con la narración ajena e interacciona con ella, sobre todo, con el relato elaborado por –y, en ocasiones, atribuido a– la plurisecular tradición judía.

La pregunta por la identidad cristiana suele estar cubierta de referencias al judaísmo, obligadas tanto a rastrear el origen mismo de la "secta" a partir de la matriz abrahámica cuanto a analizar la historia de dicha identidad, forjada en todo momento en relación de semejanza y diferencia respecto del judaísmo y del judío, enemigo interno y colindante a la vez. Si bien la lucha antiherética y la rivalidad con el islam son factores igualmente importantes dentro del proceso de construcción identitaria del cristianismo "por oposición" o por "vía negativa", el presente trabajo hará foco en el antijudaísmo cristiano, es decir, en el rico legendario tardomedieval forjado en torno del judaísmo y en las aristas específicas del relato cristiano que son puestas en juego en la polémica *adversus iudaeos*. El fraile de Espina combatió a herejes, judíos, sarracenos y demonios pero, sin embargo, su obra prioriza ampliamente la guerra de los judíos contra la Iglesia, tanto en densidad como en extensión, y el mayor impacto histórico que alcanzaron sus escritos fue de la mano de su potente discurso antijudío.

El recorte escogido no resulta original: el *Liber Tercius* ha sido la porción mejor estudiada del *Fortalitium*. No obstante, ha sido también, en mi opinión, erróneamente definido como "antisemita" por la gran mayoría de los historiadores y ha sido considerado, además, un simple compendio de las distintas corrientes del antijudaísmo medieval existentes hasta el momento, esto es, como algo poco innovador.[8] Creo que ambas afirmaciones son inexactas y que su revisión permi-

---

Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, p. 270.

8. Véase Doris MORENO MARTÍNEZ, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 195; Henry KAMEN, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 39; Julio VALDEÓN BARUQUE, "Los judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo", en Yolanda MORENO KOCH y Ricardo IZQUIERDO BENITO (coord.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, p. 23; María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, "Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública", en José M. NIETO SORIA (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*, Madrid, Sílex, 2006, p. 336; Ángel GÓMEZ MORENO, "Judíos y conversos en la prosa castellana medieval", en Iacob HASSÁN y Ricardo IZQUIERDO BENITO, *Judíos en la literatura española*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 70; José María MONSALVO ANTÓN, "Los mitos cristianos sobre las «crueldades judías» y su huella en el antisemitismo medieval", en Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ (coord.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 13-87 (en especial, pp. 74, 14, 83) y "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina", *Aragón en la Edad Media*, 14-15/2 (1999), 1061; MEYUHAS GINIO, *op. cit.*, p. 228; Manuel SÁNCHEZ, "La represión de la disidencia ideo-

tirá repensar el uso y la evocación del relato cristiano en la Baja Edad Media y comprender los modos de actualización de la identidad cristiana en la Castilla del siglo XV, en una centuria en que los contornos de dicha identidad son particularmente fluctuantes. El objetivo será, pues, resituar el discurso antijudío de Espina dentro del movimiento ya descripto de interpretación, transmisión y actualización del relato fundamental del cristianismo, cuyas recreaciones, aun con matices y variaciones, continúan formando parte del devenir histórico del cristianismo.

Antijudaísmo y "cristianismo fractal"

Ioan Couliano resalta el carácter *sistémico* de toda religión compleja –por caso, el cristianismo– y afirma que aquello que se pone en juego en determinado momento de la historia no es una religión en su totalidad sino solamente "algunos restos incompletos" de ella. Para pensar la religión y la historia desde esta perspectiva, Couliano recurre a la teoría geométrica del fractal y afirma que, a imagen de éste, una religión es, en principio, un sistema infinitamente complejo y, luego, la parte específica de ese sistema que es escogida en determinado momento de su historia: de este modo –continúa– sólo una parte infinitesimal del "fractal" está presente en cualquier momento preciso que podamos llamar "ahora".[9] Así pues, siguiendo a Couliano, toda religión, al igual que un fractal, puede ser definida como un sistema que comprende todas sus posibles ramificaciones y que abarca las múltiples posibilidades que puedan derivarse de su estructura elemental aunque sólo algunas de ellas existan históricamente. Desde esta visión, toda religión posee en sus premisas o elementos fundantes ciertos puntos ambiguos o incompletos que habilitan posibles ramificaciones (que, incluso, podrían ser predichas analíticamente). Estas últimas, según Couliano, forman parte constitutiva del fractal y, aunque su expresión histórica se dé en diferentes épocas y espacios, todas ellas conviven sincrónicamente en el sistema religioso idealmente concebido.[10] A partir de esta comparación, el autor logra referir la complejidad de los sistemas religiosos e incluir en ellos sus indefinidas manifestaciones (cada "aho-

---

lógica en el discurso religioso medieval", en Santiago CARRILLO *et al*., *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, p. 102; Evelyne KENIG, *Historia de los judíos españoles hasta 1492*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 145; Janet JACOBS LIEBMAN, *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto Jews*, Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 24-25 y Michel JONIN, "Entre imperativo universalista y defensa de la singularidad comunitaria: la emergencia del racismo teológico en un tratado proconverso del siglo XVI", en Pere JOAN i TOUS y Heike NOTTEBAUM, *El olivo y la espada: estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tübingen, Niemeyer, 2003, pp. 107-124 (en particular, p. 122).

9. Ioan P. COULIANO, "Introduction", en Mircea ELIADE y Ioan P. COULIANO, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 21.

10. *Ibid*., p. 22.

ra" de la religión), sin que ninguna de estas posibilidades históricas comprenda el sistema en su totalidad, siempre excedente y –lo que es tal vez más significativo– *sin que ninguna escape de él*.

En mi opinión, la imagen del fractal resulta útil para comprender la dimensión antijudía de la sociedad cristiana tardomedieval como parte del sistema complejo del cristianismo. Se demostrará que el antijudaísmo hispano del siglo XV, enarbolado por Espina, aun con sus diatribas y sus libelos de sangre, comparte una propiedad fundamental de todo fragmento de un fractal: la iteración constante de un mismo patrón de base a partir del principio de "autosimilaridad", es decir, de la similitud (no necesariamente identidad) de la parte dada respecto de los datos iniciales del sistema. El antijudaísmo tardomedieval, más radical que el antijudaísmo del primer milenio y que el testamentario, puede ser considerado una ramificación del "fractal cristiano" y, como tal, se mantiene dentro del sistema, puesto que se presenta como una recreación, en dimensiones y circunstancias diversas, de la figura inicial y fundante del cristianismo: el relato del "acontecimiento sin fin".

Si avanzamos por este camino, primero habría que dar por sentado que el antijudaísmo forma parte, tal vez como esbozo germinal, de la identidad cristiana misma. En este sentido, abundan los trabajos, no carentes de discusiones, que examinan los rasgos antijudíos presentes en los textos neotestamentarios.[11] Asimismo, existen elementos propios del cristianismo que permiten medir la importancia del antijudaísmo en la conformación de la cristiandad. Considero que dos de ellos son medulares, uno heredado de la matriz judía, otro creado por la religión cristocéntrica: el carácter monoteísta del cristianismo y su pretensión de universalidad.

Respecto del primer punto, lo que resulta crucial, como indica Assmann, no es tanto la creencia en un solo y único Dios sino que el monoteísmo implica una distinción entre lo verdadero y lo falso: "between the true god and false gods, true doctrine and false doctrine, knowledge and ignorance, belief and unbelief" (Espina, inmerso en la tradición cristiana, reflejará en su argumentación esta distinción).[12] Al igual que el resto de las llamadas "religiones del libro", el cristianismo construye, a partir de dicha distinción, un concepto de verdad intran-

11. Véase, por ejemplo, William FARMER (ed.), *Anti-Judaism and the Gospels*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999; Simon LÉGASSE *et al*., *Le Nouveau Testament est-il anti-juif?*, París, Cerf, 1999; Sean FREYNE, "Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in Focus", en Jacob NEUSNER y Ernest FRERICHS (eds.), *To see Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico, Scholars Press, 1985, pp. 117-143; Douglas HARE, "The Rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and Acts", en Alan DAVIES (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, Nueva York-Sydney-Toronto, Paulist Press, 1979, pp. 27-47.

12. Jan ASSMANN, *The price of monotheism*, Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 2-23. Espina se refiere a esta distinción crucial en el *Liver* I, *consideratio* III, *art*. 1, f. 15r.

sigente, heredado del judaísmo, que no puede ceder ante "otras verdades" sino tan sólo deslegitimarlas como tales.[13] La unicidad religiosa pronto se traduce en desprecio, rechazo, superación o negación de cualquier otra creencia religiosa, considerada falsa u obsoleta.

En el caso del cristianismo, unicidad y veracidad se unen indefectiblemente a la figura de Cristo ("Yo soy… la verdad", *Juan* 14, 6). Para los cristianos (como Espina deja claro), la verdad no halla fundamento definitivo en sí misma, ni en la Ley Mosaica, sino que se adhiere a ese "Yo" evangélico.[14] El hecho de que los judíos no reconocieran a Jesús como el Mesías inviste al cristianismo, desde sus orígenes, de una identidad propia frente al judaísmo (expresada, en gran medida, en el tópico Iglesia versus Sinagoga, muy presente en la literatura y en la iconografía cristianas y, también, en el *Fortalitium*).[15] La nueva religión, aun presentándose como heredera y punto culminante de la Antigua Alianza, implicaba una ruptura respecto de la escatología judía y un desafío al corazón del judaísmo en razón del carácter antinómico (y por lo tanto "herético") propio de cualquier mesianismo: como dijo el apóstol a los cristianos de Roma, Cristo supuso el fin de la ley (*Romanos* 10, 4).[16] Los cristianos se erigieron como los nuevos depositarios exclusivos de *la* verdad superadora de la Ley. Esta idea de veracidad exclusivista, heredada del judaísmo, resultó escandalosa sobre todo a los judíos, por paradójico que parezca. Mientras que los paganos veían el intento de monopolizar la verdad como un desatinado fanatismo, para judíos y cristianos la verdad era sólo una, excluyente.[17] El *Fortalitium fidei* refleja estas ideas con claridad.[18]

En segundo lugar, la pretensión de universalidad del cristianismo fue tan necesaria para la superación del judaísmo como para dar forma a la religión naciente. La instancia mesiánica implicaba, inevitablemente, la apertura de un nuevo *kairos* caracterizado por la *universalidad* del mensaje divino: "Cristo es el fin de la ley", decía Pablo de Tarso, "para que *todo el que cree* reciba la justicia" (Romanos, 10,

13. ASSMANN, *op. cit.,* p. 34.

14. *Cf*. Reyes MATE y José ZAMORA (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 18; Jacob TAUBES, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milán, Garzanti Libri, 2001, p. 388. Espina afirma, hablando de Jesús: "Et sic magister veritatis, et proprius loquar si dico magister qui est ipsa veritas" (*Liber* I, *consideratio* III, *art*. 1, f. 16r.)

15. *Cf*. Bernhard BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme,* París, Mouton & Co, 1963, pp. 222-225 y *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, París, Études Augustiniennes, 1966, p. 50 y ss., 105 y ss. Ver *Fortalitium fidei*, *Liber* I, *consideratio* III, *art*. 5, f. 18r.

16. *Cf*. Gabino URÍBARRI, "Erik Peterson: teología y escatología", en Erik PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, p. 20.

17. Agnes HELLER, *La resurrección del Jesús judío*, Barcelona, Herder, 2007, p. 28.

18. *Cf*. *Fortalitium fidei*, *Liber* I, *consideratio* III, f. 31r.

4). Según Poliakov, el apóstol de los paganos tomó una decisión crucial al eximir a los prosélitos del cristianismo de las normas de la Antigua Ley (en particular, la circuncisión)[19]. Al afirmar que ya no había judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer sino que todos eran uno en Cristo (Gálatas, 3, 28), anunció –como interpreta Badiou– un nuevo modo de comprender la universalidad que implicaba una ruptura respecto del judaísmo. Reconocido por muchos como el "auténtico fundador del cristianismo", Pablo concibió la universalidad a partir de la adhesión a una idea: Jesús resucitó.[20] Según explica Reyes Mate, la universalidad envuelta en la teología paulina no sería entonces una adición de identidades (lo judío más lo griego y romano), ni la pertenencia a una esencia común (la humanidad) sino "consecuencia de un acontecimiento singular que afecta al todo: la presencia del Mesías Jesús que hace de todo hombre heredero de la promesa".[21] A partir de la venida de Cristo, acontecimiento singular universalmente predicable a *todos* los individuos, la identidad comenzó a ser definida, en términos "religiosos" y la unidad, a ser pensada sobre la base de un *credo* común, sin reparar en rasgos étnicos ni lingüístico-culturales.[22]

En síntesis, en lo que respecta al vínculo con el judaísmo, el cristianismo habilitó su exclusión, por su monoteísmo, y su superación/inclusión, por su universalismo. El nuevo *credo* impuso un modo de concebir el monoteísmo que rompía *per se* con los principios del judaísmo: éste era una "cultura de la diferencia". Los judíos se consideraban guardianes de una verdad que concernía a todos pero que había sido confiada sólo a ellos, como a una suerte de vanguardia. La Ley judía auspiciaba de frontera entre el "pueblo elegido" y el resto de los hombres. El cristianismo, en cambio, derribó esa frontera y pretendió borrar toda distinción entre pueblos.[23] Por este motivo, mientras que el judaísmo era una religión de autoaislamiento (como expresará el *Fortalitium*) que no necesitaba recurrir a la violencia ni a la persecución de quienes profesaban otras creencias, la teología cristiana se

19. Léon POLIAKOV, *The History of Anti-Semitism.*, vol. 1: *From the time of Christ to the Court Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003 p. 19; HELLER, *op. cit.*, pp. 22-23.

20. *Cf*. Alain BADIOU, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Palo Alto, Stanford University Press, 2003, p. 109. Véase también MATE y ZAMORA (eds.), *op. cit.*, pp. 7-8; Slavoj ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 153 y ss. y HELLER, *op. cit*., pp. 7, 32-33 y 37.

21. MATE y ZAMORA (eds.), *op. cit*., p. 8. *Cf*. Gálatas 3, 23-29.

22. Guy STROUMSA, "Interiorizzazione e intolleranza nel cristianesimo antico", en IDEM, *La formazione dell'identita cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1999, pp. 134-135. Espina diferencia entre la ley evangélica, "universalis et comunis omnibus gentibus", "sine aliqua limitatione", y la ley de Moisés, "particularis, data iudeis", "data particulari et limitato populo, scilicet, descendentibus ab Abraham per Ysaac" (*Liber* I, *consideratio* III, f. 31r). Respecto de la importancia del creer como definición identitaria véase f. 38r.

23. ASSMANN, *op. cit.*, p. 17.

sumergió en el exclusivismo avasallador del universalismo monoteísta:[24] cargó desde sus inicios (al igual que, luego, el islam) con el imperativo de expandir la "fe verdadera" por toda la Tierra: "Only in this form does monotheism's inherent potential for exclusion explode into violence".[25]

A partir de lo dicho, considero oportuna la inclusión del antijudaísmo dentro de la figura inicial del "fractal cristiano". No obstante, es indudable que el par monoteísmo/universalismo, incluso con su implicancia exclusivista/expansiva a cuestas, abre paso a una ambigüedad notable respecto del tratamiento del "otro". Esta ambigüedad, contenida en el texto evangélico (en las cartas paulinas, como indica Stow),[26] dará lugar a múltiples ramificaciones del fractal, que permitirán que el cristianismo boye, desde sus comienzos, entre el amor evangélico y la intolerancia, la persuasión y la agresividad, la teología belicosa y la apología de la paz.[27] Si bien la venida de Cristo funcionó como motor de inclusión y unidad, el credo cristiano sembró, a la vez, el germen del rechazo del considerado infiel, convirtiendo la dialéctica entre inclusión y exclusión en una constante de la historia de la *christianitas*.[28] Lo determinante –y original– de esta dialéctica en el mundo cristiano es que el criterio sobre el cual se cimientan dichas estrategias de signo opuesto es, por vez primera, el *credo*.

Respecto de los judíos en particular, la dialéctica mencionada se expresó de modo aún más agudo: el universalismo cristiano no podía llegar a ser tal sin la incorporación final del pueblo judío. Éste resistía insistentemente la conversión pese a que el acontecimiento fundador del cristianismo se cimentaba en promesas veterotestamentarias, es decir, hundía sus raíces en la tradición judaica y, a su remolque, obtenía de ella legitimidad en un mundo poco afecto a la novedad y la improvisación (no casualmente Espina se detendrá a enumerar en detalle doce sentidos en los cuales el Nazareno consuma a la perfección los anuncios y las promesas escriturarias respecto del Mesías).[29] Al mismo tiempo, el rechazo del Mesías por parte de los judíos (la traición de Judas, la muerte de Cristo) era parte fundamental de la historia de la salvación. La tradición cristiana debía, entonces, resituar a los judíos en la historia de la humanidad: éstos sobrevivirían, luego de

24. Véase *ibidem*, pp. 20-21. Cfr. *Liber* III, *consideratio* IV, f. 59v.

25. *Ibidem*, p.18.

26. Véase Kenneth STOW, *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, p. 1. Kenneth Stow encuentra en los capítulos 9 a 11 de Romanos un alegato en favor de la tolerancia de cara a los judíos y en los capítulos cuarto y quinto de *Gálatas*, así como en I *Corintios* 10, una advertencia respecto del peligro que representaban los judíos para los cristianos y la Nueva Ley.

27. Véase Mariateresa FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Cristianos en armas. De san Agustín al papa Wojtyla*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007, pp. 15-20 y *passim*.

28. STROUMSA, "Interiorizzazione e intolleranza", pp. 134-135.

29. Cf. *Liber* I, *consideratio* III, *art.* 6., ff. 24v.-38r.

la Encarnación, Pasión y Resurrección del Mesías, para dar testimonio negativo de la existencia de Cristo.[30] La universalidad era imposible sin los judíos pero el cristianismo aun podía ser pensado como el "todo" si se convertía a lo excluido "en el resto desde el que el todo debe ser reconstruido".[31] La exégesis cristiana reinterpretó entonces la Biblia judía, comprendiéndola como un texto simbólico que pregonaba las verdades cristianas (como es posible deducir de las diversas "prefiguraciones" que enumerará Espina), como una ley "llena" de figuras pero "vacía" de *res*.[32] Dicha exégesis concilió, asimismo, los hoy milenarios tópicos antijudíos (la ceguera, el deicidio, la perfidia, la obstinación) con la presencia secular de los judíos al interior de las sociedades cristianas: les otorgó, para ello, el papel de testimonios vivos de su pasado fundacional, continuamente actualizado. El autor paradigmático al respecto ha sido, sin duda, Agustín de Hipona.[33]

Ahora bien, pese a lo argumentado respecto del sitio que ocupa el antijudaísmo en el seno del cristianismo, cabe hacer mención a dos grandes líneas de investigación histórica respecto del temprano antijudaísmo cristiano señaladas por Guy Stroumsa. Una síntesis ajustada entre ambos abordajes resultará provechosa para corregir los excesos del enfoque escogido. En primer lugar, Stroumsa alude a la corriente historiográfica que parte de la premisa de que la oposición a los judíos no es un elemento inherente a la doctrina cristiana sino que se acopló a esta última en algún momento particular de la historia de las sociedades cristianas; en segundo término, el autor menciona la corriente opuesta, que afirma que el antijudaísmo es parte constitutiva del discurso cristiano.[34] Mientras que la primera postura hace hincapié en el estudio de conflictos sociales específicos que permiten explicar la detonación del antijudaísmo cristiano en determinado momento de la historia, la segunda interpreta el antijudaísmo como una necesidad interna del cristianismo para autoconstruir su identidad y no tanto como reflejo de una confrontación activa entre ambas comunidades religiosas.[35] Ambos abor-

30. HELLER, *op. cit.*, p. 30.

31. MATE y ZAMORA (eds.), *op. cit*., p. 8.

32. *Cf*. las distintas prefiguraciones en *Liber* I, *consideratio* III, ff. 20v.-24v. Véase también f. 19r.

33. *Cf*. Paula FREDRIKSEN, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven, Yale University Press, 2010; DEL VALLE RODRÍGUEZ, *op. cit*., pp. 29-30; STOW, *op. cit.*, p. 4; Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 30; Jeremy COHEN, "«Slay the not»: Augustine and the Jews in Modern Scholarship", *Medieval Encounters*, 4 (1998), 78-92; Bernhard BLUMENKRANZ, "Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme", *Recherches augustiniennes* 1 (1958), 225-241. Véase *Romanos* 11, 1-2, 11-15, 25-26.

34. Guy STROUMSA, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?", en Ora LIMOR y Guy STROUMSA, *Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews*, Tübinger, Mohr, 1996, p. 3 y ss.

35. Como adalid de la primera corriente cabe nombrar a Marcel SIMON y su clásico libro *Verus*

dajes, en sus expresiones "puras" son, en cierta medida, incorrectos:[36] el primero ignora el potencial del discurso teológico cristiano para moldear la percepción del "otro" y el segundo yerra en desdeñar sus circunstancias históricas y mutables. Así pues, al abordar la oposición al judaísmo como parte del proceso de autoafirmación y construcción identitaria del cristianismo, será menester considerar, al mismo tiempo, el carácter dinámico y complejo de dicha identidad y del relato que constantemente la proclama y actualiza o, retornando a la imagen del fractal, que permite que se despliegue como ramificación lo que otrora era germen o posibilidad. La consideración del antijudaísmo como un elemento inherente al cristianismo no puede hacernos perder de vista que nos hallamos ante un fenómeno complejo, polifacético, histórico y cambiante. En este sentido, si (siguiendo a Ruether) se piensa el antijudaísmo como contracara del cristianismo, es posible afirmar que, así como hubo –y aún hay– diversas "versiones" del cristianismo cuya manifestación estuvo/está históricamente determinada, hubo y hay también, junto con ellas, diversas expresiones históricas del antijudaísmo cristiano.[37] Es necesario abandonar la idea de que hubo un antijudaísmo "original" (inherente al "verdadero" cristianismo) y otras versiones "deformadas" de él o que directamente hayan constituido un fenómeno cualitativamente distinto que merezca una denominación *etic* por parte de los historiadores (como, por ejemplo, la noción de "antisemitismo").[38] En mi opinión, incluso las versiones más radicales del antijudaísmo histórico premoderno de las sociedades cristianas están incluidas dentro del universo de significados del cristianismo, aun aquellas expresiones que legitimaron persecuciones y matanzas, expulsiones y discriminaciones.

Ahora bien, ¿por qué "antijudaísmo" y "antisemitismo" no pueden ser con-

---

Israel: Étude sur les rélat*ions entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, París, 1948. Dentro de la segunda corriente, aparece como una autora de gran influencia Rosemary RUETHER con su libro *Faith and fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York, 1974. Una postura similar a la de Ruether es sostenida por Gerhald LADNER ("Aspects of Patristic Anti-Judaism", *Viator* 2 (1971), 355-363 y "Retrospect" en Stephen WILSON (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, Vol. II: *Separation and Polemic*, Waterloo, Wilfried Laurier University Press, 1986, pp. 164-174. La obra de Ruether ha sido criticada por diversos motivos (véase John GAGER, *The Origins of Antisemitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 24 y ss.) pero, en la década del 90, su postura fue recuperada en Miriam TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: a Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, Brill, 1994.

36. STROUMSA, "From Anti-Judaism", p. 15.

37. *Cf.* Mayke DE JONG, "La religión", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 141-142.

38. El término *antisemitismus* fue acuñado por Wilhelm Marr en 1878. *Cf.* Gil ANIDJAR,"Anti-Semitism", en William DARITY (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd ed., Detroit, Macmillan Reference, 2008, vol. 1, pp. 141-143 y "Anti-Semitism", en John HARTWELL MOORE (ed.), *Encyclopedia of Race and Racism*, Detroit, Macmillan Reference, 2008, vol. 1, pp. 108-110.

siderados sinónimos? ¿Dónde es posible hallar la línea divisoria, en términos conceptuales, entre uno y otro? Algunos estudiosos han usado ambos términos como intercambiables, aunque conscientes, generalmente, del error o simplificación envueltos en dicha utilización.[39] No obstante, la mayoría de los historiadores preocupados por dilucidar las vetas principales de la historia del vínculo entre cristianos y judíos parten de la distinción conceptual entre "antijudaísmo" y "antisemitismo", aunque sin consensuar un criterio unívoco que permita definir uno y otro.[40] No voy a explayarme aquí, por cuestiones de espacio, acerca de las diversas formas de comprender dicho binomio conceptual pero sí sobre aquella que considero más operativa para la labor del historiador del Medioevo y la temprana Modernidad si se busca comprender el antijudaísmo cristiano en sus propios términos, sin relegar su innegable historicidad. Me refiero a la definición restrictiva de "antisemitismo", que vincula este último término con el contexto histórico específico en que fue acu**ña**do (es decir, con la era nacionalista/imperialista y con el racismo posilustrado) y que interpreta el "antijudaísmo" como un fenómeno de distinta naturaleza, forjado sobre el solar de la religión. Esta distinción permite poner en primer plano cuánto difieren uno y otro en sus respectivas concepciones del judaísmo y, sobre todo, en los presupuestos ideológicos y los trasfondos históricos que subyacen en uno y otro caso. Es la definición de la dupla antijudaísmo/antisemitismo que se encuentra en la principal obra de Hannah Arendt y que sintetiza del siguiente modo Álvarez Chillida: el primer término "sería el propio de la judeofobia medieval y tradicional", y se centraría "en una definición básicamente religiosa del judío y del judaísmo"; el antisemitismo, por el contrario, vería en el judío "una realidad biológica y racial, no religiosa, una condición no superable mediante la conversión".[41] Esta distinción conceptual entre ambos términos aparece explicitada, como indica Funkenstein, a comienzos del siglo XX en la decimoprimera edición de la *Encyclopedia Britannica* (1911): allí se refuta la idea de que el antisemitismo sea un *revival* del odio medieval hacia al judío. Por el contrario, el antisemitismo es considerado "exclusively a question of European politics, and its origin is to be found, not in the long struggle between Europe and Asia, or between the church and the

39. *Cf.* Samuel SANDMEL, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Filadelfia, Fortress, 1978, p. XXI.

40. Ver distintas definiciones del par conceptual en cuestión en Gavin LANGMUIR, *Definition of Antisemitism,* Berkeley-Los Ángeles-Oxford, University of California Press, 1990, pp. 297 y 328; RUETHER, *op. cit.*, p. 116; MONSALVO ANTÓN, "Los mitos cristianos", pp. 13-14 y 22; David ENGEL, "The Concept of Antisemitism in the Historical Scholarship of Amos Funkenstein", *Jewish Social Studies*, 6/1 (1999), pp. 111-129 (en particular, p. 113).

41. ÁLVAREZ CHILLIDA, *op. cit.*, p. 22.

Synagogue […] but in the social conditions resulting from the emancipation of the Jews in the middle of the 19th century".[42]

El antijudaísmo cristiano de fray Alonso de Espina

Alonso de Espina, uno de los más radicales propugnadores del antijudaísmo en el ocaso de la Edad Media, ha sido usualmente considerado *el* "antisemita" por antonomasia del siglo XV castellano. Paralelamente, fue recuperado una y otra vez como ícono y portavoz de la facción que exigía la discriminación –y proponía incluso la expulsión, por vez primera en Castilla– de los judíos. El *Fortalitium fidei* es el más importante, completo y difundido tratado antijudío de la época en la cristiandad latina (según Beinart, es "un «Catecismo del odio al judío»").[43] Ahora bien, sin poner en duda la radicalidad de su arrollador discurso *adversus iudaeos*, se intentará exponer a continuación cuán arraigado se hallaba este último en el universo de sentido forjado por el cristianismo, cuyo relato era perpetuado y amoldado en cada siglo de su devenir. Un análisis detallado del *Fortalitium* permitirá situar el antijudaísmo de Espina dentro de un *continuum* que engullía las distintas innovaciones que sufría el vínculo judeocristiano y las reinsertaba dentro del marco del gran relato del cristianismo, impidiendo que llegasen por ellas mismas a rajar el techo del tradicional antijudaísmo doctrinal. Como veremos, pese a que Espina da cuenta de discriminaciones y expulsiones sufridas por los judíos, incita medidas semejantes en Castilla e "importa" los libelos de sangre en dicho reino. Al mismo tiempo, no encuentra verdaderas contradicciones entre el célebre paradigma agustiniano de la *cohabitatio* judeocristiana y el mandato cristiano de caridad y relativa tolerancia de los judíos, por un lado, y los arranques más agudos de antijudaísmo que motearon la Europa cristiana posgregoriana, por el otro. Aún más, los tradicionales y más antiguos ejes de la controversia entre judíos y cristianos son retomados y tratados en detalle en el *Fortalitium* y resultan claves para comprender los avatares de la guerra de los judíos contra la "fortaleza de la fe", tal como la entiende Espina en pleno siglo XV.

En pocas palabras, sostengo aquí que el antijudaísmo tradicional rige como una *marche de basse* los nuevos bemoles de la polémica *contra iudaeos* que enarbola el fraile castellano. En esta línea, el estudio del libro tercero del *Fortalitium*, categórica expresión del más atroz antijudaísmo cristiano, permitirá, por un lado, abonar la afirmación de Álvarez Chillida según la cual "hasta el siglo XVIII, en

42. *Cf.* "Anti-Semitism", en *Encyclopedia Britannica*, 11ª ed., 1911, t. 2, p. 134.

43. *Cf.* Ha im BEINART, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras, 1983, p. 20; MONSALVO ANTÓN, "Algunas consideraciones", p. 1061.

España y en Europa, el odio a los judíos se forjó en los moldes de la religión"[44] y, por el otro, afirmar que las versiones más audaces del antijudaísmo cristiano eran sin duda atávicas y seguían siendo vistas por sus propios arquitectos como compatibles con (y estrechamente dependientes de) el antijudaísmo cristiano primigenio. Las oscilaciones eran entendidas, pues, como parte de un devenir histórico providencial y cristiano.

En este último punto me distancio de la postura expresada por Monsalvo Antón, para quien el *Fortalitium* contiene antinomias insalvables que lo convierten en "un acopio acrítico de referencias", en "una obra de aluvión", "que probablemente carecía del potencial intelectual para contener un discurso unitario y congruente". En su opinión, el *Liber Tercius* es un compendio de argumentos heterogéneos de diversa procedencia que "formaban subconjuntos" y que, si bien "tenían por separado una lógica intrínseca", Espina "careció del talento teórico para armonizar todos estos discursos en un sistema de pensamiento coherente". Monsalvo Antón, partiendo de dicha premisa, analiza por separado los diversos "discursos autónomos" albergados en la obra de Espina, cada uno de los cuales, en su opinión, contenía "mensajes intrínsecos con una carga antijudía específica".[45] El historiador salmantino es pionero en matizar la postura de generaciones de historiadores que consideraron el *Fortalitium* como un agresivo y duro alegato antisemita *in toto*. No obstante, lo hace desde un abordaje diseccionado del discurso de Espina. Si bien su perspectiva resulta clarificadora en ciertos sentidos, no brinda una interpretación cabal del discurso antijudío del fraile de Espina ni favorece una aproximación que logre descifrar, además del significado mismo de lo escrito, lo que el autor *hacía* al decir lo dicho, al escribir lo escrito o, en otras palabras, lo que implicaba el uso de determinadas palabras y lenguajes en ese contexto histórico particular.[46] Desde este enfoque, los diversos estratos del discurso antijudío que identifica Monsalvo Antón pueden ser pensados en conjunto, no como un *puzzle* irresoluto sino en su fusión, como fruto de las ramificaciones sucesivas de una compleja figura fractal original, según la metáfora de Couliano. Forjado prácticamente como una *summa* del antijudaísmo, el *Fortalitium* (sobre todo el libro tercero) funde –en mi opinión– los diversos horizontes semánticos de la tradición antijudía cristiana. Los porta consigo a la vez que, conjugándolos, forma algo nuevo.

Si bien es innegable que el antijudaísmo cristiano experimentó cambios notables desde la Reforma gregoriana en adelante, tanto en el registro discursivo cuan-

44. ÁLVAREZ CHILLIDA, *op. cit.*, p. 29.

45. MONSALVO ANTÓN, "Algunas consideraciones", pp. 1062-1063.

46. Quentin SKINNER, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 153,159.

to en la esfera de la *praxis*,[47] varios elementos del *Fortalitium fidei* que sintetizaré a continuación revelan, a mi entender, la plena pertenencia del discurso antijudío del fraile de Espina al "fractal" del cristianismo (pese a haber sido considerado, como hemos dicho, "el repertorio más completo de fantasías antisemitas" y sus ideas descritas como "claramente racistas en carácter y propósito").[48] Asimismo, la íntima conjunción de dichos elementos permitirá (a) vislumbrar una verdadera fusión de napas u horizontes semánticos en el discurso de Espina, más que una superposición acrítica de códigos desagregados y (b) entrever las preocupaciones específicas de este predicador y teólogo de mediados del Cuatrocientos, negando que el *Fortalitium* (y el discurso *adversus iudaeos* castellano del siglo XV en general) adolezca de falta de originalidad.

Los *topoï* tradicionales de la polémica *adversus iudaeos*

En primer término, es preciso analizar las principales polémicas judeocristianas que presenta Espina en los libros primero y tercero, que giran en torno de las verdades elementales de la fe cristiana: el fraile se dedica a explicar en detalle y extensión, oponiéndose a una batería de argumentos atribuidos a los judíos, que Jesús es el Mesías esperado, que es Dios y hombre, que la ley mosaica caducó con la venida de Cristo, que Dios es uno y trino, que la Resurrección de Jesús redimió los pecados del hombre, que la Eucaristía es cuerpo y sangre real de Cristo (discusión típicamente tardomedieval), etc. Controversias semejantes, de orden dogmático, fueron el meollo del temprano antijudaísmo cristiano y seguían siéndolo, también, quince siglos más tarde. Pese a que Monsalvo Antón incluye este tipo de disquisiciones dentro del código que denomina "vieja polémica teológica", considerado autónomo, lo cierto es que el franciscano, al abordar dichas polémicas, conjuga la herencia altomedieval con herramientas teóricas y argumentos forjados en la Edad Media tardía: es decir, no sólo defiende la doctrina cristiana mediante pruebas escriturarias y demostraciones patrísticas sino también se sirve de aportes de tiempos escolásticos: recurre hábilmente al "*grand légendier chrétien*" ampliado en la Baja Edad Media, blande argumentos racionalistas que intentaban ratificar los dogmas cristianos mediante el uso de la razón (*sola ratione*) y pretende probar los puntos claves de la fe cristiana señalando que, incluso, estaban implícitamente aceptados en la literatura judía posbíblica.[49] Asimismo,

47. Véase Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, París, Flammarion, pp. 11-12, 21, 26, 29-30, 300-304, 319-323.

48. MONSALVO ANTÓN, "Los mitos cristianos cristianos", pp. 74, 14 y 83; KAMEN, *op. cit.*, p. 39.

49. En numerosas ocasiones, Espina apela a la literatura rabínica para fortalecer la argumentación.

resulta interesante comprobar que, en muchos de los argumentos esgrimidos por Espina, se cuelan razonamientos y cuestiones que, pese a su longevidad, resultaban de suma relevancia en la época contemporánea al fraile, donde el problema judío y judeoconverso era crucial. Veremos incluso que, lejos de reducirse estos debates doctrinales exclusivamente a rebatir el judaísmo o a vapulear a los judíos implicados en el deicidio, incluían también referencias directas a los judíos contemporáneos a Espina, claves para comprender –desde la visión del fraile– sus actitudes, sus dramas y sus actuales y perennes castigos.[50]

Un punto central de esta discusión entre judíos y cristianos que atravesó siglos y milenios (y que, naturalmente, ocupa un lugar destacado en la obra de Espina) gira en torno de la identificación de Jesús con el Mesías esperado.[51] Tomemos este eje del debate como ejemplo de lo que recién se ha dicho. Parte del *Liber* I (*consideratio* III, artículo sexto, punto cuarto) está consagrada a resolver la cuestión, mostrando cómo Jesús cumple plenamente las profecías mesiánicas, mediante la mención de doce "tesoros" (*thesauri*), es decir, doce sentidos en los cuales el Nazareno consuma a la perfección las promesas escriturarias respecto del Mesías. Lo notable es que, dentro del marco de esta antigua discusión, Espina alude a cuestiones que repercutían indudablemente en su propia actualidad: el problema de la conversión y de la eficacia del bautismo,[52] lo "horrible" y "fétido" de seguir observando los preceptos judíos una vez anunciada la ley de Cristo,[53] la ley evangélica como reguladora no sólo de actos y palabras sino también del interior del hombre, sin que nada quedara impune,[54] la enseñanza (condicionada) de la tolerancia por parte de Cristo,[55] *et caetera*.

En los *thesauri* aparece también el castigo eterno de los judíos –es decir, vigente aun en tiempos de Espina– como prueba medular del carácter mesiánico de Jesús. En el "tesoro" decimosegundo, en particular, el franciscano discurre acerca de la "pena persequentium Messiam in presenti et in futuro, quam penam

---

Véase un ejemplo en el *Liber* III, *consideratio* IV, punto 6. En cuanto a la apelación a la razón, *cf*. *Liber* I, *consideratio* III, f. 34r. y, respecto del uso del rico legendario cristiano *cf*., a modo de ejemplo, f. 28v.

50. En lo que atañe a la identificación de los judíos como responsables de la muerte de Cristo en el *Fortalitium*, *cf*., a modo de ejemplo, *Liber* I, *consideratio* III, *art*. 1, f. 14v. y *art*. 6, f. 29v.

51. Véase Steven MCMICHAEL, *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's argument against the Jews based on his commentary on the Book of Isaiah in the* Fortalitium fidei *(c.1464)*, St. Louis, MO., Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1992. El autor estudia los aportes de Espina a la cuestión y focaliza la atención, sobre todo, en el uso que hace el fraile de ciertos pasajes de *Isaías* con el objeto de probar que Jesús es el Mesías.

52. *Cf*. *Liber* I, *consideratio* III, ff. 34v. y 31r. y 32v.-33r.

53. *Liber* I, *consideratio* III, f. 34r.

54. *Liber* I, *consideratio* III, *art*. 6, ff. 32r. y v.

55. *Ibid*., f. 36r.

Scriptura sacram prenunciavit et specifice determinavit", basándose en *Amós* 2, 6.[56] Formula entonces la siguiente pregunta: ¿cómo es que todo Israel fue condenado a cautiverio por la venta de Jesús cuando no fue el pueblo entero quien lo hizo sino un hombre particular, Judas Iscariote? El fraile responde que Israel brindó consentimiento y ayuda en dicha venta y que, por ende, incurrió en el mismo delito que Judas, como si lo hubiese cometido. El castigo fue impuesto, entonces, a todos los judíos hasta el fin de los tiempos, porque cometieron –según Espina– el mayor y más grave de todos los pecados: no sólo la venta del Justo sino también el deicidio. La "pena occidentium Christum" incluyó la exclusión de los judíos del pueblo de Cristo, la destrucción de su ciudad y su templo en tiempos de Tito y la desolación y devastación hasta el fin del mundo. Este tercer castigo, según Espina, se patentizaba en su tiempo presente ("in hoc anno Domini MCCCCLX"): si alguien dudara de él, evidentemente los más de catorce siglos de desolación transcurridos desde entonces bastarían como prueba. Los judíos coetáneos a Espina, aún "cautivos", eran prueba del castigo y éste era prueba del "grave pecado". La continuación ininterrumpida del cautiverio sufrido por los judíos, junto con el hecho de que no había perdón para ellos y de que la sentencia divina recaía sobre *todo* el pueblo de Israel, eran testimonios fundamentales de la verdad central del cristianismo: que Jesús era Dios y Mesías.[57]

El merecimiento de este castigo por parte de los judíos aparece justificado a partir del texto bíblico y, también, Espina intercala argumentos de base no escrituraria para demostrar el carácter probatorio del eterno castigo judío respecto de las verdades de la fe y la justicia de que tal castigo trascienda generaciones. Así, mostrando su talante de predicador, el fraile se sirve de códigos y discursos no canónicos para lograr el efecto argumentativo-persuasivo esperado. Un ejemplo claro es la incorporación, en discurso directo, de una carta supuestamente escrita por Poncio Pilatos y dirigida a Tiberio, en la que se informaba al Senado romano lo ocurrido con Jesús de Nazareth. Espina incluye la epístola en el primer *thesaurus* destinado a probar que Jesús es el Mesías. En el comienzo mismo del texto, aparece la condena explícita a la descendencia de los judíos (es decir, no sólo de quienes cometieron el delito sino también de las generaciones siguientes) y luego se hace énfasis en la culpabilidad exclusiva de los judíos en el deicidio, exonerando a los gentiles.[58]

La problemática mesiánica reaparece, luego, en las *considerationes* cuarta y quinta del *Liber* III, donde Espina defiende la identificación de Jesús con el Mesías a partir de pruebas vetero y neotestamentarias, respectivamente. En la *consideratio* cuarta, diecisiete puntos –de un total de veinticuatro– abordan

56. *Ibid*., f. 37v.

57. *Ibid*., f. 38r.

58. *Ibid*., f. 28v.

la problemática del carácter mesiánico de Jesús: del sexto al vigésimosegundo, en orden consecutivo.[59] Entre dichos argumentos, Espina sostiene, por ejemplo que, interpretando "la hija de Edom" como el pueblo romano y "la hija de Sión" como el pueblo judío que habría de ser liberado con la llegada del Mesías (siguiendo Lamentaciones 4, 21-22), los judíos ansiaban, aún en el siglo XV, la pronta destrucción de la cristiandad al tiempo que esperaban la inminente llegada del Mesías (sobre todo entonces, cuando apenas habían transcurrido unos años de la caída de Constantinopla en manos de los turcos y ésta había sido identificada con la "hija de Edom").[60] Así pues, este *topos* tradicional de la polémica judeocristiana da lugar en el *Fortalitium* a un inciso sobre las esperanzas mesiánicas de los judíos de mediados del siglo XV: según el fraile, los judíos de su época, enceguecidos, se esforzaban por brindar un cálculo exacto de la llegada del Mesías y lo esperaban con profunda esperanza desde 1453 (predijeron incluso –dice– que el Mesías llegaría en 1458).[61]

Espina acusa también a los judíos coetáneos a él de rezar cada día por la destrucción de la Iglesia de Dios con la esperanza de la venida mesiánica.[62] A causa de estos errores, tanto los judíos del siglo primero como los de la decimoquinta centuria se habían encontrado y aún se encontraban en perpetuo castigo y cautiverio: "...iudei sunt illi de Edom qui fuerunt conversi et ipsi qui mali sunt et peccatores simul cum eis receperunt punicionem perpetuam in qua nunc sunt et erunt usque ad finem, et quod christiani sunt filii Syon et boni iudei qui conversi sunt ad Christum in quibus completa fuit iniquitas, id est, in quibus iam cessavit peccatum et captivitas et in perpetuum erunt liberi".[63]

La importancia que adquiere el castigo eterno (y actual, para Espina) de los judíos como prueba medular de las verdades centrales de la fe cristiana aparece aquí nuevamente de forma patente. Dicho castigo perpetuo resulta fundamental porque es prueba *per se* no sólo de la naturaleza mesiánica de Jesús sino también de su divinidad, negada por los judíos. En el argumento vigesimosegundo de la *consideratio* cuarta, Espina afirma, siguiendo esta vez no las Escrituras sino a Flavio Josefo, que Israel fue destruida como castigo por la muerte injusta de Cristo y de Santiago el apóstol. Su razonamiento probatorio es el siguiente: si Jesús no fuese Dios, los judíos habrían matado justamente a ambos, es decir, de acuerdo

59. *Cf*. *Liber* III, *consideratio* IV, ff. 57r.-71r. Véase también MCMICHAEL, *Was Jesus of Nazareth*, p. 87 y ss., 114 y ss. y 159 y ss.

60. *Ibid*., ff. 66v.-67r.

61. *Ibid.*, f. 66v.

62. "...istud argumentum est inter cetera in quo magis firmantur iudei spectantes continue destructionem imperii romani, quo facto dicunt statim Messiam venire, et ideo cothidie orant pro destructione romani imperii et presertim pro destructione Ecclesia Christi et discipulorum eius" (*ibid*., f. 66r.).

63. *Ibid*., f. 67r. Agrega luego: "publica est eorum captivitas et servitus in toto mundo".

con la ley.[64] Así pues, el duro castigo recibido por los judíos se tornaba prueba, en sí mismo, de que el delito cometido era el más grave posible (el deicidio) y, a la vez, testimonio de la verdad crucial del cristianismo. Sólo por este motivo el castigo que recaía sobre el pueblo hebreo se prolongaba, como dice expresamente Espina, hasta sus propios tiempos y continuaba definiendo el estatus de los judíos a mediados del siglo XV: "per peccatum commissum contra Christum iudei incurrerint maiorem penam in ultima captivitate que iam duravit MCCCCLX annis".[65]

Para concluir este apartado, cabe decir que todas las disputas doctrinales que plantea Espina –las aquí mencionadas como ejemplo y otras tantas más– estaban "ganadas" de antemano (los judíos se oponían a la fortaleza de la fe, según el fraile, "ac si cecus in campum exiret ut pugnet cum vidente" e intentaban expugnarla "ac si musca volatu suarum alarum interetur obfuscare claritatem solis").[66] Por lo tanto, es dable pensar que, si Espina dedica tantos folios al tratamiento de cuestiones como las antedichas, no era tanto para refutar el decir de judíos reales (que no eran los destinatarios esperados del *Fortalitium*), cuanto para reforzar ciertas posturas o creencias puestas en cuestión entre los cristianos de la época y para legitimar/vigorizar la situación de subordinación en que vivían los judíos de sus tiempos. Mientras que, para Monsalvo Antón, en la polémica doctrinal del *Fortalitium*, "las posiciones cristianas iban tan sólo contra el judaísmo bíblico", desde mi punto de vista, Espina las extendía al judaísmo posbíblico y a los judíos contemporáneos a él, prolongando dichas cuestiones hasta el presente del decir.[67] Así pues, la "vieja polémica" de la que habla el citado autor seguía siendo una polémica viva, no en sí misma (puesto que la parte judía estaba anquilosada a la fuerza, condenada de antemano) sino porque, para Espina, aún daba forma a su realidad presente.

L'événement sans fin

En segundo lugar, resulta imperioso demostrar, a fin de anclar el discurso de Espina dentro del "fractal cristiano", la continua evocación y actualización del relato fundamental del cristianismo en dicho discurso, incluso en sus aspectos más extremos o punzantes. Hemos dicho, siguiendo a Boureau, que la eficacia del cristianismo en el período medieval dependió en gran medida de su capacidad de vivificar, en distintos contextos y circunstancias, el relato de la vida y ense-

64. "...si Christus non fuisset Deus, iudei non peccassent occidendo ipsum et beatum Iacobum" (f. 68r.).

65. *Ibid.*

66. *Liber* III, f. 55v.; *consideratio* VI, f. 79v.

67. MONSALVO ANTÓN, "Algunas consideraciones", pp. 1064-1065.

ñanzas de Jesucristo narradas en las Escrituras.[68] Pese a este reconocimiento de la enorme importancia del factor (re)creativo inherente al cristianismo, Boureau afirma que, a fines del siglo XII, emergen ciertas fabulaciones respecto de los judíos que permiten, en su opinión, hablar de un nuevo fenómeno, ajeno al universo de significación cristiano: el antisemitismo.[69] Según Boureau, las violencias populares antijudías de la Alta Edad Media (e incluso las matanzas de 1096) eran "ciegas y mudas" y no estaban apoyadas por discurso ni garante alguno, puesto que el discurso antijudío del primer milenio carecía de fuerza material y de "mitificación unificadora".[70] Por este motivo, se habría producido un giro radical, en el marco del siglo XIII, con la aparición de una producción legendaria novedosa que expresó un odio "antisemita" inédito apoyado en historias totalmente extrañas a la tradición evangélica cristiana. Al preguntarse respecto de la etiología de este punto de inflexión que provocó nuevos relatos *adversus Iudaeos*, afirma que los hechos usualmente referidos por los historiadores (las explosiones de violencia popular en el marco de las Cruzadas, la cuestión de la usura, etc.), si bien son innegablemente verdaderos, carecen de fuerza causativa al respecto. El odio "antisemita", según el autor, se acurruca en los huecos de las mentalidades que él mismo alimenta a través de rumores y fábulas sin autor conocido, vehiculizados por la escurridiza oralidad;[71] por este motivo, dicho odio –dice– sólo puede ser desentrañado escarbando en su propio universo discursivo, emancipado de la tradición cristiana. Este universo hallaría expresión en una producción legendaria abundante y anónima que se expandió entonces fuertemente por medio de la predicación y que no comprometía a la Iglesia porque no dependía ni de la teología ni de la liturgia. El autor se detiene, en particular, en un relato específico de la

68. BOUREAU, *L'événement sans fin*, p. 10.

69. *Ibid*, pp. 209-210.

70. Las violencias antijudías previas al año 1100 no parecen ser "mudas" ni proceder de la mera agresividad, como indica Boureau. Varios relatos permiten afirmar lo dicho: por ejemplo, una supuesta conspiración anticristiana concertada entre los judíos hispanos y sus correligionarios de ultramar sirvió como legitimación de las medidas antijudías impulsadas por Égica a fines del siglo VII (BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, p. 132; José ORLANDIS y Domingo RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la Hispania romana y visigoda*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1986, pp. 498 y 502-503). Luego, un ejemplo tal vez más claro es la hagiografía titulada *Passio Mantii*, también de la época visigoda (véase Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía", en Ramón TEJA (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar del Campo, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, 2002, pp. 95-113 (en especial, pp. 10 y 106-107); Pilar RIESCO CHUECA (ed.), *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 326-329; José María FERNÁNDEZ CATÓN, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias: ensayo de crítica hagiográfica*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983, p. 165 y ss.). Ver más ejemplos en GONZÁLEZ SALINERO, "Un antecedente", p. 61; CHAZAN, *Medieval Stereotypes*, pp. 16-17; BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, p. 134 y ss. y 227.

71. BOUREAU, *L'événement sans fin*, p. 217.

Legenda aurea de Jacobo de la Vorágine (*ca*. 1265) dedicado a narrar la vida de Judas y en otro relativo a la figura de Gregorio Magno, ambos vinculados a la problemática del incesto.[72]

Ahora bien, Boureau sostuvo también que fue justamente el relleno de los huecos existentes dentro del relato evangélico y la adecuación de este último a cada período particular de la historia, por medio de la riqueza del legendario cristiano, lo que llenó de vitalidad y eficacia al cristianismo medieval. Desde el siglo XII en adelante, la cristiandad aspiró con especial ímpetu a extender el relato religioso y a completar las lagunas de los textos sagrados (en aquellos tiempos fueron redescubiertos los evangelios apócrifos y aparecieron nuevas leyendas sobre numerosos personajes escriturarios). Asimismo, como hemos dicho, el mismo Boureau sostuvo que el cristianismo no sólo se nutrió de relatos de cariz formal –el dogma, la doctrina, la liturgia– sino también de otros discursos, no necesariamente canónicos pero sí forjados, impulsados, permitidos e incluso recomendados por autoridades eclesiásticas que deseaban expandir el mensaje cristiano. La idea misma de *legenda* ("lo que debe ser leído") deja entrever el origen y el fin cristiano de estos relatos: aun incorporando (o, más bien, fagocitando) elementos "paganos" o "populares" en sus líneas, estos relatos se forjaban con objeto de brindar un mensaje edificante, fácilmente aprehensible, que debía ser interpretado en clave religiosa, a través del prisma cristiano. Respecto de la *Legenda aurea* en particular –compilación de vidas de santos reunidas por un sacerdote (dominico y profesor en teología, arzobispo de Génova), libro favorito en la Edad Media, con innumerables copias y clara finalidad pedagógica y edificante, orientado a brindar modelos de vida a imitar, caminos de santidad y fidelidad–, la mencionada "carencia de estatuto oficial" o la ausencia de "garantía" de la que habla Boureau resultan relativas. Los relatos que Boureau reconoce como actas de fundación del "antisemitismo" y como narraciones ajenas a la tradición cristiana son, en mi opinión, formas, como tantas otras, de actualizar, desplegar y aplicar el relato evangélico y el mensaje cristiano, cortándolos a la medida de cada coyuntura histórica. Asimismo, el despliegue de leyendas en torno al judaísmo se da en el contexto en el cual se intensifica también, en la alta teología, la polémica entre ambas religiones, dando lugar a nuevos argumentos y cuando se comienzan a debatir los alcances del paradigma agustiniano de la *cohabitatio*. En este sentido, los nuevos discursos que Boureau considera fundadores de un fenómeno inédito (el antisemitismo) serían más bien parte integrante del universo legendario propiamente cristiano.

En función de lo dicho hasta aquí, pretendo mostrar cómo el *Fortalitium* es prueba patente de que los tópicos antijudíos más radicales (en especial aquellos tardíos, que menos raíces parecían tener en el texto evangélico) son puestos en

72. *Ibid*., pp. 211, 218-221 y 229.

juego de modo tal que resultaban útiles para rememorar el "acontecimiento sin fin" y para interpretar y moldear el presente en clave, pese a todo, cristiana. El registro de las "crueldades judías" adquiere particular relevancia en este sentido, puesto que aparece por vez primera en Castilla nada menos que en la pluma de Espina y porque implicaba, al decir de Monsalvo Antón, la criminalización social de los judíos.[73] El análisis de las "crueldades" catalogadas en el *Fortalitium* (*Liber* III, *consideratio* VII) permite deducir, a mi entender, (a) que también este registro, más violento, tenía como referencia ineludible el relato del "acontecimiento sin fin", (b) que tal registro no es en absoluto un universo discursivo autónomo, libre del peso de la tradición cristiana y, finalmente, (c) que, en el marco del *Fortalitium*, él estaba orientado no tanto a penalizar o criminalizar concretamente a los judíos (aunque, sin duda, serviría luego para eso) cuanto a restablecer el sitio que, según la tradición cristiana (o, mejor dicho, según una ramificación "fractal" de ella), les cabía a los judíos en el seno de la cristiandad.

En primer lugar, resulta necesario decir que, para Espina, las crueldades judías, más feroces que muchos de los mayores crímenes cometidos en la historia, fueron en primer y principal lugar, contra Cristo, su Mesías y su Dios.[74] Fue cruel –dice– entregar a un inocente para que le dieran muerte, más aún tratándose de su propio rey; fue cruel condenar sin piedad a un ser humillado y en estado de indefensión; fue cruel golpearlo por anunciar la verdad; cruel pagar con tantos y tan grandes males los bienes que recibieron de Él.[75] Luego, en segundo lugar, Espina sostiene que los judíos fueron crueles con ellos mismos y con sus hijos y descendientes al asumir el pecado de la Cruz, esclavizándose de modo perpetuo. Cuando Pilatos expresó públicamente que no hallaba motivos para condenar a Jesús, "iudei miseri, quia tantum desiderabant mortem eius, publice se obligaverunt quod culpa et pena mortis eius esset super eos et super filios suos, clamantes: sanguis eius super nos et super filios nostros, Math.27; in quo manifeste ostenditur perversitas impietatis et crudelitatis eorum, qui nec sibi timent nec filiis, unde dicunt et super filios nostros; ex quo patet quod penam et culpam sibi imprecantur et sue posteritati".[76]

Recién después de lo dicho el fraile de Espina expone diecisiete *crudelitates* de los judíos contra los cristianos, de quienes son "perpetui servi diversis in mundi partibus", marcando una continuidad entre aquella primera crueldad cometida por esta "generatio prava" contra Jesús y contra sí misma y las crueldades que cometerían luego, aun en tiempos de Espina: "postquam se ipsam […] crudeliter dampnavit, versa in rabiem contra christianos". Entre estas acciones que –según

73. *Cf*. *Liber* III, *consideratio* X, ff. 107v.-108r.

74. *Liber* III, *consideratio* VII, f. 88v.

75. *Ibid*.

76. *Ibid*., f. 89r.

el fraile– los judíos llevaban a cabo siempre que podían, son recogidas diecisiete, ocurridas desde el momento en que fueron dispersados por el orbe tras cometer el pecado de asesinar a Cristo "usque in presens tempus".[77]

Los diversos hechos relatados, según dice Espina, llegaron a su conocimiento a través de escritos veraces o en boca de personas confiables, de quienes notifica en muchos casos su nombre, apellido, rango y reputación en pos de brindar un elevado estatuto de verdad a la información recibida.[78] Es de notar que la primera de las crueldades mencionadas no está situada en el período tardomedieval sino en la Hispania visigoda: en Toledo, año 714. Los judíos que vivían allí habrían entregado la ciudad a los sarracenos el día de Domingo de Ramos, abriéndoles las puertas a los invasores mientras los cristianos celebraban la fiesta religiosa.[79]

Otro elemento para señalar es que, en varios de los crímenes apuntados por Espina, aparece un uso explícito del simbolismo de la crucifixión de Cristo y el deseo también explícito de mancillar la fe cristiana: me refiero, sobre todo, a los casos de muerte ritual, suerte de "recreaciones" de la Pasión. Por ejemplo, en la segunda de las diecisiete crueldades, extraída del *Speculum historiale*, escribe el fraile que, hacia 1183, Felipe de Francia expulsó a los judíos del reino porque se decía entonces que aquellos mataban ocultamente a un cristiano en Semana Santa "in obprobium christiane religionis". Luego, en la tercera crueldad, nuevamente situada en Francia y en el mismo período, se dice que los judíos asesinaron a un cristiano "antiquo odio commoti", habiéndole atado antes las manos por la espalda y colocado una corona de espinas sobre la frente.[80]

La quinta *crudelitas*, ubicada en Pforzheim, relata un milagro ocurrido en 1261 (Espina lo toma del *Bonum universale de apibus* de Tomás de Cantimpré): las heridas del cadáver de una niña asesinada por judíos a punzadas emanaban sangre ante la presencia de los autores del delito. Refiere entonces Espina la supuesta costumbre judía de derramar sangre cristiana todos los años (echando a suertes qué provincia, ciudad o villa debía encargarse cada vez de cometer el crimen); este bulo surge como relato recién en la Baja Edad Media pero, no obstante, aparece explicado, a inmediata continuación, a partir del texto evangélico y la correspondiente interpretación agustiniana:

> *Constat quidem ex sancto evangelio quod Pilato lavante manus et dicente mundus: ego sum a sanguine iusti huius; iudei impiissimi clamaverunt: sanguis eius super nos, et cetera. Super quo beatus Augustinus, in sermone quodam qui incipit "In cruce munere", dicit: videtur quod ex maledictione parentum currat adhuc in filios vena facinoris per maculam san-*

77. *Ibid*.

78. Véase, a modo de ejemplo: *Liber* III, *consideratio* VII, f. 91r.

79. *Ibid*., f. 89v.

80. *Ibid*.

guinis, ut per hanc fluidam importune prolex impia inexpiabiliter crucietur, quousque se ream sanguinis Christi recognoscat penitens et sanetur.[81]

Tomás de Cantimpré –y, luego, Espina– brinda a continuación otra posible explicación de esta extravagante costumbre judía que alude, nuevamente, al "acontecimiento sin fin": un converso del judaísmo habría dado noticia a los cristianos de la existencia de un profeta judío que habría enseñado a sus correligionarios que el único modo del que disponían para poder remediar el vergonzoso crimen cometido, por el cual aún eran atormentados, era con sangre cristiana. Según el relato, los judíos, "*ceci semper* […] *et impii*", entendieron mal las palabras del sabio judío y, en vez de beber del cáliz de la sangre redentora de Jesús (que sí los curaría), creyeron que debían derramar cada año la sangre de algún cristiano para hallar sanación.

En estos y en otros casos, la continuidad de este tipo de crímenes con la primera y principal crueldad mencionada, la cometida contra Jesús, aparece enfatizada por Espina mediante giros discursivos, elementos simbólicos e, incluso, a través del recurso al texto evangélico a fin de dotar de base bíblica ciertas acusaciones inéditas que tenían por objeto a los judíos.

Algunas crueldades mencionadas por Espina (de la décima en adelante) no sólo recuperan, como las antedichas, *"l'événement sans fin"*, sino también aluden de un modo u otro a situaciones contemporáneas al fraile: ya sea a hechos ocurridos en suelo castellano, ya sea comportamientos que afectaban directamente la vida en el reino. Estas *crudelitates* permiten señalar en qué sentido el fraile pretende actualizar aquel acontecimiento eterno que fundó el cristianismo y hacerlo incidir concretamente, al evocarlo, sobre su presente inmediato.[82]

En opinión de Monsalvo Antón, el registro discursivo de las *crudelitates* implicaba cierta "concesión dolorosa a un verdadero «terrorismo cultural», que a la postre redundará décadas después en acusaciones judiciales concretas".[83] Sin negar lo dicho por el salmantino (de hecho, el discurso de Espina resulta ineludible para comprender procesos posteriores, como el del Santo Niño), propongo analizar qué pretende hacer Espina al decir lo que dice en esta *consideratio* e intentar comprender estas *cruedelitates* en relación con el resto de su discurso.[84]

En primer lugar, resulta sumamente llamativo el contraste que señala Espina entre la acción de las autoridades seculares ante los crímenes mencionados en los

81. *Ibid*., f. 90r.

82. *Ibid*., ff. 91v-93r.

83. MONSALVO ANTÓN, "Algunas consideraciones", pp. 1078-1079.

84. Sobre el caso mencionado véase Stephen HALICZER, "The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia", en Mary PERRY y Anne CRUZ (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 146-156.

reinos transpirenaicos, por un lado, y en el caso de Castilla, por el otro.[85] En la *crudelitas* segunda, por ejemplo, Espina cuenta –citando a Vicente de Beauvais– que el rey Felipe de Francia, "zelo Dei flamatus", ordenó que los judíos de todo el reino fueran detenidos. Éstos fueron expoliados de sus bienes porque, contra lo establecido por Dios y por la Iglesia, tenían en sus casas siervos cristianos (que judaizaban), gravaban con usuras a los cristianos, vilipendiaban objetos sagrados, etc. Luego de conocer sus crímenes, "Domino revelante", el rey expulsó a los judíos (excepto a quienes se convirtieron a la fe de Cristo) y algunos de ellos, según el autor, lograron que barones y prelados de la Iglesia, seducidos por regalos y promesas (*donis et promissis*), intentaran convencer al rey de que revocara la medida, ofreciéndole incluso una cuantiosa suma de dinero. Espina señala a continuación la firmeza del rey, quien no se doblegó ante los ruegos y los sobornos: "Sed rex nec precibus nec promissionibus rerum temporalium emoliri potuit".[86] En la tercera y cuarta *crudelitates*, nuevamente presenta Espina al rey de Francia, Felipe, como juez que imparte justicia diligentemente ante la maldad de los judíos.[87] Asimismo, al referir crímenes ocurridos en el Sacro Imperio, el franciscano también apunta la dureza con que los judíos fueron castigados en dicha región, como resulta patente en las crueldades sexta y séptima.[88]

Ante políticas de este tipo, la situación en Castilla descrita por Espina emerge como un evidente contrapunto: tras mencionar la undécima crueldad (la de un niño a quien le habrían arrancado el corazón), el fraile señala que el señor del lugar investigó el hecho, descubrió a los judíos culpables y apresó a uno de ellos, quien confesó, "tormentis expositus", su culpabilidad. No obstante, antes de que éste fuera ajusticiado, los judíos obtuvieron del rey una carta en la que ordenaba al caballero del lugar frenar la causa y dejarla en manos de la justicia real, al menos hasta que se indagara con mayor profundidad en el caso. Espina, al saber del asunto, predicó en Valladolid y expuso e hizo público todo lo que sabía del hecho. Dice:

> *Quod verbum publicatum non modicum displicuit iudeis ibidem presentibus ac etiam pluribus aliis de genere suo illis faventibus, propter quod sic factum est quod iudeus ille ductus fuit ad predictam villam vallisoletanam,*

85. Notoriamente, el único caso de profanación eucarística y asesinato de un cristiano en manos de judíos (nada menos que el rey) en que las autoridades castellanas parecen haber impartido justicia aparece relatado no entre las crueldades (*consideratio* VII) sino entre los milagros (*consideratio* X). Veáse ff. 107v. y 108r.

86. *Ibid*., f. 89v.

87. *Ibid*., ff. 89v.- 90r.

88. *Ibid.*, f. 90r.

procurantibus aliquibus de genere, qui pro tunc magnam partem in chancelaria regis habebat, ut colore iusticie ipsum liberarent.[89]

Así pues, entrometiéndose aquí con claridad la "cuestión conversa", Espina afirma que algunos de su mismo linaje (*gens*) –es decir, conversos– consiguieron que el judío fuera liberado "ut colore iusticie". El fraile asegura haber leído una carta escrita por el señor del lugar en la que éste certificaba que el crimen había ocurrido según lo dicho y de qué modo el rey había detenido la implementación de justicia con su carta. Finalmente, Espina concluye que el dinero y los favores, así como el odio y el amor, corrompen a los jueces y, dado que dos de los tres magistrados que atendían la causa "erant de genere illo", demoraron demasiado tiempo el tratamiento de la cuestión y dieron tantos rodeos que, finalmente, no se impartió justicia: "nichil usque nunc in execucione iusticie factum est".[90]

Al relatar la *crudelitas* número doce, nuevamente Espina denuncia que no se hizo justicia en Castilla ante el crimen por mera negligencia. Luego, en la decimoprimera "crueldad", al hablar de los judíos que practicaban criminalmente la medicina, sostiene Espina que éstos gozaban del favor de los señores temporales y de los prelados eclesiásticos, que éstos los apoyaban, aceptaban sus servicios e incluso los alababan.[91] En la *crudelitas* decimocuarta, el fraile alerta (sobre todo, a reyes y magnates) sobre el grave peligro de relacionarse con los judíos: "O quam periculosa est conversacio iudeorum christianis omnibus, specialiter magnatibus et regibus!".[92] En opinión del franciscano, la relación con los judíos resultaba especialmente peligrosa cuando los implicados eran los más poderosos del reino. De hecho, afirma:

Non ergo possum aprobare conversacionem christianorum cum iudeis, specialiter magnatum, prelatorum et regum, cum tot mala exempla et pericula non solum corporum sed etiam animarum et rei publice legamus et expiamur.[93]

En la última *crudelitas*, el fraile medita una vez más sobre el mal accionar de los gobernantes en lo tocante a la usura: "reges autem et principes usure huiusmodi favorem dantes et non prohibentes sunt in grandi periculo animarum";[94] luego, la referida comparación entre los modos de proceder en Castilla y fuera del reino

89. *Ibid*., f. 91r.

90. *Ibid*., f. 91v.

91. *Ibid*.

92. *Ibid*., f. 92r.

93. *Ibid*. experiamur *edd*.

94. *Ibid*., f. 93v.

reaparece en la *consideratio* novena, en el apartado en que Espina refiere la expulsión de los judíos del reino de Francia.[95]

Dicho esto, creo posible concluir que, más que buscar la incriminación penal de judíos concretos, las *crudelitates* judías del *Fortalitium* apuntan a dejar en claro la continuidad existente entre la animadversión de los judíos del siglo I y la de los judíos castellanos del XV, a recordar la justicia del castigo merecido por los judíos desde el deicidio hasta el fin de los tiempos (la servidumbre) y, sobre todo, a *denunciar* –a la luz de lo dicho– en qué sentido gran parte de la sociedad castellana, sobre todo los más poderosos del reino, tenía una relación inconveniente con los judíos, era permisiva con sus "crueldades" y no impartía la merecida justicia, confiaba demasiado en ellos, recibía su consejo, etc. En este sentido, Espina pretende intervenir en su realidad desde el más extremo y radical antijudaísmo cristiano.

La perspectiva de conversión

Otra cuestión clave para definir el discurso antijudío de Espina como plenamente cristiano y, al mismo tiempo, reconocer la originalidad de dicho discurso es el abordaje del problema de la conversión que presenta nuestro autor. De acuerdo con Funkenstein, "antisemitismo" implica la atribución de un *character indelebilis* al judío que no puede ser modificado por el bautismo ni por cosa alguna. En opinión del mismo especialista, en el marco del antijudaísmo cristiano siempre quedaba abierta la posibilidad de una conversión real del judío, al menos en términos teológicos: "Whatever its driving forces anti-Semitism seems to be worlds apart from Christian anti-Jewish attitudes".[96] El discurso de Alonso de Espina, como veremos, es muestra de que efectivamente la conversión es siempre una posibilidad (y una realidad en ciertos casos), incluso en el más radical de los "antijudaísmos" cristianos. Ya en el *Liber primus*, al comparar ambas *leges*, la mosaica y la cristiana, el fraile sostiene que la excelencia de la fe de Cristo se demuestra a partir de la bondad divina, "que non deest toto corde querentibus salutem":[97]

> *Multi enim dilegentissime querentes salutem ad hanc legem conversi sunt et quanto ferventiores facti sunt in querendo tanto in hac lege amplius*

95. *Liber* III, *consideratio* IX, f. 105r.

96. Amos FUNKENSTEIN, "Theological Interpretations", p. 291 y "Changes in Christian Anti-Jewish Polemics in the Twelfth Century", en *Perceptions of Jewish History*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 172 y ss.

97. *Liber* I, *consideratio* III, *art*. 6, f. 34v.

sunt confirmati, subitoque in ea penitentes de malicia in bonitatem mutati sunt.[98]

Luego, el fraile dice claramente que de cutiano se experimentaba que muchos se habían convertido del judaísmo a la fe de Cristo, incluso hombres ricos y poderosos que habían estado dispuestos a abandonar sus lujos y comodidades para abrazar la vida evangélica. Quienes buscaban con fervor la salvación –señala– hallaban la bondad y la piedad divinas. Más adelante, dirá el fraile que los judíos que enmendaran sus pecados, creyeran lo que antes no habían creído y limpiaran su alma de toda culpa serían perdonados y librados del cautiverio.[99]

Ahora bien, en el *Liber* III, *consideratio* VII, la conversión aparece condicionada de la siguiente manera: citando a Tomás de Aquino, Espina afirma –después de narrar nada menos que un crimen ritual– que si alguien que se convertía a la fe de Cristo la asumía como era debido ("sumpserit ut debuerit") sería sanado de inmediato de aquella maldición paterna ("ab illa maledictione paterna"). Agrega luego a las palabras del Aquinate que, a partir de lo dicho, resulta patente "quod iudei qui non ficte sed vere accedunt ad baptismum statim sanantur ab illo fluxu sanguinis quem paciuntur".[100] He aquí una condición esencial para la "sanación" en el transcurso del siglo XV: bautizarse "non ficte sed vere".

Este último problema, la conversión insincera de los judíos, resultaba cardinal en la época de Espina. Al respecto, el franciscano analiza, entre otras cosas, si debían o no ser recibidos quienes deseaban convertirse a la fe, siendo que "multi eorum fuerunt et sunt ita mali quod multa dampna faciunt in ecclesia Dei".[101] Responde que sí: una vez efectuado un examen diligente del modo en que éstos adherían a la fe de Cristo, los convertidos del judaísmo no debían ser repelidos del seno de la Iglesia, aun cuando muchos de ellos se bautizaran sólo en pos de obtener un beneficio temporal. En ocasiones –dice el fraile– una obra efectuada en principio sin intención puede ser luego realizada intencionalmente. Indica incluso que, aunque persistieran en el error y en la perfidia judaica, existía la posibilidad de que sus hijos o descendientes sí abrazaran sinceramente la fe.[102] En el punto siguiente, el tercero, Alonso de Espina detalla el prodecimiento a seguir con quienes aspiraban a la conversión: en primer lugar, había que pensarlo muy bien antes de admitirlos, dado que muchos neófitos no eran verdaderos cristianos.[103] Luego, de acuerdo con lo estipulado por la Iglesia, debían recibir catecis-

98. *Ibid.*

99. *Liber* I, *consideratio* III, *art*. 6, f. 38r.

100. *Liber* III, *consideratio* VIII, f. 90r.

101. *Liber* III, *consideratio* XII, f. 113v.

102. *Ibid.*, f. 114r.

103. *Ibid.*

mo durante ocho meses y, tras ello, se evaluaría su ingreso: "si pura fide venire noscuntur, tunc demum baptismi gratiam mereantur".[104]

Por otra parte, la conversión como posibilidad concreta para los judíos, en el discurso de Espina, se torna patente al estudiar el modo en que éste construye el vínculo entre padres e hijos y la noción de transmisibilidad de los pecados y las penas de los primeros a los segundos.[105] Al respecto, Espina señala que "frequenter enim leguntur homines sancti ex parentibus nequissimis procreati et econverso ex sanctis nequissimi".[106] Refiere, sí, a la transmisión del pecado de padres a hijos, de modo natural, como norma de la humanidad pero sólo en sentido genérico (es decir, en lo que atañe al pecado original).[107] En cuanto a la transmisión del pecado y la pena de los judíos en particular, ya hemos señalando la perdurabilidad de su condena, generación tras generación hasta el fin de los tiempos. Este castigo asumido por el deicidio podía culminar, no obstante, en el plano individual, en el bautismo de alguno de ellos o, en el caso de las falsas conversiones, en la adhesión verdadera a la fe de los descendientes de los conversos. En efecto, el fraile se pregunta si los hijos de quienes, una vez convertidos, apostataren de la fe cristiana debían ser privados o no de sus bienes y responde a ello con claridad: "*scriptum est:* filius non portabit iniquitatem patris et pater non portabit iniquitatem filii".[108]

Lejos de concebir la condición, costumbres y características de los judíos como atributos biológicos e inmutables, el fraile afirma que ellos proseguían con las actitudes y los hábitos de sus padres por imitación, tradición, educación, amor filial, acatamiento de la enseñanza familiar, codicia de riquezas y bienes temporales, etc.[109] En la *consideratio* VI, afirma nuestro autor citando a Juan Converso que, aunque había quienes, *inter eos*, podían comprender las verdades espirituales de la fe cristiana, éstos no podían convencer al resto de tales verdades "propter malam consuetudinem et rebellionem in qua a puericia sunt nutriti".[110]Al reflexionar, luego, en la *consideratio* última del libro tercero, acerca de las razones por las cuales los judíos no se convertían al cristianismo, el franciscano menciona como un motivo de peso el sentimiento de amor *inordinatus* de los hebreos hacia

104. *Ibid*.

105. Sobre esta cuestión, véase Alejandro MORIN, "Los castigos hereditarios en el corpus alfonsino y la ficción de unidad personal padres/hijos", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, *Hors série*, 2 (2008) y, del mismo autor, *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Ordia Prima, 2009, pp. 223-326.

106. *Liber* I, *consideratio* V, f. 41v.

107. *Liber* III, *consideratio* VI, f. 81r.

108. *Ibid.*, *consideratio* XI, f. 109v.

109. Véase *Liber* III, *consideratio* I, f. 56r.

110. *Liber* III, *consideratio* VI, f. 82v.

sus padres, mujeres e hijos: un judío que solía conversar con él, por ejemplo, no se animaba a convertir porque "habebat patrem qui eum tenerrime diligebat, cogitans quod cum sciret pro tristicia moreretur".[111]

Asimismo, señala Espina la ambición de riqueza generada por la usura como otro freno, en ocasiones, a la conversión ("cum hec sit pinguis quedam acquisitio divitiarum sine labore") y, también, refiere la gran inclinación de los judíos a respetar y cumplir lo instituido por el Talmud, en cuyas normas, costumbres y ritos se habían formado desde pequeños.[112] A partir de una transcripción de las palabras de Nicolás de Lira, Espina incorpora un pasaje basado en dos ejemplos extraídos de Jeremías 13, 23 que, a mi entender, resulta de suma claridad para negar cualquier tipo de racismo o antisemitismo en el pensamiento del fraile:

> *Primum exemplum est de nigredine ethiopis, unde dicitur in textu: Si potest ethiops pellem suam mutare, quasi dicat non potest mutare nigredinem suam; secundum exemplum est de pardo, qui non potest mutare varietates pellis sue, unde dicitur: aut pardus varietates suas? quia utrunque predictorum est a natura. Sic est de iudeis, quod non possunt reverti ad bonum propter consuetudinem ad malum, quia consuetudo est quedam natura ut dicit philosophus in libro de memoria et remiscentia. Sciendum tamen quod hec similitudo non tenet simpliciter sed tantum secundum quid. Illa enim natura que est causa nigredinis ethiopis in nullo subiacet imperio rationis et ideo ethiops non potest illam immutare quantumcunque conetur ad hoc; sed habitus ex consuetudine peccandi generatus et per modum nature inclinans ad malum causatur ex inclinatione appetitus sensitivi, qui natus est obedire rationi. Et ideo per conatum liberi arbitrii ad oppositum potest reverti ad bonum, tamen cum difficultate propter habitum inclinantem ad oppositum. Et hoc dicitur impossibile secundum quid, prout 5 Metaphisice: uno modo dicitur impossibile quod vix potest fieri aut cum dificultate.*[113]

La posibilidad de conversión aparece aquí como cierta y, a la vez, sumamente poco probable. Espina, en repetidas ocasiones, deja abierta dicha posibilidad pero, no obstante, hace hincapié en lo difícil que resulta hacer a un lado aquello que se aprendió desde niño y oponerse a la propia voluntad: era necesaria, dice, "magna virtus cordis" para que el hombre pudiera apartarse de todo aquello en que fue nutrido y, sobre todo, la gracia de Dios, que daba la fuerza para desdeñar los goces temporales con el objetivo de alcanzar la salvación del alma.[114]

Ésta es una particularidad del discurso de Espina que resulta crucial para com-

111. *Ibid.*, *consideratio* XII, f. 113v.

112. *Ibid*.

113. *Ibid*.

114. *Ibid.*

prender su modo de pensamiento y su visión de la sociedad, que contrasta claramente con el ímpetu misionero y la confianza en la predicación de los siglos previos –que se extendió incluso hasta Vicente Ferrer– para atraer sinceramente a los no cristianos a la fe evangélica.[115] Medio siglo después de las célebres predicaciones de aquel eclesiástico valenciano, fray Alonso mostraría serios reparos hacia la probabilidad de que los judíos se convirtieran sinceramente. La eventual adhesión al cristianismo por parte de éstos dependía, en sumo grado, de la divinidad.

Es por esta visión de las cosas que las conversiones de judíos referidas en el *Fortalitium fidei* son prácticamente en su totalidad fruto de milagros, como resulta patente en la *consideratio* décima del libro tercero. En él, una sucesión de prodigios (milagros eucarísticos, imágenes sangrantes o visiones sobrenaturales) da lugar a sinceras pero minoritarias conversiones.[116] Menciono sólo un ejemplo. El noveno milagro detalla un hecho supuestamente ocurrido en la ciudad de Segovia: allí, una mujer injustamente acusada de adulterio es arrojada por su marido desde lo alto de un peñasco. En ese momento crítico, la mujer se encomienda a la Virgen y promete convertirse al cristianismo en caso de ser salvada. Enseguida, la mujer es atrapada, en plena caída, por la Virgen y depositada ilesa en lo profundo del valle. Por propia voluntad se bautiza y toma el nombre de Marisaltos.[117]

Todos los episodios de conversión sincera narrados por Espina aparecen, en cada ocasión, presididos por algún tipo de intervención divina. El propio Alfonso Converso, a quien tanto cita Espina, dice haberse convertido a raíz de un milagro ocurrido en 1295.[118] También refiere el fraile castellano la milagrosa conversión de Juan Converso, a quien se le apareció en sueños san Ambrosio de Milán para quitar toda duda de su corazón en lo tocante al milagro eucarístico y, luego, la imagen de la Virgen María, con el Niño en brazos, trayendo luz en medio de la oscuridad.[119]

La *consideratio* décima está destinada a mostrar que, pese a los prodigios y a ñas maravillas que lograban convertir a alguno o algunos pocos, los judíos continuaban en su "obstinata malicia".[120] Ante milagros evidentes a ojos de Espina,

115. *Cf*. Pedro CÁTEDRA GARCÍA, *Sermón sociedad y literatura en la Edad Media*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1994, pp. 342-343.

116. *Liber* III, *consideratio* X, f. 106r. y ss.

117. *Ibid*, f. 107r. Respecto de la narración de este milagro en el *Fortalitium fidei* véase Cándida FERRERO HERNÁNDEZ y Raúl PLATAS, "La réécriture de miracles de la vierge dans le *Fortalitium fidei* comme construction d'un discours anti-converse", en Béatrice BAKHOUCHE *et alii* (eds.), *Dynamiques de conversión: modèles et résistances. Approches interdisciplinaires*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 163-178.

118. *Ibid*., f. 107v.

119. *Liber* III, *consideratio* VI, f. 88r.

120. *Ibid*., f. 106r.; f. 107v.

aquellos no se convertían sino todo lo contrario. Es el caso del último milagro de la consideratio décima, que resulta muy sugerente porque está situado también en Segovia, en 1415. Un grupo de judíos –cuenta Espina– robó y profanó la Forma Sagrada, sumergiéndola en agua hirviendo; ésta, no obstante, se elevaba una y otra vez ante sus ojos. Una vez recuperada por los cristianos, esta misma hostia consagrada fue consumida por un inocente niño, que murió a los pocos días. Al llevarse a cabo las indagaciones pertinentes, se descubrió que un judío llamado Mayr, médico del fallecido padre del rey, Enrique III, estaba implicado en el delito. Es más, éste confesó bajo tortura que también había hecho morir al difunto monarca. Ahora bien, los judíos de la ciudad, en vez de convertirse al cristianismo luego del milagro acontecido, intentaron acabar con la vida del obispo (sobornando a su criado para que lo envenenara), puesto que aquél pretendía seguir indagando acerca de otros crímenes perpetrados por los judíos.[121]

Resulta evidente, en pocas palabras, que Espina no miraba con ojos animosos la probabilidad de conversión de los judíos. Como bien sostiene Meyuhas Ginio, nuestro autor era consciente "de la frustration, de l'échec, de l'impuissance, finalement, de la polémique interconfessionnelle comme moyen de conversion des Juifs".[122] El aparente diálogo interreligioso que permea el *Fortalitium*, como hemos dicho, esconde un diálogo al interior del cristianismo.

Tolerancia e intolerancia, *cohabitatio* y expulsión

Espina, apoyándose en las normas del derecho, recordaba en la *consideratio* XI que los infieles o judíos no debían ser compelidos a aceptar la fe.[123] No obstante, en otros *loci* de su obra parece estar de acuerdo con las persecuciones y con el uso ("parcial") de la fuerza para atraer a los no creyentes a la religión verdadera. Por ejemplo, entre las medicinas dispuestas por la Iglesia para que los no cristianos se convirtieran eventualmente a la fe, Espina señala que un camino posible era "per aliqualem parcialem persecucionem".[124] Luego, describe las violencias antijudías de fines del siglo XIV como claras vejaciones pero, a la vez, señala el beneplácito divino con el que contaron.[125] Asimismo, al narrar la expulsión de los judíos de la Hispania visigoda, sostiene que Sisebuto instó a los judíos a convertirse contra su voluntad siguiendo las palabras del apóstol en *Filipenses* 1, 18: "Sive per occasionem sive per veritatem Christus anuncietur et in hoc gaudio sed

121. *Ibid.*, ff. 107v.-108r.

122. MEYUHAS GINIO, *op. cit.*, p. 16.

123. *Liber* III, *consideratio* XI, f. 108v.

124. *Ibid.*, *consideratio* II, f. 56v.

125. *Ibid.*, f. 110r.

et gaudebo".[126] Finalmente, en la *consideratio* XII, nuevamente se plantea Espina "utrum iudei sint conpellendi ad recipiendum baptismum". En este caso, llamativamente, la respuesta difiere de la antes dada: el fraile transcribe la opinión del Doctor Sutil, opuesta a la de Aquino y, retomando al primero, concluye "quod omnes deberent compelli ad fidem, quia mellius est compelli ad bene agendum quam male agere impugne sicut ipsi agunt".[127]

En mi opinión, resulta factible pensar la ambigüedad respecto del uso de la coacción en el *Fortalitium fidei* a partir de: a) el modo en que se define, como vimos, lo coactivo y lo no coactivo en el derecho tardomedieval, recurriendo a un criterio cuantitativo (es decir, a la diferencia entre coacción "absoluta" y "parcial" o "condicional"), b) la subordinación de los hechos juzgados como negativos, en cualquier caso, al designio providencial, y c) la búsqueda de un supuesto "mal menor" –por parte, sobre todo, de quienes llevaban las riendas de la sociedad cristiana– en una situación de aparente "excepción" o "desvío".

Este último punto resulta crucial, a mi entender, porque es, entre los antedichos, el que estaba en discusión en la Castilla de mediados del siglo XV: si había o no algún "desvío" que debiera ser corregido, si había o no "impunidad", cuál sería en todo caso el "mal menor". Espina argüirá a favor de la existencia de una suerte de "descarrío" de la sociedad cristiana en lo que respecta a su vínculo con los judíos y es justamente el modo en que va construyendo la argumentación lo que le permitirá señalar como aconsejables, dada la situación, medidas como la expulsión de los judíos o la necesidad de pesquisar la veracidad de la conversión de los neófitos. Veremos que, si bien la *praxis* represiva y expulsiva que propone el fraile es inédita en Castilla y radicalmente antijudía y anticonversa, los discursos a los que apela para validar su proyecto, de cariz político, nunca se alejan del relato cristiano.

Demostraré lo dicho en dos secciones. En primer lugar, analizaré cómo el mandato de "tolerancia" aparece limitado en el discurso cristiano (o, al menos, en esta ramificación del "fractal") al cumplimiento de ciertas condiciones y, luego, cómo, a ojos de Espina, esas condiciones no estaban dadas en Castilla a mediados del siglo XV.[128] Esto permitirá comprender la aparente incompatibilidad entre la

126. *Liber* III, *consideratio* IX, f. 105v.

127. *Ibid*., f. 114r.

128. El uso del término "tolerancia" para el estudio de la Edad Media ha resultado problemático. Meyuhas Ginio se opuso a la tradicional postura de Américo Castro al afirmar en la Edad Media, no hubo tolerancia ni convivencia, sino "*coexistencia* de grupos étnicos y religiosos diferentes, unos junto a otros, en grados diferentes y cambiantes de amistad y empatía, por un lado, de rechazo social y de persecución, por el otro" (Alisa MEYUHAS GINIO, "¿Convivencia o coexistencia? Acotaciones al pensamiento de Américo Castro", en Carlos CARRETE PARRONDO y Alisa MEYUHAS GINIO (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Tel-Aviv, 1998, pp. 149 y 157). Asimismo, según Pérez (y otros tantos historiadores), "la España medieval [...] nunca

presencia, en el *Fortalitium*, del paradigma de la tolerancia o *cohabitatio* judeocristiana y el visto bueno que da el fraile a las expulsiones de judíos ocurridas en otros reinos, a las que presenta como ejemplares y dignas de imitación (inversamente, reprueba de manera explícita al rey que habilitó su regreso en tiempos de los visigodos).[129] El modo en que se articulan estos postulados en el *Fortalitium*, en mi opinión, más que aludir a una falta de "coherencia ideológica de la obra",[130] expresan la plasticidad de la que gozaba el discurso antijudío cristiano, en virtud de la ambigüedad constitutiva a la que ya hemos aludido, que dejaba considerables resquicios de decisión o maniobra (sin olvidar que había una suerte de "sustrato común" que no se ponía en discusión: los judíos eran –o debían ser– *servi christianorum*; los herejes identificados como tales no podían ser tolerados).

Respecto del primer punto, hay que señalar que, en la *consideratio* decimoprimera del *Liber* III, Espina analiza abiertamente por qué, pese a todos los crímenes cometidos por los judíos, se admitía su presencia en el seno de la *societas christiana* y no se los mataba cuando ciertamente parecía preferible hacerlo y "expulsarlos del mundo" ("deberent omnes occidi et expelli de mundo").[131] Espina responde alegando cinco razones: en primer lugar, para observar el mandamiento de la caridad (Mateo 5, 44); en segundo término, porque su presencia confirmaba la fe, puesto que, portando sus Escrituras, como *capsarii*, atestiguaban las verdades del cristianismo; luego, para que su castigo pusiera de manifiesto la justicia divina y recordara la pena que les cupo a los judíos desde que asumieron el pecado de la Cruz y así nadie se olvidase de lo ocurrido; en cuarto lugar, en un punto similar al anterior, sostiene que se les permitía vivir entre cristianos porque eran

---

practicó la tolerancia" (Joseph PÉREZ, *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 98). Esta postura no carece de opositores, como resulta palpable en István BEJCZY, "*Tolerantia*. A Medieval Concept", *Journal of the History of Ideas*, 58/3 (1997), 365-384. Sin duda, las diversas opiniones y abordajes existentes al respecto, sumados a los problemas de definición y terminología (puesto que el concepto de tolerancia es equívoco, como señala Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 229-250), generaron entre los historiadores una notable reticencia a utilizar el término "tolerancia" o "convivencia" para el período medieval (véase, por ejemplo, Henry KAMEN, "Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition", *Sixteeth Century Journal*, 19/1 (1988), pp. 4 y 6). Con todo, lo que resulta interesante es notar que la coexistencia (la "tolerancia", aun frágil y limitada, aun aceptada por necesidad) implicó una originalidad ibérica que tuvo consecuencias no menores (véase Henry KAMEN, "Estrategias de tolerancia e intolerancia en la Europa moderna", en José ESCUDERO (ed.), *Intolerancia e Inquisición*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005, pp. 21-27). El uso de "tolerancia" se admite aquí en tanto envuelve, al menos en su acepción medieval, la idea de asimetría, de poder desigual, lo que la sitúa en los antípodas de la idea moderna de "libertad religiosa" (*cf*. PÉREZ ZAGORÍN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 6).

129. *Ibid*., ff. 105v.-106r; f. 112r.

130. MONSALVO ANTÓN, "Algunas consideraciones", p. 1083.

131. *Liber* III, *consideratio* XI, f. 108r. y v.

una viva rememoración del sufrimiento de Jesús y para no darles el beneficio del olvido ("beneficium oblivioni"); por último, porque debía cumplirse la profecía de que los judíos (o, mejor dicho, "algunos del pueblo judío") se convertirían al final de los tiempos, gracias a la predicación de Elías y Enoch.[132]

En este sentido, la recuperación de la *cohabitatio* judeocristiana en el texto de Espina coincide con la postura agustiniana, según ésta es entendida por Stow: "What interested Augustine was the role Jews played as witnesses to the fate of wrong-doers […] What he saw Jews as witnessing most of all was their slavery"; sobrevivían, como Caín, para que su pecado no se olvidara y su castigo se consumara.[133] En otras palabras, la Iglesia *toleraba* –en sentido medieval– a los judíos en razón, sobre todo, de la importancia que aún tenía su castigo a efectos conmemorativos y probatorios. Su función de fósil del pasado y su perpetuo estado de servidumbre eran considerados pedagógicos, correctivos, rememorativos, resultados de un orden providencial y convicentes a efectos argumentativos.

La articulación entre estos principios de amor y tolerancia y, por otra parte, la mirada complaciente hacia las migraciones forzadas de judíos se apoya en el hecho de que, como sostiene Funkenstein, la doctrina agustiniana era una doctrina de tolerancia "condicional", apoyada sobre la cláusula, imprescindible, de que los judíos y el judaísmo permanecieran siempre iguales a sí mismos. Debían ser percibidos como una suerte de anacronismo histórico, como un pueblo-fósil;[134] debían permanecer fieles a su Ley, sumisos a su castigo y adheridos a las Escrituras (pese a que, en opinión de los cristianos, su lectura fuese en exceso literal y su "ceguera" incomprensible). De este modo, los judíos continuarían atestiguando, involuntariamente, la fe cristiana que sus libros auguraban.

Esta noción de "tolerancia condicional" del mal asoma en el *Fortalitium* como problema en sí mismo, incluso, en algunos pasajes de la polémica judeocristiana. En la *consideratio* quinta, Espina sostiene que, según los judíos, Jesús destruyó la ley de la justicia al decir "non resistere malo sed si quis percuserit te in dexteram maxillam, prebe ei et alteram", en vez de mantener el veterotestamentario "occulum pro occulo".[135] El fraile alega que el concepto de justicia seguía vigente en la ley de Cristo pero que, en ocasiones, era bueno –e incluso necesario– no ofrecer resistencia al mal, como sucedía cuando tal resistencia podía originar un mal mayor. Si tolerar el mal no implicaba un bien ulterior u originaba un escándalo o un mal mayor (como cuando –ejemplo clave– "los malos" aprovechaban

132. *Ibid*, f. 108v.

133. STOW, *op. cit.*, pp. 3-4.

134. *Cf.* Amos FUNKENSTEIN, "Changes in Christian Anti-Jewish Polemics", p. 177.

135. *Liber* III, *consideratio* V, f. 76r.

la oportunidad para injuriar a "los buenos") se tornaba un deber y una necesidad impartir justicia.[136]

Ahora bien, los diversos requisitos, matices o cláusulas de condicionalidad para la tolerancia (o no resistencia al mal) eran, según Espina, violados por los judíos y por los cristianos mismos en muchas ocasiones y, por este motivo, podía justificarse –por ejemplo– que se tomaran medidas represivas o se prescindiera en determinado momento de la tan mentada *cohabitatio* judeocristiana. Desde este lugar el fraile relata con trasparente anuencia diversas expulsiones de judíos ocurridas en la historia.[137] En casos semejantes, la emigración forzosa de los judíos encontraba incluso apoyatura, según Espina, en las Sagradas Escrituras: "David prophetavit suam penam dicens: «expelle eos quoniam irritaverunt te domine»".[138]

Dicho esto, puntualicemos los modos en que, según Espina, los judíos quebrantaban las normas a las que debían ajustarse y transgredían el lugar que les cabía por mandato divino en la *societas christiana* en general y en el reino castellano en particular. Primeramente, la postura condenatoria ante el talmudismo que expresa el *Fortalitium* es un elemento que se impone con fuerza en este sentido. En virtud de la creciente racionalización de la teología cristiana y de la mayor familiaridad de los teólogos con la literatura rabínica, el judaísmo se revistió, desde el siglo XII y a ojos cristianos, de características realmente novedosas.[139] Dichos procesos intelectuales, internos al cristianismo, condujeron a una intensificación de la polémica entre ambas religiones a tal punto que emergieron argumentos tendientes a socavar el principio de relativa tolerancia que había regido hasta entonces la actitud predominante de los cristianos hacia los judíos (en opinión de Cohen, la condena del Talmud significó "a radical shift from de Augustinian position").[140] Las voces de personajes como Anselmo de Canterbury, Pedro Alfonso, Abelardo, Pedro el Venerable, Vicente de Beauvais, Ramón Martí o Alain de Lille son muestra del nuevo tono que fue adquiriendo la polémica interreligiosa. Los

136. *Ibid*., f. 76r y v.

137. *Cf. Liber* III, *consideratio* IX, ff. 102r.-106r.

138. *Liber* III, *consideratio* IX, f. 102r.

139. Los primeros ataques a la literatura judía del exilio vinieron de la mano del *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso (c. 1110) y del *Tractatus adversus Judaeorum inveteratem duritiem* de Pedro el Venerable (c. 1144) y culminaron en la condena del Talmud decretada por Gregorio IX en 1239. Véase, al respecto, BOUREAU, *op. cit*., pp. 240-241; IOGNA-PRAT, *op. cit*., p. 300 y ss.; Alfredo BALLESTÍN SERRANO, *El "Dialogus contra iudaeos" de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas: su inserción en la tradición polémica judeo-cristiana*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2002; Jaime CONTRERAS, "Entre tradición y autoridad: La «invención» de la herejía, *Vivir el Siglo de Oro: poder, cultura, e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, p. 133; John TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.

140. FUNKENSTEIN, "Changes in Christian Anti-Jewish Polemics", p. 172 y ss.; COHEN, *op. cit.*, p. 242.

argumentos y razonamientos de estos y de otros pensadores vigorizaron la actividad misionera y proselitista. La consideración de la tradición talmúdica como una perversión herética del judaísmo veterotestamentario vino a romper con la imagen del judío-fósil que había reinado anteriormente en el Occidente cristiano. Dado que los judíos no respetaban su sitio en la *societas christiana* (es decir, no eran fieles a su Ley y, por lo tanto, ya no atestiguaban, involuntariamente, la verdad augurada en ella), su cercanía podía dejar de ser vista como conveniente y emergía una justificación posible para la violencia antijudía, el confinamiento, la expulsión o la eliminación de los judíos de los confines de la *ecclesia.*[141]

Por otra parte, el antitalmudismo no sólo estaba orientado a marcar en qué sentido el Talmud se apartaba de la ley antigua sino a enfatizar cuántas y cuán grandes fábulas e invenciones contenía desde la perspectiva, por supuesto, de los cristianos de la época. Espina señala que el Talmud ofrecía "multe vanitates et abhominationes et hereses non solum contra legem evangelicam sed etiam contra essenciam divinam et contra legem scripture ac contra legem nature".[142] Boureau señala de manera perspicaz que lo que fastidiaba enormemente de la abundante literatura posbíblica de los judíos era, en gran medida, su poderosa capacidad de relatar lo divino, la fuerza pujante de su exégesis narrativa, que parecía amenazar el relato cristiano (justamente cuando la Iglesia invertía grandes esfuerzos en extenderlo y totalizar en él la realidad entera).[143] De hecho, como dice el autor, el Talmud era considerado un libro diabólico y maldito, un verdadero sacrilegio a ojos cristianos. Redactado por hombres, pretendía rivalizar con la Biblia misma e incluso superarla materialmente, en cantidad de volúmenes, como Espina mismo remarca: "cuius textus excedit in volumine totam sacram scripturam quasi in decies, tamen exceptis glosis antiquis et modernis quas fecerunt super ipsum".[144]

El discurso del fraile se alinea con la tradición antitalmúdica que se fue construyendo desde la Baja Edad Media. Afirma, en el *Liber* I, que los judíos cambiaron la palabra de Dios ("mutaverunt verba Dei") y que se condenaron a sí mismos, en sus propios libros, como *falsi et mendaces*.[145] Luego, en el *Liber* III, Espina refiere cómo los judíos se daban ridículamente un origen soez en el Talmud. Ciertos textos rabínicos, según el fraile, describían las relaciones carnales de Adán, previas a la creación de Eva, con animales, por un lado, y con la mítica figura de Lilith, por el otro. Fruto de la primera unión mencionada habrían sido generados hombres monstruosos, por lo cual –deduce Espina– los judíos serían medio hermanos de tales engendros y tendrían a cerdas o asnas como madrastras.

141. *Cf.* IOGNA-PRAT, *op. cit*., pp. 304, 319.

142. *Liber* I, *consideratio* III, ff. 24v.-25r .

143. *Cf.* BOUREAU, *op. cit*., p. 231.

144. *Ibid*., pp. 234 y 238; *Liber* III, *consideratio* VIII, f. 101r.

145. *Liber* I, *consideratio* III, f. 37r.

Luego, de la unión entre Adán y Lilith habrían nacido los demonios, motivo por el cual éstos también serían, de acuerdo con la enseñanza talmúdica, hermanos de padre de los judíos. Espina cita luego otra tradición rabínica según la cual la serpiente que tentó a Eva se habría unido carnalmente a ella, dando nacimiento a la estirpe judía. De esta sierpe engañosa, convertida entonces en *vitricus iudeorum*, el pueblo hebraico –dice Espina– habría heredado ciertos hábitos y características, *morem serpencium* y *similitudinem serpentis*, propias de su vil progenitor.[146]

Espina nuevamente señalará errores del Talmud al enumerar lo que él llama "fatuitates":[147] "estupideces" del texto talmúdico contra a) la caridad; b) la ley natural; c) la perfección de Dios; d) la *lex antiqua* y los profetas; luego, e) menciona cosas manifiestamente imposibles que defendía el Talmud y, finalmente f), la vana esperanza que fomentaba el Talmud respecto de la venida del Mesías (es decir, las discrepancias que generaba entre los judíos mismos, la multiplicidad de veces en que erraron sus cálculos respecto de la llegada de tal Mesías y cuán crédulos llegaban a ser, en ocasiones, por esperarlo absurdamente).

Espina sostiene que la literatura judía posbíblica se oponía a la ley natural, a la sensatez y a la antigua ley, colmada de *vanitates*.[148] A partir de una cita de Jerónimo de Santa Fe, dice que existían "plura alia turpissima que in eorum Talmuth continentur" indignas de ser contadas y otras tantas "mendacissima et fatuissima innumera" que eludió para no llenar su libro de fábulas.[149] Los errores talmúdicos "contra legem mosaycam et contra prophetas" eran particularmente delicados porque, en opinión del fraile, implicaban un abandono de su propia ley, ya por reemplazo, ya por incumplimiento.[150] "Tot errores, tot mendacia, tot turpissima et fatuissima" contiene el Talmud que los judíos lo aceptaban como su doctrina "et aliam legem datam a Deo Moysi verbo".[151] La ley antigua (el Pentateuco y los profetas) era "otra ley", distinta de aquella puesta por escrito –dice Espina– cuatro siglos más tarde de la pasión de Cristo.[152]

En segundo lugar, es necesario subrayar la multiplicidad de "sectas" judías de las que habla Espina y cómo éste describe a los judíos como apóstatas de su propia religión, más allá del recién analizado antitalmudismo, para marcar otro modo en que se veía amenazada la cláusula fundamental de la "tolerancia condicional" (a saber, que los judíos y el judaísmo no sufrieran una modificación de peso en el curso de la historia). En la *consideratio* tercera del *Liber* III, se discurre "de

146. *Liber* III, *consideratio* II, f. 56v. Véase *Salmos* 58 (57), 5 y 140 (139), 4 y *Juan* 8, 44.

147. *Liber* III, *consideratio* VIII, ff. 94r.-102r.

148. *Ibid*., f. 101r.

149. *Ibid*.

150. *Liber* III, *consideratio* VIII, f. 99v.

151. *Ibid*., f. 101r.

152. *Ibid*.

iudeorum diversitate in sua fide et credencia".[153] Conforme a Alfonso Converso, el fraile señala que los judíos se diferencian entre sí por cuestiones de fe: algunos de ellos son rabinos y fariseos, "qui credunt Talmuth"; otros son caraítas, "qui solummodo credunt Bibliam"; otros son los saduceos, "qui non credunt animas post mortem manere"; otros, sin nombre específico, que "credunt quod anime manent post mortem sed non credunt penam vel remunerationem in alio mundo". Asimismo, estaban los judíos que habitaron Samaria y se convirtieron al judaísmo "metu leonum". El fraile continúa enumerando diversas "sectas" y sus distintas creencias, incompatibles unas con otras, y afirma que, incluso, algunos judíos amalgamaban varias creencias, profesando opiniones "compositas ex predictis". Finalmente, tras mencionar dichas contradicciones y divergencias en el credo de los judíos, Espina concluye que éstos estaban desviados del camino de la verdad ("devii a via veritatis") y que, desde que rechazaron a Cristo, pululaban de una fe a otra como ovejas sin pastor. Más que entender el judaísmo como una religión que, por su esencia, era más flexible en la *doxa* y más rígida en la *praxis* y el ritual, desde su perspectiva cristiana, Alonso de Espina no podía sino concebir la pluralidad de creencias a partir del criterio del "desvío".

En tercer lugar, según nuestro autor, los judíos quebrantaban constantemente la legislación antijudía y, lo más grave en su opinión, es que lo hacían en gran medida de forma impune. La *consideratio* decimoprimera del *Liber* III contiene un cúmulo de medidas que regían la vida de los judíos en tierras cristianas. Espina enumera, en principio, todo aquello que sí se les permitía a los judíos "ex iure canonico et civil" (practicar sus ritos, reparar sus templos siempre que no los acrecentaran, vivir sin ser injuriados, celebrar sus fiestas religiosas, vender sus posesiones, etc.).[154] A inmediata continuación, enumera minuciosamente todas las prohibiciones que, también *ex iure*, recaían sobre ellos (no podían manifestar insolencia alguna contra los cristianos, no podían acusar ni atestiguar en contra de un cristiano, tenían prohibido merodear en público con vestimentas lujosas ciertos días del calendario cristiano, debían mantener las puertas y ventanas cerradas en Viernes Santo, tenían terminantemente prohibido poseer esclavos cristianos, se los castigaba gravemente si circuncidaban a cristianos, no podían tener oficios públicos, "ne occasionem habeant seviendi", no podían unirse a una mujer cristiana sin antes convertirse, etc.).[155] Luego, apunta ordenadamente todas aquellas cosas que los cristianos no tenían permitido hacer con o para los judíos: comer, cohabitar, contratarlos como médicos, unirse a ellos *carnaliter*, etc. Indica luego, refiriéndose particularmente a los cristianos neófitos ("iudei conversi ad fidem"), que éstos no debían tener ningún tipo de relación con los "otros judíos" ("aliis

153. *Liber* III, *consideratio* III, f. 57r.

154. *Ibid.*, *consideratio* XI, f. 108v.

155. *Ibid*., ff. 108v.-109r.

iudeis") para que no sean corrompidos y que los hijos e hijas de judíos que se convirtieran a la fe debían ser apartados de cualquier vínculo con sus padres, "ne eorum involvantur erroribus".[156] También recaían sobre los judíos otras obligaciones: como hemos visto, si se habían convertido a la fe crisitiana y regresaban al judaísmo, no sólo debían ser fuertemente castigados sino que además estaban obligados a regresar a la fe de Cristo, igualmente estaban compelidos a pagar el diezmo de las tierras que habitaban, a vestir atuendos diferenciales, a restituir el dinero ganado por medio de la usura, etcétera.[157]

Tras referir estos preceptos de la ley canónica y civil (deficientemente aplicada en Castilla, como Espina mismo aclara), el fraile se dedica a exponer en detalle los principios que regían la vida de los judíos en tierra castellana "ex regia ordinatione".[158] Repasa sintéticamente los hitos de la historia del vínculo entre judíos y cristianos en Castilla remontándose, en primer lugar, a Enrique II de Trastámara, quien "multas cedes seu stragas in iudeos fecit". Ya como rey, Enrique fijó en Cortes que los judíos se vistieran con atuendos distintivos, norma que –como otras que mencionaremos luego– dictaba el derecho canónico pero no había sido implementada en la Península. Luego, Juan I estableció que los judíos no tuvieran jurisdicción sobre su propio pueblo en cuestiones criminales e "instituit quod iudei nulla haberent officia publica" y, durante el reinado de Enrique III, ocurrieron los violentos sucesos de 1391 que, como señala Espina, tantas conversiones acarrearon. Al llegar el reinado de Juan II o, mejor dicho, al período de regencia de Catalina de Lancaster, "in cuius tempore […] multa fuerunt instituta contra iudaycam inpietatem", Espina sí se ocupa de transcribir, punto por punto, las ordenanzas dispuestas por la regente en 1412 (conocidas luego como leyes de Ayllón) "quia digna sunt pro memoria iudeorum insolenciis comprimendis".[159] Los diversos artículos del ordenamiento componían un aparato legal antijudío mucho más opresivo y segregatorio que la legislación canónica y civil antes citada. Entre muchas otras cosas, se obligaba a judíos y sarracenos a vivir "segregati a christianis", en lugares específicos de la ciudad rodeados por un muro, se les vedaba la posibilidad de mudarse y se les prohibía el ejercicio de numerosos oficios, incluso la venta de cualquier tipo de víveres y el transporte de mercancías.

Tras referir los diversos engranajes legales creados para legislar la vida de los judíos en el seno del cristianismo, el franciscano de Espina, en un apartado de cardinal importancia (artículo *octavus et ultimus* de la consideración en cuestión, la XI), se pronuncia respecto del "status iudeorum pro nunc in regno isto

156. *Ibid*., f. 109r. y v.

157. *Ibid*., ff. 109v.-110r.

158. *Ibid*., ff. 110r-113r.

159. *Ibid*., f. 110r.

Castelle".[160] Allí dice con total claridad y explicitud que, pese a todo lo estatuido, nada o muy poco de todo de todo ello cumplían los judíos ("nichil vel modicum de omnibus supradictis observant iudei"). Es más, afirma que esta situación –lamentable a sus ojos– se debía a los pecados, sobre todo, de prelados, príncipes y señores ("precipue prelatorum et principum aliorumque dominorum"), que tenían trato con los judíos, aceptaban sus favores y, ciegos, hacían oídos sordos a las prédicas y a las quejas de los pobres y de otros muchos. Afirma Alonso de Espina:

> *Quia ex nimia conversatione eorum et frequenti munerum acceptione iam venerunt in profundum malorum, ut insenssibiles facti ad voces predicatorum et clamores gemencium, non solum pauperum sed etiam plurium aliorum. In oppositum, facti ceci, retorquentes iudicia sua favores ad libitum consecuuntur, ex quibus plurima mala oriuntur in populo, precipue in fide et moribus, cum multi christiani facti sunt iudei, vel melius dicam erant occulti iudei et facti sunt publici, alii sunt saraceni facti, alii vero utuntur circumcisione, alii cerimonias alias iudaycas observant impugne.*[161]

Difícilmente podría ser más manifiesto este embate al modo de proceder de príncipes y prelados. Poco después recalcitrará en la crítica cuando, comparando el trato recibido por judíos en tierras cristianas y musulmanas, diga que los príncipes cristianos protegían a los judíos por codicia de bienes temporales y que por ese motivo le permitían, incluso, esclavizar y expoliar mediante la usura a los cristianos.[162] Según Espina, estos modos de proceder generaban muchos males en el pueblo en cuestiones de fe y de costumbres. Como es palmario en el pasaje antes citado, incluso el grave problema de la apostasía judaizante (que ni siquiera lo presenta como criptojudaísmo sino como una práctica impune y pública del judaísmo), aparece como corolario de la mencionada actitud de los poderosos.

Espina hace hincapié en lo que –en su opinión– era la raíz de tantos males: el trato excesivo con los infieles. "Predicta mala et plurima alia cogito oriri ex nimia conversatione et favore infidelium in malis contra sacrorum canonum sanctiones, non attendentes pericula que ex predictis oriuntur".[163] En defensa de su postura, el fraile cita una epístola del papa Inocencio III, en la que se afirmaba que los judíos vivían en perpetua esclavitud en razón de sus culpas pero que, pese a ello, la piedad cristiana permitía e incitaba a cohabitar con ellos. No obstante, dicha carta aclara que esta actitud misericordiosa de los cristianos no implicaba permitir que los huéspedes, los mismos judíos, devolvieran con ingratitud la caridad del anfitrión:

160. *Ibid*., f. 112r.

161. *Ibid*.

162. *Ibid*., f. 112v.

163. *Ibid*., f. 112r.

> *Ingrati tamen nobis esse non debent, ut reddant christianis pro gratia contumeliam et de familiaritate contemptum, qui tamquam misericorditer in nostram familiaritatem admissi nobis illam retribucionem impendunt, quam iuxta vulgare proverbium "mus in pera, serpens in signu et ignis in gremio", suis consueverunt hospitibus exibere*.[164]

Los castellanos, en vez de mitigar estos excesos –que, según el fraile, eran costumbre entre los judíos–, dejaban que en su reino fuesen sumamente ingratos (*ingratissimi*), más que en ningún otro sitio, y que en vez de siervos fuesen "tamquam domini". La comparación, ya aludida, entre los reinos de Francia e Inglaterra, por un lado, y Castilla por el otro, se torna explícita en este caso: lo que sucede "in isto regno, […] alibi minime fit, presertim in Francia et Anglia".[165] Incluso en los territorios musulmanes –dice Espina– sólo se permitía a los judíos vivir allí "extremis conticionibus" y se procedía contra ellos cruelmente si osaban atentar contra la ley de Mahoma. En Castilla, en cambio, los judíos cometían "horribilia" y ni los prelados ni los príncipes ni ninguno de aquellos a los que les competía punir sus crímenes hacían lo propio; por el contrario, se dejaban sobornar y los defendían cuando eran denunciados. Asimismo, en vez de instarlos a permanecer en servidumbre como era requerido, se les permitía vivir a costa de los cristianos: los judíos, dice Espina "non laborant terram nec eam defendunt, sed maliciis et astuciis suis labores christianorum devorant et eorum sunt bonorum heredes".[166]

En conclusión: para Espina, los judíos, en vez de actuar como siervos, de acuerdo con el castigo que les cabía, eran ricos y vivían lujosamente con todos los privilegios que deseaban e, incluso, algunos de ellos se inmiscuían en asuntos de gobierno y tenían a los cristianos bajo su yugo ("aliqui ipsorum nimis valent cum regibus et ea que ad reges pertinent pertractant, et talibus se immiscent quod habent sub iugo et dominio christianos"). Por otro lado, ellos tenían influencia en la corte y contaban con gente poderosa dispuesta a defenderlos ("semper etiam in domo regia est unus magnus miles, vel plures, qui eorum est advocatus et defensor a quocunque acusante"). Además, en vez de ser castigados, se les permitía cometer los crímenes más atroces (como ser las diversas *crudelitates* mencionadas o la apostasía y herejía judaizante) y todos estos delitos quedaban "sine pena".[167] En vez de habitar confinados, sin contacto alguno con los cristianos, aislados en su ceguera, enceguecían a los cristianos ("cecos efficiunt christianos"). Esta vida que llevaban los judíos era un error y todo había sucedido, a ojos de Espina,

164. *Ibid*., ff. 112 r. y v.

165. *Ibid*., f. 112v.

166. *Ibid*.

167. *Liber* III, *consideratio* XI, f. 102v.

"propter peccata principum istius regni vel subiectorum suorum, qui eos adiuvant in hac vita".[168]

Por si el mensaje político contenido en su discurso no quedaba aun lo suficientemente claro, Espina culmina el apartado afirmando –en primera persona– lo siguiente:

> *Sencio et de hoc testimonium perhibeo quod sumus pontifex et reges ceterique principes christiani deberent adhibere remedium in predictis cum effectu, cum imperatores et alii domini antiquitus non permiserunt eos vivere inter nos nisi ut de morte Christi Ihesu illata mundo testimonium perhiberent, quos in captivitatem eos detulit sempiternam* […] *Quare videtur quod non est intencionis legis prophetice istius sic eos vivere absolute, nam tanta libertas eis incentivum prebet rebellandi et est causa quare a regno nunquam plaga discedat*.[169]

Este pasaje no sólo deja claro el deseo del franciscano de intervenir concretamente en su realidad sino también expresa cómo pone en juego en su discurso la noción de "tolerancia condicional" y cuánta unidad es posible hallar en los diversos registros del *Liber* III del *Fortalitium*: el "desvío" que habilitaría, en todo caso, la expulsión de los judíos o medidas políticas semejantes se apoya sobre un supuesto "camino correcto" que no era sino el castigo sempiterno de los judíos, que no hallaba fundamento sino en "l'événement sans fin".

Historia y escatología

Un último punto para tener en cuenta a la hora de intertar descrifrar el cariz radical y cristiano, a la vez, del antijudaísmo de Espina es el estrecho vínculo que construye en su discurso entre los judíos y el Apocalipsis.[170] De acuerdo con el relato del fraile, en los últimos tiempos, fortalecido por el poder del demonio, el Anticristo se dirigirá a las montañas del Cáucaso y allí se reunirá con la reina de los amazonas, guardiana de "los hijos de Israel". Éstos, es decir, las diez tribus perdidas de Israel, formarán las huestes del Anticristo y avanzarán junto a él hacia Jerusalén, congregando en el camino a los judíos dispersos por el mundo.

168. *Ibid.*, f. 102v.

169. *Ibid*., ff. 102v.-103r.

170. Sobre la cuestión apocalíptica en el *Fortalitium*, *cf*. Steven MCMICHAEL, "The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)", *Medieval Encounters*, 12/2 (2006), 224-273. Para una visión general del tema ver Guillermo FATÁS, *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*, Madrid, Marcial Pons, 2001; André VAUCHEZ (dir.), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie et millénarismes et visions du futur du Moyen Age au XXe siècle*, Turnhout, Brepols, 2002.

Según el fraile, el pueblo hebreo será fácilmente engañado por el Anticristo: éste simulará ser el Mesías y –tras circuncidarse a sí mismo– logrará pronto que los judíos adhieran a él, "tanquam verum messiam suum", "tanquam rex et dominus".[171] Como ya hemos dicho, el mismo Espina afirma que los judíos esperaban al Mesías con particular ansiedad a mediados del siglo XV, por lo cual fácilmente –en su opinión– seguirían al Anticristo cuando éste llegase, creyéndolo el ansiado enviado divino. No obstante, más tarde se percatarían del engaño por obra de Dios (de sus enviados, Elías y Enoc) y se convertirían a la fe de Cristo. De acuerdo con el relato de Espina, por lo tanto, los judíos –o, mejor dicho, aquellos judíos que vivieran en el fin de los tiempos– abrazarían verdaderamente la fe cristiana *no antes* del tiempo apocalíptico, "only by an act of divine intervention".[172] Como hemos visto, Espina ligaba las conversiones verdaderas al cristianismo con algún tipo de intervención milagrosa por parte de la divinidad. El modo en que el fraile entiende el fin de los tiempos es una prueba más de esta postura.

Ahora bien, no sólo retoma el franciscano, en la *consideratio* decimosegunda del *Liber Tercius*, el vínculo Anticristo/judíos y la célebre tradición evangélica de la conversión de los hebreos al final de los tiempos sino que también cree, al parecer, que este último estaba muy próximo en su época. Tras mencionar diversos síntomas (nueve en total) que anunciarían la consumación del tiempo ("tocius mundi generalis perturbacio", "scisma Ecclesie crudelissimum", "multiplicacio viciorum", "dubitacio in fide", etc.), Espina afirma:

> *Videat et contempletur diligens lector si forte mundum in presenti inveniat aliquibus de predictis signis vulneratum et recurrat devotissime ad fortissimum defensorem Ihesum Christum Dominum nostrum* […] *cuius singulari presidio fides christianorum inviolabilis sine fine perseveret*.[173]

El fin de los tiempos vendrá acompañado de graves y diversos vicios y errores y, además, como indica nuestro autor en el *Liber quintus*, el diablo sería "soltado" en el fin de los tiempos (de acuerdo con las palabras de Juan en Apocalipsis 20, 7) y ejercería todo su poder: "Et quia tunc resumet violentam potestatem et exiet per afluentem malignitatem ut mittat populos in errorem, ideo tunc dicitur solvi".[174] Y no casualmente el pueblo hebreo es el que aparece particularmente ligado a los demonios en el *Fortalitium fidei*: Espina no se guarda de afirmar que el pueblo "supra quam dyabolus maiorem potestatem habet […] est gens iudeorum".[175]

171. *Liber* III, *consideratio* XII, f. 115r.

172. MCMICHAEL, "The End of the World", pp. 263-264.

173. *Ibid.*, f. 116r. y v.

174. *Liber* V, *consideratio* VII, f. 180v.

175. *Liber* V, *consideratio* V, f. 178v.

A partir de lo dicho, es posible sostener que las percepciones de Espina recién mencionadas y su modo de comprender la escatología cristiana permiten historizar, sin escapar de los confines de la filosofía (o teología) de la historia propia del cristianismo, el aumento del supuesto peligro judío que describe el fraile: tal peligro aparece vinculado estrechamente a la venida inminente del Anticristo (puesto que, según el autor, "the Jews were clearly shown to be linked with Antichrist") y, también, a la "manumisión" del demonio propia del fin de los tiempos.[176]

Conclusiones

Creo acertado deducir, a partir de lo expuesto hasta aquí, cuatro conclusiones fundamentales, que sintetizaré brevemente a continuación, a modo de epílogo. En primer lugar, resulta lícito afirmar que el radical y beligerante discurso *adversus Iudaeos* de Alonso de Espina pertenece indudablemente al universo cultural cristiano y no es sino una ramificación posible del complejo "fractal" del cristianismo, siguiendo la metáfora de Couliano. Hemos visto cómo incluso los relatos antijudíos que hallaban menos asidero en la tradición cristiana resultaban útiles para extender y hacer patente, de manera cruda, el "crimen deicida", crimen que –según Espina– repercutía o debía repercutir sobre la situación de los judíos contemporáneos a él. Al reeditar el crimen de los judíos (divulgando, por caso, historias de asesinato de inocentes y ultraje de hostias consagradas), el fraile dotaba de mayor impacto al propósito de su discurso: provocar un cambio de actitud en los cristianos en general y en las autoridades de la *societas christiana* en particular, recordando qué función les cupo y aún cabía a los judíos desde la Pasión de Jesús. En este sentido, es necesario concluir que difícilmente el discurso antijudío de Alonso de Espina pueda ser considerado "antisemita" de manera justificada, ya que evoca y recrea continuamente el relato fundamental del cristianismo. De hecho, aun los tópicos más novedosos del discurso antijudío de la Baja Edad Media (como ejemplo paradigmático, todo aquello incluido dentro de las "crueldades judías") continuaban teniendo como referencia ineludible el relato fundante del cristianismo y, como meta, el despliegue y actualización del "acontecimiento sin fin". Por otra parte, hemos visto también que las polémicas judeocristianas que presenta Espina aún boyaban en torno de las verdades elementales de la fe cristiana (es decir, las mismas que fueron el meollo del temprano antijudaísmo cristiano); que el fraile de Espina, lejos de presentar una discriminación de base racial, dejaba abierta la posibilidad de una conversión real del judío al cristianismo (aunque fuera improbable) y que su antijudaísmo radical se veía permeado

176. MCMICHAEL, "The End of the World", pp. 263-264.

por el estrecho vínculo construido entre los judíos y el Apocalipsis, propio de la filosofía de la historia y de la escatología cristianas.

Ligada a esta primera conclusión, otra afirmación subsidiaria parece imponerse: la ruptura que suele ser ubicada, como mojón infranqueable, en algún momento de la Baja Edad Media y que partiría en dos la historia del antijudaísmo –dando lugar a un nuevo fenómeno que poseería raíces, tramas y fundamentos inéditos y ajenos (en mayor o en menor medida) al cristianismo–, bien puede ser entendida como un cambio de grado –y no de naturaleza– que experimenta el antijudaísmo *cristiano*. Los argumentos vertebrales de la tradicional polémica *adversus iudaeos* siguen funcionando como cimiento y sobre ellos se acumulan las renovadas y más insidiosas manifestaciones del antijudaísmo, propias de determinadas ramificaciones del "fractal" cristiano. De este modo, las diversas expresiones del antijudaísmo cristiano adaptan la polémica judeocristiana –siempre presente, más o menos latente– a los tiempos corrientes, según el caso: las historias relativas a la ceguera y terquedad judías en los momentos clave de definición dogmática, los relatos ligados al proselitismo judío en tiempos visigóticos (cuando se pretendía instalar la unidad del reino en la fe), los rumores de conspiración judeomusulmana en el contexto de las cruzadas, las acusaciones de profanación de hostias tras la definición del dogma de la transubstanciación (tan difícil de asir fuera de los ámbitos de reflexión teológica), las más sañudas argumentaciones antitalmúdicas en momentos en que se buscaba el máximo despliegue del discurso cristiano, de modo que éste fagocitara o subordinase a cualquier otro relato, las historias que ligaban al judío con el incesto en tiempos en que las autoridades cristianas dilataban la consanguineidad en exceso y controlaban los vínculos matrimoniales, las acusaciones de envenenamiento de pozos en el siglo de las pestes, etc.[177] La *perfidia iudeorum* de raigambre cristiana se expresó de diversos modos a lo largo de la historia. En la Baja Edad Media, cuando la *Christianitas* se convirtió en una estructura de carácter social y temporal que impregnaba la totalidad de los vínculos comunitarios y dejaba cada vez menos espacio a los judíos para vivir en su seno, surgen sin duda discursos y prácticas de un nivel impensado en otros períodos de la historia de la cristiandad.[178] Estas formas de antijudaísmo van de la mano de un cristianismo que se halla, él mismo, en efervescencia, dispuesto a expandirse, a impregnar y comprometer al laicado, a dilatarse en el espacio y en el tiempo, en amplitud y en intensidad arrolladora. El judaísmo, espejo perenne

177. Véase Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Los judíos y la gran propiedad en la *Hispania* tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*", *Gerión*, 16 (1998); RIESCO CHUECA, *op. cit.*, pp. 326-329; FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, p. 165 y ss.; BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, p. 132 y ss.; ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, *op. cit.*, pp. 498 y 502-503 y el canon 8 del Concilio de Toledo XVII; CHAZAN, *op. cit.*, pp. 16-17; BOUREAU, *L'événement sans fin*, pp. 220-221 y 229.

178. *Cf.* IOGNA-PRAT, *op. cit.*, pp. 317 y 363.

del cristianismo, no sólo fue el mejor *sparring* para fortalecer la musculatura filosófica de este último sino también su sociología, su antropología, sus principios morales y la trabazón ideológico-cultural *in toto* de la *societas christiana*.

En segundo lugar, considero que el análisis holístico del discurso antijudío de Alonso de Espina permite concluir que las distintas *considerationes* planteadas en el *Fortalitium fidei* acerca de la cuestión hebrea no son porciones inconexas de un todo conformado por la mera sucesión de folios sino engranajes de una vasta argumentación coherente, congruente en sus propios términos. Las aparentes contradicciones del discurso antijudío de Alonso de Espina (sobre todo la articulación –y no simplemente yuxtaposición– del paradigma de relativa tolerancia del pueblo hebreo con su propuesta de expulsión de los judíos de los reinos hispanos) son salvadas por el fraile, como hemos visto, apelando a circunstancias excepcionales: impunidad en la comisión de diversas "crueldades", "desvío" del correcto estado de cosas, proximidad de los tiempos apocalípticos, etc. En todo caso, sí podrían ser pensadas como discordantes las posibilidades "fágicas" y "émicas", de signo divergente y, como hemos dicho, tal vez complementario, ofrecidas por el complejo "fractal" del cristianismo.[179]

Una enseñanza que Aristóteles habría dado a Alejandro Magno, contenida en *De secretis secretorum*, transcripta por Espina como broche final de la *consideratio* séptima del *Liber* III (es decir, del catálogo de *crudelitates*), expresa claramente dicha discordancia. Aristóteles, según el relato, dijo a su discípulo que nunca confiara en ningún hombre que no creyera en su ley. Ejemplificó la máxima con una historia por demás sugestiva:[180] la de un mago oriental y un judío que decidieron emprender juntos un viaje. El primero iba en mula y llevaba con él todo lo que necesitaba para la travesía; el segundo iba a pie y no llevaba carga alguna. Mientras andaban, el mago preguntó al judío acerca de su religión. Éste respondió que creía y adoraba a un único Dios, de quien esperaba recompensa para él y para todos aquellos que compartían con él su ley y su credo. Agregó: "crudelitas mea est quod qui discrepat mecum in fide mea licitum est mihi tollere sanguinem suum, pecuniam suam et accidens suum, et uxorem, parentes et genitores; insuper maledictum est mihi si servo ei fidem vel iuvo ipsum vel si facio ei misericordiam vel parco ei". Luego, el judío pidió al mago que él también expusiera su fe y crueldad. El mago sostuvo que él quería el bien no sólo para sí y los suyos sino también para toda creatura de Dios*:* "credo equitatem et misericordiam servandam cuilibet viventi et nulla iniuria placet. Videtur etiam mihi quod quando aliquid mali accidit alicui viventi, quod illud malum me contingat et me conturbet. Affecto eciam prosperitatem, sanitatem et incolupnitatem et feli-

179. Respecto de la noción de "antropofagia" y de "antropoemia" (del griego εμεω, "vomitar"), acuñadas por Lévi-Strauss, véase Zygmunt BAUMAN, *Ética posmoderna*, Madrid-México-Buenos Aires, Siglo XXI, 2005 (1993), pp. 183-184.

180. *Liber* III, *consideratio* VII, f. 93v.-94r.

citatem accidere omnibus hominibus universaliter". El judío, entonces, lo instigó a cumplir lo que ordenaba su ley, a que confirmara con los hechos la fe que profesaba, diciéndole: "ego sum de filiis tui generis et tu vides me ambulare pedes, fatigatum, famelicum et tu es eques, saturatus et quietus". Al oír esas palabras, el mago bajó de su mula, dio de comer y beber al judío y dejó que éste montara al animal. Ahora bien, hecho esto, el judío ajustó las riendas y huyó, abandonando al mago. Al verlo escapar, el mago comenzó a gritar, rogando misericordia: que lo esperara, que no lo abandonara en el desierto, donde podía morir de hambre o devorado por los leones. El judío rebatió: "Nonne indicavi legem meam et eius conditionem? Et ego volo similiter confirmare ipsam". El mago pronto lo perdió de vista y, desesperado, recordó la perfección de su ley, oró a Dios y le pidió que confirmara ante el judío todas las alabanzas que había dicho de Él. Siguió caminando y poco más adelante encontró al judío caído en el suelo y malherido. La mula se había alejado pero, al reconocer a su dueño, regresó a él en busca de alimento; el mago se subió a ella para seguir camino. Agonizante, el judío rogó al mago que se apiadara de él y nuevamente lo instó a cumplir su ley. El mago puso reparos, diciéndole al hebrero que él había pecado gravemente quitándole sus pertenencias y abandonándolo en el desierto. Respondió entonces el judío: "noli me reprehendere de re preterita, quia ostendi tibi quod hec est lex mea et fides mea in quibus nutritus sum et inveni parentes meos et senes antiquos in hac lege perseverantes". El mago tuvo misericordia del judío y lo llevó con él hasta el lugar de destino, donde lo dejó a cuidado de su gente. Pocos días después el judío murió. Cuando las obras del mago llegaron a oídos del rey de aquel lugar, "[*rex*] vocare eum fecit et constituit eum baiulum suum, propter pia opera et pietatem et bonitatem legis sue".[181]

Tras este relato, dice Espina: "Ecce periculum conversacionis iudeorum et declaracione condicionis eorum crudelissima [sic]". Si bien el fraile resalta estas dos cuestiones de la historia, lo peligroso de relacionarse con los judíos y cuán cruel es la condición de éstos, lo cierto es que dicha enseñanza atribuida a Aristóteles es harto más compleja y encierra una paradoja reveladora: la adhesión y el cumplimiento de la fe del mago envolvía necesariamente las muestras de caridad hacia el judío y, *post hoc*, la también necesaria (y previamente advertida) traición de este último. Antes de las exhortaciones del judío a respetar la ley, el mago no recuerda hacerlo, no la cumple *motu proprio*; asimismo, antes de la traición del judío, no se confirma ni se pone de manifiesto la bondad de la religión del mago, que *también* invita a apiadarse del judío luego de su pecado. El relato transcripto por Espina parece asumir esto último como un valor, elogiando la piedad *in extremis*, e incluso comprender, en cierto sentido, los motivos del accionar del judío. No obstante, el fraile no deja de extraer como conclusión, en vez de una

181. *Liber* III, *consideratio* VII, ff. 93v.-94r.

invitación a la misericordia, la necesidad de cuidarse de los judíos, de evitar el trato con ellos una vez puesta de manifiesta su crudelísima condición. Esta historia envuelve una aporía interna al cristianismo (presente, como hemos dicho, en el origen del "fractal") que parece dejar abierta una doble opción (ramificaciones posibles). Espina indudablemente opta por el cristianismo de la intolerancia, por la vía belicosa y rígida de lidiar con el otro no cristiano.

En tercer lugar, se demostró que esta suerte de *summa* del antijudaísmo que constituye el *Fortalitium* (sobre todo el *Liber* III) no sólo acopia los diversos horizontes semánticos de la tradición antijudía cristiana sino que, además, conjugándolos, acarrea consigo diagnósticos e intervenciones novedosos, referidos sin duda a la coyuntura histórica en que vivía el fraile. Éste se esfuerza por demostrar el exceso de hospitalidad hacia los judíos por parte de muchos de sus correligionarios, en particular, los más poderosos. No podríamos afirmar, por lo tanto, que pretende justificar *a posteriori* acciones violentas contra los judíos ni tampoco dotar de excusas contundentes a autoridades ya predispuestas a castigar, reducir e incluso expulsar a los judíos de la Península *in ictu oculi*. Tampoco busca excitar auditorios cristianos aprestados de antemano a creer historias semejantes. Más bien, el ala antijudía radical adquirió fuerza tardíamente como tal en el reino de Castilla y tuvo que luchar con una prolongada experiencia de coexistencia e intercambio judeocristiano, relativamente estables, que recién se vieron alterados definitivamente en el siglo XV (sobre todo, desde 1449) con la emergencia de la "cuestión conversa".[182] La radicalidad del discurso del fraile puede ser explicada, en gran medida, haciendo hincapié en la verdadera polémica en la que nuestro autor se veía envuelto: no tanto la controversia judeocristiana (siendo que la voz judía aparece sojuzgada, anquilosada) cuanto un fuerte debate al interior del cristianismo. Como indica Gager, refiriéndose a otro tiempo y lugar pero igualmente válido para el siglo XV castellano, "the real debate was never between Christians and Jews but among Christians. Eventually the anti-Jewish side won".[183]

En cuarto y último lugar, el estudio del discurso *contra iudaeos* de Alonso de Espina permite certificar el uso activo del "gran legendario cristiano" en la profunda polémica *inter* e *intra* religiosa blandida en el *Fortalitium*. No sólo la *fuente* garantizaba o daba valor de verdad a determinado discurso (sea lo "revelado", lo "autorizado" o lo "autentificado", en términos de Alain Boureau) sino también el *uso* que adquiría dicho discurso o, parafraseando a Umberto Eco, la justa colocación que hallaba en una historia verdadera: dentro del gran relato del "acontecimiento sin fin", libelos de sangre, historias milagrosas, epístolas de dudosa

182. Véase Eloy BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001; ROTH, *op. cit.*, p. 88 y ss.; NETANYAHU, *op. cit.*, pp. 317-647.

183. GAGER, *op. cit.*, p. 269.

autenticidad "se convertían en un testimonio seguro".[184] Como bien ha indicado Boureau, el judaísmo y el cristianismo no rivalizaron sólo en terreno dogmático sino también en el campo legendario. No sólo midieron fuerzas en relación con los contenidos de los libros sagrados sino también respecto de sus silencios. Aquellos relatos que zurcían las lagunas escriturarias con historias no necesariamente ciertas pero consideradas probables y, sobre todo, significativas dentro de un universo simbólico determinado, no eran elementos ajenos a la plurisecular polémica judeocristiana sino una de sus expresiones.[185] Mucho menos, podríamos agregar, quedaban excluidos de la polémica aquellos relatos que zurcían las distancias entre el cristianismo (y el antijudaísmo) evangélico y el cristianismo (y el antijudaísmo) contemporáneo al momento del decir, de relatar. Todos estos discursos resultaban útiles para consumar la comprensión cabal de las Escrituras: como sostuvo Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica teológica, la exégesis, no sólo requería de la *subtilitas intelligendi* (la comprensión) y la *subtilitas explicandi* (la interpretación) sino también de la *subtilitas applicandi* (la aplicación al "ahora" del exegeta).[186] Este último elemento del proceso hermenéutico es el que resulta cardinal para desentrañar el modo en que Espina describe la cristiandad de su época y pretende intervenir en ella: al decir de Gadamer, "el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor", por lo cual "debe ser comprendido en cada momento y en cada situación de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar".[187]

La plena pertenencia del discurso antijudío del fraile de Espina al "fractal" del cristianismo (pese a haber sido considerado un hito del antisemitismo), la fusión coherente de napas semánticas en el discurso del fraile (negando que sea una superposición acrítica de códigos desagregados), la fuerza política de su discurso *adversus Iudaeos* (que en absoluto adolece de falta de originalidad) y, por último, la amalgama activa del dogma y la doctrina con el amplio universo de códigos y registros pertenecientes a "*le grand légendier chrétien*" en el voluminoso *Fortalitium fidei* son diversas formas, todas ellas, de comprender el intento ingente del predicador popular castellano por poner en juego la hermenéutica teológica, en particular la *subtilitas applicandi*, en su tiempo y lugar, en la segunda mitad del siglo XV castellano.

184. BOUREAU, *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid, Edaf, 1999, pp. 158-159.

185. BOUREAU, *L'événement sans fin*, p. 244.

186. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988 (1965), p. 378.

187. GADAMER, *op. cit.*, p. 380.

LEYENDA E HISTORIA: LA CONSTRUCCIÓN LITERARIA DE LA FIGURA DE JUAN EL LIMOSNERO POR LEONCIO DE NEÁPOLIS

PABLO A. CAVALLERO
(Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina-CONICET)

Hacia el año 641, el obispo de Neápolis en Chipre, Leoncio,[1] atento al pedido de su arzobispo y empleando relatos previos debidos a Sofronio y a Juan Mosco,[2] redacta una biografía de la figura del patriarca de Alejandría,[3] Juan, conocido como "el limosnero" o "el misericordioso" (ἐλεήμων). Se trata de un obispo de existencia histórica; sin embargo, creemos que, como en muchos casos, su vida adquirió una faceta legendaria. Vamos a analizar aquí en qué medida y de qué manera pudo surgir la leyenda a partir de una base histórica y qué papel desempeña en ello el texto literario.

El marco del relato

Este relato es el tercero de la producción hagiográfica de Leoncio, si bien algunos eruditos interpretan que, al mencionar en el prólogo de *Juan* sólo la *Vida de Espiridón*, el autor da a entender que no estaba escrita aún la *Vida de Simeón*. Pensamos nosotros que Leoncio menciona allí solamente *Espiridón* porque está haciendo referencia a que esas dos obras se las encargó el arzobispo de Chipre

1. Poco se sabe de Leoncio. Saxer propone como lapso de su vida el comprendido entre 590 y 650 (cf. A. DI BERARDINO, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 1260). Fue obispo de Neápolis o Naplus, ciudad de Chipre, hoy Limassol, durante el siglo VII y debió exiliarse debido a la invasión árabe. Es altamente factible que haya asistido en 649 al concilio de Letrán, en el que se registra la presencia de un "Leoncio de Neápoles en Chipre" (quien, con toda probabilidad, aunque no con certeza absoluta, es nuestro Leoncio); este Leoncio propuso allí que se leyera el *horos* sinodal del concilio de Constantinopla II (553), donde se manifiesta la aceptación de las palabras y dogmas patrísticos por parte de todos los cristianos (J. STRAUB (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlín, De Gruyter, 1971, *Ser. II*, vol. I, 252, 30-37).

2. Cf. prólogo 71, 87, 90, para la referencia al arzobispo; prólogo, p. 30 y ss. para las fuentes escritas. Sobre Mosco y Sofronio véase E. FOLLIERI, "Dove e quando morì Giovanni Mosco?", *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 25 (1998), 3-39 y la bibliografía incluida.

3. Sobre la historia del patriarcado de Alejandría y sus relaciones con el gobierno civil, cf. E. HARDY, "The Patriarchate of Alexandria: a study in national Christianity", *Church history* 15/2 (1946), 81-100. El título honorífico de Πάππας, dado al patriarca, data del año 250 (p. 89).

por ocuparse ellas de personajes chipriotas, mientras que *Simeón* contiene la vida de un monje que se hace el loco y no pertenece a Chipre sino a Siria: bien pudo ella ser anterior sin venir a cuento en este prólogo. Que el peticionante es el arzobispo de Chipre no cabe duda, pues señala que éste se la pidió para el caso de *Espiridón* aclarando "como también ahora": no puede ser, pues, que quien le encargó el relato haya sido el mismo Juan el limosnero –muerto *ca*. 620–, como afirmó Paul van den Ven.[4] Este error no fue señalado por Garitte en su muy buen estudio de las versiones sobre Espiridón.[5]

Más allá de esta cuestión de cronología interna, es notorio que en *Juan* Leoncio se esfuerza por:

a) señalar la intención didáctico-moral de su obra, a la vez que glorificadora de Dios, pues quiere "que llegue a ser, por una parte, para todos una imitación amada por Dios y algo provechoso, por otra, que eleve gloria y magnificencia a la santa y adorable Trinidad" (prólogo, 8 ss.: τὸ πᾶσιν μὲν μίμησιν θεοφιλῆ καὶ ὠφέλειαν προσγενέσθαι, δόξαν δὲ καὶ μεγαλοπρέπειαν τῇ ἁγίᾳ καὶ προσκυνητῇ τριάδι ἀναπέμψαι)[6] y, a sabiendas de que presenta como modelo a alguien prácticamente contemporáneo, advierte que "hemos recurrido a la presente narración parcial de la vida de este piadoso para mostrar que,

4. Cf. P. VAN DEN VEN, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Lovaina, Institut orientaliste, 1953, p. 107*.

5. Cf. G. GARITTE, "L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 50 (1955), 125-140, p. 136. La *Vida de Juan* tiene al menos tres redacciones, llamadas "larga", "media" y "breve", más un "epítome"; nosotros seguimos la "larga", que parece ser origen de las otras. La media tuvo traducción latina de Anastasio Bibliotecario. Hay también una versión siríaca aún no estudiada suficientemente. Acerca de esta práctica de reelaborar textos, véase por ejemplo M. RICHARD, "La vie ancienne de Sainte Maria surnommé Marinos", en *Corona gratiarum, miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers OSB XII lustra complenti oblata*, Brugge, Gravenhage, 1975, t. I, pp. 83-115, quien, respecto de la *Vida de Santa María Marinos*, detecta una vida *antiqua*, una *rescripta* y una *aucta* además de la *syriaca*. G. LAFONTAINE, "Une vie grecque abrégée de saint Grégoire l'illuminatuer (Cod. Sin. Gr. 376)", *Le muséon*, 86 (1973), 125-145 determinó que el texto conservado de la vida de Gregorio el iluminador es abreviación de una versión extensa, traducida del armenio. Véase también C. RAPP, "Byzantine hagiographers as antiquarians, seventh to tenth centuries", *Byzantinische Forschungen*, 21 (1995), 31-44, quien destaca que la práctica de reescritura se da ya antes de las metáfrasis del siglo x, al menos desde el siglo VII.

6. En todos los casos utilizamos la traducción que establecimos en equipo para nuestra edición bilingüe. En cuanto a las referencias, remitimos a la numeración de A. FESTUGIÈRE y L. RYDÉN, *Léontios de Néapolis, "Vie de Syméon le fou" et "Vie de Jean de Chypre"*, París, Paul Geuthner, 1974, respetando la inconsecuente numeración de capítulos. Sobre la "imitación", cf. P. BROWN, "The saint as exemplar in late Antiquity", *Representations*, 2 (1983), 1-25 y D. CAPES, "*Imitatio Christi* and the Gospel genre", *Bulletin for biblical research*, 13/1 (2003), 1-19. Estamos preparando una edición crítica, con las aportaciones del manuscrito Ottoboniano y de traducciones medievales; empero, no hay cambios sustanciales en los pasajes que citamos del texto.

incluso en nuestro tiempo, los que quisieron y forzaron su propia disposición se mostraron más excelsos que nosotros y se encaminaron por el angosto y penoso camino y taparon la boca de los que expresan pensamientos injustos y corruptores del alma" (prólogo, 22 ss.: ἐπὶ τὴν παροῦσαν τοῦ ὁσίου τούτου μερικὴν τοῦ βίου διήγησιν ἐληλύθαμεν εἰς τὸ δεῖξαι καὶ ἐφ' ἡμῶν τοὺς βουληθέντας καὶ τὴν ἑαυτῶν πρόθεσιν ἐκβιασαμένους ὑψηλοτέρους ἡμῶν ἀναδειχθῆναι καὶ τὴν στενὴν καὶ τεθλιμμένην ὁδὸν διοδεῦσαι καὶ ἐμφράξαι στόμα λαλούντων ἄδικα καὶ ψυχοφθόρα νοήματα);

b) justificar su empresa, que asume, por una parte, porque "no es justo ocultar con el silencio las cosas que puedan ser de provecho para los oyentes" (prólogo, 53 s.: οὐ δίκαιον εἶναι τὰ δυνάμενα ὠφέλειαν τοῖς ἀκούουσιν ποιῆσαι τῇ σιγῇ ἀποκρύψαι); por otra, porque los relatos anteriores eran incompletos (cf. pról., 58 s.); en tercer lugar, porque el estilo de dichos relatos era elevado y, por lo tanto, accesible solamente a un sector del público (cf. pról., 65);
c) aclarar que utiliza un lenguaje llano y un estilo sencillo, con el fin de poder llegar a un público más amplio que el instruido; emplea para ello "el carácter pedestre y sin adorno y humilde, propio de nosotros, de modo tal que pueda ser ayudado por lo dicho también el hombre común e iletrado" (prólogo, 66 s.: ἵνα τῷ ἐνυπάρχοντι ἡμῖν πεζῷ καὶ ἀκαλλωπίστῳ καὶ χαμηλῷ χαρακτῆρι διηγησώμεθα εἰς τὸ δύνασθαι καὶ τὸν ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον ἐκ τῶν λεγομένων ὠφεληθῆναι);
d) advertir que cuenta con datos fidedignos de lo que va a contar.[7]

Este cuarto aspecto del esfuerzo del autor es el que nos interesa más aquí. Leoncio señala que conoce la obra previa realizada por elogiados predecesores y dice que ellos:

> κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα περὶ τούτου τοῦ θαυμασίου ἀνδρὸς καὶ ἀρχιερέως Ἰωάννου ἐφιλοσόφησαν, δυνατοὶ ἀληθῶς ὄντες ἔργῳ, λέγω δὴ Ἰωάννης καὶ Σωφρόνιος οἱ θεοσεβεῖς καὶ φιλάρετοι καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντως ὑπέρμαχοι· ἀλλ' ὅμως καὶ τοιοῦτοι τυγχάνοντες τῆς ἀξίας καὶ αὐτοὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς διηγήσεως ἀπελείφθησαν. (Prólogo, 31 ss.)
>
> *indagaron cosas bellísimas y muy excelsas acerca de este admirable varón y sumo sacerdote, Juan, siendo verdaderamente poderosos en obra –me refiero ciertamente a Juan y a Sofronio, veneradores de Dios y amantes de la virtud, realmente defensores de la religión. Pero, sin embargo,*

7. Sobre la coincidencia de estos aspectos con otros prólogos hagiográficos, cf. M. GOODICH, "A note on sainthood in the hagiographical prologue", *History and theory*, 20/2 (1981), 168-174. Los aspectos habituales son: temas adecuados para tratar, habilidad o inhabilidad retórica, finalidad educativa del texto, patriotismo, el santo como ejemplo para imitar, su testimonio contra las herejías, función propagandística respecto de una orden religiosa.

hallándose incluso en tal grado de dignidad, quedaron también ellos lejos de la narración de la virtud del varón.

Leoncio vuelve a mencionar a Juan Mosco y/o a Sofronio en 1: 5-7; 5: 6; 16: 14; 23: 40, 90; 33: 1-3; 37: 18. Mosco, llamado también Juan Eucratas, es el autor del *Leimonárion* o *Prado espiritual* (año 620); Sofronio, su discípulo, puede ser el luego patriarca de Jerusalén (así lo cree Juan Damasceno) o Sofronio "el sofista", autor de *Milagros de Ciro y Juan.*[8] Si bien el hagiógrafo se diferencia de Sofronio y de Juan Mosco tanto por el contenido de su relato cuanto por su estilo, confiesa que los utiliza como base; dice que tomó

ὥσπερ νήπιοι ἀμαθεῖς καὶ ἀπαίδευτοι ἐκ τῶν οἰκείων αὐτῶν διδασκάλων νυγμάς τινας σκιαγραφίας πρὸς τὸ γράφειν λαμβάνοντες (prólogo, 75 ss.)

como niños sin aprendizaje ni educación, algunos apuntes de sus propios maestros como esbozos para escribir.

Advierte que puede en el suyo insertar elementos del relato anterior y compara esto con las coincidencias de los cuatro evangelistas, sosteniendo que eso, "mayormente, es para hacer creíble y dar garantías al oyente" (prólogo, 103: ὅπερ καὶ μάλιστα πιστοποιεῖν καὶ πληροφορεῖν τὸν ἀκροατὴν πέφυκεν πλείω). A pesar de ello, señala que hay detalles que suprime, como la ordenación de Juan, y lo justifica así: "creí superfluo en este rústico escrito nuestro incluir el tal modo [de la ordenación], no sea que, por la multitud de palabras, los muy negligentes, languideciendo, se vean privados del provecho de lo que viene después" (1: 8-11: περιττὸν ᾠήθημεν ταύτῃ ἡμῶν τῇ χωρικωτάτῃ συγγραφῇ τὸν τοιοῦτον τρόπον ἐντάξαι, μήπως δὲ καὶ τῷ πλήθει τῶν λόγων οἱ ῥᾳθυμότεροι τῶν ἐντυγχανόντων ἀτονίσαντες τῆς ὠφελείας τῶν μετὰ ταῦτα στερηθῶσιν). Asimismo, es posible ver que a esta fuente específica sobre el personaje, Leoncio le añade, para diversos detalles, otras como Gregorio Nacianceno, quizá el *Prado espiritual* de Juan Mosco y la *Escala* de Juan Clímaco o su fuente.[9]

Pero para aumentar y completar la obra precedente, el hagiógrafo suma otros recursos a aquella fuente escrita:

ὡς τὰ πλεῖστα τῶν ὑψηλῶν τούτων κατορθωμάτων τοῦ ἀνδρὸς αὐτόπτης ἐγὼ ἐθεασάμην, τὰ δὲ ἄλλα ἐξ ἀνδρῶν πιστῶν καὶ εὐλαβῶν μεθ'

8. Sobre estos personajes, cf. H. CHADWICK, "John Moschus and his friend Sophronius the sophist", *Journal of theological studies*, 25 (1974), pp. 41-74 e H. DELEHAYE, "Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier", *Analecta Bollandiana*, 14 (1927), 5-74, p. 6.

9. Sobre esto, cf. V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 117 y ss.

ὅρκων ἐξηγουμένων μοι παρεσημειωσάμην, τῶν καὶ παρακολουθησάντων τῷ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ τούτῳ ἀρχιποιμένι. (Prólogo, 93 ss.)

yo mismo observé la mayoría de estas excelsas acciones rectas del varón y las otras las anoté a partir de varones fidedignos y devotos, que me las expusieron bajo juramento, los que siguieron de cerca además a este archipastor que está en bienaventurada memoria.

Es decir, sostiene que él mismo fue testigo personal de hechos o actitudes que ha de incluir y que, en otros casos, recogió detalles y anécdotas de otros testigos confiables. No desarrolla allí por qué pudo él ser testigo personal de las virtudes de su biografiado, sino que introduce la figura del relator fidedigno: un tal Menas, el cual conoció al papa Juan, fue investido por él como presbítero y ecónomo de la iglesia y se ofreció a contarle detalles sobre dicho patriarca: "te narraré las rectas acciones que yo observé en él con mis propios ojos" (prólogo, 178: διηγοῦμαί σοι ἃ ἐγὼ αὐτόπτης ἐθεώρησα εἰς αὐτὸν κατορθώματα). Este relato de un testigo ocular serviría a Leoncio como explicación de por qué una persona de pocos recursos, como el sirviente Zacarías, dio limosna a un extranjero sin la menor hesitación. Puede resultar contradictorio que Menas, ante el asombro de Leoncio, le diga "¿te extrañas por esto? ¡Si te encontraras entonces al papa que está entre los santos!" (prólogo, 172: Αἴ, δέσποτα, εἰς τοῦτο ξενίζει; λοιπὸν εἰ ἔφθασας τὸν ἐν ἁγίοις πάπαν), si realmente Leoncio tuvo algún conocimiento directo de Juan. Pero hay que entender que Menas, quien no conoce a Leoncio, no puede saber si él tuvo contactos con el patriarca fallecido. La reiteración de que Menas fue administrador de la iglesia (137 y 175) es un detalle que sugiere que esa frecuentación del limosnero hace de Menas una fuente relevante, conocedora de más datos que el mismo Leoncio.

Emplear el testimonio de testigos oculares es un recurso que, desde la historiografía antigua, resultaba de suma importancia para otorgar veracidad y credibilidad a los relatos.[10] Señala Benveniste: "Entre el que ha visto y el que ha oído siempre hay que creer a aquel que ha visto. El valor fundamental del testimonio ocular se ve perfectamente en el nombre mismo del testigo: *hístor*. He aquí por qué se toma a los dioses por testigos, invitándoles a ver; el testimonio de la vista es irrecusable".[11] De ahí que –además de señalar que la coincidencia

10. Cf. por ejemplo Heródoto I, 20, 51, 171, 183, etc. Véase E. GIANNARELLI, "La biografia cristiana antica: strutture, problemi", en S. BOESCH-GAJANO (ed.), *Agiografia medievale*, Bolonia, 1976, pp. 49-67 y P. COX, B*iography in Late Antiquity*, Berkeley, 1983. Que no se considere increíble el relato porque tiene buena fuente es uno de los *tópoi* señalados por A. FESTUGIÈRE, "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien*, 73 (1960), 123-152 (en particular, p. 133).

11. Cf. É. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 340; *hístor* tiene la raíz **wid*- de la idea indoeuropea "ver". Empero, al menos para el caso de

de versiones, como en los evangelistas, es prueba de verdad– se detenga en la persona de Menas y en resaltar –en un pasaje discutido–[12] que éste nunca juraba, cosa que, si bien podía ser negativa para la intención de crear verosimilitud, por el contrario destaca que se trata de una persona de palabra, atenta al Evangelio que pide que no se jure sino que se diga "sí" o "no".[13] Así, pues, Menas resulta confiable por su virtud evangélica más que por la tradición de apoyar lo dicho en un juramento. Sin embargo, por si a alguien no le basta esto, añade que "para mayor certeza, procuró testigos todavía vivientes –¡por el Señor!– de todas las cosas cuantas él mismo narró" (pról., 193: ἀλλὰ πληροφορίας χάριν μάρτυρας ὡς ἐπὶ κυρίου ἔτι ζῶντας πάντων ὧν μοι αὐτὸς διηγήσατο παρέστησεν). Se puede, sin embargo, objetar a esta interpretación que, en pról., 98, Leoncio había dicho que había tomado notas de gentes "que me las expusieron bajo juramento" (μεθ' ὅρκων ἐξηγουμένων), de modo que esta declaración sería contradictoria con la costumbre de Menas, quien no juraría. A esto se suma que, si se controla el texto de Leoncio, se ve que Juan nunca jura: sí hace que otros juren y hay personajes episódicos, como Pedro y Vitalio o los asistentes del patriarca, que juran, pero no Juan. Habría que concluir que tanto Juan cuanto su discípulo Menas compartían la virtud de no jurar y que, por otra parte, Leoncio se refiere a que le testificaron con juramento otras personas, los "testigos todavía vivientes" que Menas le procuró. De ahí el uso del plural al referirse a ellos.

Además, para aumentar la credibilidad, el hagiógrafo señala: "Pedí enseguida hoja y cálamo y anoté lo dicho palabra por palabra" (pról., 196: ἠτησάμην οὖν εὐθέως χάρτην καὶ καλαμάριν καὶ τὰ λεγόμενα κατ' ἔπος παρεσημειούμην), advirtiendo que su redacción se funda en un testimonio oral asentado textualmente y no meramente recordado de manera aproximada.

Una vez introducidas la figura del informante principal, la referencia a otros testigos oculares y la advertencia de que el autor toma notas fidedignas, se podría esperar un planteo similar acerca de cómo Leoncio fue también testigo ocular. Pero esto no resulta tan claro.

Ilíada, recientemente se ha insistido en que el término apunta más a la actitud de escucha (cf. G. BASILE, "El saber «histórico» en la Antigua Grecia: una reconsideración de la figura del *hístōr* iliádico", *Anales de filología clásica*, 24 (en prensa). Por otra parte, es interesante un pasaje del *Encomio de san Demetrio*, que dice: "Cuanto la vista es algo más verdadero que la escucha, tanto el tacto es más penetrante que ambas"; y "Pero aprestad la escucha junto con la inteligencia, sin la cual no se percibe, puesto que la inteligencia ve y la inteligencia escucha" (cf. A. PHILIPPIDIS-BRAAT, "L'*enkômion* de saint Démétrius par Jean de Thessalonique", *Travaux et mémoires*, 8 (1981), 397-414, en particular, p. 407, líneas 7-8 y 36-37).

12. Algunos pensaron que había un error porque se dice allí que Juan nunca jura y supuestamente el patriarca sí jura. Esta suposición causó diversas supresiones e incluso Bernard Flusin advirtió, a partir de la traducción siríaca, que allí se hablaría de Menas y no de Juan; cf. DÉROCHE, *op. cit.*, p. 39. Disentimos, empero, de esta interpretación, por los datos que se exponen a continuación.

13. Cf. *Mateo* 5: 37.

Gelzer, a partir del pasaje de prólogo 93 ya citado, interpretó que Leoncio debió de permanecer en Alejandría durante el pontificado de Juan y que entonces inició la obra, alentado por el mismo Juan;[14] si esto hubiera sido así, Leoncio habría sido más explícito; señala, en cambio, que estuvo en Alejandría tras la muerte del Patriarca y que allí pudo recoger informaciones.[15] El obispo de Neápolis había señalado que él se encontró con Menas "en Alejandría, tras llegar yo, indigno, para abrazar y estar en fruición de los mártires santos y vencedores, Ciro y Juan" (pról., 108-110: Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παραγενάμενος ἐγὼ ὁ ἀνάξιος ἐπὶ τὸ περιπτύξασθαι καὶ ἐν ἀπολαύσει γενέσθαι τῶν ἁγίων καὶ καλλινίκων μαρτύρων Κύρου καὶ Ἰωάννου…). No aclara cuándo ocurrió este viaje. Obviamente estuvo en Alejandría después de la muerte de Juan,[16] hecho fechado hacia noviembre del año 620. Dado que Egipto fue conquistado por los persas sasánidas en 618-619 y mantenido como una provincia de este imperio hasta 629, cuando es recuperado por Heraclio (610-641), pero es conquistado nuevamente, esta vez por los árabes, en 639-641, Leoncio pudo visitar Alejandría y el santuario mencionado entre 629 y 639, cuando la ciudad estuvo de nuevo en dominio constantinopolitano y se produce en ella una restauración del poder melquita,[17] por cuanto los sasánidas habían beneficiado a los monofisitas. El público del relato hagiográfico estaba seguramente al tanto de estos hechos, de modo que debió de considerar verosímil

14. H. GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Freiburg-Leipzig, Mohr, 1893, p. X: "Er scheint demnach den grössten Theil von Johannes' Pontificat (611-619) in Alexandrien sich aufgehalten zu haben; schon damals began seine schrifstellerische Thätigkeit, zu welcher ihn der Heilige selbst ermuthigte". VAN DEN VEN, *op. cit.*, p. 107* avanza más y dice en Alejandría Leoncio "avait vécu plusieurs années, mêlé à l'entourage du patriache".

15. DÉROCHE, *op. cit.*, p. 123 opina que Leoncio "inventa" informantes porque él fue testigo ocular en escasa medida.

16. C. MANGO, "A Byzantine hagiographer at work: Leontios of Neapolis", en I. HUTTER (ed.), *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst der europäischer Mittelalters*, Viena, Österr. Akad. der Wiss., 1984, 25-41 (en especial, p. 34) señala esto como una inconsistencia de la obra. Piensa que Leoncio sólo conoce como fuente lo escrito por Mosco y Sofronio (p. 37). La obra de estos aparece parafraseada en los primeros quince capítulos de un anónimo que FESTUGIÈRE y RYDEN, *op. cit*., pp. 315-338 comentan y traducen; también hay un resumen de ella en el sinaxario del códice B. N. Atenas 2108, ff. 29-31v.

17. "Melquitas" (en siríaco, "imperiales") son los cristianos egipcios partidarios del emperador de Constantinopla, frente a los monofisitas que se oponían a él tras el concilio de Calcedonia, sínodo que condenó el monofisismo, herejía que sostiene que en Cristo hay una sola naturaleza. El término se utiliza desde que el emperador León impuso como obispo a Timóteo llamado βασιλικός, "imperial". A partir de Justiniano, los monofisitas solieron refugiarse en Egipto. Cf. HARDY, *op. cit.*, pp. 93-94. A raíz de esta situación, solía haber dos obispos paralelos, uno imperial y uno copto-monofisita. En el caso de Juan el limosnero, entre 616 y 622 fue obispo monofisita Andronico quien, a diferencia de sus predecesores, que vivían en suburbios de Alejandría, residió en su celda de la Iglesia de los Ángeles. Cf. *ibidem*, p. 99.

que Leoncio haya realizado la visita alegada. Por otra parte, hemos señalado en un estudio de la técnica narrativa que la posibilidad de que Leoncio haya sido testigo ocular de las virtudes de Juan radica en esto:

> *en el hecho de que Juan, oriundo de Chipre, abandonó Alejandría en junio del 619 y volvió a su terruño, cargado ya de fama y de prestigio por su rango, y que allí pudo tratarlo Leoncio, de modo tal que éste tuvo posibilidad de ser testigo ocular de aquellas virtudes.*[18] *Además, el narrador menciona a Teodoro, "el ahora santísimo obispo de la ciudad de Amatunte",*[19] *quien había trabajado como oficial en Alejandría y luego fue ordenado sacerdote por Juan (6: 20 ss.); Amatunte es ciudad vecina a Neápolis, en Chipre, de modo que Leoncio también pudo tener a Teodoro como informante. Precisamente este conocimiento de Juan a partir de su contacto y de informantes en Chipre pudo motivar el interés por averiguar más sobre él en Alejandría misma. Es posible, por otra parte, que Leoncio tuviese acceso a documentación, como la que cita en 2: 12-31. En algún pasaje parece incluir rumores: "afirman algunos que también él era el que había hecho calumnias..."*[20] (12: 10)[21]

De tal modo, la credibilidad y verosimilitud del relato quedan fundadas en: a) la fuente escrita, debida a gente ilustre, de alto nivel literario y que conoció al personaje; b) las fuentes orales, testigos oculares y contemporáneos cuyo testimonio es tomado por escrito fielmente; c) el propio autor, que tuvo acceso al menos fugazmente a la persona del biografiado. A esto añade el autor el pedido de que el inspirador del escrito, el arzobispo de Chipre, sea garante de la autoridad de la obra (pról., 90 ss.), ya que se cumplen esas condiciones.[22]

18. Hay un *Epítome* –basado sobre el anónimo que parafrasea las obras de Mosco-Sofronio y de Leoncio– que señala que Juan huye de Alejandría por una amenaza de asesinato y que vuelve a Chipre, donde elude otro atentado, pasa a Constanza y muere en Amatunte; cf. E. LAPPA-ZIZICAS, "Un épitomé de la Vie de S. Jean l'Aumônier", *Analecta Bollandiana*, 88 (1970), 265-278. MANGO, *op. cit*., p. 38 opina que el deceso debió de producirse no antes del 620. CHADWICK, *op. cit.*, p. 50 afirma que Juan muere el 11 de noviembre de 620. Si es así y Juan llega a Chipre en junio de 619, Leoncio dispuso de diecisiete meses para tratarlo personalmente. E. PATLAGEAN, "El pobre", en G. CAVALLO (ed.), *El hombre bizantino*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 29-59 dice (p. 39) que *Vida de Juan* fue compuesta "por su contemporáneo e íntimo" Leoncio. Al ser tomada Chipre a fines del s. VII, los restos de Juan fueron trasladados a Constantinopla y en 1249 a Venecia, donde hay reliquias de él en las iglesias de San Juan el limosnero y San Juan de Bragora.

19. 6: 20 ὁ νῦν ἁγιώτατος ἐπίσκοπος τῆς Ἀμαθουντιαίων πόλεως.

20. τινὲς δέ φασιν καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν διαβαλόντα.

21. Cf. P. CAVALLERO, "Caracterización y técnica narrativa en *Vida de Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis", *Byzantion Nea Hellás*, 29 (2010), 169-187 (en particular, pp. 177-1778).

22. Ἀναγκαῖον δὲ τοῦτο πρὸ πάντων τὴν ὑμετέραν ἁγιωσύνην, ὦ μακάριστε θεοκῆρυξ, πληροφορῆσαι τῷ λόγῳ καὶ δι' αὐτῆς ἅπαντα τὸν φιλόχριστον καὶ φιλόπονον ἀκροατήν… "Ante

La "historicidad" literaria del personaje

Todo esto apunta, en primera instancia, a dejar claro que son verídicos los datos históricos que sobre el personaje se asientan. Leoncio incluye datos de este tipo, pero no de manera organizada sistemáticamente, sino que ellos se reconstruyen a medida que avanza el relato. Esto puede justificarse en el hecho de que, según él declara, algunas cosas contadas por su fuente escrita no serán repetidas en su narración, de modo que ésta no incluye noticias de la vida de Juan previas a su asunción como patriarca melquita de Alejandría. Sin embargo, a algunos detalles se hace referencia al pasar:

- en 39: 10, Juan mismo dice que hace sesenta años que ultraja a Cristo, señalando así su edad;
- en 47: 3, Leoncio señala que Juan había tenido esposa, o sea que accedió viudo al patriarcado;[23] era, pues, laico, y no pasó ni por el desierto ni por un cenobio;
- el autor dice que el obispo era conocedor de las Sagradas Escrituras y que sabía pasajes de memoria pero que lo más relevante es que las ponía en acto al aplicar sus mandamientos (16: 1-4), y
- el personaje mismo declara que es un gran lector de vidas de Padres (41: 40-42, cf. 22: 1-5; 50: 23 ss.); de tal modo, queda asentado que su "sabiduría", tanto intelectual cuanto moral, se fundaba en la Biblia y en los ejemplos de santos.[24]

Asimismo, algunos detalles tienen que ver con las actitudes espirituales del *Pápas*; el relator señala:

- que Juan se resigna como Job ante la desgracia (28 y 29);

---

todo, es forzoso, bienaventuradísimo heraldo de Dios, que Vuestra Santidad dé garantías con la palabra y por sí misma a todo oyente amante de Cristo y amante del esfuerzo…".

23. Hay que tener en cuenta que desde los siglos VI-VII era obligatorio el celibato para los jerarcas de la Iglesia, de modo que la viudez de Juan le abre el camino al patriarcado.

24. La presencia de la Biblia es fundamental en la hagiografía, tanto que Leclercq señaló una "confusión" entre Ἁγία Γραφή y ἁγιογραφία. Como dice O. DELOUIS, "*Topos* et *typos* ou les dessous vététotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIII^{e} et IX^{e} siècles", *Hypothèses*, 2002/1, 235-248 (en especial, p. 236), la Biblia puede ser considerada hipotexto y el relato hagiográfico, hipertexto. Suele aparecer en citas directas, en centones o enlaces de pasajes diversos, en forma de aforismo, en personajes veterotestamentarios comparados con el personaje, por influjo de la "tipología" patrística. Delouis halla esto en textos de los siglos VIII y IX pero podemos afirmar que se verifica también en la hagiografía temprana. En cuanto al santo como modelo, véase por ejemplo BROWN*, op. cit*.

- que da de sí todo lo que puede, considerando que su deber es llegar a verter su sangre como Cristo (29: 5-14);
- que se compadece del necesitado de tal modo que no puede diferir la ayuda (30: 13-20);
- que lamenta no tener fatigas como las que tuvo Cristo (6: 14-16), y
- que tiene plena confianza en la Providencia (6: 41-43).

Pero en su mayor parte, las características presentadas como históricas surgen de los calificativos dados al personaje por el narrador mismo: además de llamarlo πάπας y de reiterar que se halla ἐν ἁγίοις (9: 9), es decir, que su santidad es clara, dice de él que es un πρᾶος ποιμήν (5: 26, 10: 36), "dulce pastor" (cf. 6: 25; πραότατος 30: 10), *δίκαιος* (pr. 52; 13: 23), "justo"; *δικαιότατος Χριστοῦ μιμητής* (1: 15), "justísimo imitador de Cristo"; *σοφὸς διδάσκαλος* (13: 49), "sabio maestro"; *συμπαθέστατος* (11: 55), "muy compasivo"; *εὔσπλαγχνος* (35: 44), "de buena entraña"; *ἀληθῶς ἐλεήμων* (7: 18), "verdaderamente misericordioso"; *τοῦ Θεοῦ εὐγνόμων ὑπερητής* (24: 49), "prudente servidor de Dios"; *τίμιος* (12: 51), "honrado", y τιμιώτατος (9: 16); *τρισόλβιος* (4: 1), "tres veces dichoso"; *τρισμακάριστος* (6: 2, 36: 20), "tres veces bienaventurado"; *θαυμάσιος* (5: 1), "admirable"; *ἀξιοθαύμαστος* (29: 10), "digno de admiración"; *θεῖος* (6: 6), "divino"; *ὅσιος* (13: 31), "piadoso"; *πανόσιος* (27: 32), "totalmente piadoso"; *γενναῖος* (23: 46), "noble"; *πανάγιος* (11: 35), "totalmente santo"; *ἁγιώτατος* (11: 4, 24), "santísimo"; *θεοκῆρυξ* (11: 46), "heraldo de Dios"; *θεόκλητος* (5: 10), "llamado por Dios"; *θεοφούρητος* (5: 10), "custodiado por Dios"; *θεόσοφος* (11: 50, 37: 6), "sabio en las cosas de Dios"; *θεόφορος* (9: 45), "portador de Dios"; *θεόχαρις* (7: 17), "agraciado de Dios"; *θεοτίμητος* (23: 12 y 38), "honrado por Dios"; *τληπαθής* (27: 26), "paciente"; *ἀνυπερέφανος* (27: 38), "no orgulloso"; *ἀείμνηστος* (27: 31), "siempre memorable"; σοφοῦ ἰατροῦ καὶ ποιμένος (27: 36), "sabio médico y pastor", dos sustantivos que suelen aplicarse a Cristo; también declara que Juan tiene manos "preciosas" u "honradas" y "honorables" (cf. 27: 47, 56; etc.), donde el adjetivo τίμιος apunta tanto a su valor como a su actitud. Los adjetivos y giros empleados por Leoncio señalan en Juan el vínculo íntimo con Dios, la santidad que lo lleva a tener una disponibilidad caritativa hacia el prójimo.

Empero, su santidad no estaría completa si el personaje no tuviera una profunda humildad, una conciencia clara de que nada de lo bueno que hace es mérito suyo.[25] De ahí que ya no el relator sino el patriarca mismo dice de sí que es

25. D. KRUEGER, "Hagiography as an ascetic practice in the early Chrstian East", *The Journal of Religion*, 79/2 (1999), 216-232 señala que la habitual modestia y estilo humilde de los hagiógrafos es una forma de asimilarse a la humildad del personaje presentado. En el caso de Simeón el loco, el relato mismo de su vida sería una "locura" por la que Leoncio se asimilaría al santo (p. 222 y ss.). Sobre los modos de vocación a la santidad, véase R. KIRSCHNER, "The vocation of holiness in late Antiquity", *Vigiliae Christinianae*, 38/2 (1984), 105-124.

ταπεινός, "humilde, ruin" (2: 12), δοῦλος, "esclavo" (57: 10), ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ, "ínfimo esclavo de los esclavos de Dios" (2: 12); además, alude a su rango o a su persona como "nuestra miseria" (2: 13, τὴν ἡμετέραν πτωχείαν), "mi ruindad" (ἡ ταπείνωσίς μου, 9: 31, 39), "mi nulidad" (ἡ ἐμὴ οὐθενότης, 2: 21, 52: 4), "mi indignidad" (τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος, 18: 24), "mi insignificancia" (ἡ ἐμὴ εὐτέλεια, 52: 45; cf. 25: 55), "mi miserabilidad" (ἡ ἐμὴ ἀθλιώτης, 57: 11). También manifiesta su conciencia de ser pecador: en 34: 5 menciona en hipálage sus "oídos pecadores", τὰς ἀκοάς μου τὰς ἁμαρτολάς, y en 5: 14-15 dice ser culpable "de indecibles pecados", ἀμυθέντων ἁμαρτιῶν. A pesar de esta humildad del personaje, el relator se refiere a la alteza de su cargo con la frase τὴν αὐτοῦ πάντιμον κορυφήν, "su totalmente honorable eminencia" (23: 61). Sin decirlo, queda abierta la posibilidad de que, en tanto ser humano, Juan tiene errores (en las anécdotas se refieren algunos) pero su virtud prevalece y su rango es "eminente" a pesar de las fallas.

Precisamente esas fallas, como el haberse apresurado a juzgar a un monje acusado de fornicación cuando en realidad era eunuco, hacen más "históricamente" creíble la figura del santo: Juan no era perfecto sino que, confiado en la gracia de Dios, fue perfeccionándose a pesar de los errores o mediante ellos.[26] En ese sentido, la personalidad de este santo difiere de la de otros que son objeto de hagiografía, en los cuales la "santidad" aparece desde la misma niñez en detalles admirables que preanuncian la perfección posterior.

No sólo los datos señalados al pasar por el relator o los atributos asignados al personaje constituyen el esbozo "histórico" de su figura. Son los hechos relatados los que deben confirmar esa caracterización mediante la coherencia con los dichos; y no sólo por el espíritu griego que exalta el acuerdo entre *lógos* y érgon sino por necesidad metodológica. Para sentar este aspecto de la presentación histórica, Leoncio entreteje una serie de anécdotas que suelen incluir personajes episódicos y relatos dentro del relato.[27]

Así, pues, la narración refiere hechos que demuestran, por una parte, la virtud fundamental y característica del santo, la de ser misericordioso en la variante de estar siempre dispuesto a hacer limosnas, espirituales y materiales; por otra, que se desempeñó responsablemente como patriarca en las diversas facetas de su incumbencia. En algunas ocasiones, a los hechos se añade un comentario breve, intercalado por el relator-testigo, que termina de redondear la caracterización: ocurre, por ejemplo, en 24: 43 ss., donde Leoncio señala que, al ver las obras del patriarca a favor de los pobres, la gente vendía bienes y le aportaba dinero para ayudarlo; o en 43: 56-60, donde señala –y remite a una referencia previa en 37:

26. Así interpreta, por ejemplo, san Agustín, su propia vida de gradual ascetismo, en *Confesiones*.

27. Sobre esta técnica cf. CAVALLERO, *op. cit.*, p. 182.

8-14– que Juan no era un gran orador pero lograba sacudir los corazones con su lenguaje rústico.

Las anécdotas incluidas revelan que Juan venera a los monjes (cap. 23); que funda hospedajes para refugiados (6), para pobres (el Καισάρειον, 19: 21, 27: 2-5) y para monjes (23: 102 ss.; 48); que asiste a los moribundos (24: 3 ss.); que intercede mediante plegarias y consuela en la desgracia (25); que, humildemente, no se atribuye el mérito de los beneficios logrados (25: 71-79); que visita y se ocupa de los enfermos (6: 6 ss.; 7: 5); que visita a los pobres (27: 1-2); que rescata a esclavos maltratados (33: 39-43);[28] que se ocupa de los huérfanos (35: 14 ss.); que no rehúye a quien le pide (36: 1-3); que funda su acción y su enseñanza en la Sagrada Escritura (3: 8; 4: 20-28);[29] que responde a los herejes mediante inspiración divina (37: 1-5) o empleando al teólogo Sofronio (49: 5-6); las anécdotas revelan también que Juan se hace el que no se da cuenta de un engaño (7: 15);[30] acepta una bofetada (39: 4-13); reconcilia a los enemigos (41); corrige sigilosamente el orgullo (42); enseña el respeto por la Eucaristía (45-46); tiene actitudes de asceta (47);[31] se cuida de injuriar a otro (50); frena los actos de corrupción (3). Algunos de los hechos reseñados resultan acciones paradójicas, que lo caracterizan como alguien especial, fuera de lo común; por ejemplo, el premiar a quien ultrajó a su sobrino (14: 30 ss.); el negar la comunión a quien no quiere reconci-

28. Sobre la situación de los esclavos en Bizancio, véase P. YANNÓPOULOS, "La posición de los esclavos en la familia bizantina del siglo VIII según las fuentes hagiográficas", *Byzantion Nea Hellás*, 5 (1981), 107-117. A su juicio, "las fuentes hagiológicas permiten concluir en (sic) que los esclavos tenían una posición en la familia. Vivían con ella, de ella y para ella, no se enfrentaban a los problemas de la vida pero sufrían de sus propietarios humillaciones corporales y morales […] La legislación bizantina, siguiendo el ejemplo de la romana, consideraba a los esclavos como «objetos»" (p. 115). El cristianismo provocó un cambio legal, sino moral, en el sentido de que algunos patrones reconocieron a sus esclavos como seres humanos y moderaban sus actitudes, como en el caso de Teoctiste, madre de Teodoro Estudita (cf. p. 116).

29. Véase 6: 29; 34: 17-20, 24-25, 36-37; 36: 28-30; 37: 38; 38: 78-80; 42: 14-23; 43: 130; 49: 35 y ss.; 50: 22.

30. Un mendigo que le pide tres veces como si fuera diferentes personas. En esta actitud, Juan actúa de modo similar a Simeón "el loco". Cuando Leoncio señala que Juan no tiene dotes retóricas (37: 8 y ss.), cita *1 Corintios* 1: 27, texto que es uno de los fundamentos de la μωρία, la "tontera" que es sabia a los ojos de Dios, actitud que justifica también las "locuras" de Simeón. En general, la hagiografía antepone la santidad a la "educación formal" en sus personajes, sobre todo en la etapa temprana de ambiente anticristiano; en el Occidente invadido por bárbaros, la habilidad retórica ya se ve como algo útil para el obispo y signo de mayor santidad. Sobre esto véase P. GEMEINHARDT, "Holiness and education in late antique hagiography", *Studia patristica*, 44 (2010), 521-526.

31. Se trata de la "pobreza elegida", que es un τόπος frecuente en la hagiografía: el personaje suele ser de buena cuna pero elige asumir actitudes humildes como un camino de santidad. Cf. R. BROWNING, "The «low level» saint's life in the early Byzantine world", en S. HACKEL (ed.), *The Byzantine saint*, Londres, Saint Vladimir Seminary Press, 1981, pp. 117-127 (en particular, p. 126).

liarse (15: 16 ss.); el no admitir malas palabras (16: 25 ss.); el dejar inconclusa su tumba como modo de enseñanza (17: 26 ss.); el vender un regalo costoso para privilegiar la limosna (19: 56 ss.).

Si estos hechos concuerdan con los atributos asignados por el relator al personaje, hay también palabras del mismo personaje que confirman esa coherencia entre el obrar y el decir, tan cara al mundo helénico y conservada por el cristiano, coherencia que el mismo autor señala en 25: 77 al decir que Juan exhortaba "de palabra y de hecho" (λόγῳ καὶ ἔργῳ προσεκαλεῖτο). Esas palabras pueden ser relatos edificantes, como el relativo a Pedro (caps. 20-21) o el del prisionero que se sentía liberado cuando se rezaban misas por él (24: 15 ss.), relatos que, sin tener a Juan como protagonista, destacan los valores que él defiende y enseña y que son, por lo tanto, una estrategia evangelizadora y a la vez caracterizadora del obispo; también pueden ser esas palabras las citas de la Biblia que éste incluye en toda alocución, discursos admonitorios, como el relativo a tener presente la muerte (43: 61 ss.), e incluso escritos, como el decreto del capítulo 2 o la carta del capítulo 49, y diálogos con las características de los repertorios de preguntas y respuestas. En algunos casos, también añade el autor un comentario propio, como en 21: 182 ss., donde señala a modo de conclusión: "Éstas son las narraciones de Juan el muy bienaventurado y honrado por Dios, porque no sólo era capaz de edificar a partir de su vida incluso al que no quería obtener provecho, sino también a partir de sus narraciones agradables a Dios y veraces" (Ταῦτα τοῦ μακαριωτάτου καὶ θεοτιμήτου Ἰωάννου τὰ διηγήματα. οὐ γὰρ ὅτι καὶ μόνον ἐκ τοῦ αὐτοῦ βίου ἱκανὸς ἦν καὶ τὸν μὴ θέλοντα ὠφεληθῆναι οἰκοδομῆσαι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν θεαρέστων αὐτοῦ καὶ ἀψευδῶν διηγημάτων).

Todos estos rasgos presentados como históricos pueden ser tomados como tales por el destinatario, dando fe al testimonio de los declarantes. Pero hay otros hechos más propiamente adecuados al santo, los milagros que logra de Dios por su intercesión, los cuales requieren una fe mayor. No se trata ya de que los relatos sean verosímiles ni de que se presenten documentos o testigos. En la relación de milagros, si el destinatario no los presenció, siempre debe añadir una gran dosis de fe en Dios y en su poder sobrenatural. A esto hace expresamente referencia el autor en el capítulo 8, cuando señala que los fieles, a diferencia de los que no están acostumbrados a los dones de Dios, pueden creer en relatos asombrosos (líneas 50-52).

Es allí, pues, donde la "historia" empieza a transformarse en "leyenda". Pero, ¿en qué sentido de "leyenda"?

Facetas de la leyenda

El *Diccionario de la Lengua española* señala para este término las siguientes acepciones:

> 1. f. Acción de leer. ‖ 2. f. Obra que se lee. ‖ 3. f. Historia o relación de la vida de uno o más santos. ‖ 4. f. Relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos. ‖ 5. f. Texto que acompaña a un plano, a un grabado, a un cuadro, etc. ‖ 6. f. *ídolo* (‖ persona o cosa admirada con exaltación). ‖ 7. f. *Numism.* Letrero que rodea la figura en las monedas o medallas.

El vocablo es la adaptación fonética del gerundivo latino, en neutro plural, *legenda*, que ha sido convertido en sustantivo singular, como también "merienda", por ejemplo. *Legenda* eran, pues, "las cosas que debían ser leídas".[32] En el caso de nuestro estudio, no tomamos las acepciones 5 y 7, es decir, las que significan "texto que integra algún tipo de cartel para ser leído", pues ni el relato hagiográfico completo ni los elementos taumatúrgicos dentro de él cumplen esa función. Tampoco las acepciones 1 y 2, porque no se trata de la "acción de leer" ni del objeto de esa lectura.

Empero, esta acepción 2 ("obra que se lee") es aplicable, en otra instancia, al texto completo porque, como señala el autor al referirse a los destinatarios de su relato, entre su público puede haber "lectores" (οἱ ἐντυγχάνοντες, cf. 1: 11) pero también "oyentes" (οἱ ἀκούοντες, pról., 55, cf. ἀκροατὴν, 92, 105; ἀκούσωμεν 18: 2; 57: 62), si bien es cierto que estos términos pueden designar al "lector" en tanto era frecuente leer en voz alta incluso en la práctica individual de lectura solitaria.[33] Más allá de esto, en la realidad sociocultural de nuestro hagiógrafo existía la posibilidad de que la obra fuera leída por gente letrada en su casa o su celda monástica (περιττοί, λόγιοι, σπουδαῖοι ο ἐλλόγισμοι ἄνδρες, en términos de Miguel Pselo); o fuera oída leer por el monje en el refectorio, en su lugar de trabajo, en el capítulo, en los oficios religiosos;[34] o que fuera oída ya por el

32. "Le mot désigne le récit hagiographique quel qu'il soit: Passion d'un martyr, Vie d'un saint, martyr ou confesseur, Translation, […] Miracles, etc. À l'origine, *legenda* désigne évidemment toute lecture; le mot s'est spécialisé ensuite dans la désignation de la lecture hagiographique avant de prendre le sens déformé que porte aujourd'hui notre mot *légende*" (G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, p. 21, n. 1).

33. Véase por ejemplo G. CAVALLO, "Le pratiche di lettura", en IDEM (ed.), *La cultura bizantina*, vol. I de *Lo spazio letterario del medioevo, 3. Le culture circostanti*, Roma, Salerno, 204, 569-603 (en especial, pp. 573, 578 y 600).

34. Como señala P. SCHREINER ("«Il libro è la mia cella». Le letture monastiche", en CAVALLO (ed.), *op. cit.*, pp. 607-609), no todos los monjes estaban alfabetizados ni gustaban de la lectura, pues el monasterio no tenía una función necesariamente educativa; la lectura podía ser reemplazada

iletrado (ἰδιώτιδες ἀκοαί, dice Pselo), ya, simplemente, por quienes se reunían junto a alguien que leía en voz alta.[35] Guglielmo Cavallo señala la existencia de "círculos" de lectura, sean de familiares o de colegas eruditos.[36] En este sentido, la narración es "leyenda" porque está concebida como texto educativo "que debe ser leído" por quien sabe hacerlo, ya para sí mismo, ya para beneficiar también a los oyentes, a veces analfabetos. Es probable que Leoncio esté pensando no sólo en un público de clérigos[37] sino también de laicos, como se desprendería, por ejemplo, del caso de la *Vida de Espiridón* debida a Teodoro de Pafo, quien explica que se descubrió el sentido de las decoraciones de la iglesia dedicada al santo durante una lectura en ese mismo lugar, en presencia de gentes que no parecen ser solamente clérigos.[38]

Por otra parte, son las acepciones 4 y 6 de ese término "leyenda" las que parecen cuadrar de mejor modo para presentar una faceta "legendaria" del personaje histórico. Porque la obra es también, en parte, una "relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos". Obsérvese que los calificativos empleados en esta definición se organizan en dos series paralelas: lo "tradicional" se opone a lo "histórico" y lo "maravilloso" a lo "verdadero". Por "tradicional" (derivado de la raíz del latín *traditio*) se entiende lo que es "transmitido" de generación en generación, habitualmente por vía oral o fundado en testimonios orales; se opone así a "histórico" en el sentido de que no puede ser verificado por documentos oficialmente validados, si es que esto es posible como garantía en algún momento de la historicidad del hombre. En este aspecto, Leoncio intentó eliminar toda duda: aunque haya una base oral, la

---

por la oración o el canto. A veces, hasta los copistas de manuscritos eran analfabetos: la copia era para ellos un acto meramente mecánico. No todos los monasterios tenían biblioteca sistemática ni *scriptorium* (p. 617), aunque los monjes, incluso itinerantes, solían tener libros personales (p. 627).

35. Cf. PHILIPPART, *op. cit.*, p. 113 y ss., cuyas observaciones son aplicables, aunque se refiera al Occidente latino europeo. Las lecturas solían ser hechas a partir de un "legendario", diferente del leccionario litúrgico: "manuscrit contenant, au moins principalement, des légendes hagiographiques, pourvu qu'elles ne soient pas distribuées, au moins primitivement, en *lectiones*. Le terme est parfois appliqué, mais indûment, aux martyrologes" (*ibidem,* p. 24). El destino del legendario no era solamente litúrgico sino también edificante en otras situaciones. La aplicación litúrgica pudo llevar a que se hicieran abreviaciones. En Occidente, el legendario más extendido parece haber sido la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, autor y compilador; sobre ésta véase B. FLEIT y F. MORENZONI, *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, Droz, 2001. I. ŠEVČENKO, "Levels of style in Byzantine prose", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31/1 (1981), 289-312 opinó (p. 301) que la "contraparte" bizantina de este texto es el *Synaxaristés* de Nicodemo Hagioritis.

36. CAVALLO, *op. cit.*, pp. 581-582.

37. PHILIPPART, *op. cit.*, p. 120 no halla testimonios sobre que los oyentes fueran laicos, al menos en el Occidente latino.

38. Ver VAN DEN VEN, *op. cit.*, cap. 20, en particular p. 89.

"transmisión" se funda en escritos de gente contemporánea que conoció al personaje (Juan Mosco y Sofronio), en relatos de testigos oculares cuyas palabras fueron tomadas por escrito al pie de la letra (Menas y otros agenciados por él) y en experiencias personales del propio autor. La inserción de algún documento y de alguna carta confirmaría esta validación "histórica" del relato "tradicional".

El problema, si es que lo es, se presenta en la oposición entre "maravilloso" y "verdadero". Como ya señalamos, el mismo Leoncio advierte:

> Πρᾶγμα δὲ ὑπάγει εἰπεῖν ὁ λόγος καὶ τοῖς μὲν ἀπείροις τῶν δωρεῶν τοῦ θεοῦ δύσπιστον ἢ ἄπιστον, τοῖς δὲ πεῖραν ἔχουσιν τῆς αὐτοῦ θαυματουργίας πιστὸν καὶ ἀπόδεκτον (8: 50-52)
>
> *El discurso lleva a decir una cosa difícil de creer o increíble para los inexpertos en las mercedes de Dios, pero creíble y aceptable para los que tienen experiencia de su obrar milagroso*.

Y poco después, acerca de un milagro que acaba de contar, señala, fundándose en prodigios relatados en la Biblia:

> Καὶ οὐ θαῦμα, ὦ φιλόχριστοι. ὁ γὰρ τοὺς πέντε ἄρτους πληθύνας καὶ πάλιν τὸ ὕδωρ Αἰγύπτου εἰς αἷμα μεταποιήσας καὶ τὴν ῥάβδον εἰς ὄφιν μετασχηματίσας καὶ τὴν φλόγα εἰς δρόσον μετενέγκας ἀκαμάτως, καὶ τοῦτο τὸ παράδοξον ἐποίησεν ἵνα καὶ τὸν ἑαυτοῦ θεράποντα πλουτίσῃ καὶ τὸν ναύκληρον ἐλεήσῃ (8: 79 ss.)
>
> *Y no es asombroso, oh amantes de Cristo. Pues el que multiplicó los cinco panes y, otra vez, transformó en sangre el agua de Egipto y cambió el aspecto del cayado en serpiente y mudó sin esfuerzo la llama en rocío, también hizo esta cosa extraordinaria para enriquecer a su sirviente y ser misericordioso con el armador*.

Y casi al concluir la biografía, Leoncio insiste en que "lo dicho no es ni cuento ni para halago" (57: 51 οὐ μῦθος οὔτε πρὸς χάριν ἐστὶν τὸ εἰρημένον). Pero para quien no tiene esa experiencia del poder divino, en la narración puede haber detalles que resulten "inverosímiles", contrarios a la "verdad", o que, al menos, hagan dudar de su certeza. La definición del *Diccionario*, en esta acepción, habla de relatos "maravillosos", es decir, "que maravillan, admiran, asombran". Precisamente ése es el significado etimológico de "milagro", *miraculum* en latín, θαῦμα en griego. Es "milagro" lo que admira porque su realidad no puede ser explicada racionalmente con argumentos científicos; de tal modo, una persona, sobre todo si no fue testigo presencial del "milagro", puede no creer en su "verdad". Ante su narración, por lo tanto, se entra en el campo de la fe. Algunos lectores u oyentes, incluso teniendo fe, pueden pensar que, sobre la base de datos históricos, el

relato puede "amplificar" esos datos con elementos que transformen a un sujeto "normal" en alguien "especial", dotado de capacidades "sobrenaturales".[39] En palabras de Leoncio, quienes tienen experiencia del obrar milagroso de Dios sí creerán que Él puede realizar cosas asombrosas a través de las manos de los "taumaturgos". El hagiógrafo, pues, no puede sino invocar esta fe de su público, al que llama y presupone φιλόχριστος, "amante de Cristo" (pról., 13; 32: 2; 39: 1; 56: 6).[40] En algún caso, un hagiógrafo puede señalar que el incrédulo es castigado, con lo cual sugiere la inconveniencia de no creer.[41]

Los hechos que en nuestro relato integran esta categoría de "maravillosos" son: el convertir el estaño en plata (8: 63 ss.); el conocer el pensamiento ajeno (9: 25, 45 ss.);[42] el transformar la miel en oro (10); y, después de la muerte del santo, que los cadáveres de la tumba le hagan espacio para recibirlo (58: 7-13);[43] que el difunto haga desaparecer algo escrito como confesión en una tablilla (59: 85-92); que se aparezca al virtuoso Sabino en una visión como acogido por la Virgen (60: 6 ss.); que se aparezca a otro habitante en una visión, como seguido en procesión por todos los que habían recibido su auxilio (60: 30-34); que se perciba perfume de santidad en la misa de su funeral (60: 45-50).[44] Como parece obvio, estos hechos no pueden ser explicados "científicamente". La ciencia puede determinar

39. Observa A. LONGO, "Vite, passioni, miracoli dei santi", en CAVALLO (ed.), *op. cit.*, pp. 183-227 que "el fundamento histórico del culto de un santo no puede ser negado a partir de la acumulación de motivos legendarios sobre aquel" (p. 205). Sobre el papel de Bizancio en la transmisión del "legendario cristiano", Cf. M. CAPALDO, "Il ruolo della leggenda cristiana e Della mediazione bizantino-slava nella migrazione degli intrecci", en A. POLETTI y F. RIZZO NERVO (eds.), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi* (*III Convegno internazionale, Venezia, 10-13 ottobre 1996)*, Venezia, Rubbettino, 1999, pp. 53-60.

40. "Le discours légendaire apparaît justement comme le lieu des tentatives les plus fécondes pour brouiller les frontières du discours et du monde en donnant la parole, dans l'évidence de la narration, à la réalité elle-même", J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, École d'hautes études sociales, 1990, p. 344.

41. Cf. LONGO, *op. cit.,* p. 220.

42. La clarividencia es un don reiterado en los santos, incluso en uno moderno como Pío de Pietrelcina. Véase J.-P. ALBERT, *Le sang et le ciel. Les Saintes mystiques dans le monde chrétien*, París, Aubier, 1997, p. 290.

43. Acerca de este tipo de milagros, hay ejemplos similares, al menos en la literatura latina: Tertuliano, *De anima*, 51, cuenta que una mujer muerta levanta sus brazos en oración y un difunto se movió para dar lugar a otro; el poema anónimo *Laudes Domini*, 30-31 señala que una esposa tiende su mano para recibir en el sepulcro a su fiel esposo. Cf. I. WARBURG, "Escatología final e intermedia en el poema *Laudes Domini*", *Sacris erudiri*, 50 (2011), 71-86 (en particular, pp. 81-82 y bibliografía).

44. Sobre estos detalles, cf. ALBERT*, Odeurs…,* el aroma representa la santidad (p. 338). El perfume, como la luz y la música, suele estar presente también en la muerte de las santas místicas, como asimismo los milagros vinculados con sus reliquias, que significan que el cuerpo del santo escapa a la materia: cf. ALBERT, *Le sang…*, pp. 197-198. Véase también M. ROCH, *L'intelligence*

que algo que era estaño ahora es plata o que algo que era miel ahora es oro, pero no explicar cómo sucedió la transformación de la materia. No puede determinar cómo conoce alguien el pensamiento de otra persona ni cómo se aparece una vez muerto o emana aroma de perfumes; menos aún cómo los ya enterrados hacen lugar al nuevo difunto o puede éste borrar algo ya escrito. Respecto de todo esto sólo caben dos actitudes: o se cree en el milagro, explicado solamente por el poder absoluto de Dios, o no se cree en la verdad del relato.

La acepción 6 del *Diccionario* equipara la "leyenda" con el "ídolo",[45] no en sentido etimológico (*eídolon*, "lo que se ve", "aparición, fantasma, imagen, reproducción") sino en el sentido de "persona o cosa admirada con exaltación", es decir, alguien o algo que "asombra" por sus dotes o logros fuera de lo común. En la actualidad, de un deportista que realiza una "hazaña" se dice que es un "ídolo" y que esa hazaña lo convierte en "leyenda", es decir, en sujeto de reiterados relatos y descripciones de ese hecho que, quizás, va "amplificándose" subjetivamente con el paso del tiempo.[46] El ídolo se hace alguien extraordinario, fuera de lo común e incluso de lo normal. La gente quiere verlo, tocarlo, fotografiarlo, pedirle un autógrafo. Consecuentemente, aunque no lo diga el *Diccionario*, el ídolo pasa a ser un "modelo", alguien a quien los demás querrían imitar, emular.[47] En este sentido, el personaje retratado por la hagiografía es intencionalmente presentado como "leyenda" en la acepción de "ídolo", alguien que por ser extraordinario es admirado "con exaltación" o debe serlo y, por ello, pasa a ser modelo para los demás o es propuesto como tal.

---

d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Age (Ve-VIIIe siècles), Turnhout, Brepols, 2009.

45. Deberíamos acentuar grave este vocablo, "idolo".

46. En el caso de los santos, suele ocurrir que la leyenda genera diversas versiones de los hechos, identificaciones de la persona, etc. Un ejemplo son las diferentes identificaciones que tuvo Dionisio el Areopagita (Dionisio de Alejandría con fiesta el 3 de octubre, Dionisio de París, con fiesta el 9 de octubre) o las propuestas para el "Preste Juan": véase J. PIRENNE, *La légende du "prêtre Jean"*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992. También las versiones sobre el martirio y tumba de Bernabé en Chipre, que influyeron en el logro de la autocefalía de la iglesia chipriota, cf. M. STAROWIEYSKI, "La légende de saint Barnabé", en F. AMSLER, A. FREY *et alii* (eds.), *Nouvelles intrigues pseudo-Clémentines*, Lausana-Ginebra, Institut Romand des Sciences bibliques, 2007, pp. 135-148 y la bibliografía incluida.

47. "En todos los tiempos el imaginario popular sitúa a los héroes en el plano de la idolatría", H. BAUZÁ, *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, México, FCE, 1998, p. 164. "El pueblo valora en esos ídolos o héroes modernos un aspecto ético –la conmiseración fraterna–, que se pone de manifiesto en una preocupación por los desvalidos" (*ibidem*, p. 169 y ss.): este último rasgo pudo contribuir, en el caso de Juan el limosnero, a acrecentar el carácter heroico-legendario de su figura.

La heroicidad épico-legendaria

Podríamos también presentar el carácter "legendario" que asume Juan a partir de su funcionamiento como "héroe". En otro lugar hemos apuntado rasgos que hacen de la narración hagiográfica de Leoncio una "adaptación" de la épica antigua, a partir de ciertas "categorías" que tiene el género antiguo y de ciertos rasgos que presenta su "héroe".[48] Interesa aquí retomar estas ideas en tanto una epopeya "construye" al "héroe" como figura "legendaria", destinada a perdurar generación tras generación como un modelo.[49] Baste pensar en Aquileo, Héctor, Odiseo, Eneas, Beowulf, Rolando o el Cid Campeador, para citar sólo algunos ejemplos.

El héroe épico clásico es un guerrero pero también un hombre de sociedad: participa de juegos atléticos (*Ilíada*, 23), puede tocar música y cantar (Aquileo en *Ilíada*, 9), puede participar de festines (*Odisea*, 7: 155 ss.). Heredero de él, el caballero medieval no sólo guerrea, sino que toma parte de torneos y cacerías,[50] que son instancias de lucimiento pero también de vínculo social. Entre uno y otro, el santo cristiano del tardo-antiguo y del alto-medioevo, desarrolla otro tipo de heroicidad. Como dice Delehaye.[51] en esta época "L'attention se partagea entre les héros qui avaient versé leur sang pour le Christ et ceux que s'étaient rendus illustres par la pratique des vertus chrétiennes". Es decir, el cristiano asume un rango heroico si cumple la hazaña del martirio, prueba última de adhesión a Cristo, o si desarrolla un grado extraordinario de virtud, notorio en sus actitudes, sus palabras y también sus milagros.[52]

Una figura que sugiere que el santo es en realidad un guerrero, por pacífico

48. Véase P. CAVALLERO, "La hagiografía bizantina como épica: el caso de *Vida de Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis", ponencia presentada al I Congreso internacional de estudios sobre la épica, Mendoza, agosto de 2011. Deberíamos acentuar grave también este término, "heroe". L. FARNELL, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921 propuso siete categorías para el héroe griego: hierático, sagrado, profano, histórico, epónimo, funcional-local, simple mortal. En realidad, estas clases pueden superponerse de diversos modos. Según E. CURTIUS, "Bromas y veras en la literatura medieval", excurso 4 de *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955 (1948), pp. 604 y 607, son "pasiones épicas" las que asumen relatos legendarios; ellas provienen del Asia Menor y Egipto e incluyen ciertos rasgos de "comicidad" presentes ya en Homero, como podía el personaje de Tersites (que es más grotesco que cómico, opinamos).

49. Señala BROWN, *op. cit.*, p. 2 que, en la Antigüedad, el poder "ejemplar" estaba no en el Estado sino en héroes y heroínas individuales, poder que pasa a los santos en época cristiana.

50. J. LE GOFF, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, París, Seuil, 2008, p. 93.

51. H. DELEHAYE, *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1991 (ed. orig. 1935). p. 21.

52. J. FREDOUILLE, "Le héros et le saint", en *Du héros païen au saint chrétien. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité (Strasbourg, 1995)*, París, 1997, pp. 11-25 destacó (p. 12) que el héroe pagano y el santo cristiano no son incompatibles, tienen convergencias porque hay diversos tipos de heroísmo y de santidad.

que sea, es la de san Jorge, patrono de los caballeros medievales. Santo del mundo griego con pocos datos certeros, Jorge parece haber sido un soldado romano que decidió dejar su carrera militar para seguir plenamente el discipulado y defender públicamente la fe cristiana, por lo que fue martirizado; pero su prédica va acompañada de una especial caridad que incluye la distribución de sus bienes materiales entre los pobres, orientación cara a nuestro Juan el Limosnero.[53] La representación de san Jorge es su famosa lucha desde el caballo blanco contra el dragón negro, que representa el mal que acosa a la gente,[54] simbolizada ésta por la mujer liberada, que bien puede ser imagen del "alma" liberada: todo santo debe luchar contra el mal para construir su virtud y lograr sus hazañas, de ahí que ya san Pablo decía que se debía ser *miles Christi* y estar entrenado como un atleta,[55] imagen ésta que tuvo larga tradición.[56] Sigue habiendo, pues, un doble plano del héroe guerrero (en tanto lucha internamente contra el mal y externamente contra los hacedores del mal) y de héroe "social", que se vincula con los demás en beneficio de ellos y que, en esa conexión, hace más clara su santidad, sea laico como Filáreto, monje como Hipacio u obispo como Juan el limosnero. Hasta los anacoretas, que tienen a san Antonio como modelo, "luchan" contra el demonio de las pasiones en su soledad pero nunca pierden del todo el contacto con sus semejantes, para ayudarlos en lo que necesiten, sea material o espiritual.[57] Hasta

53. Sobre san Jorge, cf. J. LLOPIS, *San Jorge, el gran mártir*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 2001). Véase también LE GOFF, *op. cit.*, p. 97.

54. El ser negro, como representación del diablo o del mal, parece remontarse literariamente a Bernabé, *Carta* 4: 10 (ὁ μέλας, "en efecto, para que el *«negro»* no tenga intromisión...") y 20: 1 ("el camino del *«negro»* es tortuoso y lleno de maldición"). El diablo se le aparece a Antonio con el aspecto de un niño negro: ATANASIO de Alejandría, *Vida de Antonio*, 6. En la *Vida de Simeón el loco* aparece como un hombre bajo y negro (154, 2 y ss.) o como un etíope (165, 15 y ss.) o como un perro oscuro (150, 1 y ss.). En *Vida de Juan el limosnero* aparecen etíopes como ángeles del mal o demonios (20: 50; 37: 130). El *Vida de Espiridón*, atribuible a Leoncio, se dice que "el justo expulsó al lobo" (114: 16 de la ed. van den Ven), donde el lobo parece representar la enfermedad y el diablo.

55. Cf. *1 Corintios* 9: 26. SAN AGUSTÍN (*De civitate Dei* 10: 21) señala que el mártir es un héroe que ha vencido a las "potencias del aire". Sobre estas potencias y la lucha contra ellas, véase J. LASTRA SHERIDAN, "Los demonios aduaneros como interceptores del alma que asciende al cielo en *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis. Rasgos principales y antecedentes literarios", en *Actas de las X Jornadas de Estudios medievales (CONICET-SAEMED, 7 al 9 de septiembre de 2009)*, Buenos Aires, 2009.

56. Por ejemplo, así llama Teodoreto de Cirro a los personajes de su *Historia monachorum*, "excelentes varones y atletas", pero no "héroes". El *Encomio de san Demetrio*, de Juan de Tesalonica (cf. PHILIPPIDIS-BRAAT, *op. cit.*, p. 399 y, en el texto, 406.6, 408.41, 413.17 etc.), se refiere al santo como ἀθλοφόρος, término de tradición homérica que significa "portador del premio", lo cual, en contexto cristiano, significa "que logra la beatitud".

57. Véase la *Vita Antonii* de Atanasio. Sobre la literatura monástica temprana, véase W. HARMLESS, *Desert Christians. An introduction to the literature of early monasticism*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

los santos "locos", que fingen locura, taradez e imprudente incivilidad, a la larga son reconocidos como santos por los beneficios que hicieron a los demás.[58] Por toda esta "lucha", pues, tiene sentido que san Jorge, caritativo pero también soldado que lancea al dragón, sea un modelo del cristiano. En gran medida, recoge la imagen antigua y pagana del héroe pero la "cristianiza".[59]

Frédouille[60] señala que el santo enseña la virtud en la práctica mientras que el sabio pagano lo hacía teoréticamente; pensamos que no se puede generalizar esto, pues hubo sabios como Sócrates que la enseñaron también con su ejemplo y hubo santos como los llamados "locos" que la ocultaron por humildad. La diferencia entre uno y otro radica en la motivación para la práctica de la virtud o para el martirio que, en el caso del santo, es concretamente el amor a Dios, no ideales humanos. Un Séneca puede suicidarse; un santo, jamás, pero sí afrontar el martirio como testimonio cristológico, no como desesperación u obstinación. Un héroe era adorado por obrar bienes para su terruño por propio poder; el santo no es más que un intercesor ante Dios, por eso se lo venera. Quizá estas diferencias y el peso pagano que podía tener el término ἥρως (y su laicización en Occidente) hicieron que los Padres griegos no lo emplearan para sus personajes santos. En el diccionario patrístico de Lampe no hay entrada para este término; en el diccionario bizantino de Sophoclés, sólo se remite a Dionisio de Halicarnaso; el de Trapp incluye compuestos, pero no el término simple; el *Méga léxikon* de Dimitrakos señala las acepciones clásicas e, incluso para el sentido de "bienaventurado" respecto de la persona muerta, cita a Alcifrón y Heliodoro. Esto parece sugerir que se percibía más la diferencia que la "adaptación" implicada en el santo respecto del héroe. De ahí que revista cierta gravedad el hecho de que las traducciones modernas no respeten esta exclusión del término "héroe".[61] Así como el NT vino a sumar la Gracia a la Ley para elevarla, el santo "eleva" al héroe al poner en la base y en el objetivo de su heroísmo una exigencia espiritual.

Si tenemos en cuenta, como hicimos para el concepto de "leyenda", la definición de "héroe" dada por el *Diccionario de la lengua española*, obtenemos estas acepciones:

58. Véase la *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio y los demás ejemplos de este tipo particular.

59. Sobre los paralelismos entre héroe y santo, es un hito L. BIELER, Θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des "göttlischen Menschen" in Spätantike un Frühchristentum*, Darmstatt (orig. Viena, 1935), 1967.

60. FRÉDOUILLE, *op. cit.*, p. 12.

61. Por ejemplo, en la edición de la *Vida* de Zótico de Constantinopla, "sostén de mendigos", sistemáticamente se traduce el giro ὁ μέγας por "notre héros" (2: 6; 8: 16; 9: 10, 13); cf. M. AUBINEAU, "Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux", *Analecta Bollandiana*, 93 (1975), 67-108 (en particular, pp. 73-81). También en la *Vida de Eutimio de Sardes*, el término ἀοίδιμος, "célebre", es traducido como "héros"; lo mismo el pronombre οὗτος; cf. J. GOUILLARD, "La Vie d'Euthyme de Sardes (+ 831), une oeuvre du patriarche Méthode", *Travaux et mémoires*, 10 (1987), 1-101 (en especial, pp. 22 y 34).

> *héroe.* (Del lat. *heros, -ōis,* y este del gr. ἥρως). 1. m. Varón ilustre y famoso por sus hazañas o virtudes. 2. m. Hombre que lleva a cabo una acción heroica. 3. m. En un poema o relato, personaje destacado que actúa de una manera valerosa y arriesgada. 4. m. Protagonista de una obra de ficción. 5. m. Hombre al que alguien convierte en objeto de su especial admiración. 6. m. En la mitología antigua, el nacido de un dios o una diosa y de una persona humana, por lo cual le reputaban más que hombre y menos que dios; como Hércules, Aquiles, Eneas, etc.

Si analizamos estos sentidos y los aplicamos a Juan el limosnero vemos que:

a) se cumple la definición de "varón ilustre y famoso por sus hazañas y virtudes", precisamente porque el patriarca llegó a tal grado de virtud en lo relativo a la misericordia e hizo tan patentes "hazañas" de limosna de todo tipo, material y espiritual, que se hizo famoso, al punto de motivar y merecer varios relatos hagiográficos;
b) también se cumple que sea un "hombre que lleva a cabo una acción heroica", pues si bien es un pacificador, hace una lucha contra el mal, lucha interior y exterior; en esa lucha se concretan "en grado heroico" sus acciones de misericordia, en lo relativo a la administración de justicia, a la depuración de las corrupciones comerciales, burocráticas y morales, a la atención de los necesitados (refugiados de guerra, viudas, huérfanos, enfermos, gente desocupada, monjes sin sostén, pueblo hambriento), a la enseñanza del Evangelio con la palabra y el ejemplo;
c) por ello es, asimismo, un "personaje destacado que actúa de una manera valerosa y arriesgada", porque se encuentra en una posición expuesta, dado su cargo, y no se amilana en enfrentar al gobernador Nicetas ni a los cabecillas de facciones heréticas;
d) es, ciertamente, el "protagonista de una obra de ficción", pues el "género" hagiográfico no es exactamente un tratado histórico ni está encarado de modo científico, aun cuando el autor reclame que su contenido es fidedigno y presente testigos de ello a la manera de la historiografía. Hay una "ficción" que surge del encuadre mismo del relato, de la selección de material, de la falta de cronología, incluso de las intervenciones retóricas del autor (a pesar de ser tradicionales en la historiografía clásica), etc., y
e) por otra parte, es un "hombre al que alguien convierte en objeto de su especial admiración"; ese "alguien" ha sido la multitud de beneficiados que generó para ese hombre lo que hoy llamamos "fama de santidad" y que motivó la conveniencia y necesidad de fijar su obra por escrito, para que también las siguientes generaciones lo admiraran y tomaran como modelo; en esto, el autor hagiográfico es el "alguien" que interviene de modo directo.

Frente a estas cinco acepciones verificables, la sexta y última, que dice: "En la mitología antigua, el nacido de un dios o una diosa y de una persona humana, por lo cual le reputaban más que hombre y menos que dios", no puede ser comprobada en nuestro héroe. O no en todos sus términos. Obviamente, Juan de Chipre no tiene a un dios como progenitor, al menos no en sentido humano y, en el sentido espiritual, lo tiene como todos los humanos, de modo que esto no lo diferencia de ellos. Empero, en la feligresía suele surgir la idea, ante la figura de un santo, de que éste, si bien no es Dios, sí tiene algo por encima de los hombres "comunes", como si fuera más que un hombre. Por supuesto, no es así: el "santo" ejercita "en grado heroico" las virtudes que todo hombre puede desarrollar con la ayuda de la llamada "gracia santificante".

Pero aunque el santo –y nuestro Juan en particular– no es el hijo de un ser divino y de un ser humano, sí se sostiene que él es, culturalmente, el sucesor de los antiguos dioses y héroes locales.[62] Sabemos que los antiguos paganos solían atribuir a un "héroe" la fundación de una estirpe, de una ciudad y, consecuentemente, el ejercicio de una cierta "protección" sobre ella.[63] Algo similar ocurre con el santo, quien puede no ser "fundador" de la ciudad, pero sí genera en ella un "culto" especial, habitualmente en torno de su tumba y del santuario que junto o sobre ella se construye, para veneración del santo y multiplicación de los milagros allí comprobados.[64] En el caso de Juan, por un lado se menciona la fama de santidad en la misma ciudad de Alejandría, a tal punto que muchos informantes

62. Por ejemplo, C. MANGO, "El santo", en G. CAVALLO (ed.), *El hombre bizantino*, Madrid, Alianza, 1994, 319-351 (en particular, p. 322). La importancia de lo "local" para el culto de los santos se ve, entre otros casos, en que la Italia griega asume el calendario festivo de Constantinopla y sólo le añade las conmemoraciones de santos estrictamente locales, con un mínimo de intrusión de lo latino. Sobre esto véase E. FOLLIERI, "Il culto dei santi nell'Italia Greca", en *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* (= *Italia sacra*, 20-22), Padua, 1973, pp. 553-577.

63. El término griego ha sido vinculado por Boisacq y Frisk con la raíz del latín *servare*, "preservar, proteger", de modo que contendría la idea de "protector". Empero P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999 (primera ed., 1968), p. 417 B rechaza esta idea y vincula la raíz con la del nombre de la diosa Hera, aunque en p. 416 dice que vincular *héros* con *servare* es "teóricamente posible". D. ADAMS, "῾Ηρως and ῞Ηρα. Of men and heroes in Greek and Indo-European", *Glotta*, 65 (1987), 171-178, en cambio, rechaza ambas: Hera tendría una raíz que significa "diosa del año", lo cual no tiene vínculo con "héroe" ni con la función misma de la diosa; en cuanto a la raíz de *servare*, no quedan rastros de la digamma en ἥρως. Propone entonces para este término un sufijo -r, que significa "caracterizado por" y la raíz **yeE*, "fuerza, vigor", que también aparecería en "Hera" con la idea de "vitalidad, juventud", cosa adecuada para la madre de Hebe. Según esta teoría, "héroe" se vincularía con Hera destacando en el héroe la "vitalidad juvenil".

64. Es excepcional que no haya milagros en un relato hagiográfico, sobre todo *post mortem*; cf. M. KAPLAN, "Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?", en D. AIGLE (ed.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnholt, Brepols, 2000, 167-196 (en particular, p. 196).

o fuentes del relato son de allí; por otra parte, el santuario de veneración surge en la tumba, que se halla en Amatunte, el terruño de Chipr, donde fallece Juan. En el sepelio y en la tumba de Juan se producen milagros, mediante los cuales Dios, en términos de Mango,[65] declara quién es santo, es decir, quién alcanzó tal grado de heroicidad en sus virtudes que, por su intercesión, Dios manifiesta su propio obrar maravilloso. De modo que también en esa tumba se erige la fama de santidad de Juan, facilitada por el relato hagiográfico de Leoncio, obispo y chipriota como el santo elogiado. Por lo tanto, Juan es un "sucesor", en este concepto, de los héroes locales de la antigüedad pagana, porque "funda" metafóricamente un culto, se hace protector de los fieles, cuya mediación solicitan, y además establece –o se pretende que establezca– una "estirpe" de cristianos misericordiosos entregados a la limosna, tanto laicos cuanto clérigos y obispos como él. El héroe pagano, aparentemente ya en el mundo micénico,[66] también generaba un culto en torno a su tumba y buscaba la fama, la gloria inmortal,[67] y para este logro el canto del aedo era un instrumento fundamental. Es el relato hagiográfico, como el cantar del aedo, el que se ocupa de difundir y perpetuar la "gloria" del héroe. La diferencia está en que el héroe antiguo tenía gloria propia; la del santo solamente es manifestación de la gloria de Dios. De ahí que el cierre del texto dice:

> ἧς ἅπαντες ἐν εὐφροσύνῃ ἀπολαύσαντες δόξαν καὶ μεγαλοπρέπειαν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ τοὺς οἰκείους ἁγίους ἐν δόξῃ αἰωνίᾳ δοξάσαντι ἀναπέμπομεν νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (60: 50 ss.).
>
> *Al disfrutar todos de ello [el aroma de santidad] con alegría, mandamos a lo alto gloria y magnificencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo que glorifica con eterna gloria a los propios santos, ahora y siempre y por las eternidades de las eternidades*.

Esta búsqueda de la gloria es comparable al κλέος pretendido por los héroes de la épica antigua, "gloria" que dependía de la ἀρετή o excelencia que demostraran y de la τιμή u honra que ella generara entre sus congéneres. Para mostrar

65. Cf. MANGO, "El santo", pp. 330-331.

66. Cf. J. LÓPEZ SACO, "Las ofrendas funerarias micénicas y posmicénicas: ¿indicios de un culto heroico?", *Praesentia*, 11 (2010), 1-12.

67. Cf. por ejemplo A. CAMEROTTO, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padua, Il Poligrafo, 2009, p. 114. Dice Mario UNTERSTEINER (1947: iv): "Gli Achei […] fanno sorgere il culto degli eroi, intorno alla cui tomba si vanno formando, come intorno a un nucleo, leggende rievocanti le geste del difunto che, col passare del tempo, si conquista una potenza straordinaria e divina. Spesso le storie sacre dei mediterranei e le saghe eroiche si sovrappongono, in quanto le antiche figure divine e le nuove figure eroiche finiscono col coincidere. Sorge cosí la mitologia ellenica".

esa ἀρετή, el héroe se luce en una ἀριστεία, es decir, en uno o más momentos de sobresaliente esplendor, sea en la oratoria, en la batalla, en la astucia. En el caso del santo Juan, el relato recopila anécdotas que, con diversos enfoques, muestran el grado heroico de la misericordia del personaje, tanto en lo material como en lo espiritual, y su especial preocupación por la justicia. Pero su κλέος no es sino una manifestación visible de la gloria de Dios, fuente de todas las gracias, como ocurre en el caso de los mártires;[68] dice el texto al referir el sepelio y el milagro de que los difuntos le hagan lugar en la tumba (58: 10-11):

> εὐθὺς ἐμφανίζοντες τὴν ἐκεῖθεν αὐτῷ πρὸς θεοῦ δωρηθεῖσαν δόξαν τε καὶ ὑπερύψωσιν
>
> *manifestando enseguida todos la gloria dada por Dios allí a él y también la exaltación*.

De tal modo, el santo es el héroe de la nueva cosmovisión, ya que un héroe debe encarnar los valores de la concepción de hombre que tenga una época, mientras que el antihéroe encarna los "contravalores", es decir, los que se consideran negativos y no recomendables.

Más allá de estas aplicaciones de las acepciones del término "héroe" y sus consecuencias, podemos también encarar la heroicidad de Juan o del santo en general confrontando sus rasgos y situaciones con los del héroe "tradicional", entendiendo por tal al héroe pagano de la antigüedad.

En el canto épico es frecuente el uso de las comparaciones,[69] tanto para dar idea de una situación cuanto para destacar el estado de ánimo o la manera de actuar de un héroe. Son frecuentes las comparaciones con la naturaleza, en particular con hechos atmosféricos y con animales. En la *Vida de Juan el limosnero* no faltan estas comparaciones. En algunos casos no se presentan con el giro comparativo, como por ejemplo en 1: 36, donde dice:

> καὶ ὡς τοῦτο διὰ πολλοῦ τοῦ τάχους εἶδεν γενόμενον ὁ τοῦ Χριστοῦ μαθητής
>
> *Y como el discípulo de Cristo vio hecho esto con suma rapidez…*

68. Sobre los diversos modos en que los autores eclesiásticos emplearon el ejemplo de los héroes antiguos para confrontarlo con el de los mártires y los santos en general, véase por ejemplo H. INGLEBERT, "Les héros romains, les martyrs et les ascètes: les virtutes et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du IIIe au Ve siècles", *Revue des études augustiniennes*, 40 (1994), 305-325; según él, los griegos rechazan sin distinción la religión pagana y las costumbres y régimen político anteriores a Cristo, mientras que los latinos sí distinguen uno y otro aspectos.

69. Cf. por ejemplo J. GRIFFIN, *Homero*, Madrid, Alianza, 1984 (ed. orig. 1980), p. 21 y ss. y CAMEROTTO, *op. cit.*, p. 141 y ss.

mas pocas líneas después se dice:

> ὥσπερ ποιμὴν ἀληθινὸς καὶ οὐ μισθωτὸς
>
> *como pastor verdadero y no asalariado.* (1: 38-40)

y luego:

> ὥσπερ λιμένα ἀκύμαντον προσέτρεχον
>
> *corrieron hasta él como a un puerto sin oleaje.* (cap. 6, 3-5)

y casi al final:

> ὥσπερ τις φιλόστοργος πατὴρ τοῖς οἰκίοις τέκνοις εὐλογίαν χαρίσασθαι βουληθείς
>
> *queriendo, como padre tierno con los hijos suyos, regalar una bendición a aquellos.* (60: 45)

No se trata, pues, de comparaciones con la naturaleza y, menos aún, con animales feroces, como suelen ser las aplicadas a los belicosos héroes de la épica antigua, sino que, por el contrario, presentan imágenes pacíficas: el discipulado, el pastoreo, la tranquilidad de un puerto, la ternura de un padre. Estos rasgos destacan que en el santo la lucha es contra el demonio, tanto en lo interior cuanto en lo exterior, pero sin violentar a nadie más que a sí mismo.

Por otra parte, aparecen imágenes metafóricas del mal, como las que ve en sueños un moribundo (cap. 20, 35), donde dice:

> συνῆγόν τινες μαῦροι κακοειδεῖς
>
> *se agrupan unos negros de aspecto malo*

Estos negros representan a los demonios, que agrupan las obras malas del difunto en un platillo de la balanza, mientras el alma asciende al cielo. En la línea 50 del mismo capítulo se hace referencia a ellos como "etíopes" (τοὺς Αἰθίοπας ἐκείνους). La misma imagen se emplea en el cap. 38: 135 al decir:

> εὐθέως παρίσταται δαίμων ὡς Αἰθίωψ κακοειδὴς τῷ δώσαντι τὸν κόσσον τῷ ἀββᾷ Βιταλίῳ
>
> *enseguida un demonio se presenta como un etíope de mal aspecto al que había dado la cachetada al abbá Vitalio.*

Así como en la épica el jabalí es empleado, en las comparaciones, como imagen de aquel prodigio que atemoriza (por su mirada de fuego, su baba, el erizamiento de su pelo, el rechinar de dientes) y que hace daño por su fuerza irrefrenable y su resistencia sin renuncia;[70] aquí se utiliza la figura del "negro" o del "etíope", imagen tradicional,[71] para representar al demonio, que daña, que no se rinde y que es temible.

Otro elemento típico de la épica antigua es el tema del *nóstos* o retorno a la patria. Habitualmente, tras las hazañas cumplidas, el héroe emprende el regreso, que puede ser feliz, si es rápido, sin adversidades, sin pérdida de compañeros ni de botín (como el de Néstor), o infeliz, si el viaje es complicado y provoca toda clase de quebrantos (como el de Odiseo), o mixto, si el trayecto es bueno pero al arribo ocurren desgracias (como en el caso de Agamenón). En nuestro relato hagiográfico hay un doble *nóstos*: por una parte, Juan regresa a su patria, Chipre, pues si bien había logrado sus hazañas en Alejandría debe huir por la invasión persa; se dan por sobreentendidos algunos peligros que vive allí el santo, un intento de asesinato relatado por otra fuente, mientras que se destaca que es en la patria donde acaba su vida con signos de santidad. Y es éste el otro *nóstos*, que consiste en el "retorno a la casa del Padre", es decir, el paso a la vida eterna, que es el habitualmente reseñado en los relatos hagiográficos, pues no siempre hay un "retorno" histórico a la patria terrenal. La *Vida de Juan*, pues, es un caso especial. El texto destaca este elemento con estos términos:

> Καταλαβόντος οὖν αὐτοῦ τὴν ἰδίαν πόλιν Ἀμαθοῦντα καλουμένην καὶ ἐν τούτῳ αὐτὸν πληροφορῆσαι τοῦ κυρίου θέλοντος, λέγω δὴ τὸ τὴν ἐν τῇ οἰκείᾳ πατρίδι ἐκδημίαν, οἰκειότερον δὲ εἰπεῖν τὴν ἐνδημίαν πρὸς κύριον ποιήσασθαι, διαθήκην οἰκείαν γράψαι τάχιστα τοῖς αὐτῷ ὑπουργοῦσιν προσέταττεν (57: 1-6)
>
> *Llegado él, en efecto, a su propia ciudad, llamada Amatunte y queriendo el Señor darle garantías en esto, me refiero ciertamente al hecho de que su partida –para hablar más apropiadamente, su "regreso" hacia el Señor– se hiciera en la propia patria, ordenó a sus subalternos que le escribieran muy rápidamente su propio testamento.*

donde el juego de palabras entre ἐκδημία y ἐνδημία ("partida" y "regreso"), que incluye una *correctio* retórica, pone de relieve este *nóstos* de doble alcance.

Asimismo, el relato épico suele utilizar *sémata*, señales externas –visibles,

70. Sobre esta comparación y su identificación con diversos héroes bélicos, cf. CAMEROTTO*, op. cit.*, p. 142 y ss.

71. Como ya señalamos, la oscuridad o negrura para representar al Malo se remonta al menos a la *Carta* de Bernabé (4: 10, 20: 1).

audibles–, que son signos de autoridad y, por lo tanto, persuaden; por ejemplo, el trueno de Zeus o un prodigio.[72] En el caso de nuestra narración hagiográfica, son frecuentes sueños que recuerdan el de Agamenón o el de Patroclo en la *Ilíada*, pues, *mutatis mutandis*, sugieren al que los percibe algún dato que le permite entender lo que ocurre u orientarlo en su acción futura. Tales son, por ejemplo, el sueño en que el mismo Juan ve a una muchacha con una corona de olivo que dice ser la primera hija del rey y que, al ser obtenida, puede facilitar el acceso de su poseedor al Rey. Con tales datos, Juan comprende que se trata de la Compasión o Limosna (cap. 6: 50 ss.). Otro ejemplo es el del capítulo 21, donde el aduanero Pedro da una prenda a un náufrago desnudo y luego ve que éste la había vendido; se le aparece entonces alguien como el sol, con una cruz en la cabeza, que le dice que no debe entristecerse por eso, porque él lleva la prenda desde que la cedió. El aduanero entiende entonces que el personaje de la visión era Jesús y que debe ver a Dios en todo mendigo o necesitado, más allá de lo que éste haga. Otro ejemplo es el del cap. 23: 23 ss., sueño por el cual el patriarca descubre que se equivocó al castigar a un monje eunuco, supuestamente escandaloso.

Otro elemento típico de la épica es el empleo de epítetos que acompañan a sus héroes. A Juan se le aplican algunos adjetivos en grado superlativo, que representan el grado heroico de su virtud, tales como *δικαιότατος Χριστοῦ μιμητής* (1: 15), "justísimo imitador de Cristo"; πραότατος ποιμήν 30: 10, "dulcísimo pastor"; *συμπαθέστατος* (11: 55), "muy compasivo"; *ἁγιώτατος* (11: 4, 24), "santísimo"; ellos son la forma lingüística mediante la cual se plasma la adaptación del héroe pagano en el santo cristiano, en la medida en que sugieren el "grado heroico" de las virtudes, que la Iglesia requiere para la canonización de sus fieles. Incluso se le dice *θεῖος* (6: 6), "divino", término poco común aplicado al santo y no registrado en la forma latina *divus* para esa aplicación.[73] Pero hay muchos otros adjetivos que suelen aparecer sin siquiera el nombre propio, de modo que designan al personaje por antonomasia. Por ejemplo, πρᾶος ποιμήν (5: 26, 10: 36), "dulce pastor", *δίκαιος* (pr. 52; 13: 23), "justo"; *σοφὸς διδάσκαλος* (13: 49), "sabio maestro"; *εὔσπλαγχνος* (35: 44), "de buena entraña"; *τοῦ Θεοῦ εὐγνόμων ὑπερητής* (24: 49), "prudente servidor de Dios"; *τίμιος* (12: 51), "honrado"; *τρισόλβιος* (4: 1), "tres veces dichoso"; *τρισμακάριστος* (6: 2, 36: 20), "tres veces bienaventurado"; *θαυμάσιος* (5: 1), "admirable"; *ἀξιοθαύμαστος* (29: 10), "digno de admiración"; *θεῖος* (6: 6), "divino"; *ὅσιος* (13: 31), "piadoso"; *πανόσιος* (27: 32), "totalmente piadoso"; *γενναῖος* (23: 46), "noble"; *πανάγιος* (11: 35), "totalmente santo"; *τληπαθής* (27: 26), "paciente"; *ἀνυπερέφανος* (27: 38), "no

72. Cf. CAMEROTTO, *op. cit.*, p. 195 y ss.

73. FRÉDOUILLE, *op. cit.*, p. 22. Recordemos, sin embargo, que el emperador era considerado "divino", como los césares romanos: véase R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 44. Sobre estos aspectos, véase también A. HABER, *Símbolos, héroes y estructuras*, Buenos Aires, Hachette, 1976.

orgulloso"; *ἀείμνηστος* (27: 31), "siempre memorable". Son todos epítetos que apuntan a lo moral, a la actitud hacia los demás o la relación con Dios, por cierto muy diferentes de los epítetos homéricos que apuntan a aspectos corpóreos ("la de ojos de novilla") y habilidades físicas ("el de pies ligeros"); quizá se acerca más el epíteto de Odiseo, πολύτλας, "el muy sufrido".

Otro enfoque del análisis puede surgir de los rasgos heroicos que ha determinado Joseph Campbell en *El héroe de las mil caras* y que Juan Villegas retoma y profundiza en *La estructura mítica del héroe*. Este último enumera los mitemas de las diversas instancias de la "aventura" heroica.[74] Así, en la instancia que llama "partida" o "separación", se verifican los siguientes mitemas en Juan el limosnero:

- "llamada de la aventura o señales de la vocación del héroe": por una parte, es un "llamado" el hecho de ser nombrado patriarca de Alejandría, uno de los cinco patriarcados antiguos y que se hallaba entonces en graves problemas religiosos y políticos. Una señal de habilitación para el cargo es el hecho de haber perdido a esposa e hijos, de modo que no hay impedimentos; esto constituye una "separación" respecto del laicado y un punto de partida para su desempeño público. Por otra parte, una señal para el ejercicio de su "aventura" de entrega total a la misericordia es la ya mencionada visión de la Compasión personificada; esta entrega implicará una "separación" respecto de los llamados ἄσπλαγχνοι ("sin entraña" 19: 69, 40: 19), es decir, "inmisericordes", concepto para el que usa las variantes ἀνελεήμονες (20: 7, 9,10) y ἀσυμπαθεῖς ("incompasivos", Cf. 27: 36, 41: 19), y
- "la ayuda sobrenatural que facilita el camino de la aventura": en diversos pasajes se hace referencia a que es la gracia divina la que sostiene la acción del santo-héroe. Por ejemplo, en 5: 27-30, dice Juan:

> Εὐχαριστῶ σοι, κύριε, ὃς τὴν ἡμετέραν ἀναξιότητα καταξιώσας ἱερέα σου κληθῆναι καὶ ποιμαίνειν λογικὴν ποίμνην τὸν ἐλάχιστον καὶ ἁμαρτωλόν
>
> *Te doy gracias, Señor, que tú, juzgando digna nuestra indignidad,* [creas digno] *que el ínfimo y pecador sea llamado sacerdote tuyo y pastoree el rebaño espiritual*

En el capítulo 9: 23 s. se comenta:

74. Cf. J. VILLEGAS, *La estructura mítica del héroe*, Barcelona, Planeta, 1978, p. 73 y ss. "Mitema" es la unidad estructural mínima. El "motivo" es una situación típica que se repite pero no pertenece necesariamente a una estructura mítica ni está condicionada por asociaciones mitológicas.

ὡς δὲ ἐνόησεν αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐνυπαρχούσης αὐτῷ χάριτος ὅτι ἐψεύσαντο

Después de entender, por la gracia que estaba en él, que ellos habían mentido…

Entre los epítetos, a los que hicimos referencia hace poco, algunos destacan la presencia de esta ayuda divina en Juan. Ellos son: *θεοκῆρυξ* (11: 46), "heraldo de Dios"; *θεόκλητος* (5: 10), "llamado por Dios"; *θεοφρούρητος* (5: 10), "custodiado por Dios"; *θεόσοφος* (11: 50, 37: 6), "sabio en las cosas de Dios"; *θεόφορος* (9: 45), "portador de Dios"; *θεόχαρις* (7: 17), "agraciado de Dios"; y *θεοτίμητος* (23: 12 y 38), "honrado por Dios";

- "el cruce del umbral, que implica el abandono del mundo y el primer paso hacia lo desconocido": en el caso de Juan, este cruce de umbral está representado por la ordenación episcopal, que el relator destaca:

προχειρισθεὶς τοίνυν, ὡς εἴρηται, οὗτος ὁ δικαιότατος τοῦ Χριστοῦ μιμητὴς ψήφῳ οὐρανίῳ ἀληθῶς καὶ "οὐκ ἐξ ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπων"

investido, ciertamente, como se ha dicho, este muy justo imitador de Cristo, con el voto celestial verdaderamente y "no por hombres ni por medio de hombres" (1: 13-15)

Según el relato *Anónimo* § 3 *in fine*, Juan practicó su virtud antes del episcopado y eso le granjeó fama entre la gente y entre los gobernantes, por lo que fue electo patriarca. Sin embargo, es este cargo el que inicia su "aventura" porque, junto con el poder, le da la gran responsabilidad de ejercer la misericordia sobre muchos y en muy variados aspectos. Un detalle que destaca lo desconocido de esta etapa es que Juan se equivoca al juzgar a un eunuco, porque se deja llevar por los consejos de su séquito (cap. 23);

- "el vientre de la ballena" es estar sumergido en lo desconocido, "el paso al reino de la noche". En los relatos edificantes, el mundo pecador es asimilado a las tinieblas y el demonio identificado como un monstruo negro. Para un santo, estar en el mundo es una experiencia similar a la de estar en el vientre de la ballena. Y en el caso de Juan, sus funciones de patriarca (litúrgicas, jurídicas, asistenciales, docentes, etc.) son "lo desconocido".

Todo esto va acompañado por ciertos motivos típicos, como la "orfandad", el "desarraigo" y el "ser extraño en el mundo":[75] Juan no tiene familia, debe irse de

75. *Ibidem*, pp. 104-1045.

su patria Chipre y asentarse en Egipto, donde es un extraño no sólo para los monofisitas sino también para los melquitas y donde se ve asediado por los persas.

La segunda instancia o etapa del viaje del héroe es la de "las pruebas y victorias de la iniciación". Los mitemas son:

- "el camino de las pruebas": se verifica en Juan porque debe enfrentar, por ejemplo, la corrupción de su corte (cap. 3), la tentación de los simoníacos (cap. 11), la tentación del afecto (cuando es ofendido su sobrino, cap. 14), la confrontación con el poder civil (en el caso de Nicetas, cap. 13), la confrontación con los herejes y con los que se burlan de su escasa oratoria (caps. 37, 49), las desgracias materiales, tales como la pérdida de la flota (cap. 28), la hambruna (cap. 11), la sequía (cap. 30), etc.;
- no creemos que se verifiquen, en cambio, mitemas como "el encuentro con la diosa o la felicidad de la infancia recordada", "la mujer como tentación", la "reconciliación con el padre". Sí pueden estar presentes la "apoteosis" y "la gracia última", si tomamos para ellas la verificación de la santidad de Juan por medio de los milagros que se operan en su tumba (cap. 58-60): este poder de intercesión que tiene el santo es su "gracia última", el último don que le hace Dios y que significa su "apoteosis" en el sentido de que es prueba de su beatitud, de su pertenencia plena a Dios, que es nuestra forma de "deificación".

Se verifican también ciertos motivos típicos de esta etapa: el "viaje", si bien es más interior y espiritual que geográfico pues, hasta su retorno a Chipre, Juan solamente recorre la jurisdicción de su diócesis; el "encuentro", tanto en la vertiente negativa, como son los personajes que generan pruebas (el gobernador, el propietario que quiere ser diácono, los herejes, etc.), cuanto en la vertiente positiva, como son las visiones, el monje eunuco, el aduanero Pedro, los pobres y refugiados, etc., de los cuales aprende y toma argumentos de enseñanza; la "experiencia de la noche", como el saberse equivocado en un castigo injusto, que incluye el motivo del "descubrimiento"; el tema de la "amistad", como la que logra con Nicetas; el de la persecución, que le infligen los herejes,[76] etcétera.

La tercera etapa, final, consiste en "el regreso y la reintegración a la sociedad" y tiene como mitemas:

- "la negativa al regreso o el mundo negado"
- "la huida mágica"
- "el rescate del mundo exterior"
- "el cruce del umbral del regreso"

76. *Cf. ibidem*, p. 106 y ss.

- "la posesión de los dos mundos"
- "la libertad para vivir".

En el caso de Juan, estos mitemas se entremezclan. En el capítulo 52 se narra que, ante el avance persa, debe huir de Alejandría. Pero el gobernador Nicetas quiere llevarlo a Constantinopla, en cambio él, por una visión onírica que le hace ver cercana su muerte, se niega a ese regreso y prefiere el *nóstos* hacia la patria, que conlleva el *nóstos* definitivo ante Dios. Este regreso se hace cruzando un "umbral", que es el mar Mediterráneo y que conlleva un peligroso vendaval (52: 30 ss.). Si bien esta "huida" es humanamente un "rescate del mundo exterior", pues lo preserva de la caída de Alejandría, no es precisamente "mágica" en el sentido estricto y actual, pero sí contiene la protección divina: dice el texto que Juan huye "cuando por consentimiento, o más bien enseñanza de Dios, Alejandría también estaba por ser entregada a los ateos persas" (52: 10-11, Ὅτε γὰρ κατὰ συγχώρησιν, μᾶλλον δὲ παιδείαν ἐκ θεοῦ ἔμελλεν καὶ ἡ Ἀλεξάνδρεια τοῖς ἀθέοις Πέρσαις παραδίδοσθαι). Juan poseyó el mundo terrenal y pasa al mundo celestial[77] porque adquirió la "libertad para vivir" en él, lo cual conlleva una doble reinserción en la sociedad: en la terrena, mediante el culto que se genera y los milagros que convocan a fieles; en la celestial, mediante su ingreso al "coro" de los que alaban eternamente a Dios en la visión beatífica.

Campbell dice que el héroe "debe regresar con su trofeo transmutador de vida".[78] El trofeo de Juan es haber logrado la santidad evidente mediante el ejercicio de la virtud de la misericordia en grado heroico, la cual "transmuta la vida" doblemente: la suya, porque logra la vida eterna; la de los hombres, porque se hace ejemplo inspirador para las generaciones. De tal modo, a diferencia del héroe pagano, centrado en su τιμή (incluso Héctor antepone su honra al beneficio de Troya), el héroe cristiano, anticipado por el Eneas de Virgilio, se vuelca al beneficio de los demás como medio y fin de su propia santidad.

Bauzá ha señalado los siguientes rasgos:

> Los héroes tienen en común el hecho de ser transgresores, de encaminar sus acciones a traspasar el umbral de lo prohibido, de ir más allá de los límites impuestos por la sociedad; participan también de la circunstancia promisoria de estar regidos por la ilusión –por lo general de naturaleza utópica– de querer ordenar un mundo desarmónico y de lanzarse para ello –en todos los casos de manera absolutamente convencida– a una aventura que en el fondo constituye un viaje hacia lo ignoto.[79]

77. "Los dos mundos, el divino y humano" (J. CAMPBELL, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1959, p. 200).

78. *Ibidem*, p. 179.

79. BAUZÁ, *op. cit.*, p. 5.

Desde este enfoque, Juan el limosnero es un "transgresor" pero en sentido positivo, pues no viola leyes sino que adecua los decretos y su propio accionar a la Ley superior; pasa límites porque hace cosas en grado "heroico", es decir, más allá de la medida del hombre común, alentado por la "utopía" (si queremos llamarla así) del mensaje evangélico, del que está plenamente convencido y que ve como la herramienta necesaria para mejorar el mundo. Todo ello es, como dijimos más arriba, una "aventura", un lanzarse a "lo que vendrá", desconocido, pero con la confianza puesta en la Providencia.

Se verifican en Juan otros rasgos del héroe indicados por Bauzá: "el móvil ético de su acción, orientada siempre a construir un mundo mejor",[80] en este caso de acuerdo con el modelo evangélico; el "estar en permanente conflicto entre dos mundos",[81] pues su propuesta choca con otros intereses (los de Nicetas, por ejemplo) o con otros puntos de vista (los de los herejes).[82] Pero no todas las características propuestas por L. Raglan[83] y citadas por Bauzá se cumplen en él; de las veintidós, quizá se podrían verificar: que prescribe leyes, que es sacado del trono y expulsado de la ciudad, que en su tumba se le rinde culto. Este último rasgo es relevante porque diferencia al héroe del hombre común pero también de la divinidad, que recibe un culto distinto, en su rito y en su concepción, dado que la del héroe es una categoría diversa.[84] Otras posibles características son el sufrimiento y dolor del héroe, que puede llegar a las lágrimas,[85] como Aquileo por Patroclo o Eneas por su periplo: Juan lamenta sus equivocaciones y se duele de los menesterosos.[86]

80. *Ibidem*, p. 7. No nos parece que esto se verifique, por ejemplo, en Aquileo.

81. *Ibidem*, p. 8.

82. La confrontación de Juan con el gobernador Nicetas y con la mayoría monofisita verifica este rasgo frecuente en el héroe: "En efecto, por la transgresión el héroe se eleva por encima del *establishment* histórico-político que pretende coaccionarlo y, lo que es más importante, mediante su acción intenta también apartarse del determinismo fatalista y convertirse en artífice de su propio destino. El héroe es el que sabe decir no". *Ibidem*, p. 162.

83. *The hero*, Londres, Oxford University Press, 1937. Cf. BAUZÁ, *op. cit.*, pp. 24-25. Tampoco se cumplen siempre los rasgos enumerados por el mismo Bauzá (*ibidem*, pp. 35-36), a saber: que tiene inteligencia superior, que comete un crimen involuntario, que vive el exilio, que tiene un rasgo físico distintivo, que sufre persecución pero triunfa, que supera pruebas, que funda ciudades, que porta armas, que tiene una gestación y nacimiento extraños, que hace hazañas ya en la niñez, que muere violentamente, que experimenta una apoteosis, que sus hijos tienen un destino aciago. No se cumple, tampoco, la muerte prematura (*ibidem*, p. 171), porque la grandeza de Juan es presentada como de su edad madura.

84. Así lo veía E. ROHDE en *Psique*, México, FCE, 1948, que vinculaba a los héroes con los antepasados ilustres; lo siguió P. FOUCART, *Le culte des héros chez les grecs*, París, 1918.

85. BAUZÁ, *op. cit.*, p. 130.

86. La heroicidad de Juan no responde a las treinta y una categorías que Vladimir PROPP, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (orig. ruso de 1928) identificó para el cuento.

Conclusión

Tanto, pues, a partir de los valores semánticos del término "héroe" cuanto de los elementos habituales en la composición épica y, además, de los rasgos míticos estructurales que se han indagado en la figura del héroe, creemos que queda claro que Juan el limosnero, con las diferencias propias que comporta el mundo cristiano respecto del pagano antiguo, se constituye en un "héroe" nuevo pero cuya configuración conserva la fisonomía tradicional fundada por la epopeya y transfigurada en la hagiografía.

Esta "heroicidad" nueva contribuye a hacer del personaje literario de Juan –construido por Leoncio sobre escasos datos históricos en el sentido de "comprobables por documentación"– una "leyenda". Hace de él una figura que se va perfeccionando en dos aspectos fundamentales: como cristiano individual, por estar siempre dispuesto a socorrer al necesitado; como magistrado eclesiástico-civil, porque se ocupa de atender, desde su puesto de poder, ciertos procedimientos "políticos" que favorezcan a la sociedad, en la administración de justicia, en la fidelidad de las pesas y medidas para el comercio, en la construcción de asilos, hospitales, albergues, etc.[87] De acuerdo con estos dos aspectos, Juan se hace un "ídolo" o un "héroe" para tantos que se vieron beneficiados por sus bondades, incluso mediante "milagros" realizados en vida e impetrados una vez muerto, los cuales verifican el grado "heroico" de su virtud. Pero Leoncio pretende que los destinatarios de su relato no sólo admiren al personaje por sus obras sino que también lo imiten: no por casualidad, el relato de las anécdotas comienza con la limosna que el pobre empleado Zacarías hace en beneficio de un extranjero y que provoca tanto asombro en el testigo narrador. Todos los que se enteraren de esta vida singular deberían aspirar a tener el mismo espíritu misericordioso que tenía el santo. Por otra parte, Juan debe ser "ídolo" o "héroe", es decir, persona admirada pero también modelo para imitar, para todos los obispos. Tengamos presente que Leoncio es un obispo y que escribe el relato, según dice, a pedido de su arzobispo. En él, ya no trata de un Simeón el loco, que puede ser modelo para los anacoretas o para un cristiano de ciudad. La labor "política" que desarrolla Juan lo hace en este caso modelo para todos los que tienen un puesto similar, por el cual pongan los propios bienes y los de la Iglesia a servicio del necesitado, ya de modo directo mediante limosnas, préstamos u obsequios, ya de modo indirecto, haciendo obras (edilicias, sanitarias, jurídicas, administrativas, etc.), que tornen más justa y digna la vida de la grey que se le encomendó.

Y así como los antiguos aedos difundían de pueblo en pueblo y de generación en generación las hazañas de los héroes fundadores de la sociedad, Leoncio

87. Sobre estos aspectos de su obra véase P. CAVALLERO, "La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis", *Erytheia*, 31 (2010), 35-53.

construye con su relato hagiográfico un modo de hacer "legendario" a su personaje: alguien cuyas hazañas serán leídas y escuchadas por sucesivas generaciones, quienes se inspirarán en ellas para emular la ἀριστεία ("hazaña") del santo, merecer τιμή ("honra") por el bien hecho a los hermanos y dar así κλέος ("gloria") a Dios, fuente de toda virtud.

LAS FUENTES DE LA *HISTORIA DE KARKHĀ DᴱBĒTH SᴱLŌKH*: ENTRE LA TRADICIÓN LOCAL Y LA CRÓNICA UNIVERSAL

HÉCTOR R. FRANCISCO
(CONICET- Universidad de Buenos Aires)

Introducción

La *Historia de Karkhā dᵉBēth Sᵉlōkh y de los mártires en ella* (en siríaco: *Tašīthā dᵉKarkhā dᵉBēth Sᵉlōkh wadᵉsāhdē dᵉbēh*, desde ahora *HK*)[1] es uno de los testimonios más notables de la historiografía cristiana sirio-oriental.[2] Esta obra anónima narra la historia de la ciudad de Karkhā dᵉBēth Sᵉlōkh[3] desde su fundación hasta mediados del siglo V de nuestra era. Alrededor de los dos tercios de ella están dedicados a la conmemoración de los obispos y mártires originarios

1. *BHO* 705. El texto siríaco fue publicado por primera vez por Georg MÖESINGER, *Monumenta Syriaca ex Romanis Codicibus Collecta*, Innsbruck, Librería Académica Wagneriana, 1878, vol. 2, pp. 63-75 sobre la base de un único manuscrito perteneciente a la Biblioteca vaticana. Posteriormente Paul BEDJAN, *Acta Martyrum Syriace*, París-Leipzig, Harrasowitz, 1891, vol. 2, pp. 507-537 realizó una edición corregida sobre la base de dos manuscritos conservados en Lovaina y Berlín. Existen sólo dos traducciones alemanas parciales realizadas por Georg HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, Brockhaus, 1880, pp. 43-60 y por Oskar BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Munich, J. Kösel, 1915, pp. 179-187.

2. A lo largo de este trabajo conservamos la distinción convencional –insuficiente pero operativa– entre la tradición literaria cristiana sirio-occidental (mayoritariamente, pero no exclusivamente, relacionada con la Iglesia monofisita localizada en el contexto del imperio romano) y la tradición literaria cristiana sirio-oriental (generalmente asociada a la literatura cristiana del imperio sasánida). De la misma manera, Iglesia de Oriente (*ʿedtā dᵉmadnᵉḥa*) es el nombre "oficial" que, en el período, utilizaba la Iglesia del imperio sasánida para distinguirse de la Iglesia de Occidente (*ʿedtā dᵉmaʾrbā*), que comprendía a todo el imperio romano. En este mismo sentido, usaremos el término "Oriente" como sinónimo del imperio sasánida y, por extensión, "Occidente" adquiere un significado mucho más amplio que el usual, abarcando tanto al mundo latino como al griego (bizantino) y siríaco ubicado del lado romano de la frontera.

3. Literalmente "la fortaleza de la casa de Seleuco". Esta ciudad era la capital de la arquidiócesis de Bēth Garmaī (en persa, *Garmakan*), que comprendía los obispados ubicados entre el río Tigris, el río Zab menor, el río Diyala y los montes Zagros. En la actualidad, la ciudad se llama Kirkuk en la provincia del mismo nombre, en Irak. Para una historia de la organización diocesana de la Iglesia de Oriente ver Jean Maurice FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq*, Lovaina, Peeters, 1970.

de la región pero, a diferencia de otras colecciones hagiográficas, la *HK* concede un lugar destacado al pasado precristiano de la ciudad. Una parte sustancial de ese pasado fue construida a partir de materiales inspirados en la *Crónica universal* de Eusebio de Cesárea. Sin embargo, la curiosa (y por momentos contradictoria) organización de dichos materiales ofrece varios problemas interpretativos que permiten poner en cuestión la relación entre la *HK* y la tradición eusebiana. Dichos asuntos han sido objeto de numerosas observaciones por parte de los investigadores modernos que, sin embargo, no han logrado dar una respuesta satisfactoria. En este trabajo intentaremos ofrecer una propuesta preliminar para resolver la cuestión, concentrándonos específicamente en el problema de la dependencia de la *HK* con respecto a la tradición cronística cristiana y en los complejos mecanismos por los cuales el material eusebiano fue integrado en su lógica narrativa.

La *HK* está estructurada en tres partes claramente diferenciadas tanto por su forma como por sus contenidos. La primera parte[4] está dedicada a la historia precristiana de la ciudad y se organiza en torno a la sucesión de varios reinos antiguos, desde los asirios hasta los macedonios. La segunda parte está constituida por un catálogo semilegendario de los obispos y mártires de la ciudad que comprende desde el siglo II hasta mediados del siglo V. Esta segunda parte concluye con un detallado relato de la persecución ordenada por el *Šāhān Šāh* Yazdgard II (438-457) contra los cristianos de las metrópolis de Bēth Garmaī y Bēth Ḥadhī'abh (Asiria), *ca.* 447. Dentro de dicho relato se destacan dos episodios. El primero describe la transferencia de la primacía de la metrópolis de Bēth Garmaī desde la sede original (*Šah*ārgard)[5] a Karkhā gracias a la divinamente inspirada intervención del joven mártir Dendōī. El segundo se refiere a la conversión y martirio de Ṭahmīzgard, el magistrado encargado de ejecutar a los cristianos de la ciudad. La tercera y última parte es un breve encomio donde se relata la construcción del *martyrium* en la colina de Bēth Tītā[6] y el establecimiento de una fiesta anual en honor de los mártires durante el catolicado[7] de Mār Bābhōī (457-484).

No existe ninguna indicación en la tradición manuscrita o en la literatura siríaca posterior que pueda aportarnos indicios seguros acerca del autor de la *HK* o de su contexto de producción. Al respecto, Jean Maurice Fiey arriesgó como hi-

4. *HK*, pp. 507-511.

5. Esta localidad, no identificada con precisión, fue la sede metropolitana de la diócesis de Bēth Garmaī hasta mediados del siglo V. Al respecto ver HOFFMANN, *op. cit*., pp. 270-272; Jean-Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne: contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, Beirut, Dar el-Machreq, 1965-1968, vol. 3, pp. 130-133; IDEM, *Pour un* Oriens Christianus Novus*: répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Stuttgart, Steiner, 1993, p. 131 (Beiruter Texte und Studien, 49).

6. La colina de Bēth Tītā está ubicada a unos pocos kilómetros al este de la ciudad. Este lugar fue el escenario de la ejecución de los mártires del siglo V.

7. Los primados de la Iglesia de Oriente llevan el título de católico.

pótesis que su autor fue Bar Sahdē de Karkhā que, de acuerdo con el catálogo de autores del polígrafo sirio-oriental ʿAbdīšōʿ de Nísibis (siglo XI),[8] escribió una *Historia eclesiástica* en el siglo VI.[9] Sin embargo, esta identificación permanece, en el mejor de los casos, hipotética. Si bien la evidencia interna del texto no ofrece datos de relevancia, su contenido nos aporta algunos indicios de su contexto social y cultural. A partir de las precisas descripciones de la ciudad y su entorno, así como el manejo de las tradiciones vinculadas a sus obispos y mártires, podemos concluir que su autor fue un miembro del clero de la ciudad, relacionado con el santuario de Bēth Tītā. Por otra parte, la mención que hace el autor del rey Kušraw (probablemente Cosroes I, 531-579)[10] permite ubicar el *terminus post quem* de su composición en el año 531 de nuestra era.

En estas páginas nos concentraremos en el análisis de los contenidos de la primera parte de la *HK*, privilegiando dos niveles de análisis. En la primera sección, situaremos la *HK* en el contexto de la historiografía cristiana de la Antigüedad tardía. Al respecto, sostendremos que ella pertenece a un género historiográfico particular que podemos denominar *historias episcopales*, cuyo desarrollo obedecía a las condiciones particulares del cristianismo en el contexto iranio. De la misma manera que otras historias episcopales, la *HK* estaba más cerca de las colecciones hagiográficas que de las historias eclesiásticas. Las características sobresalientes de este género son su alcance estrictamente local y el predominio de un ordenamiento cronológico organizado a partir de la secuencia de biografías. Como veremos, este género historiográfico fue dominante entre los historiadores cristianos del imperio sasánida, quienes mostraron un escaso interés por desarrollar la historia de la Iglesia dentro del marco de la historia universal. Naturalmente, dicho desinterés obedecía a dos factores determinantes del cristianismo fuera del imperio romano. En primer lugar, el desarrollo de una eclesiología que se apartaba del modelo eusebiano, caracterizado por la asociación íntima entre *Romanitas* y *Christianitas*. En segundo lugar, por la necesidad –desarrollada dentro de la Iglesia de Oriente– de establecer un modelo de relación entre las elites cristianas locales y la autoridad central del católico de Māḥōzē.[11]

En la segunda parte del trabajo indagaremos sobre la manera en la que el autor de la *HK* incorporó la tradición cronística eusebiana en su relato. En este sentido,

8. Josef Simon ASSEMANI, "Catalogum Ebediesu Sobensis", *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticanae*, Roma, n/a, 1725, p. 229.

9. Jean-Maurice FIEY, "Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bēt Slōh", *Analecta Bollandiana*, 82 (1964), 189-222.

10. *HK*, p. 517.

11. En siríaco significa "las ciudades", en árabe Al-Madā'in, es el nombre dado al complejo constituido por varias ciudades entre las que se destacan la antigua Seleucia y la capital imperial Ctesifón. En una de las ciudades, llamada en persa Vēh-Ardašīr y en siríaco Kōkhē ("las cabañas"), residía el católico del Oriente.

sostendremos que la particular reinterpretación del pasado remoto obedecía a la necesidad de integrar la historia de la comunidad cristiana de Bēth Garmaī en el marco más amplio de la historia universal. Esta integración se manifestó en la invención de una continuidad entre la ciudad antigua y la sede episcopal cristiana. La estructura de la *HK* reflejaba una concepción de la historia cristiana en la cual los elementos de la tradición eusebiana se entrelazan con las historias de los mártires para generar un doble efecto. En primer término, la *HK* definía la Iglesia como una comunidad de culto históricamente arraigada en el ámbito local y liderada por una aristocracia –en apariencia– tempranamente cristianizada. El elemento constitutivo de esta aristocracia –que monopolizaba el acceso al episcopado– fue la construcción de una amplia red de patronazgo que se manifestaba en el evergetismo, la vocación ascética, el rechazo a los poderes mundanos y, en última instancia, el martirio. En segundo lugar, la *HK* contraponía este modelo de liderazgo cristiano con otras dos formas de liderazgo aristocrático: por un lado, los maniqueos y, por otro, las autoridades políticas y religiosas sasánidas, identificadas con el zoroastrismo. Esta contraposición, que derivaba tanto de la historia precristiana como de los episodios martiriales, redefinía los lazos de obediencia y solidaridad sociales, especialmente aquellos que vinculaban a la monarquía con las comunidades locales. De la misma manera que otras historias del período, la *HK* se aparta de la concepción eclesiológica que caracteriza la tradición historiográfica occidental. Para esta última, la Iglesia se definía a partir de la relación entre monarquía e Iglesia como instituciones complementarias en la realización del plan divino destinado al mundo. En consecuencia, la sucesión de imperios universales se presentaba como una secuencia lineal en la cual la pluralidad de reinos desembocaba en la definitiva asociación entre el orden político romano y la cristiandad. Por el contrario, la manera particular en que la *HK* dispuso la sucesión de imperios universales desembocaba –sin hacer una referencia explícita– en un esquema dual que contraponía el orden político persa al romano. Dentro de este esquema, la Iglesia era presentada como una entidad espiritual que trascendía ambos órdenes y que prefiguraba su definitiva anulación con el advenimiento del reino de Dios.

La historiografía cristiana en la Antigüedad tardía

El desarrollo de una historiografía específicamente cristiana en el mundo tardorromano constituyó un punto de quiebre con respecto a la noción clásica de la historia.[12] Los historiadores cristianos forjaron una nueva concepción del devenir histórico que partía de dos premisas: en primer lugar, el tiempo constituía una

12. Glenn CHESNUT, *The first Christian Histories*, Beauchesne, París, 1976; Ernst BREISACH, "From Ancient to Medieval Historical thinking", en Q. Edward WANG y Georg IGGERS (eds.),

secuencia lineal y limitada en sus extremos por la creación y el fin de los tiempos. En el centro (no tanto cronológico como simbólico) se ubicaba la encarnación como evento cósmico que dividía la historia. En segundo lugar, Dios ejercía la soberanía sobre el tiempo histórico de acuerdo con un plan (οἰκονομία) concebido antes de la creación. No obstante, para satisfacer las demandas del nuevo escenario que suponía su incorporación a la élite romana, los historiadores cristianos adoptaron en parte los cánones estilísticos de la historiografía clásica. En consecuencia, las continuidades entre ambas tradiciones historiográficas son tan significativas como las rupturas. La más relevante de esas continuidades es la adopción de una escala universal de la historia, previamente desarrollada por los historiadores romanos de época imperial. Para los historiadores cristianos, la historia abarcaba la totalidad de la οἰκουμένη gobernada por la monarquía romana que, una vez cristianizada, asumía el lugar de reflejo mundano del reino de Dios.

A lo largo del siglo IV se sentaron las bases para los tres modelos historiográficos cristianos que dominaron durante toda la Antigüedad tardía: la *hagiografía*, las *historias eclesiásticas* y la *crónica universal*. Por supuesto, esta división es, en buena medida, arbitraria en tanto ninguno de ellos se dio en estado "puro" y una parte sustancial de la producción historiográfica cristiana de la época se ubicó en el ambiguo límite entre los tres. Pero la preferencia de los historiadores por la imitación y la repetición nos permite distinguir paradigmas bien definidos. La forma más desarrollada de literatura histórica cristiana fue la biografía. Hasta el siglo IV, los martirologios supusieron el modelo dominante pero, una vez afianzada la incorporación del cristianismo al orden legal romano, ellos fueron progresivamente desplazados a un segundo plano, dando lugar a nuevas formas de escritura sobre el pasado que, de ahí en más, ocuparon el centro del escenario. En otras palabras, la biografía cristiana se orientó hacia las *vitae* individuales o colectivas de los santos ascetas. La *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría fue el modelo para las primeras, mientras que la *Historia lausíaca* de Paladio lo fue para las segundas.[13] El desarrollo de este género estaba íntimamente –pero no exclusivamente– vinculado a la difusión del culto a los santos y la promoción de sus santuarios. Por esa razón, su estereotipada estructura solía tener un tono primariamente local y, salvo que adquirieran algún significado específico en la promoción del carisma de un santo, rara vez se interesaba por los eventos seculares.[14]

Turning points in Historiography. A Cross cultural perspective, Rochester, University of Rochester Press, 2002, pp. 45-57.

13. Patricia COX, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man,* Berkeley, University of California Press, 1983; Thomas HÄGG y Philip ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2000.

14. Evelyn PATLAGEAN, "Ancienne hagiografie Byzantine et Histoire sociale", *Annales (E.S.C.),* 23 (1968), 106-126.

Eusebio de Cesárea fue quien instituyó el modelo para los otros dos géneros historiográficos. Su *Historia eclesiástica* fue ciertamente una empresa novedosa y el punto de partida de una rica tradición historiográfica que, al menos en el Cercano Oriente, perduró hasta la invasión islámica. A diferencia de la hagiografía, las historias eclesiásticas desplazaban su interés del marco local hacia el mundo, entendido como el imperio romano, al mismo tiempo que el encomio individual era reemplazado por una narrativa que articulaba la escrupulosa yuxtaposición de documentos con eventos cronológicamente ordenados a partir de la sucesión de emperadores y obispos.[15] Estas características se repiten, en mayor o menor medida, en los epígonos de Eusebio, tanto en la tradición bizantina (Sozómeno, Sócrates escolástico, Teodoreto de Cirros y Evagrio escolástico, entre muchos otros) como sirio-occidental (Pseudo-Zacarías y Juan de Éfeso).[16] Las historias eclesiásticas fueron un género especialmente diseñado para expresar las necesidades de legitimación de una cristiandad en expansión y unida al orden político romano. Por lo tanto, no resulta extraño que su apogeo entre los siglos IV y VI y su virtual desaparición después de la invasión musulmana guarden una estrecha relación con los avatares políticos del imperio romano.

Por el contrario, las crónicas universales gozaron de una vitalidad que se extendió más allá del siglo VII. En un sentido estricto, Eusebio no fue el primer cronista cristiano. Tanto Hipólito de Roma[17] como Julio Africano[18] compusieron dos crónicas que el mismo Eusebio revisó.[19] La originalidad de Eusebio radicaba en la estructura misma de la *Crónica* (estrechamente vinculada al proyecto político constantiniano), que exigió reformulaciones posteriores que adaptaron sus contenidos a nuevos contextos.[20] El resultado fue la casi total transformación del

15. Andrew LOUTH, "Eusebius and the birth of Church History", en Francis YOUNG, Lewis AYRES y Andrew LOUTH (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 266-274.

16. Thomas FERGUSON, *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden, Brill, 2005; Gabrielle MARASCO, *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden, Brill, 2003; David ROHRBACHER, *The historians of late antiquity*, Londres, Routledge, 2002.

17. La *Crónica* de Hipólito fue editada por Rudolph HELM, *Hippolytus Werke 4*, *Die Chronik*, Liepzig, Hinrichs, 1929 (*GCS*, 46).

18. Los fragmentos que han sobrevivido de la *Crónica* de Julio Africano fueron editados por Martin WALLRAFF *et alii.*, *Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments*, Berlín, De Gruyter, 2007 (*GCS, NF* 15).

19. Al respecto, ver Heinrich GELZER, *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*, Leipzig, Hinrichs,1898, 2 vols.

20. Entre los cronistas bizantinos, el texto eusebiano fue reproducido y revisado en muchas oportunidades. En primer lugar, cabe recordar las revisiones de Panodoro, Aniano de Alejandría (s. V) y Andrónico (s. VI) de quienes sólo se conservan testimonios indirectos. Al respecto, ver Daniel SERRUYS, "Les Canons d'Eusebe, d'Annianos et d'Andronicos d'après Élie de Nisibe", *Byzanti-*

texto original y su inmediato reemplazo por secuelas que modificaron sustancialmente su forma y contenidos. En este sentido, es necesario señalar que, más que referirnos a la *Crónica* de Eusebio, debemos aludir a una tradición cronística eusebiana extremadamente variable. La historia de la transmisión textual de la obra de Eusebio supone un problema en sí mismo que, por razones de espacio, no abordaremos en extensión.[21] Nos basta con señalar que sólo nos es accesible a través de traducciones o de referencias dispersas en crónicas posteriores. En el siglo IV, Jerónimo hizo una traducción latina parcial que expandió hasta su propio tiempo.[22] También se conserva una casi completa traducción armenia.[23] Otros testimonios provienen de citas en la tradición cronística bizantina,[24] siríaca occidental, armenia y árabe cristiana.[25]

A pesar de la abundancia de testimonios, resulta imposible hacer una reconstrucción de la *Crónica* de Eusebio. Tanto la traducción latina de Jerónimo y la armenia como el material eusebiano contenido en los cronistas posteriores presentan una gran cantidad de divergencias y, por lo tanto, no existe un consenso académico en torno a los detalles concretos de su formato original.[26] Sin embar-

---

nisches Zeitschrift, 22 (1913), 1-36; Brian CROKE "The Originality of Eusebius' Chronicle", *The American Journal of Philology*, 103/2 (1982), 195-200.

21. Para la historia del texto de la *Crónica* de Eusebio, ver Alden MOSSHAMMER, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1979, pp. 29-83; Witold WITAKOWSKI, "The Chornicle of Eusebius its type and Continuation in Syriac Historiography", *Aram*, 11-12 (1999-2000), 419-43; Richard BURGUESS y Witold WITAKOWSKI, *Studies in Eusebian and post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999; Armenuhi DROST-ABGARJAN, "Ein neuer Fund zur armenischen Version der Eusebios-Chronik", en Martin WALLRAFF (ed.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlín, De Gruyter, 2006, pp. 255-262; Richard BURGUESS, "A Chronological Prolegomenon to Reconstructing Eusebius", *JCSSS*, 6 (2006), 29-38.

22. Rudolph HELM, *Eusebius' Werke 7: Die Chronik des Hieronymus*, Leipzig, Hinrichs, 1913 (*GCS*, 47).

23. Josef KARST, *Eusebius' Werke 5: Die Chronik des Eusebius aus dem armenischen Übersetzt*, Leipzig, Hinrichs, 1911 (*GCS* 20).

24. En especial Juan Malalas (siglo VI), la anónima *Crónica Pascal* (siglo VII), Teófanes (siglos VIII-IX) y Jorge Sincelo (siglo IX).

25. Resultaría tan arduo como inútil reproducir la extensísima lista de cronistas siríacos y árabes cristianos. Para un resumen de los autores siríacos, ver Sebastian BROCK, "Syriac historical writing. A Survey of the main sources", *Journal of the Iraqi Academy. Syriac Corporation*, 5 (1979/1980), 1-30. Para los historiadores en lengua árabe, recomendamos la obra de Georg GRAFF, *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur*, Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1947, vol. 2, que continúa siendo la referencia imprescindible.

26. En efecto, existe un debate en torno a cuál de los dos versiones reflejaría con mayor precisión la forma original de los cánones eusebianos. Hasta finales del siglo XX, el consenso académico se inclinaba por la primacía de la versión armenia. Este consenso se invirtió con el magistral estudio de MOSSHAMMER, *op. cit.*, p. 80, quien ha inclinado la balanza en favor de Jerónimo. Por el

go, es posible hacer una descripción general de su estructura y contenidos. La *Crónica* de Eusebio estaba dividida en dos partes. La primera (que sólo nos es conocida a través de la traducción armenia y algunas citas de los cronistas bizantinos),[27] conocida como la *Cronografía*, recogía información cronológica de varios autores, en particular de la tradición helenística (Alejandro Polihístor, Abideno, Cástor de Rodas, Beroso, Diodoro de Sicilia y Manetón) y judeocristiana (primariamente el texto bíblico, pero también Flavio Josefo, Hipólito de Roma y Julio africano).[28] La segunda parte correspondía a los *cánones cronológicos*, que seleccionaba y sistematizaba la información recogida en la primera parte en columnas paralelas donde se intercalaban los cómputos de las listas reales y eventos desde Abraham hasta la era constantiniana. Esta segunda parte sobrevive –con innumerables variantes, como señalamos– en las traducciones de Jerónimo y en la armenia[29] así como en varios testimonios de las tradiciones cronísticas bizantina y sirio-occidental.

A pesar de su paradójico destino, la *Crónica* de Eusebio fue determinante en la construcción de una concepción cristiana del pasado. En dicha concepción, la sucesión de imperios universales desembocaba en el período constantiniano como consumación de la οἰκονομία divina para la creación. Así, la historia universal era primariamente una historia de la Iglesia estrechamente unida a la οἰκουμένη romana. Tanto la sincronía entre la encarnación y el establecimiento del principado como la "revolución constantiniana" reforzaban esa idea, ya que eran la prueba definitiva del plan de Dios para el gobierno universal bajo el *Imperium Christianum*. Naturalmente, en el esquema eusebiano, el imperio persa sasánida quedaba excluido del orden providencial y relegado a los márgenes de la οἰκουμένη. Para los cristianos del imperio sasánida, esta exclusión resultaba inaceptable, no tanto por una supuesta peligrosidad política sino por el dilema eclesiológico que suponía la identificación entre *Christianitas* y *Romanitas*. En consecuencia, se desarrollaron modelos historiográficos alternativos que permitieron integrar el orden político iranio al esquema providencial de la historia de Salvación.

La historiografía cristiana en el imperio persa sasánida

Conservamos unos pocos testimonios de lo que fue la prolífica tradición his-

---

contrario, Tim GREENWOOD, "New Light from the East: Chronography and Ecclesiastical History through a Late Seventh-Century Armenian Source", *Journal of Early Christian Studies*, 16/2 (2008), 197-254, ha reabierto el debate defendiendo la primacía del texto armenio.

27. KARST, *op. cit*., pp. 1-155.

28. MOSSHAMMER, *op. cit.*, pp. 35-36.

29. KARST, *op. cit*., pp. 156-227; HELM, *Eusebius.*., pp. 1-233.

toriográfica cristiana del imperio sasánida.[30] En repetidas oportunidades, Muriel Debié[31] ha señalado que la historiografía sirio-oriental se caracterizó por el predominio del género biográfico, mientras que la producción de *Historias* al estilo eusebiano fueron comparativamente menor. Aunque la afirmación pueda resultar demasiado amplia en virtud de lo fragmentario de los testimonios disponibles, no sería exagerado concluir que los modelos derivados de Eusebio de Cesárea –ya sea bajo la forma de crónicas como de historias eclesiásticas– carecieron de la centralidad que adquirieron en el contexto occidental. Por supuesto, se conservan algunos testimonios relativos a traducciones, tanto de las *Historias eclesiásticas* de Eusebio y sus sucesores como de crónicas que tradujeron y expandieron la obra de Eusebio en fecha relativamente temprana.[32] En su catálogo de escritores siríacos, ʿAbdīšōʿ de Nísibis hacía referencia a la traducción de la *Crónica* de Eusebio (*Khrōnīqōn d^{e}Ēūsebīōs*) realizada por Šemʿōn de Garmaī en el siglo VI.[33] También tenemos referencias de algunas obras históricas que, probablemente, se inspiraron en Eusebio: las *Historias eclesiásticas* de Gregorio de Kaškar,[34] Bar

30. La inmensa mayoría de los testimonios disponibles fueron escritos en armenio o siríaco aunque hay algunos en georgiano, sogdiano y árabe, pero su incidencia fue considerablemente menor. Los estudios modernos tienden a hacer una distinción tajante entre las literaturas armenia y siríaca. Aunque resulta sumamente artificioso aislarlas por completo en virtud de las diferencias lingüísticas, es indudable que cada una de las historiografías presenta características propias que habilitan a estudiarlas por separado. Diversos factores (culturales, estilísticos, teológicos, políticos) justifican esta separación. La situación geopolítica de Armenia (repartida a ambos lados de la frontera romano-persa) y sus condiciones sociales específicas generaron formas propias de relato histórico que no abordaremos aquí, limitándonos a la literatura siríaca.

31. Muriel DEBIÉ, "Vies et histoire: l'originalité de la Tradition Syro-orientale", en *IXe Symposium Syriacum. Dialogues de Cultures*, 2004; IDEM, "L'héritage de la Chronique d'Eusèbe dans l'Historiographie syriaque", *JCSSS*, 6 (2006), 18-28; IDEM, "Writing History as «Histoires»: the biographical dimension of East Syriac historiography", en Arietta PAPACONSTANTINOU, Muriel DEBIÉ y Hugh KENNEDY (eds.), *Writing "True Stories" Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, París, Brepols, 2010, pp. 43-75. Ver, en este mismo sentido, el trabajo de Christelle JULLIEN, "Chrétiens d'Iran entre hagiographie et histoire, Avec une nouvelle proposition sur la croix de Hérat", *Cahiers de Studia Iranica*, 43 (2011), 175-193.

32. Probablemente la *Crónica* fue traducida en varias ocasiones. La mejor conocida es la traducción del gran polígrafo sirio occidental del siglo VII, Jacobo de Edesa. Cfr. Witold WITAKOWSKI, "The Chronicle of Jacob of Edessa", en Baas TER HAAR ROMENY (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, Leiden, Brill, 2008, pp. 25-47.

33. ASSEMANI, *op. cit.,* p. 168; Anton BAUMSTARK, *Geschichte des Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christliche palästinischen Texte*, Bonn, A. Marcus & A. Weber, 1922, p. 135 le atribuye más bien la traducción de la obra del cronógrafo del siglo VI, Andrónico.

34. Jean Baptiste CHABOT, *Le Livre de la Chasteté composé parJesusdenah Évêque de Baçrah,* Roma, École française de Rome, 1896, pp. 35-31.

Sahdē de Karkhā,[35] Daniel Bar Marīam,[36] Mīkā de Bēth Garmaī,[37] Allāhā Z^{e}khā[38] y Elías de Merw –probablemente este último también fue el autor de la *Crónica de Huzistán*–.[39] Pero ninguna de ellas ha sobrevivido y no puede más que especularse si se trataba de historias con una estructura narrativa desarrollada o de simples crónicas. El único testimonio de una crónica escrita de acuerdo con el modelo eusebiano que ha subsistido en el contexto sirio-oriental (la *Cronografía* de Elías de Nísibis, escrita en el siglo XI) pertenece a un período posterior. Por lo tanto, podemos coincidir con Debié en que la escasa repercusión del paradigma eusebiano entre los historiadores sirio-orientales anteriores a la invasión islámica constituye, por sí mismo, un indicio significativo de una tendencia hacia modelos historiográficos alternativos. No obstante, es indudable que las obras históricas de Eusebio y sus epígonos circularon ampliamente entre los cristianos del imperio persa y su impronta en la historiografía de la región no fue menor.

Como señalamos, si hacemos un análisis formal de las obras históricas producidas por los cristianos del imperio persa entre los siglos V y VII que han llegado a nosotros, se destacan dos rasgos constantes: el predominio de la biografía y su tono local. En este sentido, la literatura histórica de la Iglesia de Oriente privilegió las composiciones enfocadas en personajes particulares, principalmente obispos, mártires y ascetas. Esta tendencia se mantuvo incluso cuando muchas de estas obras estaban dedicadas a la historia de sedes episcopales y establecimientos monásticos o paramonásticos (como la escuela de Nísibis). Ciertamente, entre las obras conservadas, las biografías individuales o colectivas son las más

35. ASSEMANI, *op. cit*., p. 229; Addai SCHER, *Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert*. *Seconde partie (I)*, París, Firmin & Didot, 1911, p. 171 (*PO* 7.2).

36. ASSEMANI, *op. cit*., p. 231; Addai SCHER, *Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert. Première partie.* (I), París, Firmin & Didot, 1908, pp. 21-28 (*PO* 4.3); Addai SCHER y Pierre DIB, *Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert. Première partie.* (II), París, Firmin & Didot, 1910, pp. 309-325 (*PO* 5.2); Henrico GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae: De Patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis*, Roma, De Luigi, 1899, t. 2, pp. 56 (texto), 33 (trad.); Erika DEGEN, "Daniel bar Maryam: Ein nestorianischer Kirchenhistoriker", *Oriens Christianus*, 52 (1968), 45-80; IDEM, "Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam, eine Quelle der Chronik von Se'ert?", *Zeitschrift der deutschen morgenländischenländischen Gesellschaft, Supplementa 1.2 (XVII), Deutscher Orientalistentag vom 21 bis 27 Juli 1968*, 1968, 511-516.

37. Edward W. BROOKS, *Eliae Nisibeni Opus Chronologicum I*, Lovaina, Peeters, 1910, pp. 123-125 (*CSCO* 62, *Scriptores Syri* 21/23).

38. *Ibidem*, pp. 124-125.

39. ASSEMANI, *op. cit*., p. 148; SCHER y DIBB, *op. cit*., p. 277. Pierre NAUTIN, "L'auteur de la «Chronique anonyme de Guidi»: Élie de Merw", *Revue d'histoire des religions*, 199 (1982), 303-313.

importantes.[40] Entre ellas, debemos destacar las *Actas de los mártires persas*[41] y la mal llamada *Historia eclesiástica* de Barḥadbešabā ʻArbayā, una recopilación de biografías de las principales figuras teológicas (entre ellos, Nestorio y Teodoro de Mopsuestia) reverenciadas en la Iglesia de Oriente.[42]

Como excepción a esta regla debemos destacar dos obras producidas en el mismo período, que merecen nuestra mención. La anónima *Caverna de los tesoros (Meʿārath Gazzē)*, compuesta *ca.* 500,[43] y el *Libro de los capítulos* (*Kᵉthābā dᵉRīš Mellē*) de Yoḥanan Bar Phenkayē, compuesto a finales del siglo VII. No obstante, aunque ambas utilizaron material eusebiano para construir una cronología del mundo, su naturaleza es más teológica que historiográfica.[44] Un último conjunto de obras históricas se concentran en espacios geográficos específicos. Si

40. Resultaría en extremo tedioso hacer un catálogo exhaustivo de las obras hagiográficas producidas en el contexto de la Iglesia de Oriente. Para tal catálogo, remitimos al lector a las entradas correspondientes de la *BHO*.

41. Remitimos a la monumental, pero insuficiente en términos académicos, edición de BEDJAN, *op. cit.* y a las traducciones parciales de François LAGRANGE, *Les Actes des Martyrs d'Orient*, Tours, A. Mame & fils, 1879; HOFFMAN, *op. cit.*; BRAUN, *op. cit.* La traducción griega de las *Actas* de los mártires del siglo IV fueron publicados por Hippolyte DELEHAYE, *Les Versions grecques des Actes des Martyrs Persans. Textes grecs et traductions*, París, Firmin & Didot, 1907, pp. 403-560 (*PO* 2.4); IDEM*, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, Adiectis synaxaris selectis,* Bruselas, Socios Bollandianos, 1902.

42. François NAU, *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique de Barhadbesaba 'Arbaïa et une controverse de Théodore de Mopsueste avec les* Macédoniens, París, Firmin & Didot, 1913, pp. 489-631 (*PO* 9.5); IDEM, *La première partie de l'Histoire de Barhadbesabba 'Arbaïa*, París, Firmin & Didot, 1932, pp. 177-343 (*PO* 23.2).

43. El texto se conserva en una versión siríaca y en una traducción árabe: Carl BEZOLD, *Die Schatzhöhle Syrisch und Deutsch Herausgegeben*, Leipzig, Hinrichs, 1883, 2 vols.; Ernest WALLIS BUDGE, *The Book of the Cave of the Treasures Translated from Syriac. The Religious Tract Society*, Londres, 1927; Andreas SU-MIN RI, *La Caverne des Trésors. Les deux Recensions Syriaques*, Lovaina, Peeters, 1987 (*CSCO* 486/487*, Scriptores Syri* 206/207).

44. Esto es particularmente notable en la *Historia* de Bar Phenkayē, que carece tanto de una publicación completa del texto (y, obviamente de una traducción) como de un análisis sistemático de su estructura, contenidos y objetivos. No obstante, los pocos estudios al respecto revelan que su orientación era principalmente teológica. De sus quince libros, sólo han sido publicados los libros 10 a 15, junto con una traducción francesa del libro 15 por Alphonse MINGANA, *Bar Penkayé. Sources Syriaques* 1.2, Leipzig, Harrasowitz, 1907, pp. 1-197. El resto de la obra aguarda, hasta el momento, su publicación. El único proyecto de edición, datado de la década del 60, ha quedado inconcluso, ver Taeke JANSMA, "Projet d'édition du kt*ā*b*ā* de rêš mellê de Jean bar Penkaye", *L'Orient Syrien*, 8 (1962), 87-106; Addai SCHER, "Notice sur la vie et les œuvres de Yohannan bar Penkaye", *Journal Asiatique*, 10/10 (1907), 161-178; Sebastian BROCK, "North Mesopotamia in the late 7th century: book 15 of John Bar Penkaye's «Ris Melle»", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), 51-75; Hubert KAUFHOLD, "Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkaye", *Oriens Christianus*, 87 (2003), 65-79; Gerrit J. REININK, "Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John Bar Penkaye", en Erik KOOPER, *The Medieval Chronicle II*, Amsterdam, Rodopi, 2002, pp. 190-198; Karl PINGGÉRA

excluimos la *Causas de la fundación de las escuelas* de Barḥadbešabā de Ḥalwan –que, en cierta medida, puede ser considerada una composición histórica–[45] sólo han llegado hasta nosotros tres obras de un conjunto mayor de historias dedicadas a reseñar el surgimiento y desarrollo de las más importantes sedes episcopales: la *Crónica de Arbelas*[46] (escrita a mediados del siglo VI), la *Crónica de Huzistán*[47] (compuesta poco después de la invasión musulmana) y la *HK*. A estas tres historias deberíamos sumar la hipotética redacción siríaca de *Historia de los patriarcas/católicos de Seleucia y Ctesifón*, que sobrevivió indirectamente en las dos versiones árabes del *Kitāb al-mağdal* de los siglos XII y XIV respectivamente.[48] Todas estas obras pertenecen al género de las historias episcopales y comparten características similares, que señalamos anteriormente: el predominio de la biografía y los contenidos locales (pero a menudo intercalados con referencias a eventos de historia universal), una marcada preferencia por los eventos eclesiásticos sobre los seculares, el ordenamiento cronológico a partir de la sucesión episcopal y el interés por el martirio, la polémica religiosa y la vocación misional.

La *Crónica* de Eusebio en la *HK*: apropiación y manipulaciones

Aunque la *HK* debe ser considerada parte de una tradición historiográfica cuyas características son ajenas a la tradición eusebiana, es un consenso generalizado entre los especialistas que su primera sección fue construida a partir de materiales extraídos de dicha tradición.[49] No obstante, el análisis más superficial de los paralelos entre la *HK* y aquélla revela significativas discrepancias tanto en sus contenidos como en la organización cronológica de los materiales. En otras

---

"Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkaye und Elias von Nisibis", en WALLRAFF (ed.), *Julius Africanus*, pp. 264-284.

45. Addai SCHER, *La Cause de la fondation des écoles. Mar Barhadbsabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VIe siècle)*, París, Firmin & Didot, 1908, pp. 314-404 (*PO* 4.4).

46. Peter KAWERAU, *Die Chronik von Arbela*, Lovaina, Peeters, 1985 (*CSCO* 467-468, *Scriptores Syri* 199-200).

47. Ignazio GUIDI, *Chronicum Anonymum. Chronica Minora I,* Lovaina, Peeters, 1906-1907 (*CSCO* 1/2, *Scriptores Syri* 1/2), pp. 15-39 (texto) y 15-32 (traducción).

48. Ambas publicadas por GISMONDI, *op. cit*. Sobre la autoría de ambos textos, ver GRAFF, *op. cit.*, pp. 216-218; Bo HOLMBERG, "A reconsideration of the Kitab al-magdal", *Parole de L'Orient*, 18 (1993), 255-273.

49. En este sentido, tanto Jean M. FIEY como Muriel DEBIÉ han sostenido esta opinión, que ha sido retomada por Adam BECKER, "The Ancient near East in the Late Antique near East. Syriac Christian Appropiation of the Biblical Past", en Gregg GARDNER y Kevin. L. OSTERLOH (eds.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 403 y Richard PAYNE, *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500–700 CE*, Princeton, PhD. Thesis, 2010, p. 106.

palabras, el problema no radica tanto en establecer la dependencia de la *HK* con respecto al texto eusebiano como en dilucidar la lógica particular que subyace en su reordenamiento. Por supuesto, el autor siríaco no sólo conocía la *Crónica* de Eusebio –directa o indirectamente a través de alguna de sus revisiones/traducciones siríacas– sino que, además, la utilizó en su narrativa.

Antes de avanzar sobre esta cuestión debemos dedicar algunas líneas a describir la estructura de la primera parte de la *HK*. Ella está organizada en tres secciones. La primera está dedicada a la fundación de la ciudad. De acuerdo con el autor, dicha ciudad fue construida por orden del último rey de Asiria (llamado alternativamente Sardānā o Sargón), hijo de Senaquerib. La urbe fue creada como una fortaleza destinada a proteger el reino vasallo de Garmaī contra los ataques del rey medo Arbaces, que se había rebelado contra los asirios. Por otra parte, Sardānā/Sargón habría sido el mismo rey de Asiria que se convirtió al culto monoteísta por intermedio del profeta Jonás.[50] Esta primera parte finaliza con la descripción de la guerra que enfrentó a los reyes de Media y Asiria y la derrota de este último en Cilicia. En la segunda sección, el autor enumeraba una lista de cinco reinos universales, nómina que se inspira (parcialmente) en las *series regum* eusebiana:[51]

> *Y finalizó el reino de los asirios. Y reinó el* [reino] *de los babilonios y éste también fue destruido. Y se elevó el* [reino] *de los medos y también este finalizó, y reinó en Persia Darío hijo de Paṭšasph*[52] […] *que emprendió la guerra contra Alejandro, hijo de Filipo y fue vencido por él.*[53] *Y Alejandro se apropió del reino de Darío y reinó en el reino de los griegos. Y como no tenía hijos, dividió su reino entre sus 4 generales,*[54] *y luego de su muerte tomaron su reino, uno de ellos cuyo nombre era Seleuco.*[55]

La tercera y última sección está dedicada a la descripción de la topografía y demografía urbanas. En ella, el autor enumera las sucesivas construcciones (los muros, palacios y templos)[56] y transferencias de población[57] realizadas en la ciudad por los reyes de Asiria (Sardānā), Persia (Darío) y Macedonia (Seleuco).

50. *Cf*. Jon. 3: 1-10.

51. Dan. 2

52. *I.e.*, el Histaspes de la tradición eusebiana.

53. Nótese la confusión entre Darío I el grande (549-486 a.C.) y Darío III (380-330 a.C.).

54. 1Mac. 1: 7-8

55. *HK*, pp. 509-510.

56. *HK*, pp. 510-511.

57. *HK*, pp. 509-510. El autor refiere que el rey asirio pobló la ciudad con familias traídas desde Asiria mientras que el rey macedonio aumentó su población original con familias traídas desde Persia.

Con esta descripción, el autor tiende un vínculo entre la historia universal y la topografía y demografía locales. Pero, como consecuencia de ello, la articulación entre la historia universal y la historia urbana genera dos efectos paradójicos. En primer lugar, la historia universal no ocupa más que un lugar subsidiario con respecto a la descripción de la fisonomía física y social de la ciudad, cuyo desarrollo está determinado por las biografías de la segunda parte. Pero, en segundo término, la misma historia urbana depende exclusivamente de su inscripción en la historia universal, en tanto que la cronología eusebiana es la única fuente de información pertinente para el autor. Este doble efecto es el punto de partida necesario para explicar el uso inconsistente del material eusebiano. Como veremos, lejos de ser el producto de la ignorancia o la impericia del autor, el particular uso de la tradición eusebiana es el resultado de una manipulación consciente, cuyo objetivo era dotar a la ciudad de un pasado relevante.

La problemática relación entre la *HK* y el material eusebiano subyacente se revela con mayor fuerza en las figuras de los tres monarcas vinculados específicamente con la ciudad (Sardānā, Darío y Seleuco). Todos ellos fueron caracterizados a partir de unidades de información que, de una u otra manera, encuentran paralelos en la *Crónica*.[58] Sin embargo, tanto el contenido como la disposición de dichas unidades de información atribuidas a cada uno resultan incompatibles con el texto del obispo de Cesárea.

De los tres monarcas asociados al pasado urbano, Sardānā/Sargón es el que ofrece mayores problemas de identificación. A diferencia de los reyes de Persia y Macedonia, cuyas noticias apenas están esbozadas a partir de breves referencias,[59] el rey de Asiria ocupa un lugar relativamente extenso en la narración. Su figura está construida a partir de la superposición de varias referencias en las que podemos reconocer la impronta eusebiana. El ejemplo más elocuente de esta dependencia es la extensa descripción dedicada a la caída del reino asirio:

> Y en el año quince del reinado del hijo de Nemrod,[60] Arbaces, el rey de Media declaró la rebelión contra el reino de los asirios, *al que estaba sometido* […] Y *luego había ordenado Sargón que, en aquel territorio de la autoridad del reino de Garmaī, fuera construida con su nombre una ciudad principal* […] *y Arbaces* […] *empezó a atacar a Nemrod*[61] *con una gran*

58. PAYNE, *op. cit.*, p. 106; BECKER, *op. cit*., p. 401.

59. En efecto, el autor de la *HK* hace referencias sumamente escuetas acerca de ambos. En cuanto a Seleuco, se limita a reproducir el texto de 1 Mac. 1: 7-8, señalándolo como uno de los sucesores de Alejandro. La referencia a Darío es algo más problemática. Como indicamos (ver n. 53), aunque la redacción de la breve noticia concerniente al rey persa refleja en cierta medida el texto eusebiano, el autor confunde a Darío el grande con Darío III Codómano.

60. *I.e.*, Sardānā. *Cf.* Gen. 10: 8-12

61. *Cf.* Micah 5: 6

fuerza. Y se había acercado a la rama del asirio[62] *cuando habitaba en Cilicia. Y entablaron combate,* y el asirio fue vencido por él y fue muerto en Cilicia.[63]

Tanto las unidades de información como las marcas redaccionales en el fragmento remiten a los *Cánones cronológicos*. La alusión a Cilicia como escenario de la derrota del rey asirio[64] y la fijación de la rebelión de Arbaces en el año quince de su reinado (fechada por Eusebio en el 1197 Abr.)[65] sugieren que el autor recurrió a alguna de las formas disponibles de los *Cánones*. De esta manera, la inclusión del material eusebiano permite al autor identificar a Sardānā con el mítico rey asirio Thônos Konkóleros/Sardanápalo, quien fue vencido por el rey medo Arbaces para luego inmolarse en una pira.[66] Sin embargo, la *HK* agrega una segunda referencia que sincroniza el reinado de Sardānā con la misión profética de Jonás:

En los días de este Sardānā, Jonás fue enviado por Dios a Nínive. Aquél, con su profecía y su predicación, conmovió a los ninivitas.[67] *Y aquel Sardānā se sometió a la predicación del profeta, y decretó el ayuno en Nínive y adoptó los hábitos. Y Dios vio su arrepentimiento, como está escrito,*[68] *y alejó de ellos el ardor de su ira y no los destruyó.*[69]

Esta segunda unidad de información parece estar igualmente vinculada a la

62. *Cf.* Is. 10: 5; Amir HARRACK,, "Ah! The Assyrian is the rod of my hand! Syriac view of History after the advent of Islam", en Jan J. VAN GINKEL, Hendrika L. MURRE-VAN DEN BERG y Theo M. VAN LINT (eds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the* Middle *East since the rise of Islam*, Lovaina, Peeters, 2005, pp. 45-65.

63. *HK*, pp. 508-509 (el destacado nos pertenece).

64. *Cf.* HELM, *Eusebius*..., p. 82: "Sardanapalus eodem Tempore Tarsum atque Anchialem condidit et in proelio victus ab Arbaco Medo semet incendio cremavit". Nótese las coincidencias con Jorge SINCELO –*The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation* (ed. de William Adler y Paul Tuffin), Oxford Oxford University Press, 2002, p. 287– y la *Crónica de Zuqnīn* –Jean Baptiste CHABOT, *Incerti auctoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum I*, Lovaina, Peeters, 1949, p. 32 (*CSCO* 121, *Scriptores Syri* 66)–.

65. *I.e*., la era de Abraham.

66. Sobre las tradiciones relativas a Sardanápalo en la literatura clásica y cristiana, ver Walter BURKERT, "Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien", en Ueli DILL y Christine WALDE (eds.), Antike *Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlín, De Gruyter, 2009, pp. 502-515.

67. Jon. 3: 5.

68. Jon. 3: 10.

69. *HK*, pp. 507- 508.

tradición eusebiana. Sin embargo, la identificación de Sardanápalo con la misión profética de Jonás no deriva directamente de ninguno de los testimonios de la *Crónica* de Eusebio, sino de un desarrollo posterior. De acuerdo con la traducción de Jerónimo, la misión profética de Jonás comenzó en el vigésimo segundo año de Uzías (1213 Abr.), esto es, dieciséis años después de la caída de la monarquía universal asiria.[70] Si bien el lapso de tiempo transcurrido entre uno y otro evento es relativamente breve, la vinculación entre Sardanápalo y Jonás sólo puede ser inferida forzando la cronología. Probablemente, la compleja disposición diseñada por Eusebio –organizada en columnas paralelas que intercalaban eventos y listas de reyes– fue la causa misma de las ambigüedades y errores en el proceso de transmisión, que habilitaban una eventual armonización de ambos sucesos.[71] No obstante, un análisis detallado de la disposición de ambos eventos en la traducción de Jerónimo (que probablemente sea nuestro mejor testimonio sobre la "forma original" del texto eusebiano) sugiere que el objetivo original de Eusebio fue establecer una secuencia y no una sincronía. De hecho, si tenemos en cuenta que, en la tradición clásica, Sardanápalo fue el paradigma del monarca inmoral, resulta poco probable que Eusebio hubiese considerado el hecho de identificarlo con el rey de Nínive del capítulo tercero del libro de Jonás. Por lo tanto, la idea de una secuencia se acomoda mejor a las verdaderas intenciones del cronista, quien ubicó la misión profética de Jonás en un período inmediatamente posterior a la caída del reino asirio, como parte de su plan pedagógico.

Por el contrario, entre los cronistas posteriores la coincidencia temporal entre Sardanápalo y Jonás tuvo un desarrollo explícito.[72] Los casos más elocuentes de esta sincronía se encuentran en la tradición cronística sirio-occidental. Por ejemplo, en la *Crónica de Zuqnīn* (también conocida como la *Crónica de Pseudo-Dionisio de Tell Mahre*, compuesta en el siglo VIII) la disposición sucesiva de eventos intercalados en una sola columna se inclinaba manifiestamente por la sincronía:

> *En el año 1180 Jonás fue enviado a Nínive y los ninivitas hicieron penitencia. Y fue famoso Thōnōs Qonkālerōs, que en griego es llamado Sardanápalo, el rey de Nínive en aquel tiempo. Y en aquel tiempo profetizaron Oseas, Amós, que es Amós padre de Isaías, Jonás y Nahúm. Año 1185 hubo una guerra en Tarso y Anchiale entre Sardanápalo rey de Nínive y Arba-*

70. HELM, *Eusebius...,* p. 84.

71. Debemos recordar que la disposición de las columnas en los dos testimonios principales de la *Crónica* de Eusebio (Jerónimo y la traducción armenia) varía enormemente.

72. *Cf.* Karl W. DINDORFF, *Chronicon Paschale. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, Weber, 1832, pp. 190, 194 y 214; ADLER y TUFFIN, *op. cit.*, pp. 239-240 y 293.

ces rey de Media. Y fue vencido Sardanápalo, y su ejército destruido y él muerto.[73]

A pesar de que tanto Jerónimo como la *Crónica de Zuqnin* reproducen los *Cánones* de Eusebio, ambos encarnan desarrollos independientes de la tradición con cronologías diametralmente diferentes. Mientras que Jerónimo establecía una secuencia de eventos, la crónica siríaca adelantaba la caída del reino asirio, llevándola hasta el año 1185 Abr. (casi doce años antes que Jerónimo) y enfatizando la sincronía con Jonás.[74] Pero esta divergencia no es producto de la mano del redactor siríaco. Por el contrario, la *Crónica de Zuqnin* reproduce una revisión previa del texto eusebiano que, en tanto es coincidente con la traducción armenia,[75] se remonta al menos al siglo VI. Por otra parte, la primera entrada (1180 Abr.) está compuesta por dos fragmentos: el primero, referido a la penitencia de los ninivitas, es independiente de la *Crónica* de Eusebio. El segundo, junto con la entrada correspondiente al 1185 Abr., fue extraído de la *Crónica* de Eusebio. Pero, como hemos señalado, el orden y la ubicación de los eventos fueron reformulados. A diferencia de la disposición de Jerónimo, la lista de profetas es interpolada en la entrada referida a Sardanápalo, que se reafirma con la interposición de la referencia a la misión de Jonás en Nínive. Esta reorganización del material reforzaba el vínculo entre ambos, generando un efecto de continuidad que, sin embargo, aún no es del todo explícito. La cristalización definitiva de este nexo entre Jonás y Sardanápalo[76] se encuentra en otro de los grandes cronistas sirio-occidentales, el patriarca Miguel el grande (siglo XII).[77] En su *Crónica*, el pasaje dedicado a la caída del reino asirio está intercalado con una viñeta relativa al profeta Jonás. En general, el texto de la *Crónica* de Miguel reproduce literalmente la *Crónica de Zuqnīn*, y no agrega ningún dato de interés, salvo por la interpolación de una extensa cita de la traducción siríaca del tratado anónimo conocido como *Las vidas de los profetas,* atribuida a Epifanio de Salamina. Esta incorporación resulta

73. CHABOT, *Chronicon...,* pp. 31-32.

74. Sobre las divergencias entre Jerónimo y la *Crónica de Zuqnin*, ver Carl SIEGFRIED y Heinrich GELZER, *Eusebii canonum epitome ex dionysii telmaharensis chronico petita sociata opera vertervnt notisque illvstrarunt*, Leipzig, Teubner, 1884, p. 19.

75. Cabe señalar que la traducción armenia presenta una laguna entre los años 1166 y 1220 Abr. (KARST, *op. cit*., p. 179 señala la ausencia de dos folios en el manuscrito) pero la proyección de las entradas inmediatamente posteriores permite afirmar que el texto armenio ubicaba el fin del reino asirio en la misma fecha.

76. Aunque la cronología propuesta por la *Crónica de Zuqnin* no fue del todo hegemónica en la literatura sirio-occidental. Por ejemplo, la *Crónica del 1234* reproduce una cronología más afín al texto de Jerónimo. Ver Jean Baptiste CHABOT, *Anonymi auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens, I. Praemissum est Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens*, Lovaina, Peeters, 1920/1937, pp. 89-90 (*CSCO* 81/109*, Scriptores Syri* 37).

77. Jean Baptiste CHABOT, *La Chronique de Michel Le Syrien*, París, Leroux, 1899, pp. 77-79.

particularmente significativa dado que nos provee un indicio relevante acerca de una segunda fuente a la que pudo recurrir el autor de la *HK*.

Pero antes de avanzar, es necesario hacer algunas puntualizaciones en torno a *Las vidas de los profetas* de Pseudo-Epifanio. Esta obra es un tratado anónimo del que se conservan numerosas versiones tanto en griego como en siríaco. Todas ellas nos remiten a un original judeocristiano –probablemente compuesto en el siglo III– que experimentó numerosas revisiones y expansiones posteriores. La más interesante para nuestro análisis es la versión sirio-oriental, publicada por Isaac Hall en 1887, en la que encontramos numerosos elementos paralelos con la *HK*:

> *Este (Jonás) luego de haber profetizado a los ninivitas* en el tiempo del rey Sardānā, *no permaneció en su tierra sino que tomó a su madre y habitó en la tierra de Asiria, porque temía el reproche y la ira de los judíos, porque profetizó y su profecía no se había cumplido.* Y se dice que fue en el tiempo del rey Sardanápalo, *en el segundo año del rey Uzías que fue enviado para el arrepentimiento de los ninivitas*.[78]

Este testimonio es particularmente interesante por varias razones. En primer lugar, por la doble forma que asume el nombre del rey asirio, esto es Sardānā y Sardanápalo. En segundo término, la relación entre Sardanápalo/Sardānā y la misión profética de Jonás está enfatizada por la deliberada sincronía. En efecto, el autor de *Las vidas de los profetas* ubicaba la conversión de los ninivitas, gracias a la acción de Jonás, en el segundo año de Uzías. Esta precisión cronológica es coincidente tanto con la cronología de la *HK* como con la traducción de Jerónimo.[79] Por lo tanto, el testimonio de la versión sirio-oriental de *Las vidas de los profetas* ofrece un paralelo concurrente con la *HK* tanto en la identificación de Sardanápalo con Sardānā como en su vinculación con Jonás. Dado que resulta imposible fecharla con precisión, es difícil concluir si la traducción sirio-oriental de Pseudo-Epifanio influyó en la redacción de la *HK* o si el camino fue inverso. En todo caso, es indudable que no es directamente en los *Cánones* eusebianos donde debemos buscar la sincronía sino en una tradición oriental cuyo origen podemos ubicar entre los siglos V y VI. Dicha tradición está también atestiguada en la literatura teológica sirio-oriental, en la cual la relación entre Jonás y

78. Isaac H. HALL, "The Lives of the Prophets", *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, 7.1 (1887), 33. Cf. Friedrich BAETHGEN, "Beschreibung der Syrische Handschrift Sachau 131 auf der Könuglichen Bibliothek zu Berlin", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 6 (1886), 197-199; Theodor SCHERMANN, *Prophetarum Vitae Fabulosae*, Leipzig, Tubner, 1907; David SATRAN, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the Lives of the Prophets*, Leiden, Brill, 1995, pp. 11-12; Anna Maria SCHWEMER *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden, Vitae Prophetarum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, pp. 49-50.

79. HELM, *Eusebius...*, p. 83.

Sardanápalo se ve deliberadamente expandida. Los testimonios de Teodoro Bar Konī (siglo VIII),[80] Īšōʿdād de Mērw (siglo IX)[81] y Salomón de Baṣra (siglo XI-II)[82] confirman el arraigo, entre los cristianos de Oriente, de una tradición cuyo ejemplo más temprano es la *HK*. Ésta reinterpretaba la cronología eusebiana a la luz de las leyendas relativas a los profetas (de la que formaba parte la traducción siríaca de *Las vidas de los profetas* de Pseudo-Epifanio), sincronizando la figura de Sardanápalo/Sardānā con la misión profética de Jonás.

Pero la *HK* reproduce otras dos unidades de información que resultan aún más difíciles de conciliar con la tradición eusebiana. En primer lugar, el autor señala que Sardānā era hijo Senaquerib.[83] Tal unidad de información transferiría la identificación de Sardanápalo a Asordán[84] quien, de acuerdo con la tradición bíblica,[85] fue hijo de Senaquerib y al que seguramente debemos vincular con el histórico rey asirio Asarhaddón (681 a.C.-669 a.C.), hijo de Senaquerib (705-681 a.C.). Pero la identificación entre Sardānā y Asordán es cronológicamente incompatible con la historia de Sardanápalo. De hecho, Eusebio nunca mencionó a Asordán en sus *Cánones*, aunque sí lo hizo con su padre Senaquerib, a quien ubicaba en un período posterior (1290 Abr. en la traducción armenia, 1270 Abr. en Jerónimo), en sincronía con la misión profética de Isaías (1276-1304 Abr.).[86] En esta unidad

80. Addai SCHER, *Theodorus bar Koni, Liber Scholiorum I*, Lovaina, Peeters, 1910 (*CSCO* 55, *Scriptores Syri* 19), pp. 283-284: "Y así como nuestro salvador después de la resurrección ordenó a los discípulos: vayan y instruyan a todas las naciones, y bautícenlas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. Así Jonás, inmediatamente después de que salió del pez a los tres días, convirtió a los ninivitas y los liberó de la ruina que estaba asignada a ellos. Pues Jonás ató el misterio en los ninivitas públicamente. Y aquellos se arrepintieron de inmediato con la palabra de Jonás. Poco después entablaron una guerra con Dios y contra su pueblo. Parece que en el tiempo del rey de Asiria Sardanápolis [sic] Jonás fue a Nínive en el segundo año de Uzías. Pues este Sardanápolis, fue vencido por Arbaces el Medo, y se arrojó al fuego".

81. Gustav DIETRICH *Išôʿdâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sachaja 9-14 und einigen angehängten Psalmen*, Giessen, J. Rickt'sche, 1902, pp. 58-59: "Y (Jonás) fue a Nínive, en el segundo año de Uzías el rey de Judá, cuando Sardanápolis era rey de Nínive y Babilonia. Pero Arbaces el Medo entabló una guerra con Sardanápolis, y cuando fue vencido por Arbaces, se lanzó al fuego. Y reinó Arbaces 28 años, y después de él reinó Pul hijo de y destruyó el reino de los medos y se dirigió a Samaria y tomó de Menahem rey de Israel 1000 monedas de plata, y regresó a Babilonia, y después de Pul reinó Tiglatpileser".

82. Ernest WALLIS BUDGE, *The Book of the Bee*, Oxford, Oxford University Press, 1886, p. 69: "Jonás hijo de Mattai (Amittai) era de Gad-Hephar, de la aldea de Adamos que está cerca de Ascalón y Gaza y la costa del mar. Luego, éste profetizó a los Ninivitas en el tiempo del rey Sardānā".

83. *HK*, p. 507.

84. Así lo hace MÖESINGER, *op. cit*., p. 24, n.1.

85. Cf. 2 Re. 19: 37 e Is. 37: 38.

86. Como vimos, la traducción de Jerónimo ubicaba a Sardanápalo en el trigesimosexto y último lugar de la lista de los reyes de Asiria, es decir en el año 1197 Abr. En la columna de eventos,

de información, la *HK* parece haber desarrollado la historia del reino asirio independientemente de los *Cánones* eusebianos. En efecto, Asordán es brevemente mencionado en 2 Re. 19: 37 (con un texto paralelo en Is. 37: 38) como sucesor de Senaquerib. De acuerdo con el texto bíblico, Asordán fue rey de Asiria luego del asesinato de su padre, que había intentado sitiar sin éxito Jerusalén durante el reinado de Ezequías.[87] Sin embargo, parece poco probable que el autor de la *HK* haya tomado la referencia directamente de la versión siríaca (*Pešīṭṭā*) del Antiguo Testamento, donde el nombre dado al rey de Asiria, *Sarḥadōm,* deriva de la forma hebrea *'ēsar-ḥaddōn*. Por el contrario, es plausible que la forma siríaca Sardānā fuese una corrupción de la forma griega Ἀσορδάν, presente tanto en el texto de la *Septuaginta* como en la *Cronografía*, y que esta forma sea el resultado de la transcripción siríaca del término griego.[88]

La segunda dificultad deriva del curioso uso alternativo de dos nombres (Sardānā y Sargón) para referirse al rey fundador de la ciudad.[89] Esta llamativa alternancia ha sido señalada a menudo pero nunca explicada satisfactoriamente. Richard Payne la atribuyó a la combinación entre una forma siríaca (Sarghōn) y griega (Sardānā) para un mismo personaje[90] pero esta explicación es contradictoria con la misma *HK*.[91] La variación en los nombres nos indica una tercera identificación posible en la mente del autor: Sargón II (722-705 a.C.) que –paradójicamente– fue el predecesor de Senaquerib. Las únicas fuentes de información relativas a este monarca, para los lectores de la antigüedad tardía (y para cualquier lector antes del siglo XIX), se encontraban en la Biblia y la tradición eusebiana. En el libro de Isaías (Is. 20: 1), Sargón es mencionado circunstancialmente en el episodio de la conquista de la ciudad filistea de Ašdod.[92] En la *Cronografía*,

---

éste agregaba que él mismo había fundado las ciudades de Anchiale y Tarso en Cilicia y se había inmolado cuando fue vencido por Arbaces el medo (HELM, *Eusebius...,* pp. 82-83. Cf. ADLER y TUFFIN, *op. cit.*, p. 239). Pero no es hasta el año 1270 Abr. (en la traducción de Jerónimo) o 1290 Abr. (en la traducción armenia) que Eusebio mencionaba a Senaquerib como rey de Asiria, *ibidem*, p. 88. Cf. KARST*, op. cit.,* p. 183, que lo ubica en el 1290 de la era abrahámica.

87. 2 Re. 18: 13- 19: 37.

88. KARST*, op. cit.*, p. 13. Esta misma forma es reproducida por la traducción armenia de la *Cronografía* de Eusebio (donde la forma armenia *Asordan* es una transliteración directa del griego).

89. *HK*, p. 508.

90. PAYNE, *op. cit*., p. 106. Por supuesto, por la misma redacción de la *HK* queda descartado de plano que el autor los considerara dos reyes distintos.

91. *Cf. HK*, p. 507 donde señala que Sardānā es un nombre siríaco.

92. La forma siríaca de la Pešīṭṭā Sarghōn deriva de la forma hebrea Sargōn, mientras que, en la *Septuaginta*, el rey es llamado Ἀρνα. En los *Hexapla* de Orígenes (PG 16.2, cols. 1724-1726), las versiones de Teodoción y Aquilas transliteran el texto hebreo Σαραγών.

Eusebio (citando al cronógrafo helenístico Abideno) menciona a cierto *Sarakos* (Sargón) como sucesor de Sardanápalo[93], al que le atribuye una historia análoga.

Dada su marginalidad dentro de la tradición judeocristiana, resulta improbable que el autor de la *HK* se inclinara a mencionarlo si no fuera relevante por alguna razón en particular. En este sentido, creemos que un indicio que puede ayudar a comprender su mención se encuentra en tres pasajes de la *HK* donde el autor hace referencia al vínculo entre las construcciones de la ciudad y los reyes antiguos. En la primera de ellas, el autor señala que el rey Sargón: "había llamado a la ciudad que construyó con su propio nombre".[94] Unos párrafos más adelante agrega que el monarca "había construido en el centro de la ciudadela el palacio de Sargón (*Bēth malkūtheh d^{e}Sarghōn*)".[95] Por último, el rey Seleuco "construyó una torre, dedicada a la memoria del rey Sardānā que había construido primero la fortaleza, junto al palacio que construyó dentro de la ciudadela que hasta hoy es llamada Sarbōī".[96] De los tres párrafos se desprende que algunas de las edificaciones de la ciudad (que aún existían en el siglo VI) estaban identificadas con los nombres de Sardānā y Sargón o que incluso el nombre primitivo de la ciudad misma quizás haya sido Karkhā d^{e}Sarghōn. Esta última hipótesis, reconocemos, resulta difícil de corroborar en tanto y en cuanto la redacción de la HK resulta particularmente oscura. De hecho, en su traducción,[97] Hoffmann invocó el silencio de las fuentes para rechazar de plano esta posibilidad. No obstante, no vemos razones para descartarla a priori. Si bien el autor nunca hizo explícito el nombre original, el fragmento al que hemos aludido no deja lugar a dudas de que el nombre de Sargón se encontraba presente en la memoria urbana (al menos, a través de su topografía).

En suma, las sucesivas identificaciones de Sardānā con Asordán y Sargón resultan cronológicamente incompatibles con la historia de Sardanápalo. Pero reiteramos que es necesario descartar que las contradicciones que hemos analizados sean el mero resultado de la impericia del autor a la hora de incorporar los materiales eusebianos en su relato. Por el contrario, fueron parte de una estrategia deliberada. En este sentido, las unidades de información desplegadas en la *HK* son independientes de los *Cánones cronológicos* pero no son en absoluto ajenas a la tradición eusebiana, en especial la *Cronografía*. Pero, además de señalar el uso arbitrario de los materiales de la *Crónica*, nos interesa resaltar los efectos mismos de una forma particular de lectura. La pluralidad de versiones recopiladas por el obispo de Cesárea (tanto en la *Cronografía* como en los *Cánones*) habilitaba

93. KARST*, op. cit.*, p. 18. Cf. ADLER y TUFFIN, *op. cit.*, p. 306.

94. *HK*, p. 509 dice escuetamente: *W'al š^{e}meh šamheh l^{e}Karkhā dab^{e}nā* (Y con su nombre (Sargón) nombró la fortaleza que construyó).

95. *Ibidem.* Cf. PAYNE, *op. cit*., p. 103.

96. *HK*, p. 511.

97. HOFFMANN, *op. cit*., p. 44, n. 384.

más de una lectura posible de la historia asiria. En consecuencia, el autor de la *HK* hizo una selección de dichos materiales, fundiéndolos y reformulándolos en función de sus propios objetivos. En tal situación, podemos proponer, como una hipótesis que resuelva el problema, que la fusión de los tres reyes (Asordán, Sardanápalo y Sargón) en uno solo (Sardānā) representaba un mecanismo tipológico que moldeaba las tradiciones bíblicas vinculadas al reino asirio y la cronología eusebiana en función de la fisonomía (física y humana) urbana. Si nuestra hipótesis relativa al nombre primitivo de la ciudad es correcta, las múltiples inconsistencias derivaban de la necesidad de reconstruir una tradición que vinculara la ciudad con la historia de salvación. De aquí en más intentaremos precisar el lugar que ocupa el pasado precristiano con respecto a las historias de los mártires.

El pasado precristiano en la lógica narrativa de la *HK*

Como hemos señalado, las tres partes en las que se divide la *HK* deben ser entendidas como una unidad lógica. Las historias de los mártires que conforman la segunda parte constituyen un marco de referencia ineludible para comprender la lógica de la historia precristiana de la ciudad. En tal sentido, Adam Becker[98] y Richard Payne[99] han llamado la atención sobre una continuidad formal entre la ciudad antigua y la sede episcopal. Dicha continuidad derivaría de tres elementos que, en conjunto, constituyen los criterios sobre los cuales el autor instituía la comunidad cristiana de Bēth Garmaī: los monumentos arquitectónicos de la ciudad, los linajes aristocráticos y el culto de los mártires. Dicho de otra manera, la historia de la ciudad se ordenaba en torno a una topografía religiosa que servía como marco de acción para el dominio ejercido por la aristocracia local. Este ordenamiento establecía una continuidad material y demográfica entre la ciudad precristiana y la ciudad episcopal cuya consecuencia era la proyección del predominio aristocrático en el pasado remoto. En la tercera sección de la primera parte, el autor señala que el rey Seleuco dividió la ciudad en barrios, doce de los cuales llevaban los nombres de las "familias notables" (*šarbhān īdē'ān*) de la ciudad, algunas traídas desde Asiria por Sardānā y otras desde Persia por Seleuco.[100] Algunas de ellas son mencionadas explícitamente en los martirios. El obispo Īsḥāq pertenecía a "una familia notable" (*šarb^{e}thā īdē'thā*) y fue ejecutado por los mismos nobles (*ḥe'rē*) cristianos de Karkhā "por orden del rey".[101] Otro obispo de Karkhā, lla-

98. BECKER, *op. cit*., pp. 403-404.

99. PAYNE, *op. cit*., pp. 105-115.

100. *HK*, p. 511.

101. *HK*, p. 515. Esta misma historia se encuentra en la colección de mártires de Bēth Garmaī, Cf. BEDJAN, *op. cit*., p. 287.

mado ʿAqebhalāhā (siglo IV) –cuyo padre era funcionario en la corte del *Šāhān Šāh* y había cometido apostasía sacrificando al fuego– convirtió a algunas de las familias maniqueas que había traído Sardānā de Asiria.[102] La familia del obispo Mār Bar Šābhōr Baraz (siglo V) pertenecía a uno de los grupos persas que habían sido conducidos desde el distrito de Īṣṭahār (en Persia, lugar de origen de la dinastía sasánida) por el rey Seleuco.[103] Todas estas menciones tendían un lazo entre la historia antigua y los martirios, haciendo del linaje aristocrático un elemento esencial del liderazgo cristiano en Karkhā. De hecho, la propia *HK* enfatiza que la persecución de Yazdgard II estaba primariamente dirigida contra la nobleza de la ciudad.[104] Pero esta cristianización de los linajes aristocráticos también enfatiza la primacía de los lazos espirituales, establecidos a través de la Iglesia, sobre los del parentesco y la obediencia al rey. Las historias de ʿAqebhalāhā, Bar Šābhōr Baraz y Ṭahmīzgard son claros emergentes de esta cristianización. El primero fue el equivalente contrario a su padre apóstata, abandonando todos los lazos familiares para recluirse en un monasterio y, una vez ordenado obispo, emprendiendo una misión apostólica entre los linajes maniqueos adscriptos a su familia. El segundo cristianizó el patrimonio familiar no sólo convirtiendo a sus dependientes sino, además, ejerciendo un patronazgo material sobre toda la comunidad. El tercero, iluminado por la visión del martirio cristiano, desobedeció las órdenes reales, confesó al verdadero Dios y aceptó su propio martirio.

Por otra parte, el pasado precristiano funcionaba como sustento narrativo de las innovaciones rituales acaecidas al mismo tiempo. Al respecto, resulta importante notar que la *HK* está íntimamente relacionada con el contexto litúrgico, no sólo en lo relativo al desarrollo del culto del mártir Ṭahmīzgard –y el santuario de Bēth Tītā– sino que su composición está en estrecha vinculación con la celebración, en la segunda mitad del siglo VI, de la fiesta de las *Rogaciones de los ninivitas* (*baʿūthā dᵉnīnwāyē*) en el calendario litúrgico sirio-oriental.[105] Este festival se

102. *HK*, p. 516.

103. *HK*, p. 518.

104. *HK*, p. 519. Cf. Stewart MCDONNOUGH, "A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE.)", en Harold A. DRAKE (ed.), *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 69-82.

105. Sobre el establecimiento de esta fiesta ver Jean Batiste CHABOT, *Synodicon Orientale*, París, Klincksieck, 1902; William A. WIGRAM, *An Introduction to the History of the Assyrian Church, 100-640 AD*, Londres, SPCK, 1910, pp. 221-224; FIEY, *op. cit.,* pp. 20-21. Cf. SCHER, *Theodorus bar Koni.*, p. 633; GISMONDI, *op. cit.*, pp. 43-44; Paul BEDJAN, *Breviarium Chaldaicum, Pars Prima: Ab Aventu ad Quadragesimam*, París, 1886, p. 161. Cf. la traducción de un manuscrito malabar del siglo XVI por Thomas DARMO, *Ḥudrā 1*, Trichur, Narsai Press, 1960, p. 209. Alison SALVESEN, "The Legacy of Babylon and Nineveh in Aramaic Sources", en Stephanie DALLEY *et alii*. (eds.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 139-161, citada en BECKER, *op. cit*., p. 404; David J. LANE, "Scripture in Syriac Liturgy: the Rogation of Nineveh", en Wido VAN PEURSEN y Baas TER HAAR ROMENY (eds.), *Text, Translation,*

realizaba veinte días antes de la cuaresma y su conmemoración estaba vinculada con una tradición exegética que se remonta a la homilía de pseudo-Efrén sobre el profeta Jonás.[106]

Por lo tanto, los relatos de los mártires y la leyenda de Sardānā/Jonás confluían para construir una identidad que se materializaba a partir de un liderazgo religioso, capaz de ejercer un patronazgo efectivo sobre la comunidad.[107] Este liderazgo religioso integraba bajo su autoridad a la élite local, cuya identificación devenía tanto del entorno geográfico como de una fe implantada en dicho entorno desde tiempos antiguos. Si tomamos como válidos los argumentos esgrimidos por Payne,[108] la centralidad que adquiere la aristocracia local en los martirios revela una identidad comunitaria que se construyó en torno al sistema de valores nobiliarios propios de la é*lite* sasánida, basados en la primacía de los lazos parentales, el heroísmo militar y el patronazgo. Pero, al mismo tiempo, la *HK* resignificó dicho sistema de valores, cristianizándolo y poniéndolo bajo la tutela del clero local. El pasado local (*i.e.,* el reino asirio) representaba un papel legitimante en esta construcción, otorgándole un anclaje bíblico.

Reflexiones finales

En un estudio reciente dedicado a las formas de apropiación del pasado en la constitución de la identidad cristiana siríaca, Adam Becker formula interesantes observaciones en torno a las lecturas erróneas que hace la historiografía moderna de los usos del denominativo "asirio" en la literatura siríaca de la Antigüedad

---

and Tradition, Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Leiden, Brill, 2006, pp. 97-115. Sobre la fiesta del ayuno de los ninivitas ver HOFFMANN, *op. cit.*, p. 43, n. 369; Arthur MACLEAN, *East Syrian daily Offices*, Londres, Rivington, 1894, pp. 226-228.

106. Cf. Edmund BECK, *Des heiligen Ephraem des syrers Sermones II*, Lovaina, Peeters, 1970 (*CSCO* 311, *Scriptores Syri* 134), pp. 1-40; Democratie HEMMERDINGER-ILLIADOU, "Saint Éphrem le Syrien: Sermon sur Jonas (Texte grec inédit)". *Le Museon*, 80 (1967), 47-74; André DE HALLEUX, "À propos du sermon éphrémien sur Jonas et la pénitence des Ninivites", en Regine SCHULZ y Manfred GÖRG (eds.), *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1990, pp. 155-66; Sebastian BROCK, "Ephrem's verse Homily on Jonah and the repentance of Nineveh: Notes on the textual Tradition", en Anton SCHOORS y Peter VAN DEUN (eds.), *Philohistôr: miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Lovaina, Peeters, 1994, pp. 71-86.

107. Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, California University Press, 2005; Andreas STERK, *Renouncing the World Yet Leading the Church The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

108. PAYNE, *op. cit.*

tardía. Becker señala –con total acierto, en nuestra opinión– que las historias relativas al reino asirio, tan comunes en la literatura sirio-oriental, no se corresponden con una concepción moderna (*i.e.*, romántico-nacionalista) de la "nación". Lejos de poder considerarse como marcas unívocas de una identidad anclada en la comunidad étnico-lingüística de los habitantes de alta Mesopotamia, estas evocaciones del pasado reflejaban las necesidades de validar la identidad cristiana a partir del texto bíblico. En tal sentido, Becker define la identidad asiria como un proceso continuo de construcción de dicha identidad (una etnogénesis), basado en la apropiación del pasado bíblico.

En este proceso, que define como *asirianización* (en inglés *assyranization*),[109] el texto bíblico y la tradición cronística cristiana constituyeron la materia prima en la invención de una continuidad histórica entre los habitantes del Irak tardo-antiguo y los reinos del pasado. Para los habitantes de la región, ese pasado estaba anclado en una serie de relatos fragmentados y distorsionados que ofrecían un pobre anclaje para definir la identidad regional.[110] Ciertamente, podría argumentarse que la apropiación de la Asiria bíblica sólo fue posible en tanto existiera algún tipo de vínculo geográfico, histórico o cultural previo. Pero es igualmente cierto que las formas específicas en las que se manifestó dicho vínculo revelan hasta qué punto las memorias del pasado remoto eran, en gran medida, dependientes de la tradición judeocristiana, formulada tanto en el texto bíblico como en la tradición eusebiana. Por cierto, la *Crónica* dependía de los cronógrafos y etnógrafos helenísticos (tanto judíos como paganos) quienes, a su vez, habían recogido información de la tradición analística oriental. Pero esta última, íntimamente relacionada a las necesidades administrativas de las ciudades-templo del mundo asiriobabilónico, había dejado de ser relevante después de la conquista macedonia. Si hubo alguna literatura disponible a partir de la cual el autor de la *HK* reconstruyó la historia de la ciudad, ésta incluyó la Biblia y la tradición cronográfica helenística mediada por el sesgo eusebiano. En consecuencia, la memoria del pasado remoto sólo podía estar disponible en los límites de la literatura cristiana. En este contexto, resulta improbable que la historia haya podido motorizar una "identidad asiria" autónoma de la tradición bíblica y ésta era entendida sólo como una analogía a la identidad cristiana. En suma, Becker está en lo correcto al afirmar que la perspectiva que privilegian los historiadores sirio-orientales (entre ellos, el autor de la *HK*) es primariamente eclesial y no étnica. Para los

109. *Ibidem*, p. 398: "By assyranization I mean the process whereby Syriac-speaking Christians in Mesopotamia employed the Assyria they found in the Bible as well as in Greek sources translated into Syriac as a model for understanding themselves and their place in the world". Cf. John JOSEPH, "The Bible and the Assyrians it Kept their Memory Alive", *JAAS*, 12/1 (1998), 70-76.

110. Doron MENDELS "How was Antiquity treated in Societies with a Hellenistic Heritage? And Why did the Rabbis avoid writing History?", en GARDNER y OSTERLOH (eds.), *op. cit.*, pp. 131-154.

exégetas cristianos siríacos, los asirios en la historia de Jonás prefiguraban a "las naciones" (*'emmē*), que constituirían al nuevo Israel espiritual.[111] Pero Asiria no ocupa un lugar análogo al "pueblo elegido" ni suponía una asimilación estricta con la identidad cristiana.

Indudablemente, el pasado bíblico fue una herramienta eficaz en la construcción de la identidad cristiana en la alta Mesopotamia. Pero esa identidad no se basaba en una supuesta continuidad cultural sino en la necesidad de equilibrar dos principios eclesiológicos en tensión. Por un lado, el proceso de centralización hacia el interior de la Iglesia de Oriente –concebida como una comunidad supraterritorial bajo la autoridad del obispo de la capital imperial– y, por otro, las fuerzas centrífugas que amenazaban dicho proceso. A lo largo del período que va desde el concilio convocado por el católico Mār Īsḥaq (410) hasta las reformas eclesiásticas de Mār Abā (540), los obispos de Māḥōzē se abocaron a imponer su autoridad y, a la vez, construir una jerarquía episcopal subordinada a nivel regional. Pero este proceso se vio obstaculizado por la resistencia de los obispos locales que mantuvieron el celo por su autonomía.[112] En este contexto (donde el pasado es la mayor fuerza legitimante), surgió una copiosa literatura que hurgaba en el texto bíblico y la literatura apócrifa en busca de antecedentes que validaran las aspiraciones autonómicas locales. Las historias episcopales fueron la respuesta obvia a la formación de la identidad cristiana local. Tanto la *HK* como la *Crónica de Arbelas* son los testimonios de un debate mucho más amplio en torno al lugar que ocupaban las sedes episcopales en el contexto de la Iglesia irania, debate que tiene su correlato en una producción mucho más amplia de "historias cívicas" dentro de la cultura literaria del imperio sasánida.[113]

La incorporación de la historia del final del reino asirio en la *HK* sólo puede ser entendida en el contexto del proceso de construcción de la estructura organizativa de la Iglesia de Oriente. Independientemente de las tradiciones legendarias que proyectaban sus orígenes hasta el siglo II de nuestra era, no fue hasta el siglo IV que encontramos atestiguadas comunidades cristianas organizadas bajo una

111. Sobre la idea de las "naciones" como metáfora eclesial ver BECKER, *op. cit*., pp. 404-405; Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 41-58.

112. Scott J. MCDONOUGH, *Power by negotiation: Institutional reform in the fifth-century Sasanian Empire*, PhD, UCLA, 2005, pp. 239-284; Christelle JULLIEN, "VIe siècle, un temps de réformes en Iran. Échos dans l'Eglise syro-Orientale?", *Parole de l'Orient*, 33 (2008), 219-232; PAYNE, *op. cit.*, pp. 92-144.

113. Cf. PAYNE, *op. cit.*, pp. 106-115. Turaj DARYAEE, *Shahrestanihay-e Eranshahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History with Parallel English and Persian Translation, and Commentary*, Costa Mesa, Bibliotheca Iranica. Intellectual Traditions, 2002; Dietrich HUFF, "Formation and Ideology of the Sasanian State in the Context of Archaeological Evidence", en Vesta SARKHOSH CURTIS y Sarah STEWART (eds.), *The Sasanian Era: The Idea of Iran*, Londres, Tauris, 2008, vol. III, pp. 31-59.

autoridad episcopal, y es probable que hasta el siglo VI no hubiera un consenso absoluto en torno a su orden de primacía. Por otro lado, la incipiente organización eclesial persa se enfrentaba al problema de definir su relación con la Iglesia de Occidente, cuya influencia es palpable en las *Actas* de los sínodos orientales.[114] Además, la primacía del católico de Māḥōzē sólo era parcialmente reconocida y subsistían varias sedes episcopales que reclamaban su autonomía en función de un status apostólico. Esta misma ambigüedad organizativa se repetía a nivel regional, donde diversos episcopados competían por imponer su preeminencia sobre las comunidades vecinas. En este marco, la *HK* fue la proyección hacia el pasado de las aspiraciones de los obispos de Karkhā por legitimar su primacía en la región de Bēth Garmaī y, a la vez, reivindicar su autonomía frente al católico de la capital imperial. La historia antigua y los relatos de mártires concurren en esa misma dirección. Por una parte, la precisa enumeración de los límites del antiguo reino de Garmaī (que coincidían con los límites reivindicados por el metropolitano de Karkhā) y la detallada descripción del entorno topográfico y demográfico otorgaban un pasado autoritativo a la ciudad. Por otra, la incorporación de la ciudad en el marco de los ciclos proféticos de Jonás e Isaías la inscribían en la historia de salvación aun antes de la era apostólica. Por lo tanto, su marcado tono local dependía menos de una supuesta identificación étnico-regional como de un modelo histórico cuyos fundamentos estaban en la Biblia. Este modelo bíblico se había conjugado con la tradición helenística en la *Crónica* de Eusebio. Pero, en la *HK*, la tradición eusebiana había sido aislada de su contexto de producción. Eusebio había desarrollado su *Crónica* para establecer con certeza un cómputo del tiempo adecuado a una concepción política cristiana, que legitimaba las aspiraciones romanas a constituirse en manifestación terrena del reino celeste. En este sentido, la *Crónica* era un recurso "académico" de valor utilitario. Por el contrario, en la *HK*, el material eusebiano era reinterpretado y desvinculado del ordenamiento cronológico en el que había sido concebido para transformarse en argumento tipológico. Los reyes antiguos (en especial, el asirio Sardānā) constituían un eslabón en la construcción de un modelo de comunidad cristiana definida a partir del liderazgo que ejercía sobre ella un patronazgo material y espiritual.

114. En el sínodo de Mār Īsḥāq del año 410 (CHABOT, *Synodicon...*, p. 18) se reconocía la tutela teórica del patriarcado antioqueno sobre la Iglesia persa. Esta situación se revirtió catorce años después en el sínodo de Mār Dadīšō' (*ibidem*, pp. 285-298) cuando los obispos proclamaron la plena autonomía de la Iglesia del Oriente.

UNA MANERA DE ENTENDER EL MAL: EL DISCURSO SOBRE EL MAL Y LO MALÉFICO EN LA PATRÍSTICA (SIGLOS IV-VII)

HERNÁN M. GARÓFALO
(Universidad Nacional de Córdoba)

La producción eclesiástica literaria respecto del mal y los demonios, sus funciones y atributos, ha sido tan amplia como compleja. Sin dudas, un tema tan importante y que resultaría central en la elaboración del dogma, no podía sino atraer la atención de los Padres, en su intento de construir lenta pero firmemente un corpus coherente al que llamar "ortodoxia".

En efecto, una de las características destacadas del cristianismo, en su consideración como religión de "salvación" fue, entre otras, la presentación del mal y del pecado en que nacen los hombres como aquello contra lo que se debía luchar y redimir. De este modo, bien puede afirmarse que, desde un primer momento, se consideró que todos los seres humanos son pecadores que merecen ser castigados y que Dios actúa como juez supremo.[1] En este contexto, el mal y su actor destacado –pues tales son Satán y los demonios–[2] requieren una atención especial, ya que serían la presencia, las seducciones y las oportunidades ofrecidas por estos seres malignos las que alejarían a la humanidad de esa posibilidad de salvación. Lo expuesto hasta el momento nos permitiría plantear, de tal manera, que el mal y sus actores, como elementos presentes, serían en conjunto parte de la religión como construcción compleja. Así, el mal y su adjetivación derivada en situaciones individuales y colectivas, en el sentido de lo "maléfico" e, incluso, de lo "satánico" –característica esta última que marca la personalización cristiana del mal– actuarían como un factor más en el proceso de construcción de una doctrina que, por ser de salvación (como dijimos), requería como parte de su esquema una entidad que pusiera en duda tal posibilidad.[3]

El presente trabajo se propone ahondar en una doble línea de consideraciones.

1. Al respecto, véase G.R. EVANS, *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002, p.11.

2. Sobre este tema, véase Jean Claude SCHMITT en *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 16 y ss., así como también Jeffrey Burton RUSSELL, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995 y del mismo autor, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

3. Talal ASAD, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*,

Por una parte, indagar acerca de la atención, de modo general, dedicada por autores como san Agustín, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla a la idea del mal y, en especial, a la función demoníaca como parte del accionar del Plan Divino. En segundo término, se intentará establecer la originalidad de dichas elaboraciones y en qué medida ya se observa cierta tendencia a "uniformizar" las consideraciones referidas a estas temáticas. De modo provisional, se partirá de la idea de que estas líneas se encuadran en la elaboración de un discurso concreto, que pretendía formalizar, de un modo específico, la presencia de lo malvado-demoníaco en el mundo de los hombres, al tiempo que se destacaba, terciando en el proceso, el papel de la voluntad humana.

Las obras

San Agustín, obispo de Hipona entre 395 y 430, fue sin dudas uno de los más influyentes Padres de la Iglesia y referencia obligada –en nuestro caso como en otros temas– para los autores que le sucedieron.[4] La vida del obispo de Hipona, prolijamente relatada por él mismo y por su discípulo Posidio,[5] nos muestra un personaje que recorrió el camino desde las provincias africanas –en las que había nacido como hijo de una familia patricia, de padre pagano y madre cristiana– hasta las ciudades de la Península Itálica –donde su formación en gramática y en el saber clásico lo llevó a ser nombrado *magister rhetoricae* en Milán–. En esta última ciudad, la fuerte figura del obispo Ambrosio, sumada a sus propias inquietudes (a las que, según la tradición, su madre santa Mónica no fue ajena) ocasionó su conversión al cristianismo, su retiro a África –donde funda una comunidad monástica– y, finalmente, su nombramiento para la silla episcopal que ocuparía hasta su muerte, cuando Hipona era sitiada por los vándalos.

De la muy variada producción agustiniana, habremos de destacar las *Confesiones* (escritas en torno al 397-398) y la que quizá sea su obra más significativa, la *Ciudad de Dios*, acabada tras un largo proceso de redacción entre 413 y 426.

Las *Confesiones*, planteadas como una autobiografía, se ofrece como una obra que no sólo pretende declarar la fe sino, además, confesar los pecados del "hombre" Agustín y, por su intermedio, alabar a Dios. A lo largo de trece libros, el relato desde la infancia hasta la conversión del protagonista sirve como un modo de

---

Londres, 1993; Jean Claude SCHMITT, "La croyance au Moyen Age", en IDEM, *Les corps, les rites, les rêves, les temps*, París, 2001.

4. La influencia de Agustín puede verse en Elizabeth A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, vol. XXXIII, Lovaina, Peeters, 1997 y, para considerar un caso puntual como puede ser la relevancia de la obra agustiniana en una autoridad como fue Gregorio Magno, véase G.R. EVANS, *The thougth of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

5. POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, en SAN AGUSTÍN, *Obras*, Madrid, BAC, 1946, t. 1.

presentar el encuentro de un hombre con Dios, la reflexión sobre el significado de la humanidad (con sus fortalezas y debilidades) y un ensayo de análisis bíblico a partir del estudio del Génesis.[6]

La *Ciudad de Dios*, por su parte, parece el resultado de un trabajo muy distinto. En el contexto de los constantes embates germánicos contra el viejo imperio romano (un imperio donde aún el paganismo golpeaba a los cristianos), Agustín se propuso tratar el tema de la existencia de las dos ciudades, la Terrena –doliente y corrupta– y la Divina, que debía ser el lugar al que aspiraran a llegar los seguidores de Cristo que se mostraran dignos de Él. Para el obispo de Hipona, la doctrina de las dos ciudades entrañaba toda una ética cristiana, porque era "la doctrina de los dos amores que definen la vida del hombre y le dan la fisonomía doble que puede imprimir dentro de él. Los hombres se definen por sus amores. Y lo mismo las sociedades".[7]

Nuestro siguiente autor es Gregorio, llamado posteriormente "Magno", quien alcanzó la silla de Pedro en 590, luego de haber sido prefecto de la ciudad de Roma, enviado papal en Constantinopla y monje, preocupado por poner los instrumentos de salvación al alcance de los fieles.[8]

Sus obras son variadas, pero hemos destacado dos a los fines de estas páginas: los *Diálogos*, escritos entre 593-594, y los *Libros morales*, de elaboración mucho más prolongada e irregular, entre 583 y 597. Ambas son muy diferentes entre sí, pues la primera fue redactada como una amplia sucesión de anécdotas a modo de *exempla*, que reproducen las conversaciones de Gregorio con un discípulo posiblemente imaginario llamado Pedro. En este caso, el estilo de la narración es rico en detalles concretos y sugestivos, con una trama de intriga y un desenlace convenientemente sorprendente. En cambio, los *Libros morales* tienen otra forma, más acorde con un modelo de exégesis preocupado por aclarar el sentido oculto de la palabra sagrada –a través del ejemplo del Libro de Job, que se presta, en manos de Gregorio, para un análisis literal y alegórico–, en tanto camino para arribar a la definitiva reflexión moral que, en última instancia, debería guiar a los fieles.[9]

En tercer término, aparece la figura de Isidoro de Sevilla, calificada como la

6. Véase Conrad LEYSER, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2000 y el "Prólogo" de Pedro RODRÍGUÈZ de SANTIDRIÁN a AGUSTÍN de HIPONA, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2011 (en adelante, *Confesiones*).

7. Victorino CAPANAGA, "Introducción" en SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, BAC, 1998, 2 tomos, p. 21 (en adelante, *Ciudad de Dios*). Véase también LEYSER, *op. cit.,* p.14.

8. Respecto a la relevancia de la figura de Gregorio en su tiempo, véase, a modo de ejemplo, Sofia BOESCH GAJANO, *Grégoire Le Grand*, París, Cerf, 2008.

9. Véase al respecto la "Presentación" de José RICO PAVES a la obra de Gregorio Magno en Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (dir.), *Biblioteca de Patrística. Libros morales.1*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

"más excelsa de la Iglesia visigoda, cuyo influjo se extiende de manera profunda y eficaz a lo largo de la Edad Media", personaje cuya erudición lo llevó a ser considerado como uno de los transmisores del saber antiguo al Occidente medieval.[10] Más allá del entusiasmo manifestado por ciertos autores españoles modernos, no puede negarse que se trató de un gran recopilador que, además, llevó adelante una labor de síntesis filosófica y teológica fundamentada en la Biblia, Padres de la Iglesia como san Agustín y Gregorio Magno y hasta en autores clásicos grecorromanos.[11]

Isidoro provenía de una familia hispanorromana de Cartagena, del orden senatorial. Este origen lo puso en contacto con la amplia tradición cultural literaria que circulaba por Hispania, a la que leerá en clave católica.[12] Su propio hermano, Leandro, ocupó la silla obispal de Sevilla antes que él, lo que permitió a Isidoro no sólo una formación desde el punto de vista doctrinario y filosófico sino también político, de la mano de una de las principales figuras de su tiempo.[13]

El hecho de hablar de la época de Isidoro nos lleva a referirnos a un período complejo. El tercer concilio de Toledo, celebrado en 589, acababa de declarar el catolicismo como la religión oficial del reino visigodo, dejando atrás la dura tensión originada por el enfrentamiento con los arrianos.[14] Paralelamente a esto, se asiste a un intento, de parte de los monarcas, de consolidar su poder por medio de una asociación muy estrecha con la Iglesia.[15] Como consecuencia de ello, ésta se encontraría inmersa en los problemas terrenales y, quizá precisamente por esa razón, vería necesario unificar la liturgia y rodearla de cierto aparato que impresionara a los fieles, destacando su carácter sacro. No era para menos, ya que la monarquía contaba con los obispos y con otros sectores eclesiásticos para lograr un gobierno consolidado, lo que a su vez demandaba elevar las capacidades y

10. Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1971; S. MONTERO DÍAZ, "Introducción", *Etimologías de San Isidoro* (trad. de L. Cortés), Madrid, BAC, 1951.

11. Véase al respecto Juan Fernando ORTEGA MUÑOZ, "Comentario a las «Sentencias» de Isidoro de Sevilla", *Themata. Revista de Filosofía*, 6 (1989), 107-124.

12. Véase Adeline RUCQUOI, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000, pp. 37-72; Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, "Introducción general", en ISIDORO de SEVILLA, *Etimologías* (ed. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero), Madrid, BAC, 1993, p. 8 y ss. en adelante, *Etimologías*.

13. *Ibid*., p. 23.

14. Véase Donald LOGAN, *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres, 2002, p. 22 y ss.

15. Este tema fue ampliamente trabajado. Por ejemplo, véase el clásico estudio de Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, "El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos", *Cuadernos de Historia de España*, 5 (1946), 5-99; RUCQUOI, *op.cit*., p. 37 y ss.; Roger COLLINS, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 64 y ss.

la educación de los eclesiásticos –que, hasta el momento, presentaban algunas falencias, sobre todo los párrocos y los nuevos obispos visigodos–.[16]

Es este marco, las *Sentencias* y las *Etimologías* del obispo sevillano adquieren una significación fundamental. Escritas las primeras entre 612-615 y entre 627-630 las segundas, no sólo son en conjunto una amplia enciclopedia de lo conocido hasta el momento sino también una guía doctrinal para los fieles, obras de consulta en los siglos posteriores.[17]

El mal y sus discursos

El discurso eclesiástico cristiano presentaba una diferencia fundamental respecto al concepto religioso del período clásico. En el imperio romano, por citar el caso más conocido, la religión era un conjunto concreto de reglas prácticas, ligadas a procesos rituales específicos. La observancia de ese ritual se transformaría en un lenguaje que definiría el lugar del hombre en el mundo.[18]

Sin embargo, los autores cristianos modificaron una parte sustancial de esta concepción. Si bien la religión podría mantener todavía su carácter de lenguaje que define tal lugar del hombre en el mundo, lo hacía a partir de una clave diferente, transformando la antigua *fides* en la "fe religiosa", esto es, resaltando la confianza que se deposita en alguien y no ya la confianza que despierta alguien. Así, la *fides* se convierte en una noción subjetiva que se expresa, "se confiesa", a través del "creer".[19] Agustín sostiene:

> *Luego, entonces, hacía cosas dignas de represión; pero no tenía entendimiento para comprender la reprimenda* […] *La verdad es que, a medida que crecemos, extirpamos y arrojamos estas cosas de nosotros.*[20]

Y añadía:

> *Mi fe creía también en Cristo, tu Hijo y Señor nuestro y en las Sagradas*

16. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, pp. 40-43.

17. Véase LOGAN, *op.cit.*, p. 22.

18. Ken DOWDEN, *European Paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2000, p. 2. Véase también SCHMITT, *op. cit.* y para una visión conceptual alternativa, M. LINDER y J. SCHEID, "Quand croire c´est faire. Le probléme de la croyance dans la Rome Ancienne", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 81 (1993), 47-62.

19. Véase al respecto, a modo de ejemplo, Émile BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, cap. 8: "La fidelidad personal".

20. *Confesiones*, I, 7, p. 38: "Tunc ergo reprehendenda faciebam: sed quia reprehendentem intelligere non poteram […] Nam exstirpamus et ejicimus ista crescentes".

Escrituras confirmadas por la autoridad de tu Iglesia católica, como camino para la salvación de los hombres hacia la vida después de la muerte.[21]

Por su parte, Gregorio puntualiza ese asunto diciendo: "lo entiende quien fielmente cree que todo se dispone por la providencia divina".[22] Isidoro, a su vez, amplía el concepto:

No podemos alcanzar la verdadera felicidad sino mediante la fe; mas es feliz el que con rectitud de fe lleva una vida santa y que con vida santa conserva la rectitud de fe.[23]

De este modo, asistimos a un proceso en el cual se intenta relacionar la creencia con la comprensión y la acción. En efecto, no se trataba tanto –o sólo– de comprender la verdad a través de la razón sino, especialmente, en dejarse imbuir por la gracia y la fe, confiar en la divinidad y aceptar sus designios.[24] Ahora bien, este proceso se desarrollaría junto a otros elementos que, cuidadosamente racionados, intervendrían en esa aceptación sin límites de la creencia, como lo serían la coerción y el poder. Ampliemos esta afirmación para su mejor comprensión.

El reconocimiento de la fe, la confianza en la divinidad y la aceptación de sus designios –que debían regular la vida de los fieles cristianos y basar sus actos– no son presentados o implantados sólo por simples conjuntos simbólicos sino por un poder, que se materializaría a través de leyes, sanciones y acciones disciplinarias de instituciones sociales. Desde este punto de vista, no sería la mente la que se movería espontáneamente –al menos, en un primer momento– hacia la verdad religiosa, sino que el poder crearía las condiciones para alcanzar tal verdad, en un marco donde el significado de las prácticas religiosas podría explicarse como el

21. *Ibid.,* VII, 7, p. 179. El párrafo señala: "Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide qua credebam et esse te, et esse incommutabilem substantiam tuam, et esse de hominibus curam et judicium tuum, et in Christo Filio tuo Domino nostro; atque in Scripturis sanctis quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae, ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est".

22. GREGORIO MAGNO, *Dialogi, Patrología Latina (PL)* (en adelante, *Dialogi*), III, XVI, col. 261A. La frase completa dice: "Quod ad jussum omnipotentis Dei angelico ministerio actum intelligit, qui divina providentia disponi omnia fideliter credit".

23. Julio CAMPOS e Ismael ROCA, *Santos Padres Españoles. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias", san Leandro, san Fructuoso, san Isidoro*, Madrid, BAC, 1971 (en adelante, *Sentencias*), II, II, 1, p. 305: "Non posse ad ueram beatitudinem peruenire, nisi per fidem; beatum autem esse qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo fidem rectam custodit".

24. Esta postura fue enfatizada desde las obras de san Agustín por la Iglesia cristiana. Véase Isabel BOCHET, "Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d´Augustine", en LIVINGSTONE (ed.), *op. cit.*, pp. 16-21.

producto de una disciplina y fuerza características.[25] El discurso eclesiástico presente en las obras de Agustín, Gregorio e Isidoro, buscando la creación o el ajuste de las prácticas religiosas de los hombres, intentaría "transformar" a estos últimos en creyentes, sentando las bases para comprender y experimentar la verdad.

Es en el sentido que acabamos de plantear que podría entenderse la definición que los Padres hicieron del mal. Veamos cómo se presentó este asunto.

Agustín comienza enfatizando que el mal no sería más que la privación de un bien hasta llegar a la nada misma,[26] puntualizando que no hay mal en absoluto en Dios ni en Su creación pues nada hay fuera de ella que interrumpa y corrompa el Orden Divino. Por el contrario, lo que se percibe malo es por una falencia de la comprensión de los hombres.[27] Por ello, sostiene: "Y cuando me pregunté qué era el mal, vi que no era una sustancia, sino la perversión de la voluntad cuando se aparta de ti, ¡oh Dios!, que eres la sustancia suprema"[28] y luego añade: "Nadie se hace malo más que por su propia voluntad".[29] Así, el mal sería "la "corrupción de la medida, la belleza o forma y el orden naturales".[30]

Para Gregorio, el mal implica una impureza fundamental[31] la cual, por su propia naturaleza, no existiría. sino que "el Señor afirma crear el mal cuando transforma en desgracias las cosas buenas que él ha creado y que nosotros usamos mal".[32] Más ampliamente, el mal sería una especie de "enfermedad" –en tanto afección que puede curarse– que debía corregirse, lo que requeriría "corregir la intención del corazón después de haber captado el sentido de las virtudes y purificar, con un severo examen de conciencia, todas las acciones, no sea que juzguemos buenas las obras que son malas o consideremos suficiente una acción que, aun siendo buena, es imperfecta".[33]

En efecto, la voluntad de hacer mal uso de la creación divina –una voluntad interior, profunda– es tan importante en la elaboración de la idea del mal, en el pensamiento gregoriano, que no duda en enfatizar aún más la importancia de las acciones y su significación para la salvación:

25. Véase ASAD, *op. cit.*, pp. 27-54.

26. *Confesiones*, III, 7, p. 80; *Ciudad de Dios*, XI, 9, p. 700.

27. *Ibid.*, VII, 13, p. 186.

28. *Ibid*., VII, 16, p. 188: "Et quaesivi quid esset iniquitas, et non inveni substantiam: sed a summa substantia, te Deo, voluntatis perversitatem".

29. *Ciudad de Dios*, II, IV, p. 84: "quod voluntate propia quisque malus est".

30. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura bonis contra manichaeos*, II –*PL*, vol. 42, col. 553–.

31. GREGORIO MAGNO, *Moralia in* Job, II, XXIV, 43 –*PL*, vol. 75 (en adelante, *Moralia in Job*), col. 576C–.

32. *Ibid*, III, 15, p. 197.

33. *Moralia in* Job, I, XXXIV, col. 548C: "…est post virtutum sensum, intentionem cordis dirigere, et omne quod agitur, districta retractationis discussione mundare; ne bona aestimentur quae mala sunt; ne saltem veraciter bona putentur sufficientia, cum perfecta non sunt".

> Así, entonces, mientras que nos es posible gracias al margen de tiempo concedido para el perdón y mientras que el juez tiene paciencia y el que examina las culpas sigue esperando nuestra conversión, hagamos con las lágrimas que se derrita la dureza de nuestro corazón y fomentemos en nuestro interior los sentimientos de bondad hacia el prójimo. Entonces digo con plena confianza, que no nos hará falta la hostia salvífica después de la muerte...[34]

Isidoro abunda en las consideraciones anteriores al definir el mal:

> El mal no lo creó el diablo, sino lo descubrió; y así, el mal es nada, porque sin Dios nada ha sido hecho y Dios no hizo el mal.
>
> Es sabido que el mal no tiene entidad alguna […] porque, al penetrar en la naturaleza, la torna defectuosa y cuando se aleja de ella, la naturaleza subsiste y el mal que radicaba en ella no aparece en parte alguna.
>
> Cuando se castiga a una naturaleza buena por su mala voluntad, esa misma voluntad mala da testimonio de la naturaleza buena, ya que atestigua que es buena en la medida en que Dios la hace a ella responsable del mal.
>
> Pero el mal no tiene entidad y, aunque es cierto que procede del diablo, con todo, no ha sido creado.[35]

En suma, el mal puede entenderse como un elemento que recibe su entidad por su uso, su aplicación y no en sí mismo, ya que su capacidad de "corromper" se activa al momento de producirse la situación maligna. En este contexto, la figura del diablo, que enfatiza Isidoro pero que también está presente en Agustín y Gregorio, deviene en central.

San Agustín plantea que el demonio es un ser pervertido y trastornado,[36] que induce al amor a uno mismo olvidando la figura divina,[37] maestro en el engaño e

34. *Dialogi*, IV, LX, col. 429A: "Igitur dum per indulti temporis spatium licet, dum judex sustinet, dum conversionem nostram is qui culpas examinat exspectat, conflemus in lacrymis duritiam mentis, formemus in proximis gratiam benignitatis. Et fidenter dico quia salutari hostia post mortem non indigebimus"; EVANS, *The thougth*..., pp. 63-64.

35. *Sentencias*, I, IX, pp. 243-244: "Malum a diabolo non est creatum, sed inventum; et ideo nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil, Deus autem malum non fecit. Nullam esse naturam mali constat […] quia accedendo in bonam naturam efficit eam vitiosam, quod cum discedit, natura manet, et malum quod inerat nusquam est. Dum natura bona damnatur propter voluntatem malam, ipsa voluntas mala testis est naturae bonae, quae in tantum testatur eam esse bonam, ut illam Deus pro malo non relinquat inultam. Sed vitium natura non est; est dum vere a diabolo sit, non tamen creatum est".

36. *Confesiones*, III, 4, p. 74.

37. *Ibid.*, X, 35, pp. 303-304.

impostor al "disfrazarse como mensajero de luz",[38] cuya "enseñanza es la depravación; su complacencia, las torpezas",[39] agitados como están por "los desórdenes y la tempestad de las pasiones".[40]

En este contexto, el obispo de Hipona coloca a los demonios dentro de los ángeles creados por Dios pero que, por el pecado cometido, han sido privados de la luz eterna,[41] por lo que no podrían vivir sabia y felizmente sino inmersos en el error y las tinieblas.[42] De hecho, el mal que personifica el diablo es entendido, entonces, a partir de la doble clave que considera la maldad como una privación y el pecado que la materializa, como una perversión.[43]

Gregorio Magno presenta al demonio como una entidad que tiene muchos nombres y que posee múltiples formas físicas. Puede aparecer como horrible y envuelto en llamas, lanzando fuego por la boca y por los ojos,[44] o bien como un chiquillo negro,[45] un ave pequeña y negra,[46] una serpiente, "ese animal amigo suyo".[47] También podía tener aspecto de moros,[48] de espíritus espantosos y horri-

38. *Ciudad de Dios*, II, XXVI, p.138: "…transfiguret in angelos lucis".

39. *Ibid*., IV, XXVII, p. 275: "prava docent, turpibus gaudent".

40. *Ibid.*, VIII, XVII, p. 517: "passionum turbellis et tempestatibus agitentur",. Se retoma esta idea en IX, VIII, p. 565.

41. *Ibid.*, XI, IX, pp. 699-700. Este punto ha sido ampliamente discutido y puede resumirse en dos tradiciones que intentaron establecer, de forma más o menos precisa, el origen de los demonios, cuya acción incluye significativos márgenes de superstición y –permítasenos el controvertido término– cultura popular. La primera de ellas, inspirada en la lectura del Génesis, sostenía que los "hijos de Dios" –identificados luego con los ángeles caídos– eran diferentes a los "hijos de los hombres", a los cuales habrían incitado a pecar. Por lo demás, unos y otros habitan la Tierra desde entonces, lo que explica la existencia del mal y de los demonios junto a la humanidad. La segunda tradición, en cambio, sitúa la caída de los ángeles antes de la creación de los hombres. Satán habría sido el primero de los "ángeles de luz" pero, dominado por el orgullo, quiso igualarse a su creador y, por ello, fue precipitado a lo más bajo junto a sus cómplices. Esta caída sería, además, el principio de la historia humana ya que, a continuación, Dios creó a los hombres para que ocuparan, en el Paraíso, aquellos lugares dejados vacantes por los ángeles caídos –que, a partir de entonces, serían los principales enemigos de la humanidad–. Los Padres que tomamos como referencia en este trabajo adscribirían a esta segunda opción. Véase SCHMITT, *op. cit.,* p. 16 y ss.

42. *Ibid*., XI, 11, pp. 705-706.

43. Véase Charles T. MATHEWES, *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 60.

44. *Dialogi*, II, VIII –*PL*, vol. 66, col. 152C–.

45. *Ibidem*, II, IV, col. 142B.

46. *Ibid.*, II, II, col. 132A.

47. *Dialogi*, III, XVI, cols. 257B-257C.

48. *Ibid.*, IV, XVIII, col. 349C.

blemente negros, de un dragón[49] y hasta de un peregrino[50] –por mencionar sólo los principales–. Estas múltiples formas se expresan ya sea con voz humana o, en muchos casos, imitando "con enormes gritos y grandes clamores el rugido de los leones, el balido de las ovejas, el rebuzno de los asnos, los silbidos de las serpientes y el chirrido de los puercos y de los ratones".[51]

Más allá de estas expresiones que acabamos de destacar, Gregorio señala cómo los demonios, a causa de su soberbia, habían perdido la condición de bienaventuranza, aunque mantendrían una similitud con los ángeles en cuanto a su naturaleza.[52] En esa condición de "carencia", la acción demoníaca actuaría tentando a los hombres respecto a cuatro virtudes fundamentales –prudencia, templanza, fortaleza y justicia–, buscando su perversión.[53]

Isidoro de Sevilla, por su parte, toma elementos de los autores anteriores y sostiene que el diablo no es el creador del mal sino su descubridor y su introductor en el mundo a causa de su soberbia.[54] Puntualiza:

> Antes que toda la creación del mundo, fueron creados los ángeles y, antes que toda la creación de los ángeles, fue creado el diablo […] el primero, con prelación de orden, no con prioridad de tiempo.[55]

Ahora: ¿en qué consistía la soberbia del diablo? Isidoro lo precisa del siguiente modo: "el diablo […] es malo, porque no buscó la gloria de Dios, sino su propio interés".[56] En ese sentido, se aclara que "a los ángeles buenos [el Señor] no sólo los crea, sino que los configura; a los malos, en cambio, los crea pero no los configura".[57]

De lo expuesto hasta aquí, podemos extraer algunas conclusiones. Carente de virtudes, impuro, trastornado, el diablo se presenta a los fieles como el sujeto que, por su propia elección y carencias, se transforma en la referencia del mal en el mundo. Sin embargo, esta referencia no sería exclusiva de él, pues lo mismo

49. *Ibid.*, IV, XXXVIII, cols. 392A-392C.

50. *Ibid.,* I, X, col. 201C.

51. *Ibid.,* III, IV, cols. 225C-225D: "immensis vocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos serpentium, [0225D: porcorum grunnitus, strid. soricum] porcorum stridores et soricum".

52.*Moralia in Job*, II, IV, col. 557B.

53. *Ibid.*, II, XLIX, cols. 592A-594A.

54. *Sentencias*, I, IX, p. 243.

55. *Ibid.,* I, X, p. 247.

56. *Ibid.*, p. 251.

57. *Ibid.*, I, 9, p. 240: "Bonos angelos non tantum crean, sed etiam formans; malos vero tantum creans, non formans".

que se atribuye a la entidad demoníaca podría asignarse a los hombres, en tanto pecadores en su origen.

Ahora bien, quien "atribuye" estas características a la entidad demoníaca y a los hombres –respecto de los cuales retomaremos una serie de precisiones más adelante– es una institución particular: la Iglesia. Es ésta la que, tomando como referencia la Fórmula de Unión, se proclama a sí misma como aquélla que guarda la pura y verdadera fe, asumiendo además el *primatus magisterii*, la primacía en la enseñanza de la fe. En tanto tal, insiste en proclamar la *societas reipublicae christianae*, la unión de los cristianos bajo su salvaguarda y guía, la cual podría ejercer en su carácter de poseedora de una *auctoritas* específica.[58] En ese sentido, la Iglesia intentaría "ordenar el caos del mundo" construyendo y ofreciendo a los creyentes un "estilo de vida espiritual".[59] Pero ¿por qué los creyentes tendrían esta necesidad de que definieran por ellos estos elementos?

El ser humano nace en el pecado. Agustín, de hecho, será quien formalice la doctrina del pecado original partiendo de la noción de que el mal estaba presente ya en Adán y Eva porque, de otro modo, no hubiesen caído en la tentación.[60] Desde ese momento, el creyente se encuentra enfermo y su única cura sería el creer,[61] acción que podría revertir la perversión humana.[62]

En este contexto, la voluntad humana alcanzaría una relevancia notable. Los Padres de la Iglesia, basándose en las Escrituras, abordaron ampliamente el tema de la predestinación y la voluntad, subrayando que había un factor innegable de predestinación en la religión cristiana. Quizá el caso más claro que nos ofrece la Biblia al respecto es el referido a la acción redentora que lleva adelante el Mesías: "He aquí, yo envío mi mensajero, el cual preparará el camino delante de mi" (Malaquías, 3,1); "y nos levantó un poderoso Salvador, en la casa de David, su siervo" (Lucas, 1,19). Respecto a esa acción, más específicamente se indica: "después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios diciendo: el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado, arrepentíos y creed en el evangelio" (Marcos, 1,14-15), "ahora está turbada mi alma; ¿y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? Mas para esto he llegado a esta hora" (Juan, 12,27). En tanto, en lo que se refiere al tiempo –ese bien de Dios

58. Véase Walter ULLMANN, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2003, p. 20 y ss.

59. P. SARRIS, M. Dal SANTO y P. BOOTH, *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden, Brill, 2011, p. 34.

60. *Ciudad de Dios,* XIV, XIII, p.102. Véase también Pilar JIMÉNEZ SÁNCHEZ, "Las respuestas del catarismo al problema del origen del mal", en Flocel SABATÉ (dir.), *L'espai del mal. IX Curs d'Estui Comtat d'Urgell (Balaguer, 7,8 i 9 de juliol de 2004)*, Lleida, Pagés, 2005, p. 147; Colleen Mc DANNELL y Berhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990, p. 105.

61. *Confesiones*, VI, 4, p. 146.

62. *Ciudad de Dios*, II, I, p.78.

por excelencia–, se agrega: "Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora" (Eclesiastés, 3,1).

Ahora bien, si todo se redujera a la predestinación divina, la voluntad y acción humana no tendrían lugar. Sin embargo, las mismas Escrituras indican que la posibilidad de elegir fue entregada a los hombres. El ejemplo del Eclesiastés del párrafo anterior, por caso, marca la noción de un "tiempo dispuesto" pero ligado a lo que "se quiere", sin aclarar definitivamente quién lo quiere. Del mismo modo, más allá de lo que encontramos en Génesis, 3,1-7 –donde se habla de la desobediencia de Adán y Eva, la cual les costó su expulsión del Edén–, tenemos otros ejemplos: "os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia" (Deuteronomio, 30,19), "y si mal os parece servir a Jehová, escogeos hoy a quién sirváis […] pero yo y mi casa serviremos a Jehová" (Josué, 24,15). A partir de estos enunciados, podemos decir que la voluntad y la capacidad de elegir estarían presentes para llevar a los hombres hacia el bien –la elección correcta– aunque también hacia el mal –cuando el error en la elección conlleva la privación de ese bien–.[63] En efecto, para los cristianos, el acto de elegir se plantea ante dos opciones precisas: el bien y el mal. Elegir lo primero es acercarse un poco más al reino de Dios y a la buenaventura, mientras que la segunda opción no llevaría más que al pecado y a la condenación, los cuales merecerían un castigo con una función específica. Analicemos brevemente esto último.

Clemente de Alejandría, entre los siglos II y III, fue el primero en distinguir dos categorías de pecadores, cada una de las cuales merecería su correspondiente castigo. Así, en esta vida, para los pecadores que tienen enmienda el castigo sería educativo mientras que, para aquellos que no la tienen, el castigo se transformaría en punitivo.[64] Si esto fuese así, podríamos distinguir una "jerarquización del error" –ya que hay pecadores que tienen enmienda–, gracias a la cual las elecciones equivocadas no necesariamente condenarían sino que existiría la posibilidad de redención –a través de un castigo particular cuya función sería develar al pecador su error para que éste se corrigiera–.

Poco después de Clemente, Orígenes abordó la misma cuestión pero mucho más preocupado por el sentido de la acción humana. Sostuvo que los sufrimientos de los condenados se basan en el hecho de haberse situado, ellos mismos, al margen de la armonía universal creada por Dios. De acuerdo con esto, propuso que son los hombres quienes se ponen en una "situación de infierno" por su mala conducta y, por ello, son quienes sufren las consecuencias. Orígenes, de hecho, parte de la idea de que todos los hombres habrían sido creados libres e iguales,

63. Véase Claude CAROZZI, "Le mal et le temps: rachat et déliverance au Moyen Âge", en SABATÉ (dir.), *op. cit.*, pp. 105-106.

64. Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985, p. 72.

dotados de libre albedrío para, a través de él, elegir imitar a Dios o alejarse de Él.[65] Sin embargo, el mal estaría mediatizado por la *apocatastasis*, la salvación universal para todos, hombres e incluso demonios (opinión que luego será negada por autores posteriores).[66] Un opositor de Orígenes como san Jerónimo adopta un parecer semejante:

> *Así como tenemos la creencia de que los tormentos del diablo, de todos los negadores y de todos los impíos que han dicho en su corazón: no hay Dios; serán eternos, del mismo modo pensamos por el contrario que la sentencia del juez sobre los pecadores cristianos, cuyas obras habrán de verse puestas a prueba y purgadas en el fuego, será moderada y clemente.*[67]

Habría, pues, posibilidades de salvación pero, sobre todo, de elección, con una responsabilidad directa asociada a ese último acto. Como sea que se entienda la importancia de la voluntad, no puede desligarse de la presencia –o no– de la Gracia.

Agustín se extiende en la idea de que el corazón de los hombres sería torturado por diferentes "opciones de voluntad" de las cuales éste no puede escapar por su debilidad natural.[68] Es justamente esa voluntad deficiente, mala, la que rehúsa respetar las enseñanzas divinas, que ordenan y disponen rectamente todas las cosas.[69] Por ende, concluye, el hombre no debe vivir conforme a sí mismo sino conforme a Aquél que lo creó,[70] ya que su entendimiento natural es débil.[71] De este modo, los seres humanos no sólo se ven perjudicados por su pecado original sino que, además, agravan su situación por propia voluntad, ya sea por ignorancia o bien porque, sabiendo lo que era justo, no lo practicaron.[72]

Gregorio, por su parte, plantea:

> Seguramente no se puede obtener lo que no ha sido predestinado. Pero lo que los santos realizan orando, está predestinado a ser obtenido gracias a la oración. Porque la misma predestinación del reino eterno está dispuesta por Dios omnipotente de tal manera, que los elegidos lleguen allí trabajo-

65. Véase Goerges MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 128; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 146.

66. Para el controvertido caso de la *apocatastasis*, véase David KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, 1998, p. 18 y ss. Además, MINOIS, *op.cit.*, p. 127 y ss.

67. JERÓNIMO, *In Isaiam –PL*, vol.24, XVIII, 704B–.

68. *Confesiones*, VIII, 10, p. 220. y IX, 12, p. 252.

69. *Ciudad de Dios*, XI, XXIII, pp. 725-726 y XII, VIII, pp. 768-769.

70. *Ibid.*, XIV, IV, p. 71.

71. *Ibid.*, XIX, XIV, p. 593.

72. *Ibid.*, XX, VI, p. 649.

samente, mereciendo obtener así, mediante sus ruegos lo que Dios todopoderoso, ya antes de los siglos, ha dispuesto concederles.[73]

Más ampliamente, la Divina Providencia actuaría de modo tal que "rodea", "ahoga" y "cierra" la voluntad humana, la cual alejaría el pensamiento de la rectitud[74] si sucumbe a la tentación:

> Cuando nos disponemos a hacer algo, solemos sopesar con vigilancia razonable qué es lo más conveniente. A menudo, sin embargo, el enemigo irrumpe perturbándonos con una tentación repentina y sorprende inesperadamente la vigilancia del corazón...[75]

Isidoro no se aparta de este esquema al plantear:

> Puesto que hemos sido creados buenos por naturaleza, es a causa del pecado que nos hemos vuelto, en cierto modo, malos contra la naturaleza.
>
> Del mismo modo que Dios supo de antemano que el hombre iba a pecar, así conoció también de qué forma podría regenerar con su gracia a aquel que, por propia voluntad, hubiera podido perderse.[76]

La voluntad humana, entonces, resultaría defectuosa y contra ella podría usarse el mal y los demonios en un sentido preciso. El discurso eclesiástico cuenta con la apelación a las penas del mal y los demonios como amenaza concreta. Estos últimos, como personificaciones e instigadores de ese mal, ocuparían un papel central.

Agustín, Gregorio e Isidoro coincidieron, por supuesto, en destacar la sumisión demoníaca a la autoridad divina, la cual era necesaria para ejercer alguna potestad sobre el mundo de la materia. Esto convertiría al diablo en un agente poderoso pero con limitaciones intrínsecas[77] ya que siempre es el accionar divino el que controlaría la acción demoníaca.

73. *Dialogi*, I, VIII, col. 188B.

74. *Moralia in Job*, I, IX, col. 533.

75. *Ibid*., II, XLVI, col. 589D: "In his autem quae agere disponimus, rationabili custodia quid quibus rebus congruat, sollicite pensamus. Sed plerumque hostis, dum subita ad nos perturbatione tentationis irruit, circumspectiones cordis inopinate praeveniens…".

76. *Sentencias*, I, XI, p. 255: "Quia enim boni sumus naturaliter conditi, culpae quodam modo merito contra naturam malis sumus effecti. Sicut praescivit Deus hominem peccaturum, ita et praescivit qualiter illum per suam gratiam repararet, qui suo arbitrio deperire potuisset".

77. Véase Fabián CAMPAGNE, "Las visiones de Ermine de Reims (1395-1396) y la imagen del demonio en vísperas de la gran caza de brujas temprano-moderna", en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder. Buenos Aires, 25 al 27 de agosto de 2010*, Buenos Aires, 2011, p. 9 y ss.

Agustín, si bien destaca que los ángeles son los que cumplen un *ministerium*,[78] reconoce que los demonios también ejercen un servicio a Dios:

> *Así, hizo que el diablo, bueno por su creación, malo por su voluntad, fuese colocado entre los más bajos y mofado de sus ángeles, esto es, que los santos, a quienes él [*i.e., *Satán] desea perjudicar, obtengan fruto de sus tentaciones.*[79]

Este "beneficio", es cierto, puede ser aprovechado por los santos y no se generaliza al conjunto de la sociedad, pues son estos elegidos quienes, por sus especiales características, estarían en condiciones de practicar la *consideratio*, ese balance entre las demandas de la vida espiritual y las presiones de la vida en el mundo. Dicho de otro modo, ellos serían los receptores de una visión privilegiada y depositarios de una cierta *paideia*, esto es, un modo de comportamiento y una forma de expresión basada en una educación particular. A partir de esta *paideia*, estarían en condiciones de convertirse en la autoridad que, legítimamente, ofrece al pueblo cristiano las herramientas necesarias para la salvación o, para decirlo de otro modo, generar una práctica en los creyentes basada en la elevación espiritual, determinada por quien la diseña y es capaz de imponerla.[80]

En este sentido, Gregorio puntualiza también cómo Dios utiliza al diablo para probar a los hombres[81] pero detalla:

> Acudió entre los hijos de Dios porque si éstos existen para socorrer a los elegidos, el diablo está para ponerlos a prueba. Se presentó entre los hijos de Dios porque, si éstos se ofrecen como ayuda bondadosa a los que se fatigan en esta vida, él, sin saberlo, realiza un servicio a favor de la justicia divina ejerciendo su ministerio de reprobación.[82]

78. Como se desprende de *Ciudad de Dios*, X, XIV, pp. 629-630.

79. *Ibid.*, XI, XVII, p. 715: "Itaque fecit ut diabolus institutione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus illuderetur ab Angelis eius, id est, ut prosint temptations eius sanctis, quibus eas obese desiderat".

80. Véase, al respecto, EVANS, *The Thougt…*, p. 19; LEYSER, *op. cit*., p. 29; Claudia RAPP, *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian lidership in an age of transition*, Los Ángeles, 2005, pp. 9-20.

81. *Moralia en Job*, IX, V, col. 520B: "Quem hostis quidem ut deficeret petiit, sed ut proficeret accepit. Fieri Dominus benigne permisit quod diabolus inique postulavit. Nam cum idcirco illum expetisset hostis ut consumeret, tentando egit ut ejus meritaaugeret" ("El enemigo pidió someterlo a prueba para perderlo, pero se le concedió probarlo para su crecimiento. El Señor, en efecto, permitió benignamente hacer lo que el diablo malvadamente pedía. Pero cuando el enemigo lo eligió para llevarlo a la perdición, logró con sus pruebas que sus méritos crecieran").

82. *Ibid*., II, XX, cols. 573D-574A: "Inter filios Dei adfuit, quia etsi illi Deo ad electorum adjutorium, iste ad probationem servit. Inter filios Dei adfuit, quia etsi ab illis in hac vita laborantibus

Isidoro considera el asunto en el mismo sentido[83] y también puntualiza:

> Cuantas veces desfoga Dios su ira con este mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes, a los cuales, no obstante, el divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían.[84]

En este caso, el accionar demoníaco cobra un nuevo sentido, al hacerse *ministerium exsequi reprobationis conatur* o bien, *ad ministerium vidictae*. Dios dispuso que existiera en el mundo de los hombres la "posibilidad del mal", para que éstos eligieran entre el recto camino y la perdición.[85] Esta elección se concretaría, entre otras cosas, a través de las obras, factor en el cual encuentra su fundamentación el *ministerium* demoníaco ya que "la voluntad de Satanás es siempre malvada, pero su poder no siempre es injusto",[86] "de ahí que toda intención del diablo es injusta y, sin embargo, por permisión divina, es justo todo su poder […] Dios le permite justamente tentar a aquellos que han de ser tentados y del modo que deben serlo".[87] Al colocar los límites, forma e inspiración de su accionar, la divinidad se serviría del demonio y al hacerlo, explicitaría su función en la Tierra, a la que el diablo se vio limitado desde la Caída –función que aparece como de su exclusiva competencia–. De hecho, Gregorio e Isidoro consideran que los ángeles son tutores de los pueblos y de los hombres[88] y, ya que no dudan de que los demonios conservan sus características angélicas,[89] entienden que no sería extraño

---

auxilium pietatis impenditur, iste occultae ejus justitiae nesciendo serviens, ministerium exsequi reprobationis conatur".

83. *Sentencias*, I, XI, 7, p. 256; I, XVII, 5, p. 275; II, XXXIX, 5, p. 377, por citar unos ejemplos.

84. *Ibid.*, I, X, 18, p. 251: "Quotiens Deus quocumque flagello huic mundo irascitur, ad ministerium vindictae apostatae angeli mittuntur. Qui tamen diuina potestate coercentur ne tantum noceant quantum cupiunt".

85. Véase Anthony C. THISELTON, *A concise encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford, Oneworld, 2002, p. 87.

86.*Moralia in Job*, II, X, col. 564A: "Sciendum vero est quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta".

87. *Sentencias*, III, V, 5, p. 408: "Unde et omnis uoluntas diaboli iniusta est, et tamen, permittente Deo, omnis potestas iusta […] sed eos qui temptandi sunt, et prout temptandi sunt, non nisi temptari Deus iuste permittit".

88.*Moralia in Job*, II, III-IV, cols. 556A-557D; *Sentencias*, I, X, 20, p. 252: "Singulae gentes praepositos angelos habere creduntur"; y I, X, 21, p. 252: "Item omnes homines angelos habere probantur".

89. En sus *Etimologías*, sostiene que los demonios pueden considerarse como "experimentados", ya que poseen una gran inteligencia, una dilatadísima vida y la *revelación angélica por mandato de Dios* (la cursiva es nuestra); *Etimologías*, IX, 15-16, p. 721. Del mismo modo, enfatiza las carac-

a estos últimos el cumplimiento de un ministerio particular, encargado de poner a prueba y castigar a los hombres.

La acción de la Iglesia entre los siglos IV y VII intentó encuadrar los distintos elementos integrantes de lo que podríamos llamar el "dogma", de acuerdo a un interés no sólo pastoral sino también pedagógico y hasta político. Para afirmar esta tarea, surgió un discurso que, por medio de una construcción precisa acerca del papel de la voluntad humana, del enemigo diabólico y del mal, permitió la utilización del demonio como instrumento de terror, como amenaza latente para conducir a la sociedad –incluso, se ha hablado en tal sentido de "coerción ideológica"–.[90] Al mismo tiempo, tal discurso intentó no empañar con el malvado designio demoníaco el hecho de que la salvación de los hombres dependía de la correcta observancia de los principios establecidos por Dios, convenientemente interpretados, "socializados", por la Iglesia.[91] En este sentido, no podía correrse el riesgo de equiparar la figura divina a la diabólica, en una dualidad que trastornara las bases monoteístas del cristianismo.

El cristiano, en cierto sentido, sería así un ser en permanente "construcción" o "transformación" en manos de un artesano divino y sus "ayudantes", ya que no podría por sí mismo observar la Ley sin caer en el error. Esa debilidad intrínseca fue exacerbada como mecanismo de control extremo aplicado sobre el conjunto de la sociedad, pues su aceptación legitimaría no sólo un conjunto de referencias simbólicas y materiales –que permitirían entender la "realidad"– sino, además, la institución que luchaba por convertirse en la única capacitada y reconocida para hacerlo. Un discurso elaborado en estos términos podía tener como consecuencia que ese ser en construcción, en tanto tal, no necesitaba contar con voluntad propia pues no estaba en condiciones de ponerla en práctica por sí mismo de modo positivo: le bastaba sólo con obedecer. Se trataba de un modo de detener la inclinación humana hacia los vicios que, antes que nada, serían "tendencias

---

terísticas angélicas del demonio, por ejemplo, en *Sentencias*, I, X, 16-17; II, XV, p. 335. Gregorio, por su parte, evidencia ideas similares a lo largo de sus *Moralia*.

90. Este proceso incluiría despojar a los eventos de sus particularidades para reducirlos a abstracciones incluidas en un esquema general, el cual busca lograr un encuadramiento a partir de la utilización de las referencias. Véase, al respecto, David PECHANSKY, "Up for Grabs: a tentative proposal for doing ideological criticism", citado en Richard NEWHAUSER (ed.), *The Seven Deadly Sins. For communities to individuals*, Leiden, Brill, 2007, p. 89.

91. No olvidemos que la Iglesia, en particular las comunidades monásticas, están asumiendo la propagación de los principios del dogma en construcción a través de sus escritos, puestos a disposición de aquellos que, por sus conocimientos y relevancia social, pueden ayudar en su difusión. No es casual que Gregorio proceda de un monasterio. Véase, respecto a la relevancia de la escritura en este proceso, Dominique IOGNA-PRAT, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 33 y ss.

mentales que pueden llevarnos al pecado si no son contenidos" –contención que fundamentaría en la disciplina–.[92]

Así entonces, el mal (que implica y define la creencia cristiana al ser aquello contra lo que debe lucharse) se transforma en un desafío[93] para el fiel. En esa lucha, el discurso cristiano se presenta, además, como una "guía" adecuada para el modelo de creyente que el mismo discurso esperaba y espera construir.

92. NEWHAUSER, *op. cit*., p. 95.

93. MATHEWES, *op. cit*., p. 54.

DE *HERLA* A *KARLEQUINUS*: EL ORIGEN Y EL FIN DE LA MESNADA HELLEQUIN

GUSTAVO GIORDANO
(Universidad Nacional de Córdoba)

Let me tell you a story to chill the bones
About a thing that I saw
One night wandering in the everglades…

Danza de la muerte

Introducción

La *mesnada Hellequin*, también llamada *exercitum mortuorum, cacería salvaje, uest antigua, estantigua* o *familia artúrica*, constituye uno de los fenómenos más llamativos del universo de lo "maravilloso"[1] medieval, en particular por su significación y or los diferentes elementos que la componen. Dicho fenómeno, caracterizado como una aparición de tipo colectivo y cuyas primeras menciones datan del siglo XII, constituirá nuestro objeto de estudio, que será abordado específicamente a partir de dos obras: el de *De nugis curialium* de Walter Map[2] y el *De cognitioni sui* de Helinando de Froidmont.[3]

De tal manera, intentaremos establecer, mediante el análisis de los componentes y las "imágenes"[4] construidas en torno a este motivo legendario, cómo la mes-

1. Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 9-17.

2. Para el presente trabajo utilizaré la edición de James MONTAGUE RHODES, Oxford, Clarendon Press, 1914. En adelante *DNC*.

3. Seguimos la edición de la *Patrologia Latina*, CCXII, cols. 771-1082 : HELINANDI FRIGIDI MONTIS MONACHI, *De congnitione sui*. En adelante *DCS*.

4. En este caso, propongo entender el concepto de "imagen" como la representación simbólica de toda o una parte de una realidad histórica dada, concebida desde la óptica de quien la formula –ya sea a nivel individual o grupal–. En virtud de ello, dicha representación no supone en absoluto una descripción objetiva de la situación sino una estructura mediatizada por el parecer del o los autores que la elaboran. Para un mayor desarrollo sobre la conformación y dinámica de las imágenes, véase Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991.

nada Hellequin pudo constituirse en modelo de regulación con una doble función. En efecto, ésta, por un lado, buscaría reglar el comportamiento al interior de los órdenes de los *oratores* y los *bellatores*, mientras que, por el otro, establecería las condiciones a partir de las cuales deberían relacionarse dichos órdenes.

De esta forma, podemos observar cómo la mesnada Hellequin se revela como una curiosa estructura que trasciende la esfera de lo meramente literario y demuestra el carácter complejo que tuvo la sociedad medieval, capaz de elaborar modelos discursivos con incidencia en algunos de sus aspectos más relevantes.

Los autores y su contexto de producción

En la segunda mitad del siglo XII, Inglaterra se halla bajo el dominio de Enrique II Plantagenet quien, junto al accionar de funcionarios reales, expertos en derecho romano y canónico, logró consolidar un fuerte gobierno central. No obstante, durante este período, las asambleas de la *curia regis* se multiplicaron y adquirieron una importancia mucho mayor que el simple "consejo" privado del rey. Originalmente, estos "parlamentos" estuvieron conformados por los obispos y abades del reino, como así también por los grandes barones a quienes, posteriormente, se les sumarán los representantes de los comunes –caballeros rurales, delegados de los burgos, campesinos enriquecidos (*yeomen*) o mercaderes–. Lo cierto es que, más allá de su conformación, esta institución permitió, tanto al rey como a sus barones, extender su autoridad de manera eficaz ya que la elección de los representantes reales, en estas asambleas, era controlada por los diferentes *sheriffs* locales. Es, precisamente, en este contexto en el que debemos insertar la figura de Walter Map, tanto en su dimensión política como literaria.

Si bien nuestro autor declara ser un hombre de la marca galesa,[5] diferentes estudios permitieron establecer que Walter Map nació en Heresford o en sus proximidades, en torno a 1140 y falleció entre 1208 y 1210. A los catorce años inició sus estudios en la universidad de París, los cuales concluyó no antes de 1160. Hacia 1162, de regreso ya en Gran Bretaña, aparece como miembro de la corte de Enrique II, desempeñando importantes funciones en misiones ante las cortes de Luis VII de Francia y el papa Alejandro III –esta última, probablemente en relación con el tercer concilio lateranense de 1179–. Finalmente, hacia 1197 fue designado arcediano de Oxford. En lo que atañe su obra literaria, sólo se ha conservado el *De nugis curialium*, sin que exista duda alguna sobre su autoría.[6]

5. "…Quesiuit a me, qui marchio sum Walensibus…", *DNC*, p. 95.

6. Entre las obras atribuidas a Walter Map podemos citar también el llamado ciclo del *Lanzarote-Grial* o *Pseudo-Map* y la obra satírica *Discipulus Goliae episcopi de grisis monachis*. Sobre esta cuestión, véase Antonia GRANSDEN, *Historical writing in England, c. 550 to c. 1307*, Londres, Routledge, 1974.

El texto, redactado en torno a los años 1181 a 1192[7] y organizado en función de cinco libros, se compone de una hábil combinación de anécdotas, trivialidades y rumores de la corte con fragmentos de historia, todo ello dominado por un marcado estilo satírico. En cuanto a las fuentes utilizadas por Walter Map para la realización de este trabajo, se han identificado, entre otras, obras de san Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno, Geoffrey de Monmouth, Pedro Coméstor, el Pseudo Turpin y clásicos como Virgilio, Horacio, Ovidio, Terencio y Juvenal.[8]

Nuestro segundo autor en cuestión, Helinando de Froidmont, nació hacia 1160 en Ponleroy o Angivillers, en el seno de una familia aristocrática. Gracias a estos orígenes, Helinando pudo, por un lado, iniciar sus estudios en Beauvais bajo la guía del gramático Raoul –alumno directo de Pedro Abelardo– y, por el otro, conocer y establecer relaciones con grandes señores laicos y eclesiásticos, como es el caso del obispo de Beauvais, Philippe de Dreux.

Luego de desarrollar una actividad más o menos intensa como trovador,[9] Helinando fue admitido como monje en el monasterio cisterciense de Froidmont, en la diócesis de Beauvais. Será a partir de este momento en que este autor comience a desarrollar toda su producción literaria,[10] de la cual se destacarán dos obras: *Les Vers de la Mort*[11] y el *Chronicon*. Este último escrito –quizá el más conocido de Helinando–, redactado entre 1211 y 1223, está conformado por cuarenta y nueve libros –de los cuales s*ólo la mitad* ha llegado hasta nuestros días–[12] y por una serie de cartas, sermones y tratados. Entre las primeras se destaca una misiva

7. Sobre la discusión en torno a las posibles fechas de elaboración véase, por ejemplo, MONTAGUE RHODES, *op. cit.*, pp. 23-27.

8. Para un análisis pormenorizado de los autores utilizados en la elaboración del *De nugis curialium*, véase *ibidem*, pp. 21-23.

9. Sobre esta cuestión, véase Beverly KIENZLE, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229: Preaching in the Lord's Vineyard*, York, Woodbridge and Rochester, 2001 y "Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le Midi, 1145-1229", *Cahiers de Fanjeaux,* 32 (1997), 37-67.

10. La producción de Helinando se completa con unos aproximadamente sesenta sermones, varios poemas y un *Martyrium* de los santos Gereon, Victor, Cassius y Florentius y los mártires de la Legión Tebana.

11. La originalidad de esta obra radica tanto en la lengua en que se escribió –francés antiguo combinado con expresiones picardas– como en la forma en la que se aborda la temática de la muerte. En las cincuenta estrofas que conforman el poema, Helinando pide a la Muerte visitar a sus amigos y exhortarlos a abandonar el mundo para ingresar al monasterio. Sobre esta cuestión véase, Víctor INFANTES, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII -XVII)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997.

12. Estos fragmentos comprenden los libros I a XVIII, que abarcan desde la Creación hasta la muerte de Alejandro Magno. El resto de la obra ha podido ser reconstruido a partir del *Speculum Maius* de Vicente de Beauvais –libros XIX al XLIV– y de una crónica del monje cisterciense Albéric de Trois-Fontaines (libros XLV al XLIX).

titulada *De reparatione lapsi* –en la que exhorta a un monje apóstata a volver a su monasterio– y, entre los últimos, un espejo de príncipe llamado *De bono regimine principis* y la obra que nos ocupa, *De cognitione sui*, de corte moral y autobiográfico. En cuanto a las posibles fuentes que utilizó Helinando para la elaboración de su corpus literario, se deben señalar las *Moralia* de Gregorio Magno, el *De consideratione* de san Bernardo y una serie de autores clásicos, como Virgilio y Séneca.[13]

Significación y resignificación de la mesnada: consideraciones iniciales

En líneas generales, la mayoría de los historiadores coincide en adjudicar un antiquísimo origen germánico a la creencia sobre la mesnada Hellequin.[14] En efecto, como afirma Jean-Claude Schmitt,[15] el carácter militar de esta aparición colectiva y la persona de su jefe, Hellequin, marcarían claramente la pervivencia de las viejas tradiciones de las asociaciones juveniles de guerreros –*Männerbünde*–. Más aún, y sin lugar a duda, el nombre de *Hellequin* –conocido también como *Helerquin* o *Helething*– es de origen germano, ya que hace referencia al ejército –*Heer*– y a la asamblea de los hombres libres que portaban armas –*thing*–. Dicho origen germánico, por otra parte, se vería reforzado además porque su primera mención –si bien un tanto vaga e imprecisa– se encuentra en la descripción de los harios –*Harii*– que realiza Tácito en su *Germania*.[16]

Ahora bien, las primeras menciones (escasas, por cierto) sobre la mesna-

13. Sobre las diferentes fuentes utilizadas por Helinando para la redacción del *Chronicon*, véase Edmé SMITS, "Editing the Chronicon of Helinand of Froidmont: the Marginal Notes", *Sacris Erudiri*, 32 (1991), 269-289.

14. Todo parece indicar que ella hunde sus raíces en la mitología germánica, específicamente en la tradición vinculada al personaje que servía de guía de las almas de los guerreros en su viaje al otro mundo. Brevemente, podemos mencionar que, en un principio, este cortejo estuvo liderado por Tîwaz –dios supremo de las batallas–, siendo luego remplazado por Wotan –rey de los muertos–. Este último, a su vez, será desplazado por Odín –dios de la guerra, de los muertos y de la inspiración– quien, volando o montado en un corcel, guiará por las noches las almas de los guerreros caídos. Sobre esta cuestión, véase Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Madrid, Akal, 1997.

15. Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, p. 122.

16. TÁCITO, *Germania* (ed. de José María Requejo), Madrid, Gredos, 2001, p. 106: "…los harios [*harii*], aparte de su fuerza, en la que superan a los pueblos citados, siendo feroces como son, favorecen su ferocidad con artimañas y aprovechando las ocasiones: con escudos negros y cuerpos untados, escogen noches muy oscuras para sus combates e infunden terror con el solo miedo que produce su aspecto de ejército espectral [*feralis exercitus*], sin que ningún enemigo soporte esa visión inusitada y como de otro mundo, pues en todas las batallas los primeros en ser vencidos son los ojos…".

da Hellequin proceden del período altomedieval. En efecto, tal como sostiene Jean-Claude Schmitt,[17] sólo es posible identificar tres alusiones a nuestro objeto de estudio en dicha etapa. La primera de ellas, del siglo VII, corresponde a un autor griego llamado Damaskios de Damasco, quien relata que, una vez concluido el sitio de Roma por parte de Atila, pudo observarse, durante tres días y tres noches, cómo los espíritus de los guerreros caídos continuaban batiéndose, con más vigor aún que cuando estaban vivos. Por su parte, en Occidente, la primera alusión al tema la encontramos en san Agustín –específicamente, en su *Ciudad de Dios*–, cuando describe un violento enfrentamiento entre dos ejércitos de demonios (suceso que, a su vez, también tendría la función de servir de presagio a la cruenta batalla que se avecinaba). Finalmente, la mención restante la podemos encontrar en la *Historia de los lombardos*, de Pablo Diácono, cuando nos relata que, en tiempos de la peste justinianea, se pudo oír el sonido de un ejército que acompañaba la plaga.

No obstante, este silencio respecto del *exercitum mortuorum* cambia a partir del año mil. Efectivamente, desde el siglo XI, podemos observar –en distintos escritos eclesiásticos procedentes de Renania,[18] Francia y España,[19] entre otros lugares– que se alude con mayor frecuencia a dicha aparición y, más importante aún, comienzan a fijarse sus características centrales. En las primeras menciones correspondientes a dicho período, procedentes de la obra de Raoul Glaber,[20] el *exercitum mortuorum* ya se presenta caracterizado como un cortejo en donde están claramente separadas y diferenciadas las almas "buenas" –destinadas eventualmente al paraíso– de las "malas" –que serán irremediablemente condenadas al infierno–. Si bien el mismo Glaber, como afirma Schmitt,[21] no toma posición acerca de estas apariciones maravillosas (conservando así para sus lectores una ambivalencia misteriosa), no obstante establece claramente la existencia de una

17. SCHMITT, *op. cit.*, p. 123.

18. Las primeras referencias las podemos encontrar en el *Canon episcopi*, redactado por Regino de Prüm en la primera mitad del siglo X. Éste relata una variante de la cacería salvaje –*Wilde Jagd*– vinculada al vuelo nocturno de Diana, en la cual se subraya el carácter diabólico de esta aparición. Sobre esta cuestión, véase LISÓN TOLOSANA, *op. cit.* y SCHMITT, *op. cit*.

19. Las primeras alusiones en la Península son, comparativamente, tardías ya que datan de mediados del siglo XIII. Dichas alusiones –que refieren de manera inequívoca al *exercitum mortuorum*– las encontramos, por ejemplo, en el *Poema de Fernán González*, vv. 334 y 335: "...Folgar non les dexa [va] nin estar segurados, / dizien: "Non es [tal] vyda sy non pora pecados/que anadan noche e dia e nunca son cansados, / el semeja a Satan e nos a sus criados. / Por que lidiar queremos e tanto lo amamos, / nunca folgura tenemos sy non quando almas saquamos, / los de la uest antigua [a] aquellos semejamos, / ca todas cosas cansan e nos nunca cansamos... " (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1956, p. 100).

20. Las menciones a que hacemos referencia se encuentran en el segundo libro de sus *Historias*. Para un análisis más detallado, véase SCHMITT, *op. cit.*, pp. 123-125.

21. *Ibidem*, p. 124

instancia de expiación colectiva de los pecados. De esta manera, en los inicios del siglo XI, la mesnada Hellequin es descripta como una especie de "purgatorio itinerante" que, para el caso específico de Raoul Glaber, tiene la función de anunciar la proximidad de la muerte a determinados personajes.

Pero esta ambivalencia que domina a la mesnada –y, en particular, su caracterización como purgatorio móvil e itinerante– desparecerá a partir del siglo XII. En efecto, el "nacimiento" del purgatorio[22] como un lugar específico en el más allá –ocurrido hacia finales del siglo XII– no hizo más que acentuar los rasgos demoníacos de la mesnada Hellequin, y ésta pierde cada vez más su carácter de "expiación ambulante". De este modo, para el siglo XII, las "imágenes" de la mesnada están dominadas por atributos eminentemente diabólicos, en donde ya no existe dicha posibilidad de la purgación colectiva y la idea de separación de buenos y malos, sino que, por el contrario, todos los miembros del conjunto figuran como condenados. Sin embargo, es posible identificar en algunos escritos de este siglo, como en los de Orderico Vital, que reaparece esa posibilidad de expiación de los pecados pero ahora a título exclusivamente individual. Por cierto, dicha salvación estará supeditada a dos cuestiones. Por un lado, se cuenta la gravedad de las faltas cometidas por el difunto y, por el otro, las ofrendas –generalmente donaciones o misas– que debían realizar los familiares del fallecido a fin de reparar el daño cometido. Sólo con el cumplimiento de estas dos condiciones, el personaje en cuestión podría abandonar definitivamente la mesnada Hellequin.[23]

Para concluir estas consideraciones generales mencionemos que, a partir del siglo XIII, las diferentes obras literarias se vuelcan a "imágenes" que muestran ese *exercitum mortuorum* como un grupo definitivamente demonizado. El proceso de equiparación entre los miembros de la mesnada Hellequin y los demonios está concluido.[24] A partir de entonces, las descripciones de dicho ejército mostrarán a éste como una compañía de demonios en la que, si bien continúa su carácter itinerante, se producen todo tipo de desenfrenos, especialmente de tipo sexual.[25]

22. Sobre esta cuestión, véase Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

23. Para esta cuestión particular véase el libro VIII, cap. XVII, titulado *Mirificus casus cuiusdam prebyteri episcopatus Lexoviensis* de la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital.

24. En este proceso tiene gran importancia la equiparación que se realizará entre Hellequin y el rey Arturo ya que este último será quien comience a liderar la tropa de los muertos, ahora tras la denominación de familia artúrica. Cfr. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 140-145.

25. Este proceso de demonización es similar al que experimentará la creencia de la dama abonda, una especie de versión "femenina" de la mesnada Hellequin. En este sentido, Schmitt, sostiene que "…de la «normalización» de las relaciones entre los vivos y los muertos estaba excluida la tropa de las almas errantes; ya se trate de la versión «masculina» de la creencia –el ejército de los muertos, la mesnada Hellequin o la caza salvaje– o de su versión «femenina» –Dama Abonda, las «damas buenas» o las «cosas buenas», en quienes los campesinos veían espíritus benéficos–, la Iglesia había decidido asimilar las almas errantes a los demonios. Los clérigos, incapaces de comprender la ló-

El origen de la mesnada: de Herla a Hellequin

Para comenzar, analicemos las diferentes características que utiliza Walter Map para construir sus "imágenes" de la mesnada Hellequin. En efecto, el *exercitum mortuorum* aparece descripto en *De nugis cuarialium* en dos ocasiones: en el libro I, capítulo XI, *De rege Herla*[26] y en el libro IV, capítulo XIII, *De Nicholao Pipe homine equoreo*.[27] En este último capítulo, la caracterización que realiza nuestro autor acerca del asunto no presenta grandes innovaciones respecto de lo mencionado hasta el momento. De hecho, el elemento que parece ser definitorio en ambas descripciones del tema es el carácter itinerante del conjunto. Tal elemento, por otra parte, sirve a nuestro autor para trazar una analogía con los constantes desplazamientos de la corte de Enrique II –al punto que llega a sostener que durante el primer año de su reinado, dicho rey y su corte habrían sustituido a la mesnada, puesto que ésta, a partir de tal fecha habría desaparecido–.[28]

Respecto de la composición del grupo, Walter Map no ahonda demasiado. Sólo se limita a mencionar que, de manera conjunta, se desplazaban hombres y mujeres, acompañados por caballos, perros y halcones.[29] Análogamente, a la hora de establecer si esos personajes son buenos o malos, el mencionado autor sólo señala que aparecieron vivos aquellos que se sabían muertos.[30]

Ahora bien, el principal aporte de Walter Map–que se desarrolla en el libro I, capítulo XI, *De rege Herla*– es proponer una explicación sobre el origen de la mesnada. Nuestro autor remite el nombre y procedencia de este *exercitum mortuorum* a Herla, un antiquísimo rey de los bretones.[31] Dicho rey, según el relato,

---

gica y la función de estas creencias y estos rituales, llegaron incluso a diabolizarlos cada vez más. Equipararon a los espíritus benéficos con las crueles lamias [monstruos femeninos que robaban niños] y estriges [demonios femeninos alados, provistos de garras parecidas a las de las aves de presa y que se nutrían de la sangre y entrañas de los niños] derivadas de la tradición más antigua, y acusaron a aquéllos y aquéllas, que afirmaban reunirse con ellos durante el sueño, de brujos que tenían un pacto tácito o incluso expreso con el diablo. Del vuelo de las «damas buenas» al de las brujas y, finalmente, al crimen supremo del aquelarre, no había más que un paso, que jueces e inquisidores franquearon en el transcurso del siglo XV…", Jean-Claude SCHMITT, *Historia de la superstición,* Barcelona, Crítica, 1992, p. 146.

26. *DNC*, pp. 13-16.

27. *Ibidem*, pp. 185-188.

28. "…Hec huius Herlethingi uisa est ultimo familia in marchia Walliarum et Herefordie anno primo regni Henrici secundi, circa meridiem […] Illi autem eleuati sursum in aera subito disparuerunt…", *ibidem*, p. 186.

29. "…cum bigis et summariis, cum clitellis et panariolis, auibus et canibus, concurrentibus viris et mulieribus…", *ibidem*.

30. "…in quo viui multi apparuerunt quos decessisse nouerant…", *ibidem.*

31. "…dicunt Herlam regem antiquissimorum Britonum…", *ibidem*, p. 13.

había sellado un pacto con el rey de los pigmeos,[32] personaje descripto como semejante al dios Pan.[33] Así, Herla invita a éste a su boda con la hija del rey de los francos,[34] a la vez que otorga a su huésped generosos presentes. Transcurrido un año, la situación se invierte y Herla es invitado por el mencionado rey de los pigmeos a su propio casamiento.[35] Para ello, el rey de los bretones se dirige a los dominios del mencionado monarca, a los cuales sólo se puede acceder a través de una caverna.[36] Una vez allí, Herla descubre el suntuoso palacio en el que habita su anfitrión, participando de la fastuosa fiesta de bodas.[37] Concluida ésta, Herla emprende su regreso, no antes de que el rey de los pigmeos lo colmara de regalos, tales como caballos, perros, halcones y todos los elementos necesarios para la caza y la cetrería.[38] También, entre los innumerables presentes, el citado soberano de los enanos entrega a Herla un pequeño sabueso *–canem modicum sanguinarium* o *bloodhound–*, con la condición de que lo lleve sobre su caballo y poniendo especial cuidado de que el propio Herla y los suyos no desmontaran antes que el mencionado sabueso, bajo pena de ser todos reducidos a polvo.[39] Así

32. "…Herlam regem antiquissimorum Britonum positum ad racionem ab altero rege, qui pigmeus videbatur modicitate staturae, que non excedebat simiam…", *ibidem.*

33. "…vir qualis describi posset Pan, ardenti facie, capite maximo, barba rubente prolixa, pectus contingenteque, nebride preciarum stellata, cui venter hispidus, et crura pedes in caprinos degenerabant…", *ibidem.* Según Block Friedman, los pigmeos fueron concebidos como seres con un *status* intermedio entre los humanos y los animales y eran representados generalmente desnudos y con abundante pilosidad y ubicados en espacios alejados de la civilización. Esta ubicación fuera de los lugares civilizados (que no serían otros que los cristianizados) se debería a que dicha raza –y, en general, todas las razas monstruosas– poseerían una innata disposición a lo demoníaco. Cfr. John BLOCK FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Londres, Hardvard University Press, 1981, pp. 31-32. Sobre las cuestiones vinculadas las representaciones de la razas monstruosas y maravillosas véase, además, Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986 y Jacques LE GOFF y Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

34. "…qui nupcias tuas me conuiua gloriose uenustes, cum tibi Francorum rex filiam suam dederit…", *ibidem.*

35. "…Sitque fedus eternum inter nos, quod tuis primum intersim nupciis, et tu meis consimili die post annum…", *ibidem*.

36. "…Cauernam igitur altissime rupis ingrediuntur…", *ibidem*, p. 14.

37. "…Quo residente solempniter ad nupcias, ecce pigmeus ante prima fercula, ‚cum tanta multitudine sibi consimilium quod mensis repletis plures foris quam intus discumberent in papilionibus pigmei propriis in momento protensis; prosiliunt ab eisdem ministri cum vasis ex lapidibus preciosis et integris et artificio non imitabili conpactis, regiam et papiliones implent aurea uel lapidea suppellectile, nichil in argento uel ligno propinant uel apponunt…", *ibidem.*

38. "…Celebratis igitur ibi nupciis, et talione pigmeo decenter inpenso, licencia data recedit Herla muneribus onustus et xenniis equorum, canum accipitrum, et omnium que uenatui uel aucupio prestanciora videntur…", *ibidem*, pp. 14-15.

39. "…Conducit eos ad tenebras usque pigmeus, et canem modicum sanguinarium portatilem pre-

pues, emprendida la marcha y llegado Herla y su comitiva a la superficie, descubre que han pasado dos siglos desde su partida, cuando el creía que no habían transcurrido más de tres días.[40] Más aún, el viejo pastor que le indica esta fecha le informa también que los bretones ya no ocupan ese territorio sino que ahora lo hace un nuevo pueblo, los sajones.[41] Ante esto, algunos de su comitiva, desoyendo la advertencia del rey de los pigmeos, bajan de sus caballos antes que lo haga el pequeño sabueso, por lo cual, al tocar el suelo, son convertidos inmediatamente en polvo.[42] De esta forma, Herla advierte que ha sido engañando por el rey de los pigmeos y que está condenado a errar permanentemente, puesto que el sabueso[43] no descenderá nunca de su caballo.[44]

Como podemos observar, el centro del relato es el pacto realizado entre el rey de los pigmeos y Herla –pacto que se convierte también en la razón central de la condena de este último–. En efecto, si bien dicho acuerdo, tal como sostiene Schmitt,[45] evoca un pacto diabólico –aunque Walter Map nunca lo llame de esa forma–, no es esta situación la que condena a Herla sino, por el contrario, el desequilibrio del intercambio. La generosidad con la que el rey de los pigmeos recompensa a Herla –de hecho, duplica la cantidad de regalos– arruina la relación de reciprocidad que él mismo había propuesto, más aún si tenemos en cuenta que el soberano de los enanos no espera ningún contradon a cambio. De allí es que, como afirma Schmitt,[46] el rey Herla queda literalmente paralizado por las liberalidades de su compañero hasta el punto de no poder descender de su caballo (situación que, por otra parte, es la que lo condena a errar eternamente).

---

sentat, omnibus modis interdicens ne quis de toto comitatu suo descendat usquam donec ille canis a portatore suo prosiliat, dictaque salute repatriat…", *ibidem*, p. 15.

40. "…Stupefactus ergo rex, qui per solum triduum moram fecisse putabat, vix hesit equo…", *ibidem.*

41. "…Saxones vero iam ducentis annis hoc regnum possederunt, expulsis incolis…", *ibidem*.

42. "…Quidam autem ex sociis suis ante canis descensum inmemores mandatorum pigmei descenderunt, et in puluerem statim resoluti sunt…", *ibidem*.

43. En líneas generales, los bestiarios definen el perro como "…el más astuto e inteligente que el resto de los animales; y es el único que puede reconocer su propio nombre, conoce a su amo, protege su casa y sus pertenencias, muere por él, lo asiste en la casa, y se rehúsa a abandonar el cuerpo muerto de su amo. El perro no sabe vivir separadamente del hombre…", Virginia NAUGHTON, *Bestiario medieval*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 132. Si damos por válida esta definición, todo parecería indicar que el sabueso no sólo seguía manteniendo su fidelidad al rey de los pigmeos sino que también se habría erigido como custodia de los "nuevos bienes" de su amo, es decir, Herla y su hueste.

44. "…Rex vero racionem eius intelligens resolucionis, prohibuit sub interminacione mortis consimilis ne quis ante canis descensum terram contingeret. Canis autem nondum descendit…", *DNC*, p. 15.

45. SCHMITT, *Les revenants…*, pp. 135-136.

46. *Ibidem.*

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo que persigue Walter Map al incluir en su texto el relato del rey Herla? Todo parecería indicar que el mencionado autor busca trazar, como ya anticipamos, una analogía entre Herla y Enrique II. En efecto, este último monarca se había visto involucrado en el asesinato de Tomas Becket, en 1170 (asesinato que, por otra parte, si no estuvo ordenado por el mencionado rey, por lo menos obtuvo su consentimiento). La muerte del arzobispo de Canterbury provocó un sentimiento masivo de oposición a Enrique II quien, como consecuencia de ello, se vio obligado a hacer penitencia pública. Ahora bien, esta última cuestión establecería una diferencia clave entre ambos monarcas. Como vimos, Herla es condenado en virtud del pacto que celebra con el rey de los pigmeos –ser que revestiría las características de un demonio, si bien Walter Map no establece este hecho explícitamente–, con lo cual estaría violando la autoridad de la Iglesia, en particular aquélla que le atribuye el monopolio de la mediación entre el mundo espiritual y material. Por el contrario, Enrique II, si bien ataca a la Iglesia, finalmente reconoce su error a la vez que la autoridad de ésta, todo ello materializado en el mencionado acto de penitencia pública. De esta forma, la inclusión de la mesnada Hellequin en el relato de Walter Map aparece como un mecanismo de advertencia hacia aquellos reyes o nobles que hicieran caso omiso o bien cuestionaran la autoridad de la Iglesia. Tales acciones conducirían a esos personajes, de manera indefectible, a correr la misma suerte que el rey Herla, es decir, la condenación.

Hellequin o Karlequinus: ¿el final de la mesnada?

Como hemos observado, Walter Map plantea tanto un origen como un fin para la mesnada Hellequin, aunque su interés radica específicamente en el primero de ellos. Esta misma lógica, en sentido inverso, es la que podremos observar en el *De congitioni sui* de Helinando de Froidmont. Éste, si bien establecerá un origen de la mesnada, tiene en cambio como centro de su relato la necesidad de demostrar, en función de dicho origen, cómo y por qué la mencionada aparición se ha desvanecido. Para ello, Helinando apela a dos narraciones que tienen como protagonistas centrales a miembros del clero. En la primera de ellas –que figura en el capítulo XI, *Exemplum ad hac familia Hellequini*–, Helinando nos relata que Enrique, obispo de Orleans, tenía por costumbre contar un suceso maravilloso que había escuchado de boca de un testigo, un canónigo de Orleans de nombre Juan.[47] Éste había ordenado a Noel, un clérigo a su servicio, que acompañara al

47. "…qua Henricus Aurelianensis episcopus nostri Belvacensis episcopi frater referre solebat rem valde mirabilem, quam ipse audierat ab illo qui viderat, scilicet Joanne Aurelianensis Ecclesiae canonico. Dicebat enim Joannes iste loquens de hac re ad praefatum episcopum…", *DCS*, col. 731D.

arcediano Bucardo de Pisy en su viaje a Roma.[48] En este punto es válido mencionar que las "imágenes" que construye Helinando acerca de ambos personajes son exactamente opuestas: Noel aparece definido como "buen dispensador, prudente y fiel",[49] mientras que Bucardo es sinónimo de una avaricia insaciable.[50] Dado que tanto Juan como Noel conocían ese rasgo del arcediano, realizaron un pacto por el cual el primero de ellos que muriera se le aparecería al sobreviviente, al cabo de treinta días, no con la voluntad de asustarlo sino para informarle de su condición en el más allá.[51] Iniciado así el trayecto y cuando los dos viajeros se acercaban a Roma, estalla una disputa entre ambos por cuestiones de dinero[52] por lo que Noel, preso de la ira, realiza un voto al diablo pronunciando un juramento[53]. A continuación, ambos deciden cruzan un río en donde Noel se ahoga.[54] A la noche siguiente, estando Juan descansando en su cama y con una lámpara encendida a causa de los terrores de la oscuridad, se le aparece repentinamente Noel,[55] vestido con una capa pluvial muy bella y de color plomizo.[56] Ante la sorpresa de Juan de verlo tan pronto de regreso, Noel le revela que, desde el momento de su muerte, sufre grandes tormentos por haber hecho ese voto al diablo antes de ahogarse.[57] Sin esta falta, la única que cometió después de su última confesión, habría

48. "…Burchardus archidiaconus, cognomento de Pisaco, iturus erat Romam. Rogavit autem me, ut quemdam clericum Natalem nomine…", *ibidem.*

49. "…bonus dispensator, et prudens, et fidelis…", *ibidem.*

50. "[Buchardus]...ut avarissimus […] cuius avaritiam non ignorabat…", *ibidem*, cols. 731D-732A.

51. "…Inieramus autem ego et Natalis foedus quoddam secretissimum quod uter e duobus nobis prius moreretur, intra 30 dies, si posset ad socium suum rediret, nihil ei apparitione sua terroris incutiens, sed blande illum commonefaciens, et de statu suo certificans…", *ibidem*, col. 732A.

52. "…Cum autem jam prope Romam essent, accidit quadam die ut praefatus Burchardus cum Natali clerico rationem poneret de quotidianis expensis, et de magna summa minutatim singulos nummos, et obolos exigeret, quo et in quos usus abissent…", *ibidem*, cols. 732A-732B.

53. "…Natalis autem qui tam minutas rationes reddere mihi non consueverat, quippe cui ego tanquam mihi credebam, iratus adversus virum nobilem sordidissimae providentiae, cum in reddenda ratione deficeret, se (quod auditu quoque horrendum est!) daemonibus commendavit…", *ibidem*, col. 732B.

54. "…Eodem autem die cum quamdam aquam transvadarent idem Burchardus et Natalis, idem Natalis submersus est…", *ibidem*, col. 732B.

55. "…Sequenti vero nocte proxima cum in lecto meo quiescerem vigilans, et coram me lumen fulgeret in lampade, quia semper nocte consuevi tenebras horrescere, ecce Natalis clericus ante me astitit…", *ibidem.*

56. "…cappa indutus pluviali, sicut mihi videbatur, pulcherrima, coloris plumbei…", *ibidem*.

57. "…Natalis, bene veneritis: nunquid jam rediit archidiaconus? Non, inquit, domine, sed ego solus redii juxta constitutum. Mortuus enim sum […] Qui enim se commendat daemonibus, dat eis potestatem super se, sicut ego miserrimus feci: unde potestatem habuerunt, ut me statim submergerent, et propter hoc solum torqueor…", *ibidem*, cols. 732C-732D.

evitado esta penosa situación.[58] A continuación, Juan le pregunta por su capa, a lo que Noel le responde que le pesa más que si llevara la torre de Parma[59] sobre su espalda pero su belleza representa la esperanza del perdón gracias a su última confesión.[60] Juan promete ayudarlo no sin antes interrogarlo acerca de si él forma parte de la mesnada Hellequin, a lo que Noel responde negativamente y agrega que ésta hace muy poco tiempo que terminó con su deambular porque había ya acabado su penitencia.[61] Finalmente, antes de desaparecer, Noel indica a Juan que el nombre popular Hellequinus es incorrecto y que, en su lugar, debe llamarse Karlequinus ya que toma su denominación del rey Carlos V, quien hace un tiempo ya expió sus pecados y que, gracias a la reciente intervención de san Dionisio, ha sido liberado.[62] Como podemos observar, Helinando innova totalmente a la hora de fijar el origen de la mesnada. A su juicio, ésta derivaría de los pecados cometidos por un rey, Karlequinus-Carlos V. Respecto de esta última cuestión, luego de mucho debates, se supuso que dicho término no era más que el resultado de una interpolación tardía en el texto de Helinando, hecha en el siglo XIII, que aludiría al rey Carlos V de Francia –hijo de Felipe IV, el hermoso–. Actualmente, esta afirmación ha sido fuertemente criticada, entre otros, tanto por Jean-Claude Schmitt como por Jacques Le Goff. En particular, este último afirma que "Carlos V es una mala traducción ya que sólo se trata de Carlomagno. Sería una alusión adicional al famoso pecado[63] de Carlomagno que tanto obsesionó al imaginario

58. "…Nam bene confessus eram de omnibus peccatis meis, et in nullum recideram…", *ibidem*, col. 732D.

59. Cabe aclarar que este recurso literario de remitir a lugares reales –única ocurrencia en todo el relato– es utilizada por Helinando como una forma de ilustrar y alertar al lector acerca de la magnitud del sufrimiento que ocasiona la pena cometida. Sobre esta cuestión, véanse, por ejemplo, George MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994; Howard Rollin PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, FCE, 1983 y Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

60. "…Tunc ego [Joannes]: Quomodo tam pulchram cappam habetis, si in tormentis estis? Domine, inquit, haec cappa, quae tam pulchra vobis videtur, ponderosior et gravior est mihi, quam turris Parmensis, si mihi superposita esset. Pulchritudo autem ista spes est veniae quam habeo propter confessionem, quam feci…", *ibidem.*

61. "…[Joannes] Certe, inquam, ego vobis succurram, quantuncunque potero; sed obsecro ut dicatis mihi, si vos estis deputati in illa militia quam dicunt Hellequini. Et ille [Natalis]: Non, domine. Illa militia jam non vadit, sed nuper ire desiit, quia poenitentiam suam peregit…", *ibidem.*

62. "…Corrupte autem dictus est a vulgo Hellequinus, pro Karlequinus. Fuit enim Carolus quintus, qui peccatorum suorum longam egit poenitentiam, et nuper tandem per intercessionem beati Dionysii liberatus est…", *ibidem*, cols. 732D-733A.

63. Sobre esta cuestión, Joseph Duggan afirma que "…ya desde el siglo IX circulaban leyendas referidas a un gran pecado que había cometido Carlomagno. Este pecado no estaba, en un principio, especificado en lugar alguno, pero la *Karlamagnús Saga* informa de que se trataba de un caso de incesto. Esta saga es una compilación de varias historias sobre Carlomagno, recogidas en

medieval, según la costumbre de empañar con una gran falta las grandes virtudes y comportamientos maravillosos del héroe del Medioevo…".[64] Esta suposición se vería reforzada, según Schmitt,[65] por la alusión a que fue la intercesión de san Dionisio la que permitiera el fin de la penitencia de Karlequinus.

Lo cierto es que, más allá de esta polémica, lo central en esta cuestión es la relación entre Karlequinus y la finalización de su castigo ya que, precisamente, el fin de dicha condena es la que establece el "fin" de la mesnada. La argumentación sobre dicho fin cobra mayor relevancia en el segundo relato de Helinando –desarrollado en el capítulo XI, titulado *Iterum aliud exemplum ad ídem*–, que afirma haberlo escuchado de su tío paterno, Helebaudo, antiguo camarero del ya fallecido arzobispo de Reims, Enrique.[66] Según esta nueva narración, cuando el mencionado Helebaudo y su servidor cabalgaban hacia Arras –bajo las órdenes del arzobispo Enrique–, llegaron en horas del mediodía[67] a un bosque donde escucharon fuertes ruidos de caballos, armas y gritos de guerra, proferidos por una multitud de almas de difuntos y demonios.[68] Entre esos ruidos y gritos, He-

---

un manuscrito del siglo XIII, pero parece derivar de fuentes del siglo XI, la mayoría de las cuales eran canciones de gesta. La primera rama de la saga es una relación de los acontecimientos sucedidos durante la vida de Carlomagno, hasta el principio de la *Chanson de Roland*. Tras frustrar una conspiración y ser coronado emperador, nos cuenta la saga, Carlomagno tuvo una relación ilícita con su hermana, Gelem o Gilia (Gille en la tradición francesa). Más adelante, confesó todos sus pecados a su capellán, Egidius (San Gil), excepto esa unión incestuosa. Dios comunicó a este último la omisión por medio de una revelación, haciendo que un ángel colocara un pergamino con la revelación sobre el altar, mientras Gil decía misa. El resultado físico de esta unión fue Roland que es, por consiguiente tanto el sobrino de Carlomagno como su hijo…", Joseph DUGGAN, "El juicio de Ganelón y el mito del pecado de Carlomagno en la versión de Oxford de la Chanson de Roland", en Joan Ramón RESINA (ed.), *Mythopoesis: Literatura, totalidad, ideología*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 62.

64. Jacques LE GOFF, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, París, Seuil, 2008, p. 191.

65. "La mention de saint Denis permet d'y voir une vague reference aux Carolingiens, don't bien des vivions décrivent depuis longtemps les tourments dans l'au-delá…", SCHMITT, *op. cit.*, p. 138.

66. "…De qua re certissimum referebat exemplum patruus meus Hellebaudus, Henrici quondam Remensis archiepiscopi cubicularius…", *ibidem*, cols. 733A-733B.

67. Esta mención de la aparición de la mesnada durante el día parecería responder a un intento de Helinando de despejar toda posibilidad de confusión o engaño que podría llegar a producirse durante la noche. Digamos también que, si bien constituye toda una novedad ubicar la aparición de ese contingente en horas de la mañana, ello no actúa como mecanismo para dotar de credibilidad al relato. En líneas generales, tales mecanismos estarían dados por los personajes –casi siempre clérigos– que se convierten en testigos o que interactúan con la mesnada. Sobre el significado de los lugares y su relación con las apariciones de los muertos, véanse, entre otros, LE GOFF, *op. cit.*; Franco CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

68. "…Dominus meus archiepiscopus mittebat me apud Attrebatum. Cum autem circa meridiem apud quoddam nemus appropinquassemus, ego et famulus meus, qui me praecedebat celerius equitans, ut mihi pararet hospitium, audivit ille tumultum magnum in nemore, quasi multiplices et

lebaudo y su acompañante lograron oír un mensaje, según el cual el preboste de Arques va a unirse a la mesnada dentro de muy poco tiempo y también lo hará el arzobispo de Reims.[69] En virtud de ello, ambos testigos, persignándose, deciden acercarse al bosque pero, a medida que avanzan, las sombras van desapareciendo, se hacen inaudibles las palabras y se escuchan solamente ruidos confusos de armas y caballos.[70] Luego de este suceso, los protagonistas reemprenden su regreso a Reims, donde encuentran al arzobispo muy enfermo, al punto que muere a los quince días y su alma es llevada por estos malos espíritus.[71] Este grupo de espíritus es descripto como un conjunto de almas de difuntos que montan demonios (que han tomado la forma de caballos) y cuyas armas son tan pesadas como la gravedad de sus respectivos pecados.[72]

En virtud de lo expuesto, queda claro que la "imagen" resultante de la mesnada que nos propone Helinando es explícitamente infernal, integrada por *bellatores* condenados –la "imagen" inversa del *miles Christi*– que cabalgan sobre demonios. Esta caracterización, que no es casual, nos remite al otro argumento que utiliza Helinando para impugnar un erróneo origen de la mesnada, al tiempo que establece como únicamente válido a aquél que hace de Karlequinus el origen y fin de ésta. En efecto, según nuestro autor, esta creencia se originaría con Virgilio, que afirmaba que los héroes muertos se aparecían a los vivos ataviados como lo solían hacer en este mundo, interesados por los caballos, armas y carros

---

varios equorum fremitus, armorum sonitus, et velut voces multitudinis impetu proruentis in bellum […] Mira enim vidi et audivi. Nemus enim istud defunctorum animabus et daemonibus plenum est…", *ibidem*, col. 733B-733C.

69. "…Audivi autem illos clamare et dicere: Jam habemus praepositum de Arca: in proximo autem habebimus archiepiscopum Remensem…", *ibidem*, col. 733C.

70. "…Signum crucis nostris frontibus imprimamus, et securi procedamus. Cum ergo processissem, et ad nemus pervenissem, jam umbrae processerant, et tamen voces quasdam confusas audivi, et fragores armorum, et equorum fremitus; sed nec umbras videre, nec voces intelligere potui…", *ibidem*, col. 733C.

71. "...*Cum* autem redissemus, jam archiepiscopum invenimus in extremis, nec post has voces 15 diebus supervixit. Unde conjicitur, eum ab illis spiritibus raptum, a quibus auditum fuerat rapiendum…", *ibidem.*

72. "…Hinc apparet, quales equi sint illi, super quos aliquando defunctorum animae videntur equitare. Sunt enim daemones se in equos transformantes, quorum sessores sunt animae miserrimae peccatis oneratae, tanquam armis quibusdam et clypeis onustatae…", *ibidem*, cols. 733C-733D. Esta idea de continuidad del castigo en el más allá, conocida como adecuación metonímica de la pena, se basa en el principio de que los condenados están en tal situación merced a un castigo divino y, más importante aún, a su propia elección. Es decir, si aceptamos que la sanción es siempre inherente a la falta, la persistencia de estos condenados en dicha falta durante su vida es la que determinaría finalmente su castigo. Sobre esta cuestión, véase, por ejemplo, Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998 y MINOIS *op. cit.*

que habían poseído en la Tierra.[73] Helinando refuta esta argumentación demostrando que tanto los caballos –demonios–, las ropas –la capa pluvial grisácea que lleva Noel– y las armas –los pecados cometidos– que portan los muertos no son las mismas que poseyeron en vida sino que, por el contrario, son los signos de los castigos y las pruebas que le son infligidos por los demonios a causa de sus faltas.

Así pues, Helinando, al establecer claramente el fin de la mesnada –mediante las dos argumentaciones arriba analizadas– caracteriza esta aparición como un ejército de condenados, en el cual se mezclan difuntos y demonios, y cuya función no sería otra que la de anunciar la muerte de un personaje malvado y, eventualmente, reclamar su alma. En este sentido, es interesante observar cómo la mesnada se convierte en un mecanismo de crítica y advertencia hacia los sectores más poderosos del clero[74] –recordemos el ejemplo del obispo de Reims– y de la monarquía –Carlomagno-Karlequinus–, en particular respecto de aquellos comportamientos reprobables que podían permanecer en secreto para los hombres pero no para Dios, comportamientos que recibirían un castigo inexorable. Así, la mesnada pierde el carácter ambivalente que supo tener en lo referido a la salvación. En efecto, desde su primera formulación con Orderico Vital,[75] la mesnada planteaba una posibilidad de salvación individual (aunque no grupal), mediante la intervención exclusiva de la Iglesia. En Helinando, por el contrario, esa posibilidad queda totalmente excluida, con lo cual, a partir de ese momento, todos los miembros de ese ejército son almas condenadas, a quienes les es negada la salvación. En este sentido, la pérdida de la función penitencial de la mesnada que establece Helinando –al igual que Walter Map– debe relacionarse, según Schmitt,[76] con el "nacimiento" del purgatorio. En efecto, la fijación de este lugar específico en el más allá (con una función exclusiva) despojó a la mesnada de su

73. "Eodem loco accipienda est Virgilii auctoritas de heroibus, quos apud inferos relegavit, quos dicit nosce solum suum, et sua sidera: qui etiam res leviores, quas vivi exercuerant, eos post mortem exercere testatur dicens: Quae gratia currum, Armorumque fuit vivis, quae cura nitentes. Pascere equos, eadem sequitur tellure repostos…", *DCS*, cols. 731B-731C.

74. Es válido subrayar que, de acuerdo con lo analizado, los eclesiásticos cuyas "imágenes" son construidas a partir de atributos negativos pertenecen al clero secular –en los relatos analizados, un obispo y un arcediano–. Esto cuestión, quizás, pueda ser atribuida a la formación que tuvo Helinando en la orden de Citeaux. Sobre el papel que representó esta orden, cfr. Marcel PACAUT, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, París, Fayard, 1993 y André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, Cátedra, 1995.

75. Orderico Vital establece que en la mesnada Hellequin sólo existe la posibilidad de salvación individual a condición exclusiva de que ésta sea mediada por la Iglesia –misas, donaciones, etc.– y de que sean reparadas las faltas cometidas por los difuntos –devolución de bienes mal adquiridos, por ejemplo–. Para mayores detalles, véase ORDERICO VITAL, *Historia Ecclesiastica,* lib.VIII, cap. XVII: *Mirificus casus cuiusdam prebyteri episcopatus Lexoviensis*.

76. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 138-139.

atributo penitencial, quedando definida ahora como un grupo de almas irredentas, atormentadas por la gravedad de sus pecados y condenadas para toda la eternidad.

A modo de conclusión

Como hemos podido observar, durante la segunda mitad del siglo XII e inicios del XIII, se opera un proceso de transformación en la construcción de las "imágenes" de la mesnada Hellequin. La razón de ello, más allá de los matices que hemos establecido en los diferentes autores, radica en el "nacimiento" del purgatorio, que quitara a aquélla su característica penitencial. Así, la "imagen" ya demonizada de la mesnada se convirtió en una curiosa herramienta de regulación del comportamiento de reyes como así también de los miembros del alto clero. Pero este intento de regulación no agotó su aplicación al interior de cada uno de los grupos mencionados; por el contrario, también buscó regular las relaciones entre ambos, otorgando subsidiariamente un lugar de preeminencia a la Iglesia.

En efecto, los orígenes de la mesnada estuvieron ligados a reyes –Herla y Karlequinus– que habían hecho caso omiso de la autoridad eclesiástica. Pero, precisamente, es la intervención exclusiva de esta última la que pone fin a la penitencia de tales soberanos –como es el caso de Karlequinus–. De esta forma, la "imagen" demonizada del *exercitum mortuorum* que surge a partir de este momento se erige como un mecanismo de regulación que pone su acento en las consecuencias de la no observancia de lo establecido por la autoridad canónica.

En fin, tanto Walter Map como Helinando se sirven de la mesnada Hellequin para establecer a la Iglesia –de manera más o menos explícita– como el elemento rector de la sociedad y, en particular, reafirmar su condición de única intermediaria válida, capaz de regular las relaciones entre los muertos y los vivos.

EL *DESCENSUS CHRISTI AD INFEROS*: DE LA LEYENDA A LA REPRESENTACIÓN ARTÍSTICA

NORA M. GÓMEZ
(Universidad de Buenos Aires)

La leyenda del descenso

El motivo legendario del viaje ultramundano hunde sus raíces en la épica babilónica y sumeria del segundo milenio a.C. El rey Gilgamesh, apenado por la muerte de su amigo Enkidu y consciente de su propia mortalidad, emprende el viaje al país de los muertos para que Utnapishtim le otorgue el don de la inmortalidad. A su vez, la diosa Innana-Ishtar, en su ambición desmedida de poder, desciende a los dominios ultramundanos de su hermana Ereshkigal. En ambos relatos se enfatizan las dificultades del periplo, la lejanía del otro mundo y la inaccesibilidad del mismo, razón por la cual los viajeros deben pasar por sucesivos ritos; también coinciden en el resultado infructuoso del viaje: a su regreso, Gilgamesh muere y la diosa Inanna no puede acrecentar sus dominios.[1]

Del pequeño reino de Siria ugarítica, merced a los hallazgos arqueológicos del primer cuarto del siglo XX en Ras Shamra, han sobrevivido fragmentos textuales que relatan el viaje de la diosa Anat a la "morada de la reclusión" con el propósito de rescatar a su hermano Baal. Allí se enfrenta con el monstruo Mot que ha devorado al dios, lo descuartiza y logra que su hermano regrese a la Tierra.[2]

Por su parte, la mitología griega aporta varios ejemplos de incursiones en el Hades: Orfeo logra traspasar sus límites y encantar a los guardianes con su música, en pos de su difunta amada Eurídice; Heracles debe raptar al famoso Cerbero

1. Se pueden consultar los textos en James PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* Princeton, Princeton University Press, 1969. Amplíese con Stephanie DALLEY, *Miths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others,* Oxford, Oxford University Press, 1989.

2. Citas textuales del relato en Paolo XELLA, "Imago mortis en la Siria Antigua", en IDEM (ed.) *Arqueología del Infierno*, Barcelona, Ausa, 1991, pp. 99-124. Resulta pertinente evocar el episodio bíblico de Jonás engullido por el cetáceo (*Jonás,* 2, 1-3), las alusiones en los Salmos a las fauces devoradoras asimiladas a Satán (Salmos 7, 2; 10, 9¸17, 12; 22,21) y el carácter ctónico del sheol veterotestamentario (Números 16, 32-33; Isaías 5, 14; Proverbios 5, 14). Para las interrelaciones culturales entre Siria y Palestina remitimos a Alan BERNSTEIN, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Nueva York, Cornell University Press, 1996, pp. 2-18.

para legitimar su naturaleza semidivina y aprovecha su descenso para liberar a Teseo, quien había incursionado en las moradas de Hades, junto a Perítoo, para raptar a Perséfone. Asimismo, Dionisio, a cambio de su querida planta de mirto entregada al gobernante del submundo, recupera a su madre, Selene.[3]

Estos relatos legendarios sientan las bases del binomio descenso al mundo de los muertos (*catábasis*)-ascenso al de los vivos (*anábasis*) que se fundamenta en el grado de excepcionalidad de quienes están capacitados para realizar el viaje: sólo los héroes semidivinos y los dioses pueden franquear el submundo, vedado a los vivos. Los incentivos y objetivos del viaje difieren: unos son demasiado ambiciosos (la inmortalidad, el poder territorial, el rapto de una diosa), otros manifiestan un carácter más digno (el amor filial o maternal), mientras que algunas incursiones son emprendidas como exigencia probatoria de legitimidad divina (el caso de Heracles). También difieren los resultados obtenidos, algunos fracasan (Gilgamesh, Inanna, Orfeo, Perítoo), otros logran su cometido (Anat, Heracles, Dionisos).[4] Nos interesa destacar que dos de estos relatos testimonian que el viajero ultramundano puede rescatar gente de esas moradas; tal es el caso de la liberación de Teseo –que, si bien no había muerto, permanecía prisionero en el Hades–, mientras que, en el ejemplo de Baal, se trata de una resurrección a la vida.[5]

Estos míticos descensos devienen un motivo literario en obras de gran envergadura. Así, Homero relata la experiencia de Odiseo al consultar al adivino Tiresias acerca de su destino, mientras que Platón utiliza el viaje de Er con fines moralizantes.[6] Esta intencionalidad didáctica del relato de la experiencia ultra-

3. Remitimos a Robert GRAVES, *The Greek Myths*, Baltimore, Penguin Books, 1955 y a H.J. ROSE, *A Hand book of Greek Mythology*, Nueva York, Dutton, 1959.

4. Amplíese con Pedro PIÑERO RAMÍREZ (ed.) *Descensus ad inferos. La aventura de los héroes (de Homero a Goethe)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.

5. Algunas divinidades fenicias también habían resucitado tras una dolorosa pasión y muerte: Adonis, Eshmun y particularmente, Melqart, para quien se celebraba anualmente una "fiesta de resurrección" en la ciudad de Tiro. Al respecto, consúltese Sergio RIBICHINI, "Concepciones de la ultratumba en el mundo fenicio y púnico", en XELLA (ed.), *op. cit.*, pp. 125-137. Evocamos estos ejemplos de "vuelta a la vida" en función de la *anástasis* cristológica que nos ocupará más adelante; sin embargo, los casos fenicios no comportan el valor soteriológico y redentor de la muerte y resurrección del Mesías cristiano.

6. Nos referimos al canto XI de la *Odisea* y al capítulo XIII de la *República*. Se ha afirmado que Ulises no realiza una cabal *catábasis* sino que se trata de un episodio de necromancia ya que, tras cumplir los ritos fúnebres prescriptos, el héroe griego se encuentra "en medio de los muertos", quienes acuden a él. Remitimos a Carlos GARCÍA GUAL, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 37-42. Con respecto al viaje de Er, éste debía servir como admonición a los hombres. El viaje del alma, en función de su inmortalidad (de cuño platónico y asimilado por el cristianismo), será la prerrogativa indispensable del género literario medieval de visiones y viajes al más allá. Al respecto, consúltese Claude CAROZZI, *Le voyage de l'*âme dans l*'au-delà d'après la litterature latine (Ve-XIIIe siècles),* Roma, École française de Rome, 1994, pp. 3-9.

mundana implicaba un determinado uso social para regular la conducta terrenal, en aras de la recompensa o el castigo divino futuro. Dicha función fue enfatizada por Critias pero ridiculizada por Aristófanes y satirizada por Luciano de Samotracia.[7]

En el contexto de la *pax augustea* y en un exaltado tono cívico y patriótico, la *catábasis* del canto VI de la *Eneida* permite a Eneas comprender su papel en la historia de la futura Roma. Su padre, Anquises, le revela su destino glorioso y profetiza la triunfante carrera militar y política de Roma hasta la instauración del imperio, instancia que Virgilio aprovecha para exaltar, indirectamente, la figura de Augusto, a quien ya había celebrado en *Bucólica I* y en *Geórgica III*.[8] La *catábasis* virgiliana fija el modelo de la incursión ultramundana del héroe acompañado por un guía, del descenso del mismo en cuerpo y alma y del conocimiento detallado de las condiciones y geografía del más allá. Dicho modelo ejercería una enorme influencia en las visiones y viajes medievales durante el prolongado lapso que va de los siglos VII al XIII, hasta evidenciarse, magistralmente, en el poema dantesco de principios del siglo XIV. La revelación obtenida en el otro mundo, así como lo vaticinado en *Bucólica* IV, influyeron en la composición las *sortes Vergilianes,* las cuales constituyeron la clave para la difusión y valoración de su obra durante el Medioevo, al punto tal de haberse llegado a considerar a Virgilio como un *anima naturaliter christiana* y que su imagen, junto a las correspondientes a las Sibilas y los profetas veterotestamentarios, desfilara en las procesiones del teatro litúrgico.[9] A su vez, san Agustín, en el Sermón 241, se refiere a las representaciones teatrales del descenso de Eneas.

Otros poetas latinos, aunque apartados del modelo virgiliano, también se refirieron a travesías submundanas. Tales son los casos de Tibulo, Estacio, Valerio Flacus y, particularmente, Séneca. Su contemporaneidad con los inicios de la era cristiana permitió que varios de sus motivos literarios dejaran huella en los relatos de descensos cristianos.[10]

7. En las obras *Sísifo, Las ranas y Diálogos,* respectivamente. Amplíese con BERNSTEIN, *op. cit*., pp. 85-87 y GARCÍA GUAL, *op. cit*., pp. 64-71.

8. Consúltese Hugo F. BAUZÁ, *Virgilio y su tiempo*, Madrid, Akal, 2008, pp. 210-220, donde se afirma que Virgilio, en boca de Anquises, preanuncia la edad de oro histórica que advendrá merced a Augusto.

9. Remitimos a Theodore HACKER, *Virgilio, padre de Occidente*, Madrid, Sol y Luna, 1945, p. 167 y a BAUZÁ, *op.cit.,* pp. 138-142 y 182.

10. Nos referimos a *Elegías I, Tebaida VIII, Argonáuticos I y Hércules furioso,* respectivamente. Destacamos los siguientes motivos: la prisión tenebrosa y las puertas de bronce y hierro del Orco que anticipan la caracterización del Hades en el *Descensus Christi*. El canal de influencia pudo tener su origen en las escuelas paganas frecuentadas por los primeros cristianos, donde se aprendían y recitaban "los clásicos" de la literatura profana. Remitimos a Henri MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1948 y a Rémi GOUNELLE, "L'enfer selon l'Evangile de Nicodème", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 86 (2006), 313-333.

Hacia el año 250 a.C., en el contexto de interrelaciones culturales del período helenístico, surgía un género literario religioso de revelaciones, dentro del cual los Apocalipsis hebreos presentaban características específicas; lo que importa destacar en este caso es la inclusión en tales relatos de un viaje, durante el cual se irá develando el destino y las moradas póstumas del ser humano en la era escatológica. Algunos recorridos presentan un carácter ascensional, mientras que otros delinean una travesía descendente e infernal. De todos modos, desde la visión celestial se vislumbran las profundidades subterráneas punitivas; lo mismo ocurre en las experiencias descendentes, dado que se revelan también las instancias paradisíacas. Por lo tanto, se desdibuja la supuesta diferencia entre los dos tipos de viajes.[11]

La literatura apocalíptica resemantiza el arcaico viaje ultramundano; éste será el medio por el cual los redactores anónimos intentaron dar respuestas a la esperanza en el cumplimiento de una justicia divina trascendental, frente al anquilosamiento de la ortodoxia sacerdotal hebrea. Uno de los primeros relatos corresponde al *Libro de los vigilantes*, donde se narran dos viajes visionarios del profeta Enoch; también se pueden mencionar los relatos peregrinos del *Libro de las similitudes*, del *Apocalipsis de Abraham*, de *Moisés,* de *Elías* y de *Ezdra.*[12] En todos ellos se pormenoriza la incursión en la morada infernal pero algunos textos estipulan que los castigos allí infligidos comenzarán después del Juicio Final, mientras que otros los prevén como inmediatos al momento de la muerte.[13] En este último sentido y particularizando una adecuación del castigo al pecado cometido, debemos mencionar los escritos apocalípticos cristianos que, como los hebreos, no fueron incluidos en el canon oficial de la Iglesia. Nos referimos al Apocalipsis de Pedro de mediados del siglo II, en el cual el autor asume la defensa de una justicia divina condenatoria, soslayando el aspecto salvífico. Otro texto ineludible, de la segunda mitad del siglo II o mediados de la siguiente centuria,

11. Martha HIMMELFARB, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983; la autora insiste en la diferencia entre las visiones reveladas desde el ámbito celestial y las recibidas en circuitos subterráneos. Consideramos que, sin duda, las primeras son más cósmicas y las segundas, más localizadas. Sin embargo, ambas experiencias visionarias transcurren durante el viaje de un personaje (generalmente, una figura destacada veterotestamentaria para legitimar el relato), guiado por ángeles, quienes revelan el panorama completo del más allá, con una fuerte impronta visual. Una atenta lectura de los textos que la autora analiza nos permite comprobar que la diferencia planteada resulta forzada y poco convincente.

12. Se pueden consultar los textos en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudopigrapha,* Londres, Darton, Longman & Tood, 1983 y en H.F.D SPARKS, (ed.), *The Apocryphal Old Testament,* Oxford, Clarendon Press, 1984.

13. Estos últimos demuestran una mayor cercanía con el concepto grecorromano del castigo póstumo inmediato dictaminado por el tribunal presidido por Minos. Amplíese con Richard BAUCKHAM, "Early Jewish Visions of Hell", *The Journal of Theological Studies*, 41 (1990), 355-385.

es el Apocalipsis de Pablo.[14] Su redactor recoge elementos y nombres de la tradición grecolatina pero infunde un exaltado tono cristiano, en tanto y en cuanto la suerte póstuma de las almas se definirá por su acatamiento o alejamiento de la preceptiva evangélica. Debido a que el texto atribuido al apóstol Pedro se perdió hacia fines del siglo V, el de Pablo ejerció una influencia incontestable en los siglos medievales.[15]

A pesar de las variadas condiciones, medios y propósitos de las experiencias ultramundanas que hemos mencionado, el arcaico motivo del viaje se ha mantenido incólume desde el segundo milenio precristiano, cuando la epopeya del rey de Uruk fue fijada por escrito. Para justificar su incidencia posterior, debemos mencionar que una versión acadia de ella fue encontrada en Meggido (Palestina) y que su nombre aparece en varios de los textos hallados en el Mar Muerto; asimismo, una versión hitita fue conocida por los indoeuropeos y por los griegos de Micenas, en función de las relaciones comerciales de éstos con dicho imperio. Otra vía de preservación de los antiquísimos mitos mesopotámicos se debió al esfuerzo del taller de escribas organizado por el rey de Asiria, Asurbanipal, en el siglo VII a.C.; dichas recopilaciones fueron conservadas en la famosa biblioteca de Nínive. Cuando los reyes caldeos de Babilonia asolaron la ciudad, respetaron el reservorio acumulado, razón por la cual los hebreos exiliados por Nabucodonosor (c. 587 a.C.) pudieron entrar en contacto con el material mitológico. La invasión persa del año 539 a.C. tampoco implicó la destrucción de las fuentes transcriptas dado que, en el año 275 a.C., Beroso se pudo servir de ellas para su historia de Babilonia.[16]

Con respecto a la transmisión del material ugarítico a la cultura griega, Filón de Biblos (*ca*. 140 a.C.) recoge varios relatos de un texto de Sanchuniaton quien, según Porfirio, había recogido materiales del templo de Baal para componer una historia fenicia encargada por el rey de Beirut. Filón también recopila textos de un escritor griego del siglo VI a.C., Pherecides de Syros, quien se había servido de la tradición mitológica siria para componer un relato cosmogónico, el cual influyó notablemente en la *Teogonía* de Hesíodo. De tal manera, Filón de Biblos

14. Se pueden consultar ambos textos en M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1945 y en W. SCHNEEMELCHER (ed.)*, New Testament Apocrypha*, Londres, Lutterworth Press, 1965.

15. Además de las versiones en sirio, copto, eslavo antiguo y armenio en el este, a partir del siglo V se realizaron ocho versiones completas en latín y varios redacciones abreviadas que se reducían al aspecto infernal –estas últimas, a partir del siglo IX–; también se redactaron versiones rimadas francesas y traducciones al inglés, provenzal e italiano en los siglos XII y XIII. Para ampliar la información, consúltese el estudio introductorio de T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli. The history of the Apocalypse in latin with nine texts,* Londres, Lake, 1935 y CAROZZI, *op. cit.*, pp. 6-9.

16. Amplíese con Neil FORSYTH, *The Old Enemy. Satan and the combat myth*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1989, pp. 35-36, 90-91 y Georges ROUX, *Ancient Iraq,* Harmondsworth, Penguin, 1966, p. 324 y ss.

colabora en la transmisión del bagaje legendario del antiguo Cercano Oriente al ámbito griego –que, a su vez, fue preservado en la traducción de Eusebio, en la *Praeparatio evangelica*–.[17] Hemos mencionado estos ejemplos de transmisión textual dado que, aun en su actual estado fragmentario y deteriorado, ellos posibilitaron el conocimiento, la apropiación y la readaptación de materiales del segundo milenio a.C. hasta el período arcaico griego y, de allí, al clásico y helenístico.

Durante el primer milenio precristiano se llevó a cabo la redacción y composición del Antiguo Testamento, una fuente privilegiada de supervivencia de mitos, leyendas e himnos de los sistemas culturales vecinos del Cercano Oriente. No obstante, debemos aclarar que los israelitas sometieron ese material a una determinada revisión en función de su comprensión de la historia, es decir, al hecho de considerarse ellos mismos como agentes de la historia, definidos por acontecimientos históricos (como el éxodo) a partir de la tutela del pacto con Yavé.[18] Aun las apropiaciones más evidentes (cosmogonías primordiales, el diluvio, el árbol de la vida) fueron notablemente teologizadas y el estricto monoteísmo hebreo se desentendió de las intrigas de los panteones paganos. A pesar de esta actitud independiente con respecto al pensamiento mitológico,[19] el mito subyace en numerosos pasajes bíblicos y, finalmente, eclosiona en la literatura apocalíptica judeocristiana.[20]

En ese ámbito literario –algunos de cuyos registros textuales hemos mencionado anteriormente– y en función de una teología de la redención desarrollada en círculos sectarios judíos de Palestina y Alejandría en el curso del siglo I a.C. y en ciertos sistemas gnósticos de las primeras centurias de la era cristiana, surgen dos relatos que actualizan el mítico viaje al más allá: el *Apocalipsis de María*[21] y el

17. Véase A.I. BAUMGARTEN, *The phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden, Brill, 1981 y FORSYTH, *op. cit.,* pp. 67-69. Importa destacar la pervivencia del mito del combate entre un adversario (cósmico y muchas veces monstruoso) y un héroe semidivino y el motivo de las moradas subterráneas como un residencia clausurada porque, en el relato extracanónico del *Descensus Christi*, se plantea el enfrentamiento entre Cristo y Hades, cuyo dominio es presentado como una prisión cerrada.

18. Por el contrario, las culturas vecinas entendían todos los procesos de la naturaleza y los eventos políticos como aspectos de un sistema mitológico. Neil Forsyth sostiene que estos dos tipos de comprensiones determinan la diferencia entre mito (relato de acontecimientos que ocurren fuera de tiempo y espacio histórico) y leyenda (relato basado en la historia o, al menos, que da la impresión de ser una narración histórica).

19. Para el debate acerca de la desmitologización o la mitologización de la historia en el Antiguo Testamento, remitimos a Benedik OTZEN, "The use of myth in Genesis" y a Knud JEPPESEN, "Myths in the Prophetic Literature", en B. OTZEN, H. GOTTLIEB, K. JEPPESEN, *Myths in the Old Testament*, Londres, SCM Press, 1980, pp. 21-61 y 94-123, respectivamente.

20. Véase M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid, Cristiandad, 1977 y John COURT, *Myth and History in th Book of Revelation,* Londres, SPCK, 1979.

21. En la tradición siríaca, etíope, armenia y georgiana, el descenso de la Virgen no era un texto

Descenso de Cristo al infierno.[22] En ambos casos, se trata de una *catábasis* con el objetivo de interceder por la salvación trascendental de los difuntos. Mientras que la Virgen, apenada por la crueldad de los castigos infernales, decide mediar ante su Hijo por una mitigación de las penas, Cristo rescata de la "prisión tenebrosa" del *sheol* hebreo a los judíos justos que no se habían beneficiado con los efectos redentores de Su sacrificio en la cruz; también libera a los profetas que habían anunciado el carácter mesiánico de Su primera venida y a los patriarcas ya que éstos legitimaban la genealogía de Su naturaleza humana. Es decir que María desciende al infierno punitivo cristiano y que su intermediación podría efectivizarse en la instancia judicial de la segunda venida de Cristo en la era escatológica. Por el contrario, su Hijo desciende al *sheol* hebreo después de su propia muerte para completar el acto redentor de la Crucifixión, dado que la resurrección de los allí cautivos implica su propia Resurrección al tercer día de su pasión. Por lo tanto, consideramos que el redactor anónimo del *Descensus Christi ad inferos* utiliza el motivo del viaje sólo como soporte narrativo para afirmar uno de los pilares fundamentales de la doctrina cristiana: la Resurrección del Hijo de Dios, la cual conllevaba la promesa escatológica de la resurrección general de los muertos. Además, el autor informa que el relato había sido escrito por Karino y Leucio, hijos de Simeón, quienes se habían beneficiado con la resurrección; por lo tanto, la segunda intención del texto era presentar un testimonio judío que refrendara la creencia cristiana en la Resurrección. Dicho propósito se confirma cuando, en el capítulo XVII de la versión latina B, los maestros hebreos Adas, Fines y Egias testifican haber visto a Jesucristo ascender al cielo. Además, cuando se leen en público los relatos que los hermanos habían escrito por separado pero que coin-

---

independiente sino que estaba incorporado al ciclo del *Transitus Mariae*, el cual se fundamentaba en la creencia en la "dormición" de la Virgen que suponía la separación del alma y el cuerpo en el momento de su muerte y su reunificación después de la resurrección general (por el contrario, la creencia en la "asunción" consideraba que María permanecía viva en el cielo). En los manuscritos de la tradición griega, el relato se independiza, se desentiende de la dormición o asunción y María visita el infierno estando aún viva. Dichos relatos griegos de finales del siglo VI tuvieron enorme difusión en el medio monástico bizantino, particularmente en los Balcanes, mientras que, en Occidente, quedó solapada por el éxito del Apocalipsis de Pablo. Amplíese con Simón MIMOUNI, "Les Apocalypses de la Vierge", *Apocrypha,* 4 (1993), 101-111. El texto completo en M.R. JAMES, *Apocrypha Anécdota: A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments,* Cambridge, Cambridge University Press, 1893, pp. 109-126.

22. El relato puedo haberse originado en círculos gnósticos o apocalípticos en el siglo II; la versión griega data del siglo IV pero recoge textos más antiguos. En el siglo V se incorpora como segunda parte a las *Actas de Pilato* (mencionadas por Justino y Tertuliano ya en el siglo II); tal ensamble de dos textos antes independientes recibió el nombre de Evangelio de Nicodemo, cuyas versiones latinas (denominadas A y B por Constantin von Tischendorf, su primer editor) son fechadas entre fines del siglo IV y mediados del sexto. Se puede consultar la traducción inglesa en M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1966, pp. 117-146 y la española en Aurelio de SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos,* Madrid, BAC, 2006, pp. 228-245.

cidían en su totalidad, el procurador romano Pilato, los sacerdotes, levitas y el pueblo judío reconocen que habían crucificado al Hijo de Dios.[23]

Con respecto a la convicción cristiana en la resurrección de los muertos, se han citado como antecedentes algunos textos proféticos veterotestamentarios;[24] sin embargo, éstos aluden a la resurrección y restauración política y social después del forzado exilio en Babilonia. En la literatura apocalíptica aflora la esperanza en la retribución divina mediante la resurrección al final de los tiempos.[25] Por su parte, algunas Epístolas paulinas confirman que la Resurrección de Cristo abría el camino a la del género humano y que, por lo tanto, la muerte había sido vencida.[26]

Los Evangelios Sinópticos presentan casos testimoniales de revivificación por parte de Jesucristo[27] y la resurrección como recompensa escatológica para los justos,[28] mientras que en Juan se proclama la resurrección general de los muertos en función del poder otorgado por Dios a su Hijo.[29]

Ninguno de los textos mencionados alude a la resurrección de Adán, quien es el primer rescatado en el *Descensus Christi.* Tal inclusión puede ser justificada a partir del *Libro de Adán*, producido en los círculos sectarios del judaísmo del siglo I a.C., en el cual se especulaba con la posibilidad de redención de los primeros padres de la humanidad.[30] En una versión griega se narra el viaje de Seth al paraíso con el fin de obtener el "aceite de la gracia" para curar a su padre enfermo. El arcángel Miguel se lo denegó pero le prometió que el aceite sería llevado por Dios al final de los tiempos. El capítulo XIX de la versión griega del *Descensus* retoma esta historia del periplo infructuoso de Seth para demostrar que el viaje de Cristo al *sheol* cumplía con la promesa de Miguel, ya que el Hijo de Dios "levanta" a Adán de la tumba, lo "unge" con el óleo, lo "purifica" con el agua

23. Este propósito "polémico" y de carácter antijudío es señalado por BERNSTEIN, *op. cit.*, pp. 275 y 279.

24. Ezequiel 37, 7, Isaías 26, 19 y Oseas 6, 1-3.

25. *Libro de los vigilantes* 22, 13, Testamento de Benjamín 10 y Apocalipsis de Juan 20, 4 (la resurrección de los justos en el Reino de Dios por mil años) y 20, 13 (la de los muertos, devueltos por el mar y la tierra, con resonancias mitológicas cananeas).

26. I Tesalonicenses 1, 9-10 y I Corintios 15, 20-27 y 15, 55 (Cf. Oseas 13, 14).

27. Mateo 9, 18 (la hija de Jairo), Marcos 5, 41-42 (el hijo de una viuda) y Juan 11, 23-44 (Lázaro).

28. Mateo 22, 29-32, Marcos 12, 25-27 y Lucas 14, 14 y 20, 35-38.

29. Juan 5, 21 y 11, 25.

30. El libro original en hebreo o arameo no sobrevive en su forma primitiva pero gran parte de su material narrativo fue recogido en la *Vida de Adán y Eva*, en el *Apocalipsis de Moisés* (consúltese la traducción inglesa comparada de ambos relatos en R. H. CHARLES y D.D. LITT, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1913, vol. II, pp. 134-154) y en el *Apocalipsis de Adán*, de cuño gnóstico, del siglo II (en James ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1977, pp. 256-274). La idea de la redención de Adán también fue desarrollada por los maniqueos, véase FORSYTH, *op. cit*., p. 232.

bautismal[31] y lo regresa al paraíso. Sin embargo, en el texto griego, la redención era una promesa a futuro mientras que, en el relato cristiano, se efectiviza en la figura de Cristo, con lo cual el autor está afirmando que el Salvador ya ha redimido a la humanidad (la resurrección de Adán) del pecado original, en tanto que en Su segunda venida juzgará los pecados terrenales.[32] A su vez, el acto redentor se vehiculiza por la resurrección porque el pecado original había implicado la muerte[33] y Cristo murió según su naturaleza humana pero pudo resucitar según su naturaleza divina; por lo tanto, el autor confirma el concepto cristiano de la "victoria" sobre la muerte.[34]

Habíamos mencionado que el autor del *Descensus Christi* utiliza el motivo del viaje mitológico como soporte narrativo de la función redentora. Señalemos ahora algunos testimonios cristianos que pudo haber tenido en cuenta:

a) en Romanos 10, 7, Pablo se refiere al descenso de Cristo al "abismo" y a su ascenso a los cielos. En Hebreos 13, 20 se afirma la resurrección por el Padre y en 1 Corintios 15, 55, se enfatiza la implicancia de tal acto como un triunfo sobre la muerte. En Hechos 2, 24, Pedro proclama ante la comunidad judía de Jerusalén que Dios resucitó a su Hijo del lugar de los muertos, adonde había descendido por su muerte injusta. Por su parte, en Mateo 12, 40 y Lucas 11, 30 se considera que el episodio de Jonás es un precedente de la resurrección. Mientras que estos textos sólo afirman la resurrección de Cristo, en 1 Pedro 3, 18-19 y 4-6, el descenso implicó la prédica del Evangelio entre los muertos, cuya aceptación les permitiría "vivir en espíritu". En Mateo 27, 51-53, después de la resurrección de Jesús, "muchos sepulcros se abrieron y fueron resucitados los cuerpos de muchos creyentes;[35] también en Efesios 4, 8 se especifica que, cuando Cristo ascendió desde las regiones inferiores, llevó

31. Para el ritual del bautismo en el sábado santo, en conmemoración al día en que Cristo bajó al infierno y liberó a las almas en poder de Satán, véase Henry A. KELLY, *The Devil at Baptism,* Oregon, Wipf and Stock Plublishers, 2004, pp. 11-12. En I Corintios 15-29, Pablo alude al bautismo de los muertos.

32. La misión de Cristo es resucitar y juzgar, según Juan 5, 21-22.

33. Génesis 2, 17: "El día que comas del árbol de la ciencia del Bien y del Mal, morirás sin remedio".

34. I Corintios 15, 24 y 15, 54-55. Remitimos a FORSYTH, *op. cit.*, pp. 303-303, quien plantea que, en la derrota de la muerte por la Resurrección, pervive el patrón del combate mítico entre el héroe (Cristo) y el adversario (muerte-*sheol*).

35. Remitimos a Rafael AGUIRRE MONASTERIO, *Exégesis de Mateo 27, 51-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo*, Vitoria, Eset, 1980, pp. 153-171; el autor no está de acuerdo con la interpretación de la patrística temprana de Oriente y Occidente que entendía que la resurrección de los santos en Mateo 27, 51-53 era una consecuencia del descenso de Cristo. Afirma que el texto destaca el significado de la muerte y resurrección de Cristo pero que de ninguna manera alude a la teoría del descenso ya que ésta se gestó posteriormente.

consigo "cautivos" (cf. Salmos 68,18) y la imagen del Pastor que resucitó en Hebreos 13, 20 permite suponer que también rescató a su rebaño. En suma, los textos novotestamentarios citados nos permiten concluir que sus autores estaban familiarizados con una leyenda del *Descensus* que circulaba en la tradición oral;[36]

b) en el contexto literario apocalíptico del siglo II, las interpolaciones cristianas a la Ascensión de Isaías (9, 16-18), al Testamento de Dan (5, 11) y al de Benjamín (9, 4-5) refieren el descenso de Cristo al Hades y no al reino de Abadón donde estaban los ángeles rebeldes y su jefe, para rescatar a los justos.[37] A su vez, las *Odas* de Salomón presentan los elementos clave de la leyenda: la ruptura de las puertas de la morada subterránea, el ingreso a las tinieblas oscuras, la liberación de los justos, la aflicción de Hades por perder sus cautivos y el ascenso de "muchos" junto a Cristo;[38]
c) en la leyenda de Abgar, recogida por Eusebio en su *Historia eclesiástica*, Tadeo, discípulo de Jesús, relata al rey que, tras la crucifixión, Él había descendido sin compañía al infierno pero había resucitado con una gran multitud;[39]
d) la *Homilía* de Melito de Sardis contiene un viejo himno en el cual Cristo se identifica a sí mismo como el protagonista de hechos heroicos en el ultramundo: abatió a la muerte, triunfó sobre el enemigo, "pisó" al Hades, encadenó al Poderoso (Satán) y se llevó a los hombres a las alturas del cielo;[40]
e) el relato mitológico del descenso de Hércules fue recreado literariamente por Séneca en la tragedia *Hércules furioso.*[41] De él, sólo destacaremos la exclusiva posibilidad de ingreso-egreso al mundo de los muertos por el héroe semidivino. Así, Juno proclama que Hércules "ha quebrado el umbral de Plutón y regresa con espléndido botín" (el can Cerbero); más adelante, "ha quedado abierto el camino de los Manes". Finalmente, "ha roto la cárcel de las sombras, ha vencido a los reinos de abajo". El mismo Hércules declama: "he burlado a la muerte, a los dioses y a los hados he vencido"; el coro reitera que "[quien] se atrevió a franquear las puertas tenebrosas […] vuelve tras someter a los infiernos".[42] Los testimonios textuales presentados, correspondientes a

36. Véase BERNSTEIN, *op. cit.,* p. 252 y Allen CABANISS, "The Harrowing of Hell", *Vigiliae Christianae*, VII, (1953), 65-74.

37. Remitimos a BAUCKHAM, *op. cit.*, pp. 379-384.

38.Johanes QUASTEN, *Patrology,* Westminster, Newman, 1953-62, I, 101, 150-52, 162, 166-7. Con respecto a las puertas, remitimos a la nota 10 para los ejemplos literarios paganos.

39. Citado textualmente en AGUIRRE MONASTERIO, *op .cit.*, p. 154.

40. QUASTEN, *op. cit.*, I, 242-45. Para el acto de pisar a sus enemigos y someter todo bajo sus pies remitimos a I Corintios 15, 25-27 y Romanos 16, 20.

41. SÉNECA, *Tragedias,* Madrid, Gredos, 1997, I, pp. 121-177.

42. *Ibidem*, versos 45, 55, 65, 610 y 890, respectivamente. Para la importancia de la heraclología

las dos primeras centurias de la era cristiana, permiten comprobar que ya estaba planteada la leyenda del descenso-ascenso y la consecuente derrota de la muerte por la resurrección. Si tenemos en cuenta la fecha temprana de la redacción del *Descensus Christi* (siglo II), éste es contemporáneo de aquéllos; si nos atenemos a su versión griega del siglo IV, deberíamos considerarlos como antecedentes que influyeron en la composición de nuestro texto. A su vez, las versiones latinas, de finales del siglo IV y mediados del VI, registraron varias intervenciones editoriales, las cuales pudieron ser tomadas del *Sermón pseudoaugustiniano* 160 y de la *Homilía XII* de Eusebio de Galia, de finales de siglo V,[43] y

f) la patrística temprana, al menos hasta mediados del siglo V, interpreta la resurrección de los santos de Mateo 27, 51-53 como consecuencia del descenso de Cristo al Hades; también afirma la victoria sobre la muerte y Satán. En Oriente, Justino e Ireneo se basan en un apócrifo de Jeremías, el cual, seguramente, era una falsificación cristiana para dar al relato una autenticidad bíblica.[44] En Occidente, contamos con los testimonios de Hilario de Poitiers, Ambrosio y Rufino, entre los más explícitos.[45] Esta convalidación teológica implicó la aceptación de la leyenda y su incorporación a la doctrina de la Iglesia, al punto de figurar en el *Credo apostólico* del año 390.

Por lo expuesto anteriormente, concluimos que el autor de la segunda parte del Evangelio de Nicodemo no presenta un relato original sino que abreva en fuentes apocalípticas extracanónicas, bíblicas y teológicas; fundamentalmente, pone por escrito un tema favorito de la mentalidad religiosa popular, muy imbuida por la tradición oral de aquellos viajes mitológicos en que el héroe semidivino regresaba del otro mundo como un libertador.[46] Aun así, el autor privilegia la perspectiva teológica y la interpretación alegórica, en tanto que el motivo del descenso es utilizado para demostrar el despliegue de la gracia divina en el inframundo e, incluso, para afirmar la ejecución de la justicia divina trascendental con carácter retrospectivo ya que se benefician los justos hebreos. Se trata, entonces, de un viaje redentor que preanuncia la salvación de todos los justos y creyentes cris-

---

en el cristianismo, remitimos a Marcel SIMON, *Hercule el le Christianisme*, París-Estrasburgo, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1955.

43. Consúltese GOUNELLE, *op. cit.*, pp. 314-315. A mediados del siglo IV, en el primer capítulo del Evangelio de Bartolomé, Cristo en persona relata su viaje ultramundano (cfr. de SANTOS OTERO, *op. cit*., pp. 287-289).

44. GOUNELLE, *op. cit*., pp. 156-161, para las citas textuales; también se mencionan a Ignacio de Antioquía, Cirilo de Jerusalén, Efrén y Epifanio.

45.*Ibidem*, pp. 161-164, para las citas textuales.

46. Véase Jerome FRIEDMAN, "Christ's Descent into Hell and Redemption Through Evil", *Archive for Reformation History*, 76 (1985), 217-229.

tianos por medio de la resurrección y la futura cohabitación en los cielos junto a Dios y su Hijo.

A su vez, en comparación con los antecedentes que hemos mencionado, el autor del *Descensus Christi* ofrece un relato completo y secuencial, razón por la cual dicho texto ejerció una notable influencia en los siglos medievales. Las versiones latinas fueron registradas en cuatrocientos manuscritos y traducidas a las lenguas vernáculas occidentales. La leyenda fue recogida en el capítulo LIV de la *Leyenda* Áurea de Jacopo della Voragine y en el capítulo LVI del libro VII del *Espejo de la historia* de Vicente de Beauvais. La liturgia la retomó en himnos, laudes y tropos; el episodio fue representado en numerosas dramatizaciones de fines de la Edad Media y la poesía y la prosa inglesa lo retomaron con la denominación de *Harrowing of Hell.* En la segunda parte de este estudio, se analizará su repercusión en las formas artísticas.

Como se ha aclarado anteriormente, el *Descensus* se ensambló con las *Acta Pilati* con el título de Evangelio de Nicodemo. Este personaje es mencionado en el Evangelio de Juan como un maestro judío que había simpatizado con las enseñanzas de Jesús, lo había consultado para despejar ciertas dudas y ayudó a José de Arimatea en la deposición de la cruz y en el entierro de Cristo.[47] Debido a este protagonismo, el autor de nuestro relato informa que las autoridades del Templo lo enviaron junto a José para comprobar la resurrección de Karino y Leucio y para solicitarles su testimonio por escrito.

Por su parte, los mencionados hermanos contextualizan el relato en el Hades, que identifica tanto el espacio donde moran los muertos como así también a su gobernante; por ello (y mediante el recurso literario de la personificación), dicha denominación abarca la dupla Hades-Muerte.[48] Allí se encuentra Satán, exiliado después de su caída celestial[49] y los muertos hebreos. De pronto, sigue el relato, las tinieblas y las sombras de la muerte son iluminadas por una fortísima luz. Simeón reconoce que es emanada por el Hijo de Dios,[50] Juan Bautista testimonia que se trata del cordero de Dios, Isaías evoca su profecía del nacimiento resplan-

47. Juan 3, 1-15 y 19, 39.

48. En la versión griega se lo denomina Hades, en la latina A se opta por *Inferus* y en la B se refiere al lugar como *Inferus* y a la persona como *Infernus.*

49. En alusión al relato apócrifo de la caída de los ángeles rebeldes, relatado en los primeros treinta y seis capítulos de la versión etíope del Libro de Enoch. Esta historia surgió como ampliación a Génesis 6, 1-4 y quería dar una respuesta al problema de la introducción del mal en el mundo para eximir a Yavé de dicha responsabilidad. Los ángeles y su jefe, Satán, fueron arrojados a pozos y encadenados hasta el día del Juicio. El texto completo en CHARLES y LITT, *op. cit.,* pp. 188-208.

50. Para la luz como símbolo de la presencia divina, remitimos a Éxodo 40, 34 y II Reyes 8, 11, donde la gloria era la luz que había descendido sobre el tabernáculo en el templo de Salomón, como símbolo de la presencia de Yavé. Para la asociación Cristo-luz del mundo, véase Juan 1, 4-5 y 8,12 y Lucas 2, 32.

deciente de un niño y Adán considera que la promesa hecha a su hijo Seth está por concretarse. A su vez, la voz del Hijo del Altísimo, cual trueno, ordena abrir "las puertas de la eternidad para que entre el Señor de la gloria" –momento en que interviene el rey David para evocar sus propios vaticinios–.[51] Ante tal conmoción en las moradas tenebrosas y silenciosas, Satán ordena a sus acólitos que aseguren las puertas de entrada y empuñen sus armas y también entabla un diálogo con el atemorizado Hades. Le dice que él instó la traición de Judas y la crucifixión porque Jesús le había provocado muchos "daños" –perseguía a los pecadores, curaba a los que él dejaba ciegos, cojos o mutilados, resucitaba a los que él ya tenía dispuestos para la sepultura–. Hades le responde que tiene miedo de que le robe sus "cautivos", tal como había ocurrido recientemente con Lázaro y confiesa que le duele el vientre porque "todos los devorados desde el principio" se han agitado.[52] Mientras los justos oían la disputa, dos veces más se escucha la voz que ordena abrir las puertas; ante la inminencia de la presencia divina, Isaías increpa a Hades-Muerte y vaticina su derrota,[53] mientras el resto se burla y, a modo de coro griego, le gritan "tragón insaciable". Al instante, ante un Hades tembloroso y un Satán huidizo, el crescendo dramático culmina cuando "las puertas de bronce se hicieron añicos, los cerrojos de hierro quedaron reducidos a pedazos" y entra el Señor de la Gloria. Entonces, Cristo acomete las siguientes acciones: primero, pisa a Hades-Muerte, luego encadena a Satán por el cuello, liga sus manos por detrás y lo arroja al Tártaro de fuego eterno y, por último, le encarga a Hades que lo tenga bajo su vigilancia hasta su Segunda Venida. Hades reprocha entonces a Satán que todo lo que había ganado por medio del árbol de la ciencia (el pecado original) lo había echado a perder por el árbol de la cruz (la Crucifixión, instigada por él); luego, se hunde en lo "profundo del abismo". Tras ello, Cristo toma con su mano la de Adán y lo levanta, comunicando a los patriarcas, profetas y justos que los resucita "por el madero de la cruz" (sacrificio redentor) y los bendice. Todos agradecen exclamando el Aleluya y piden al Señor que deje la santa Cruz como señal de victoria en medio del infierno. Finalmente, Jesús tomó a todos,

51. El autor puede estar aludiendo a Salmos 24 (23): "Oh puertas levanten sus dinteles, que se eleven las puertas eternas para que pase el Rey de la Gloria". Alan Bernstein considera que el *Descensus* está construido sobre la base del citado salmo, sin embargo éste se refiere a las puertas del cielo. Por su parte, consideramos que el autor, en boca de David, alude a Salmos 107 (106): "El Señor los rescató del enemigo […] estaban sentados en sombras de muerte […] los sacó de sombras y oscuridades […] pues hizo añicos las puertas de bronce y rompió cerrojos de duro hierro". Para el motivo de la puerta del Hades u Orco en los autores paganos, remitimos a la nota 10.

52. El diálogo, por momentos paródico e hilarante, aparece en los capítulos 4 de la versión griega y 3 de la versión latina B, en de SANTOS OTERO, *op. cit.,* pp. 231-232 y 239-240. Para la caracterización del infierno devorador, nos permitimos remitir a Nora M. GÓMEZ, "La representación del infierno devorador en la miniatura medieval", *Memorabilia*, 12 (2009-2010), 269-287.

53. El profeta cita los versículos de I Corintios 15, 55-56 "La muerte ha sido destruida. Muerte: ¿dónde está ahora tu triunfo? ¿dónde está, muerte, tu aguijón?" (cf. Oseas 13, 14).

dio "un salto desde el infierno" y ascendió a los cielos. Cabe aclarar que sólo la versión latina B narra la entrada al paraíso de Adán, los patriarcas y profetas, agregando que a los justos se les permitió permanecer tres días en sus casas para celebrar la Pascua, ser bautizados en el Jordán y, luego, ascender a los cielos.

En conclusión, el autor afirma la derrota de la muerte por medio de la Resurrección de Cristo, el vaciamiento del *sheol* hebreo tras la vivificación de los justos y la inauguración del abismo punitivo de fuego eterno donde fueron arrojados Hades y Satán.[54] Por lo tanto, este relato (que narra un suceso acaecido en el siglo I) adquiere proyección escatológica porque prevé las dos únicas instancias trascendentales y eternas después del Juicio Final: el paraíso celestial para los justos y píos y el infierno abisal para los seguidores de Satán.

Las representaciones artísticas

La leyenda del *Descensus Christi ad inferos* se desarrolló contemporáneamente a la redacción del Nuevo Testamento. Fue aceptada por los primeros Padres porque daba respuesta al problema teológico de la salvación de los justos fallecidos antes de la llegada de Cristo. Asimismo, resultó funcional para corroborar la acción redentora de Cristo por medio de su Crucifixión y Resurrección. Este invaluable valor teológico fue la causa de su amplia difusión y aceptación por parte de la Iglesia y de los creyentes. El resultado triunfal de la *catábasis* legendaria era celebrado anualmente en la fiesta más importante del calendario litúrgico eclesiástico: la anástasis pascual.

Sin embargo, su representación artística fue más tardía. André Grabar ha sugerido el origen de su iconografía en la tardía Antigüedad, a partir de dos modelos de triunfos imperiales.[55] Según Millet, la imagen surge a fines del siglo IV inspirada en el Evangelio de Nicodemo.[56] Anna Kartsonis pospone su aparición hasta el último cuarto del siglo VII y argumenta que los artistas se habían rehusado a

54. Cf. Mateo 25, 41 y Apocalipsis 19, 20; 20, 10 y 14. Para los sucesivos castigos a Satán hasta su reclusión eterna en el infierno, véase Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer, el diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1984, pp. 119-122.

55. André GRABAR, *Christian iconography. A study of its origins*, Princenton, 1968, pp. 125-126 y *L'empereur dans l'art byzantin*, París, Les Belles Lettres, 1936, pp. 245-249.

56. G. MILLET, "Mosaiques de Daphni", *Mon Piot*, 2 (1985), 204-214. Véase Anna D. KARTSONIS, *Anástasis. The making of an image*, Princeton, Princeton University Press, 1979; la autora discrepa con la suposición de que el apócrifo de Nicodemo haya sido la fuente iconográfica de la imagen ya que advierte ciertas inconsistencias entre el texto y las representaciones más tempranas (pp. 14-15). Millet se refiera a la versión griega (*ca*. 395) mientras que Kartsonis alude a la versión latina (*ca*. 554) y, por lo tanto, sostiene que es muy tardía para influir en las primeras representaciones. Tal argumento no es convincente, dado que los primeros ejemplos, al menos los conservados, son de principios del siglo VIII.

representar la Crucifixión y Resurrección de Jesús debido al debate entre la ortodoxia y las herejías con respecto a la doble naturaleza de Cristo, ocurrido entre los siglos V y VII.[57] El surgimiento de la imagen, sigue la estudiosa, también fue ayudada por las recomendaciones dadas en el *Hodegas* de Anastasio Sinaíta (*ca.* 686-689), donde se aconsejaba el uso de "producciones materiales" o figuraciones porque éstas eran más efectivas que las citas bíblicas, para ser empleadas como "armas" contra los herejes. Además, cita dos cartas de Gregorio II al emperador León III y al patriarca Germano –donde se defiende el derecho de representar en imágenes "la expoliación del Hades"– y el *Adversus Constantinum Cabalinum*, atribuido a Juan Damasceno –que explicita el "gozo" de ver cómo Cristo derrotó a Hades y levantó a Adán–.[58]

Con respecto al lugar de origen de tal imagen, una vez superada la opinión de las primeras décadas del siglo XX que localizaba su surgimiento en Roma en la cuarta centuria, se la consideró una creación iconográfica bizantina de la capital del Imperio o de sus zonas de influencia sirio-palestinas.[59] Esta última postura se justifica con la primera imagen conservada de la Anástasis: la que corresponde a la estauroteca Fieschi-Morgan de mediados del siglo VII o principios del siguiente.[60] Por su parte, las más antiguas representaciones occidentales corresponden a los mosaicos del oratorio del Juan VII en San Pedro y a dos frescos de Santa María Antigua en Roma, de principios del siglo VIII.[61] Por lo tanto, se concluye que la imagen extracanónica de la Anástasis es una creación preiconoclasta y que

57. KARTSONIS, *op. cit*., pp. 35-39. Ante las objeciones heréticas con respecto a la muerte de un ser divino, la Iglesia debió argumentar que si bien su cuerpo quedó separado de su alma tras su deceso, ambos seguían unidos hipostáticamente con el Logos y, por lo tanto, Cristo murió y resucitó sin comprometer su doble naturaleza. Dichas conclusiones fueron expuestas en el VI concilio ecuménico del año 681. Mientras duró el debate, los artistas representaban a Cristo "vivo" en la escena de la Crucifixión y, para evitar representar la Resurrección, usaron sustitutos pictóricos como las Marías ante el sepulcro, la aparición de Cristo a las Marías, la tumba resplandeciente, la cruz con el monograma, la historia de Jonás y el ave fénix. Hacia fines del siglo VII y para defender la posición ortodoxa, comenzó a retratarse a Cristo muerto en la cruz, su entierro y su accionar en el otro mundo.

58. *Ibidem*, pp. 40-48 y 69. También el canon 82 del concilio de Trullan (*ca*. 691) recomendaba el uso de pinturas.

59. *Ibidem*, p. 11 y Milagros GUARDIA, "Una obra bizantina de Ciudad Real y el tema de la Anástasis", *D'Art*, 12 (1986), 89-111.

60. En la actualidad, ubicada en el Museo Metropolitano de Nueva York. Otras piezas de orfebrería, como la cruz de Vicopisano, la de Pliska y algunos esmaltes de Georgia, corresponden a los siglos IX-X.

61. El oratorio fue destruido en 1606 pero hoy lo conocemos por los dibujos de Grimaldi y unas acuarelas decimonónicas de sus frescos, que nos permiten hacer la lectura iconográfica de éstos. Ambos encargos artísticos corresponden al papa Juan VII, quien estaba muy relacionado con la elite bizantina en Italia y debió haber contratado artistas de tal procedencia, quienes importaron el tema de la anástasis. La iconografía y el estilo percibido en los mosaicos de su oratorio, destinado

tal circunstancia histórica pudo haber determinado la destrucción de sus ejemplos bizantinos tempranos. A su vez, el triunfo iconódulo de mediados del siglo IX hizo posible la representación constante de tal imagen en manuscritos litúrgicos (leccionarios, salterios, evangeliarios y homilías), íconos, frescos, mosaicos monumentales y piedras talladas.

Antes de acometer al análisis de las imágenes debemos hacer una precisión. La creación del motivo iconográfico en cuestión se sustentó en la leyenda del *Descensus*, en particular en su registro textual más completo de la segunda parte del Evangelio de Nicodemo. Sin embargo, mientras los relatos y la teología enfatizaban la consecuente Resurrección de Cristo y los justos, los artistas representaron la *catábasis* y se desentendieron del aspecto ascensional. De todos modos, la denominaron Anástasis (= resurrección) pero, en vez de representar la resurrección de Cristo, prefirieron focalizarse en el rescate de Adán (el primer hombre creado), que abría la posibilidad soteriológica a toda la humanidad. Es decir que los creadores bizantinos de dicha imagen focalizaron su atención en la crucial doctrina de la Resurrección mediante la vivificación o recreación de Adán.[62]

El proceso de restauración del uso de imágenes coincidió, una veintena de años después, con el ascenso de la dinastía macedónica al trono del imperio; ello implicó el resurgimiento de Constantinopla como centro político, económico, religioso, cultural y artístico. La expansión territorial hacia el este (Palestina, Capadocia) y el oeste (Tesalónica, Macedonia, imperio búlgaro) determinó una vasta zona de influencias artísticas desde la metrópolis. El patronazgo artístico regio y patriarcal fue retomado por la dinastía de los Comnenos en las últimas décadas del siglo XI, razón por la cual las artes visuales alcanzaron un nivel de excelencia y prestigio que generó un deseo de emulación tanto en las provincias bizantinas como en Occidente. En términos generales, este amplio período temporal (*ca.* 867-1118), que ha dado en denominarse "bizantino medio" fue el momento más brillante y personal del arte bizantino".[63] El saqueo y expoliación sistemática del patrimonio artístico de la capital imperial en 1204 a manos de los cruzados, nos ha privado de conocer las representaciones monumentales de la Anástasis que, seguramente, decoraban los muros o bóvedas de iglesias y monasterios. Por estas razones, nuestro estudio iconográfico ha debido recurrir a ejemplos producidos en las provincias imperiales.

---

a ser su capilla funeraria, presuponen la presencia de mosaiquistas bizantinos en Roma. Véase P.J. NORDHAGEN, "Kristus i Dodsriket", *Kunst og Kultur,* 57 (1974), 165-174.

62. Para el rescate de la muerte como acto de re-creación y comienzo de la era de la redención, remitimos a las *Homilías* de Potius y de pseudo-Epifanio de Chipre, citados en KARTSONIS, *op. cit.*, pp. 5-6.

63. Joaquín YARZA LUACES, "Bizancio", en *Historia universal de la pintura*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, t. I, pp. 111-144.

El *Catholikon* de Hosios Lucas

A unos ochenta kilómetros de la ciudad de Tebas, el emperador Romanos II hizo erigir una iglesia *martyrium* sobre la tumba de Lucas –un eremita del lugar que había profetizado la recaptura de Creta en manos árabes–. En el año 990 su viuda, Teófanos, reconstruye, amplía el edificio y lo dedica a la Virgen (la *Panagia Teotokos);* como la iglesia era muy pequeña, en el año 1048 se construye el *Catholikon* adyacente al nártex sudoeste de aquélla. En el vestíbulo transversal a la entrada del edificio y sobre el luneto superior de la puerta principal, una composición musivaria representa el busto del Cristo Pantocrátor flanqueado, en los mosaicos de los lunetos de la puerta derecha, por una Crucifixión y, a la izquierda, por una Anástasis. Dicha disposición sugiere una doble lectura: la Anástasis está concebida como parte del ciclo de la pasión y como contraparte de la Crucifixión; a su vez, ambas imágenes operan como sostenes pictóricos de la figura de Cristo, la cual está acompañada por una inscripción que reza los versículos de Juan 8, 12.[64] Esta privilegiada ubicación en el "umbral" del espacio sagrado interior y en consonancia con las palabras del Salvador ("yo soy la puerta", Juan 10, 9) permite una percepción simultánea del acto redentor: muerte, resurrección y apoteosis. Además, las bóvedas del nártex de este *Catholikon* están decoradas con mosaicos con el busto de la Virgen, arcángeles y santos y, en los arcos transversales, se representan los apóstoles, es decir que toda una retórica visual preparaba al visitante para ser "transferido" de la esfera terrenal hacia la celestial al atravesar la puerta.[65]

En el mosaico de la Anástasis (fig. 8), el eje axial de la composición está dominado por la figura de Cristo –de gran tamaño, joven pero barbado, con nimbo crucífero, en posición frontal y mirando al espectador; sus piernas separadas y el apoyo de los pies en distintos niveles denotan el esfuerzo de la acción que sumado a los paños voladizos de la vestimenta le confieren gran dinamismo a su figura–. Con respecto a la representación de la topografía del submundo, el artista ha flanqueado a Cristo con dos colinas que, de acuerdo con la homilética, podrían estar aludiendo a la fractura de una montaña por el terremoto que siguió a la muerte en la cruz o bien sugerir la capacidad de la misma cruz en comparación con el poder de la vara de Moisés, que abrió el camino por el mar Rojo para salvar al pueblo elegido.[66] De hecho, Cristo sostiene con su mano derecha la cruz y ésta

64. "Yo soy la luz del mundo, quien me sigue dejará de caminar por la oscuridad y obtendrá la luz de la vida"; inscripción que se reitera permanentemente en las imágenes teofánicas de Cristo.

65. Para el papel transformador de las imágenes y su efectividad práctica en el espectador, remitimos a Jérôme BASCHET, *L'iconographie médiévale*, París, Gallimard, 2008, pp. 79-85.

66. Nos referimos a la *Homilía* 12 de Potius y al *Canticum* VIII de Romanos Melodos, citados en KARTSONIS, *op. cit.*, pp. 207-208. La asociación entre el "éxodo" de Egipto y el del Hades no es fortuita ya que el texto de Éxodo 13, 15 era una de las lecturas de la vigilia pascual.

ha sido utilizada como arma para romper las puertas del Hades, cuyas batientes y cerrojos yacen echados a sus pies.

El rescate de Adán, viejo y barbado, se efectiviza cuando el Salvador toma a éste con su mano izquierda y lo levanta del sarcófago. Se ha sugerido que el artista adoptó dos modelos antiguos: uno, en el que Heracles arrastra a Cerbero para sacarlo del Hades; éste es un elemento iconográfico muy utilizado en los relieves de los sarcófagos de los primeros siglos cristianos.[67] El otro modelo pudo haber sido el del emperador triunfante que arrastra a un cautivo, difundido en la numismática de los siglos IV y V.[68] Al costado de Adán, se ha representado a Eva, de pie y con gesto suplicante vedado por su túnica. Cristo se desentiende de ella por su papel protagónico en el pecado original; si bien ella sólo es mencionada en la versión latina B del *Descensus*, los artistas siempre la representaron en la escena de la Anástasis, tal vez influenciados por la tan difundida homilía de Teodoro Studita *(In Sanctum Pascha)*, quien sostenía que Eva había sido engañada por la serpiente demoníaca y, por lo tanto, su responsabilidad en la "caída" había sido secundaria, mientras que Adán había pecado conscientemente.

A la derecha de Cristo, la composición se equilibra con las figuras de David y Salomón. Se representa a ambos como reyes coronados, con indumentaria imperial, emergiendo del sarcófago, cuyas tapas están quebradas. La presencia de David se debe a su protagonismo en todas las versiones del texto apócrifo. Interviene activamente para recordar que él había vaticinado la derrota del Hades-Muerte por parte del Hijo y, como hemos mencionado con antelación, en Salmos 24 (23) y 107 (106) se refiere dicho acontecimiento. Asimismo, éstos eran entonados en la vigilia pascual del Sábado Santo, por lo tanto tal uso litúrgico se asocia con la imagen de la Anástasis, la cual llegó a ser el icono ceremonial de la Resurrección pascual.[69] La presencia de su hijo, Salomón, adolece de registro textual; los artistas lo incluyen como paradigma de sabiduría y justicia, en relación con los valores cristológicos y justicieros de la incursión infernal.

La imagen completa presenta algunas incongruencias: los sarcófagos de los que emergen los primeros padres y los monarcas hebreos no se hallan en la zona oscura y abisal del Hades; de todos modos, esta disposición compositiva permite realzar su estado de resucitados junto a Cristo ya que las cuatro figuras están envueltas en la radiación lumínica de los mosaicos dorados del fondo; éstos son una metáfora visual de la Luz divina.

67. Véase Kurt WEITZMAN, "Das Evangelion im Skevophylakion zu Lavra", *Seminarium Kondakovianum*, VIII (1936), 87-89.

68. Véase E.C. SCHWARTZ, "A new source for the Byzantine Anastasis", *Marsyas*, 16 (1972-1973), 29-34.

69. Destacamos la producción bizantina de salterios iluminados del siglo IX y X, donde se representaba la Anástasis con muchas variantes iconográficas y la figura de David aparecía reiteradamente. Amplíese con GUARDIA, *op. cit.*, pp. 134-140.

El *Catholikon* de Nea Moni

Cuando el emperador Constantino IX estaba confinado en la isla de Mytilene (1035-1042), tres eremitas (Niketas, Juan y José) profetizaron que recuperaría el trono. Esos mismos eremitas habían encontrado un ícono milagroso de la Virgen que indicaba el lugar donde debía construirse una iglesia en su honor. Cumplido el vaticinio, el emperador hizo erigir un monasterio en la isla de Quios en el año 1043. Su *Catholikon* es un espacio de planta cuadrada, coronado por una cúpula y con ocho exedras interiores en torno a este ámbito centralizado. En sus ocho calotas absidiales, los maestros mosaiquistas representaron escenas de la vida de Cristo, como una suerte de calendario de las principales fiestas del año litúrgico y que, a su vez, circunvalan la monumental representación del Pantocrátor en la cúpula. La luz que proporcionan las doce ventanas del tambor cupular refracta en los mosaicos y en los revestimientos marmóreos de las paredes, generando así un ambiente de mística sacralidad.[70]

El ciclo de los ocho mosaicos (*ca.* 1043-1056) comienza con la Anunciación y culmina con la Anástasis (fig. 9); sin duda, la asesoría teológica habría recomendado ejecutar el ciclo completo de la redención salutífera. En la escena, el Salvador se dirige a su izquierda para tomar, con su mano derecha, la de Adán arrodillado y seguido por Eva.[71] En Hosios Lucas, el mayor tamaño de la figura de Cristo, sus vestimentas blancas y su frontalidad le otorgaban un carácter triunfalista; además, la direccionalidad de su cuerpo hacia la derecha sugería que Adán era "arrastrado" fuera del Hades. En este mosaico, por el contrario, la figura del Salvador guarda mayor proporcionalidad con el resto de los personajes; se dirige hacia Adán, lo "levanta" de su tumba y se genera una cierta interlocución de sus miradas. Esta humanización del acto redentor puede deberse a que los artistas se basaron en otro modelo imperial antiguo, aquél en el cual el emperador liberaba al pueblo subordinado a un tirano y lo restituía a la patria imperial. En los ejemplos numismáticos, se representaba al soberano levantando a una figura sentada u arrodillada a sus pies y se acompañaba con las inscripciones *liberador* o *restitutor*. Se trata, por lo tanto, de una imagen de la *pietas Augusti.*[72]

Señalamos otra diferencia representativa: mientras que, en el mosaico lucano,

70. La elección de los constructores por la planta central –como soporte concéntrico del ciclo cristológico de los mosaicos– indica una deliberada intencionalidad comunicativa. Para ampliar tal argumentación, remitimos a BASCHET, *op. cit.,* pp. 67-73 y a John LOWDEN, *Early Christian and Bizantine Art*, Londres, Phaidon Press, 1997, pp. 245-246.

71. La genuflexión del primero y las manos de la segunda delatan el uso del modelo antiguo de sumisión ante el *basileus*, cuya influencia pudo ejercerse aun en el siglo XI por dos razones: el carácter conservador de la iconografía bizantina y la percepción directa de ejemplos antiguos en la capital imperial. Remitimos a GRABAR, *L'Empereur…,* pp. 85-88.

72. *Ibidem*, p. 248 y los ejemplos numismáticos 10 y 11 de la plancha XXIX.

la cruz patada es utilizada como arma para quebrar las puertas, aquí está erigida por Cristo como trofeo de su Pasión, como signo triunfal sobre el poder de la muerte que explicita, a su vez, la humanidad de Cristo y su encarnación –la cual fue la base y justificación de las formulaciones iconográficas iconódulas–. También se ha sugerido que la presencia de la cruz en la Anástasis puede remitir a la cruz nicéfora de los *basileus*, la cual, a partir de su aparición a Constantino como anuncio de su victoria sobre Magencio, se había transformado en el estandarte apotropaico de las campañas militares imperiales en Oriente y Occidente.[73] Sin embargo, aquí se representa la cruz patriarcal, la que emulaba la "verdadera cruz", cuyo uso era privativo del máximo poder religioso.

En un segundo plano con respecto a Adán y Eva, se ha representado a los justos sin diferenciación posible de los patriarcas o profetas. Todo el grupo se enmarca espacialmente en una de las colinas separadas por el quebrantamiento geográfico que implicó el descenso de Cristo al Hades. La otra partición enfrentada contiene las figuras de David y Salomón. Este último solía ser representado joven e imberbe pero en este caso el artista lo caracterizó barbado, por lo cual se ha pensado que se trata de un retrato del emperador Constantino IX, fundador y benefactor del monasterio de Nea Moni.[74] Esta asociación entre el rey bíblico y el emperador comporta un mensaje de autoridad regia en zonas alejadas del poder central, como es el caso de la isla de Quíos. Por lo demás, como sucedía en el ejemplo anterior y lo hará en los subsiguientes, el fondo dorado de los mosaicos –sumado aquí a la introducción de la luz emanada de las ventanas de la cúpula– proyecta la escena a espacios trascendentales.

El Catholikon *de Dafni*

Próximo a Atenas subsiste, aunque con muchas reformas y restauraciones, la iglesia del monasterio dedicado a la Dormición de la Virgen. No se poseen datos

73. *Ibidem,* pp. 32-39. La cruz nicéfora también encabezaba las procesiones solemnes del ceremonial imperial y el arte implementó la escena de la adoración de la cruz por parte de la pareja imperial.

74. En esta interpretación coincidimos con lo sugerido por LOWDEN, *op. cit.*, pp. 249-250 y KARTSONIS, *op. cit.*, p. 216. Constantino IX gastaba grandes sumas de dinero en la construcción y decoración de iglesias y en la restauración de obras (por ejemplo, en la del Santo Sepulcro de Jerusalén, que había quedado muy dañado por las incursiones del califa al-Hakim, a principios del siglo XI) y así pretendía ser recordado: por ejemplo, en un mosaico de la galería sur de Santa Sofía de Constantinopla se hizo representar con una bolsa de monedas de oro que ofrenda a Cristo entronizado (*ca.* 1042). En la misma tribuna, podemos mencionar otras dos imágenes votivas de generosidad imperial: una es el mosaico con Justiniano presentando la maqueta de la iglesia y Constantino ofreciendo la de ciudad, en tanto otro nos muestra a Juan II, con la bolsa de dinero y su esposa Irene en torno a la Virgen.

acerca de su fundación y patronazgo artístico; la decoración musivaria podría datarse hacia el año 1100. Su planta de sección cuadrada está cubierta por una cúpula de siete metros de diámetro, enteramente revestida en mosaicos con un imponente Pantocrátor. En las capillas de las naves laterales norte y sur, los mosaicos discurren entre escenas de la vida de María y la de su Hijo.

El mosaico de la Crucifixión (en el lado norte) se alinea con el de la Anástasis (sur) con la mediación cupular de la apoteosis divina, como ocurría en el nártex de Hosios Lucas pero sin la posibilidad de percepción simultánea que éstos ofrecían.

La escena de la Resurrección presenta novedades iconográficas y estilísticas (fig. 10). Estas últimas se caracterizan por un tratamiento más elegante y sutil de las figuras, con vestidos y rostros más naturalistas en un espacio compositivo equilibrado y de gran unidad interna.[75] Con respecto a la iconografía, podemos señalar lo siguiente: la escena del rescate ha girado hacia la derecha de la composición; la figura de Cristo, con túnica más clara, pliegues mejor tratados y sin el convencionalismo del paño voladizo, presenta los estigmas de su Pasión y se muestra misericordioso con los primeros padres. Por el contrario, hunde su cruz en el cuerpo de Hades y lo pisa impiadosamente. Una vez más, los artistas han recurrido a un modelo tardoantiguo en el que el emperador hollaba al enemigo vencido y ponía la punta de la lanza en la nuca o cuello de aquél. Esta fórmula iconográfica pudo haber sido creada en los talleres romanos del siglo II pero, a partir de la cuarta o quinta centuria, se reemplaza el asta por el *labarum* o el *vexillum* con el monograma de Cristo o el asta coronada por la cruz. El motivo fue representado frecuentemente en las monedas y pasó como tal a Bizancio pero sólo prosperó hasta el siglo VI, porque la brutalidad del gesto imperial resultaba incompatible con la moral cristiana.[76] A su vez, el emperador era representado pisando a una serpiente; en la *Vida de Constantino*, Eusebio informa que, en el palacio real de Constantinopla, había una pintura en la cual el monarca clavaba su lanza en una serpiente, en tanto una cruz coronaba la escena. Eusebio interpreta que la serpiente representaba a Licino vencido y, por extensión, a todos los paganos enemigos del imperio. La emisión de monedas del año 326 retomó la escena y, hasta mediados del siglo V, ésta persistió en la numismática bizantina, en la cual la serpiente es representada con cabeza humana y siempre vencida por

75. Para el cambio estilístico y la comparación con el Pantocrátor de la cúpula, remitimos a YARZA LUACES, *op. cit.*, p. 118 y LOWDEN, *op. cit.*, pp. 269-270.

76. Consúltese GRABAR, *L'empereur*..., pp. 127-129; quien también refiere que dicho ritual imperial aún se celebraba en el siglo VIII; según las crónicas de Teófilo, Justiniano II conmemoró en el hipódromo su victoria sobre León y Tiberio, quienes yacían en el piso hollados por el emperador mientras la multitud lo aclamaba.

el lábaro o la cruz.[77] Por su parte, la iconografía cristiana temprana adoptó esta fórmula simbólica y la refrendó con el Salmo 91 (90), 13.[78]

En nuestra escena, el enemigo es Hades que, como personificación del lugar de los muertos, es vencido por Cristo. Se trasciende por tanto la imagen de un triunfo imperial o una victoria cristológica sobre las fuerzas del mal porque Cristo derrota la muerte con su propia Resurrección. Así, Hades-Muerte –pisado y acicateado por la cruz patriarcal, barbado y con musculatura prominente– yace en su propio reino sobre las puertas quebrantadas y los cerrojos esparcidos. Sin embargo, hace un último intento para retener a sus cautivos dado que toma con sus manos el pie y la pierna de Adán.[79] En segundo lugar, el grupo conformado por Adán, Eva, los patriarcas y profetas coronados ofrecen rostros expresivos y gestos contenidos; se logra así una homogeneidad representativa y una unidad interna muy novedosa. Asimismo, se ha incorporado la figura de Juan Bautista, el último profeta que había anunciado la llegada de Cristo al Hades. Su protagonismo se registra en las versiones latinas de *Descensus* y en las homilías pascuales. Por último, el mosaiquista ha suprimido las colinas convencionales que encorsetaban artificialmente los grupos laterales. El uso de colores más claros y la perfección formal lograda en esta Anástasis la convierten en una pieza única.

La catedral de Torcello

El gran prestigio y la excelencia técnica de los mosaiquistas bizantinos del período macedónico impulsaron al abad Desidero a contratar a dichos artistas para la decoración de la iglesia abacial de Montecassino (*ca.* 1066).[80] Similar situación pudo haber ocurrido en el Véneto aunque no poseamos documentación precisa. Lo cierto es que, en el año 1060, se realizaron los primeros programas musivarios en la catedral de la isla de Torcello y los trabajos fueron retomados a fines del siglo XII. A esta última intervención corresponde el portentoso mosaico del

77. *Ibidem*, pp. 43-45.

78. "Andarás sobre serpientes y basiliscos, pisarás leones y dragones." Los primeros ejemplos de este tema serán ravenenses y del siglo VI. Se trata del estuco de un lumeto del baptisteno ortodoxo, un mosaico de la capilla arzobispal y el tímpano del palacio de Teodorico representado en un mosaico de San Apolinario Nuevo; también aparece en lámparas sirias y sarcófagos paleocristianos.

79. No se posee referencia textual para el gesto. Con respecto a la figura de Hades yacente, éste ya se representaba en algunas Anástasis del siglo VIII (los frescos de Santa María Antigua y el esmalte Fieschi-Morgan) pero, en el mosaico del Dafni, ha ganado protagonismo y ubicación compositiva. Consúltese Miguel Ángel ELVIRA, "De Hades a Satán. Un problema iconográfico en la Anástasis bizantina", *Codex Aquilarensis*, 11 (1994), 133-139.

80. También encarga a Constantinopla un antipendio de oro con gemas y esmaltes con las escenas de los milagros de san Benito y las puertas de bronce para la iglesia, según informa la *Crónica* de León de Ostia (para las citas textuales LOWDEN, *op. cit.*, pp. 338 y 340).

Juicio Final en la contrafachada de la catedral. Éste contiene todos los motivos iconográficos y similares disposiciones espaciales que los ejemplos bizantinos[81] aunque presenta la particularidad de estar coronado por una Anástasis (fig. 11). Este registro superior es más ancho y el mayor tamaño de las figuras de Cristo y los arcángeles Gabriel y Miguel otorgan a la escena una preeminencia visual. Asimismo, la diferencia de escala entre el Redentor y Cristo juez evidencia el dogma de fe de la resurrección concretada, mientras que la resurrección general era una promesa a futuro.

La escena posee un carácter más narrativo que los anteriores ejemplos analizados, está muy bien equilibrada y enmarcada por las figuras de los arcángeles. Éstos, con vestiduras ricas, el orbe crucífero en una mano, la lanza en la otra y los *tituli* correspondientes, preanuncian la recepción de los resucitados en el reino celestial.

El maestro mosaiquista ha querido incorporar una secuencia temporal representativa: mientras que David y Salomón, Adán y Eva, Juan Bautista y los justos ya han sido resucitados y loan al Salvador con gestos elocuentes, dos grupos laterales de almas anónimas aún permanecen enclaustrados en sendos pozos abisales.

En Torcello, la Anástasis se ha independizado del ciclo cristológico "terrenal" y ha entrado en el plano figurativo de lo trascendental. Su pregnancia visual y variado cromatismo posibilitaban, seguramente, una mayor eficacia comunicacional del mensaje soteriológico que se quería transmitir. Sin embargo, al encontrarse en la contrafachada de la iglesia y no en la portada externa, como en Hosios Lucas, se ha perdido su mensaje redentor asociado con el ritual litúrgico del Sábado Santo (cuando entraba al templo la procesión de fieles precedida por el patriarca y entonando los salmos "adventistas").

San Marcos de Venecia

La primera construcción de esta iglesia data del año 828, cuando se trasladaron desde Alejandría las reliquias de san Marcos; ésta fue reconstruida en 976 y el actual edificio, con muchas modificaciones y aditamentos posteriores, se comenzó en 1063, para consagrarse en el año 1090. Los primeros programas musivarios encargados a maestros bizantinos se iniciaron a fines de siglo con la colaboración de artesanos locales; los trabajos continuaron hasta principios del siglo XIII.

81. Los frescos de Tesalónica, el marfil conservado en el Victoria and Albert Museum de Londres y el folio 51v del manuscrito griego 74 de la Biblioteca Nacional de París se cuentan entre los primeros ejemplos conservados del siglo XI. Amplíese con Yves CHRISTE, *Jugements derniers*, Orleans, Zodiaque, 1999, pp. 21-53 y Marcello ANGHEBEN, "Les jugements dernier byzantins des XIe-XIIe siècles et l'iconographie du jugement immédiat", *Cahiers Archeologiques*, 50 (2002), 105-134.

En la nave central del templo, en la superficie del ancho arco toral que separa las cúpulas con las representaciones de Pentecostés y la Ascensión de Cristo, se han engastado los mosaicos que representan la Anástasis. Por la curvatura constructiva del arco, ésta se halla enfrentada a la escena de la Crucifixión; ambas podrían datar de la segunda mitad del siglo XII. Como hemos sugerido anteriormente, el sacrificio redentor en la cruz se complementa con la acción liberadora inmediata en el inframundo y, en este caso, se completa con la grandiosa Ascensión de la cúpula contigua, de principios del XIII. Sin embargo, a pesar de este deliberado programa de lectura iconográfica y al lugar prominente que ocupa en el interior del templo, resulta difícil el acceso perceptivo.

La escena de la Anástasis (fig. 12) no presenta novedades iconográficas sino que se ha apegado al modelo bizantino; éste obedecía a un sistema de reglas iconográficas rigurosas y al respeto por el modelo establecido. No obstante, esto no debe entenderse como mera repetición de modelos canónicos sino que está asentado en un objetivo comunicacional preciso: la claridad significante, la cual es una condición necesaria para las obras artísticas destinadas al gran público.[82]

El estilo de las figuras es arcaizante; reiteran convencionalismos formales y sus vestimentas presentan un alto grado de geometrización antinaturalista. Sin embargo, los rostros expresivos y la gesticulación de sus manos, desproporcionadamente grandes, confieren a la escena mayor emotividad. El mismo Cristo, aun con carácter triunfalista, se ha humanizado.

Por otra parte, debemos mencionar que la escena se ha "occidentalizado" en dos aspectos. A la inscripción del título "Anástasis" –la cual no faltaba en ninguno de los ejemplos que hemos presentado– aquí se ha sumado una extensa inscripción latina en el margen superior del mosaico.[83] El segundo aspecto atañe a la figura de Hades: es una figura oscura, contorsionada y encadenada de pies y manos. El motivo de las cadenas sujetadoras ya había aparecido con anterioridad pero planteaba un problema con la identidad del personaje porque en el Evangelio de Nicodemo, Cristo encadenaba a Satán, no a Hades y, en Apocalipsis 20, 2, se afirmaba lo mismo. De todos modos, la fórmula tuvo éxito, pero el personaje encadenado era de piel clara con cabellera y barba blancas y vestido con un perizoma.[84] En cambio, el color oscuro del de nuestro ejemplo indica que Hades ha

82. Los salterios bizantinos de los siglos IX y X, cuya circulación permanecía en el ámbito monacal o eclesial, presentaban variantes compositivas e iconográficas de la Anástasis pero no ejercieron influencia posterior porque sus motivos tenían un carácter folclórico y poco apto para los encargos imperiales. Véase KARTSONIS, *op. cit*., pp. 134-140.

83. "Seré la muerte de la muerte, el conductor de la cohorte de los resucitados, el vencedor del infierno, os doy el reino superior."

84. Así aparece en varias pinturas capadocias y en Dafni. Para más ejemplos, remitimos a ELVIRA, *op. cit*., p. 144.

adoptado el color del diablo o bien, el diablo lo ha suplantado en la representación de la Anástasis.[85]

La catedral de la Serenísima República de Venecia también alberga la famosa *Pala d'Oro*. Ésta había sido encargada a Constantinopla por el dogo Piero Orseolo en 976 para el antependio del altar principal; sus paneles fueron reensamblados en 1105 y en 1209 se le incorporaron siete paneles esmaltados en la parte superior. Éstos llegaron a Venecia como producto del saqueo de gran parte del patrimonio artístico de Constantinopla a partir del año 1204. Si bien las Cruzadas –entre otras consecuencias que escapan a nuestro ámbito de estudio– habían optimizado las interrelaciones artísticas y, en especial, la injerencia del arte bizantino en Occidente,[86] la cuarta expedición, financiada en gran parte por los dogos venecianos, obtuvo un botín artístico cuyas piezas más lujosas llegaron a Venecia.[87]

Los siete paneles de oro y esmalte que se incorporan a la *Pala d'Oro* provenían del monasterio del Pantocrátor –fundado y patrocinado por Juan II Commeno y su esposa Irene, entre 1120-1136–. Se ha sugerido que éstos habían pertenecido al *epistele* de la capilla dedicada a Miguel Arcángel, que funcionaba como mausoleo imperial. Dentro de este conjunto, el panel central representa a Miguel, en tanto los otros seis ilustran escenas de la vida de Cristo. La Anástasis (fig. 13) se sitúa entre la entrada a Jerusalén y la Crucifixión; está enmarcada con elementos arquitectónicos, rodeada de gemas y montada con dos medallones con los bustos de Miguel con su lanza y un personaje con dalmática y cruz en mano, acompañado de una inscripción que seguramente alude a su nombre pero no podemos descifrar. Las dificultades representativas de la técnica utilizada y el tamaño del panel (30 x 30 cm) han determinado una composición sintética que concentra los personajes más importantes: Adán y Eva a la derecha del Salvador, Juan Bautista,

85. *Ibidem*, p. 145. El autor sostiene que se creó con ello un "nuevo tipo". Por su parte, Anna Kartsonis, basándose en una homilía del Pseudo-Epifanio en la que alude al vencido como tirano, muerte, serpiente-dragón, sostiene que dicha representación es una mezcla de Hades, Satán y Muerte (*op. cit.*, pp. 74-75). El arte bizantino contaba con un buen repertorio de diablos negros o azulados pero el que yace bajo los pies de Cristo en San Marcos puede estar adoptando tal caracterización del diablo románico occidental. Amplíese con J. YARZA LUACES, "Del ángel caído al diablo medieval", *Boletín del Seminario Arte y Arqueología*, XLV (1979), 299-317.

86. Valga mencionar los excelsos programas musivarios en las iglesias y palacios de Sicilia normanda, ejecutados entre 1140 y 1180.

87. Entre los objetos suntuarios se cuentan cubiertas de manuscritos de oro y esmalte, la corona de oro del emperador León VI, esmaltes y piedras preciosas, manuscritos purpurados. Además, la cuadriga de bronce del emperador de Constantinopla, la escultura de los Tetrarcas, gran cantidad de revestimientos de mármol, columnas, paneles esculpidos y partes completas de templos. Por su parte, los franceses obtuvieron numerosas reliquias que hoy albergan en sus catedrales góticas. Para el saqueo de Constantinopla, véase LOWDEN, *op. cit.,* pp. 349 y 371-379; el autor cita al oficial imperial Niketas, quien había comparado la devastación de la capital con el castigo a Sodoma y Gomorra.

David y Salomón a su izquierda. Aun corriendo el riesgo de una errónea interpretación, sugerimos que, en las figuras de los dos patriarcas hebreos, se ha retratado a Juan II e Irene; lo justificamos por sus cabezas con coronas gemadas, su indumentaria regia, el rostro barbado de uno y el joven y afeminado del otro. Además, no resultaría extraño que el monarca y su esposa se hubiesen hecho representar en la escena de la Resurrección dado que esta placa (*ca.* 1130) formaba parte de la decoración de su mausoleo.

Tal como ocurre en todos los ejemplos analizados, el eje axial de la composición está dominado por la figura del Redentor pero aquí se ha dado una importancia significativa al quebrantamiento de las puertas del Hades. Su representación en plano rebatido permite visualizar sus relieves escultóricos, en tanto su entrecruzamiento en diagonal las transforma en un pedestal sobre el que se erige la figura triunfante del Cristo.[88]

San Salvador de la Chora

Cuando Miguel VIII Paleólogo recupera Constantinopla en agosto de 1261, pone en marcha un plan de restauración arquitectónica y decoración de iglesias y monasterios. A pesar de que el imperio estaba desmembrado y algunas zonas permanecían en poder de señores occidentales, se produjo un verdadero renacimiento de las letras y las artes plásticas. Sucesivos emperadores continuaron con esta política artística, tal es el caso de Andrónico II (que le encomienda a su jefe de ministros, Teodoro Metochites, la reconstrucción del monasterio imperial de San Salvador de la Chora, en Constantinopla). Además de la remodelación de la cúpula y bóvedas de la iglesia principal, decoradas enteramente con mosaicos, el funcionario imperial hizo añadir un *paraclession* cupulado en el lado sur, el cual funcionaría como capilla funeraria para su familia. Todas las superficies murarias fueron pintadas al fresco (*ca.* 1315-1320). Teodoro debió haber contratado a los mejores artistas porque el resultado acusa una técnica extraordinaria, con gran dinamismo compositivo y figuras vigorosas. En el cuarto de esfera de la *bema* se representa una de las obras maestras del arte bizantino: la Anástasis (fig. 14).[89]

88. Ya hemos aludido al motivo literario, pagano y escriturario, de las puertas de la mansión infernal, también a la referencia del Salmo 24 (23) en el texto del Evangelio de Nicodemo y en varias homilías pascuales. Sin embargo, este salmo no sólo pudo haber sido la fuente iconográfica de las "puertas infernales" sino que también dio lugar a la representación de las "puertas del cielo" y a las "puertas citadinas" ante el *adventus* del rey. Remitimos al exhaustivo estudio de Sahoko G. TSUJI, "Destruction des portes de l'Enfer et ouverture des portes du Paradis", *Cahiers Archeologigues,* 31 (1983), 5-33.

89. Para la Anástasis en un contexto funerario, mencionamos los mosaicos del oratorio de Juan VII en San Pedro (c. 710), los frescos de la capilla de San Zeno en Santa María Prassede (*ca*. 817-824)

Cristo, despojado de la cruz, con vestiduras blancas y rodeado por la mandorla bordeada con estrellas doradas, irrumpe en el más allá en un estallido lumínico.[90] Su teofanía radiante se impone en la composición y, en segundo lugar, se ubica el motivo de las puertas rotas y el encadenado Satán. A esta variación iconográfica debemos sumar la representación del rescate: con una mano, el Redentor saca a Eva de su sarcófago y, con la otra, fuerza a Adán a levantarse de la tumba. Las manos y los brazos de los primeros Padres enfatizan la direccionalidad ascendente del triángulo compositivo que forman con Cristo, rematado éste con la inscripción "Anástasis" sobre el fondo oscuro. El artista ha obtenido un efecto de energía y movimiento asombrosos. Las colinas rocosas que enmarcan a los patriarcas y a los justos se han elevado a tal punto espacial que colaboran con la sensación de un auténtico descenso al Hades. Por lo demás, su ubicación en el lugar más importante del *paraclession* funerario testimonia el valor teológico y soteriológico que la imagen de la Anástasis comportó desde sus lejanos orígenes.

Conclusiones

La imagen de la Anástasis surgió en el contexto artístico bizantino de fines del siglo VII, como una respuesta de la doctrina ortodoxa ante los planteos monofisistas y monotelitas acerca de la muerte y resurrección de Cristo. Las definiciones doctrinarias del VI concilio ecuménico (*ca.* 680-681), las recomendaciones del uso de imágenes pictóricas como instrumento de afirmación y difusión del dogma cristiano en los cánones 82, 73 y 100 del concilio de Trullo (*ca.* 691) y en el *Hodegas* de Anastasio Sinaíta (*ca.* 686-689) fueron los factores que secundaron su formulación iconográfica.

Los artistas recurrieron a modelos iconográficos tardoantiguos, transmitidos por la numismática, los relieves de los sarcófagos, los monumentos y determinados ritos imperiales que pervivieron hasta principios del siglo VIII. Dicha apropiación permitía que el espectador reconociera la difundida imagen propagandística del emperador rescatando a los oprimidos y triunfando sobre los enemigos del imperio. Sustituir la persona del autocrator por la del Redentor cristiano proyectaba la imagen a las acciones trascendentales del soberano celestial.

Una vez superado el iconoclasma, en un contexto de renacimiento artístico

---

y los paneles esmaltados de la capilla de San Miguel en el monasterio del Pantocrátor (*ca*. 1220-1236).

90. La mayoría de los textos del *Descensus* asocian su llegada con el resplandor que inunda el Hades. Juan Damasceno y el Pseudo Epifanio lo homologan con el sol de justicia. Para la imagen del sol como representación suprema de la divinidad, como sol *invictus*, sol *salutatis* o sol i*ustitiae*, remitimos a M.M. DAVY, *Essai sur la symbolique romane*, París, 1955 y a J.E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1997.

que retomó las fórmulas iconográficas de períodos precedentes, la imagen de la Anástasis se fortaleció por el énfasis puesto en su valor soteriológico por parte de los iconódulos. Para enriquecer la escena, los realizadores recurrieron al relato más completo de la leyenda del *Descensus* y a la homilética pascual que, en gran medida, se basaba en la segunda parte de Evangelio de Nicodemo. Todo proceso de creación artística medieval implicaba una selección de motivos de las fuentes textuales, por lo tanto la imagen de la Anástasis no comportó la ilustración literal de dicho relato. En este sentido, los artistas condensaron en la imagen sus componentes básicos y enfatizaron los resultados del viaje al inframundo –que, más allá de toda resonancia mitológica o legendaria, consiste en evidenciar la aplicación de la justicia divina trascendental con carácter retrospectivo y como promesa escatológica–. Es decir que la imagen de la Anástasis trasciende la evocación de la Resurrección de Cristo y se manifiesta como prefiguración de la salvación prometida a los hombres mediante el rescate de los padres de la humanidad.

La recepción de dicho mensaje soteriológico pudo haber sido más efectiva cuando el soporte representativo era la decoración monumental de las iglesias. Tal es el caso de los mosaicos, frescos y paneles esmaltados que hemos analizado en este estudio, los cuales, además, forman parte del circuito ritual litúrgico. En este sentido:

a) la Anástasis representada en el nártex de Hosios Lucas y en la contrafachada de Torcello entra en relación con el ritual del bautismo que se celebraba allí, preferentemente el Sábado Santo –la inmersión en la fuente bautismal y el nacimiento a la nueva vida como el equivalente al Descenso y la Resurrección–;
b) cuando se la representa en los mosaicos internos de Nea Moni, Dafni y San Marcos, forma parte del ciclo de las fiestas litúrgicas del calendario eclesial, y
c) su ubicación privilegiada en capillas funerarias –como la pertenencia original del panel de oro esmaltado en el *epystele* del mausoleo imperial del monasterio del Pantocrátor y el fresco absidial del *paraclession* de la Chora– conlleva una relación ritual doble. Por una parte, interactúa con el sacramento de la eucaristía que, sobre el altar, reitera el sacrificio redentor de Cristo; por la otra, la misma imagen funciona como una *commendatio animae* en el espacio ritual de la liturgia funeraria. Por lo tanto, la imagen hace visible la eficacia "esperada" del rito.

En estos contextos rituales, la imagen de la Anástasis halló su manifestación y significación plena. Gestada a partir de una leyenda apócrifa, la Anástasis se transformó en una imagen canónica.

ENTRE LA HAGIOGRAFÍA Y LA HISTORIOGRAFÍA: LA *TRANSLATIO* DE SAN FELICES DE BILIBIO

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad Nacional de Córdoba)

Uno de los santos más célebres dentro del corpus hagiográfico de la España medieval (y cuya vida sería objeto de sucesivas reelaboraciones) fue, sin dudas, Emiliano o Millán, abad del monasterio que luego fue a él consagrado en la Cogolla. Retratado inicialmente por Braulio, obispo de Zaragoza, hacia 639-640,[1] su vida y milagros serían retomados en el siglo XIII por dos monjes del mismo cenobio donde profesa el santo: Fernando y el mucho más conocido Gonzalo de Berceo.[2] Gracias a ellos, las hazañas del abad emilianense fueron difundidas dentro y fuera de la península, hazañas ajustadas a los diferentes momentos de composición de tales obras y sujetas a los variados intereses de sus respectivos autores.

La popularidad alcanzada por san Millán motivó, entre otras cosas, que a partir de su figura se desarrollaran una serie de tradiciones que cobrarían poco a poco una identidad diferenciada. Éste es el caso de san Felices o Félix de Bilibio, santo cuya personalidad y trayectoria fue apenas esbozada por el mencionado Braulio y que, siglos después, se vio oportunamente redescubierto por los monjes de san Millán, generando un nuevo culto asociado a este centro. Tal culto se desplegó a partir del traslado de los restos de Felices –de su supuesto primitivo lugar de enterramiento hasta la Cogolla, suceso que habría tenido lugar a fines del siglo XI– y

1. Sigo la datación propuesta por Vitalino VALCÁRCEL en su trabajo "La *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmantica*, XLVIII/147 (1997), 375-407.

2. Fernando es el autor de una *Translatio* de los restos de Millán y una serie de milagros a él adjudicados, editados por Brian Dutton en GONZALO de BERCEO, *La vida de san Millán de la Cogolla de*..., Londres, Tamesis Books, 1967, pp. 31-49. El mismo Dutton sugiere como fecha probable de composición de estos textos los años 1225-1230, lo que correspondería a una producción de juventud del autor. En cuanto a Gonzalo de Berceo, hay cierto consenso en afirmar que su versión de la vida de san Millán debe haber sido redactada en los años finales de la década de 1220 –cfr. Frida WEBER de KURLAT, "Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos de Berceo", *Nueva revista de filología hispánica*, XV (1961), 113-130–.

la redacción de una *translatio* que narraba esos acontecimientos.[3] De ese texto me ocuparé en las próximas páginas, intentando identificar algunos aspectos particulares y la manera en que se empleó la antigua referencia de una obra visigoda para crear un nuevo santo en la España medieval, santo que, por lo demás, resultaba funcional a los intereses de sus promotores.

San Felices, maestro de san Millán

La historia de san Felices tiene su punto de partida, como acabamos de señalar, en un modesto párrafo de la hagiografía de san Emiliano, compuesta por Braulio de Zaragoza. En ella se señala que, en determinado momento de su vida, Millán supo de cierto eremita de nombre Felices, "varón santísimo de quien ventajosamente podía llegar a ser su discípulo, [personaje] que entonces residía en el castillo de Bilibio".[4] Luego de haberlo encontrado y haberse sujetado a él "con ánimo resuelto […] mediante un pacto", Emiliano "aprendió de qué manera podía encaminarse con paso firme al reino de los cielos".[5] En primer lugar, cabe resaltar la indicación del autor respecto del "pacto" que uniría a Felices con Millán. Tales pactos señalaban "el compromiso que adquiría el monje con su abad, obligándose a cumplir la regla y el régimen que el abad dispusiera".[6] Propios de

3. Un panorama global acerca del traslado de reliquias en la Hispania de los siglos VII y XIII (con especial hincapié en la importancia que tuvieron tales traslados para fomentar circuitos de peregrinación) puede verse en Ángeles GARCÍA de la BORBOLLA, "El papel de los monasterios en las peregrinaciones hispanas medievales: cultos locales y tráfico de reliquias", en José Ángel GARCÍA de CORTÁZAR y Ramón TEJA (eds.), *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campóo, Centro de estudios del románico, 2004, pp. 50-71 (con una mención al caso de san Felices en p. 59).

4. SAN BRAULIO, *Vita sancti Emiliani* (ed. de Luis Vázquez de Parga), Madrid, CSIC, 1943, II, 9, p. 14: "Dictaverat ei fama esse quendam heremitam nominem Felicem, virum sanctissimum cui se non inmerito praeberet discipulum, qui tunc morabetur in castellum Bilibium". Un análisis arqueológico sobre este célebre "castrum Bilibium" puede verse en María Pilar PASCUAL MAYORAL, Pedro GARCÍA RUIZ, José Luis CINCA MARTÍNEZ e Hilario PASCUAL GONZÁLEZ, "La cueva de Páceta: Castro Bilibio (La Rioja). ¿Un oratorio rupestre?", *Antigüedad y cristianismo*, XXIII (2006), 719-737.

5. *Ibidem*, pp. 14-15: "Arripiens iter pervenit ad eum cuius se famulatui quum subicit promptum, instituitur ab eo quo pacto innutabundum possuit ad supernum regnum dirigere gressum".

6. Isidro BANGO TORIVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, San Millán de la Cogolla, Fundación San Millán de la Cogolla, 2007, p. 86. El pacto en cuestión será representado en una de las placas de marfil del relicario de san Millán –realizado a mediados del siglo XI–, en donde aparece Felices sentado y con el documentado firmado en su mano izquierda, en tanto Braulio se encuentra arrodillado frente a él. Como bien señala el mismo Bango, se trata "de la única ilustración de este acto monástico que se ha conservado", plasmada en una época en que tales pactos ya habían desaparecido de la tradición monástica hispana. Para un

la España visigoda, este tipo de convenios suponían una clara articulación de un conjunto de subordinados en torno a la figura del conductor de una comunidad monástica. Éste se convertía entonces en "vertebrador de la nueva familia extensa creada artificialmente, un grupo humano heterogéneo que [podía] ser mixto y a veces con perfiles religiosos poco o nada definidos".[7] Al mismo tiempo, esta subordinación de Emiliano hacia Felices sirve a Braulio para trazar de inmediato una reflexión sobre la necesidad de confiarse a un maestro para adentrarse en el camino religioso. Tal indicación es perfectamente comprensible en el pensamiento de uno de los obispos más relevantes de la época, deseoso de asentar de manera clara y firme el principio jerárquico de la Iglesia y preocupado por desestimar las aventuras de los anacoretas y sus particulares interpretaciones del mensaje evangélico –en algunos casos, demasiado alejadas de la ortodoxia–. Por todo ello, el mismo Braulio aclara que "nadie sin la instrucción de sus mayores puede caminar rectamente hacia la vida bienaventurada", ofreciendo como ejemplo el hecho de que tanto san Pablo como Samuel tuvieron sus preceptores espirituales (Ananías y Elí respectivamente) y ninguno de ellos fue instruido directamente por Cristo –pese a que el mismo Señor "se había manifestado [a ambos] por medio de milagros y de discursos"–.[8] Con todo ello, el obispo se colocaba dentro de la línea trazada por las asambleas conciliares visigodas, que obligarían a estos eremitas (muchos de ellos "impulsados a tal estado de vida por la pereza, no por el conocimiento de la verdad") a abandonar sus refugios y vivir en monasterios.[9] Sólo tras esa estadía en dichos centros, se autorizaba a quienes desearan llevar una vida apartada a retornar a sus refugios aislados (convenientemente instruidos en la doctrina cristiana y evitando cualquier tipo de interpretación errónea de la palabra divina).[10]

---

análisis más amplio sobre la naturaleza de estos acuerdos, véase Justo FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, Iglesia nacional española, 1955, pp. 497-498 y 504-506.

7. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. I.-Alta Edad Media (s. VII-IX)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000, p. 325.

8. BRAULIO de ZARAGOZA, *op. cit.*, p. 15: "Hoc credo nos facto instruens neminem sine maiorum institutione recte ad beatam vitam tendere posse, quod neque iste vir fecit neque Paulum Christus instruxit, neque Samuelem ut faceret potentia divina permisit, quum hunc ad heremitam et Paulum ad Ananiam atque Samuelem recurrere permisit ad Eli; quos tamen signis alloquioque animaverat suo".

9. Cfr. V concilio de Toledo (646), c. 5: "Illos vero quos in tale propositum ignavia impulit, non prudentiae cognitio deputavit, quosque nulla vitae dignitas ornat, sed quod est deterius et ignorantia foedat et morum execratio turpat, decernimus ab his abici cellullis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum…" –Luis VIVES, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, C.S.I.C., 1963, p. 255–. Cfr. FERNÁNDEZ ALONSO, *op. cit.*, pp. 484-488.

10. *Ibidem*, p. 256: "Deinceps autem quiquumque ab hoc sanctum propositum vinire disposuerit,

El pasaje de Braulio se cierra con la indicación de que, "una vez muy bien instruido por él [*i.e.*, Felices] en los caminos de la vida y copiosamente enriquecido con los bienes de la disciplina y los tesoros de la salvación, [Millán volvió] a su lugar de origen, repleto de la doctrina de la gracia…".[11]

El fragmento, como vemos, es escueto y falto de precisiones.[12] Por lo pronto, sobre Felices apenas se dice su nombre, su condición de eremita, el hecho de que su devoción religiosa era conocida por muchos y que habitaba en un "castillo Bilibio". No sabemos cuánto tiempo pasó Emiliano con él, aunque suponemos un lapso prudencial teniendo en cuenta que éste luego retornó a su ámbito original "lleno de la doctrina de la gracia". Como sea, la alusión a un personaje como el de Felices no debía resultar extraña al público de Braulio. La difusión del movimiento eremítico en la España visigoda es algo bien conocido y de ello quedan tanto testimonios literarios como arqueológicos.[13] En nuestro ejemplo particular, y tal como señala Castellanos, "parece conveniente incardinar el caso de Emiliano en una corriente ascética y eremítica muy presente en zonas cercanas al área de actividad emilianense".[14] Por otro lado, Braulio designa al personaje en cuestión como *heremita*, término que, en su época, solía ser empleado indistintamente al de anacoreta –más allá de la distinción entre ambos sugerida por san Isidoro–.[15]

---

non aliter illis id dabitur adsequi neque ante hoc poterunt adipisci, nisi prius in monasterio constitui, et secudium sanctas monasteriorum regulas plenius euditi et dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae".

11. BRAULIO de ZARAGOZA, *op. cit.*, III, 10, p. 15: "Postea quam ab eo est adprime vias vitae edoctus, ac disciplinae divitiis affatim thesaurisque salutis ditatus remeat ad sua, doctrinae gratia copiosus…".

12. Las fechas de nacimiento y muerte de Felices (*ca*. 443-*ca*. 540), sugeridas por Domingo HERGUETA y MARTÍN en sus *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro*, Haro, 1906 carecen de toda prueba. Lo mismo puede decirse de la data de 493, señalada como el momento en que éste se encontró con san Millán. No obstante, tales fechas siguen siendo admitidas como válidas hasta la actualidad. Así, Ignacio ALONSO MARTÍNEZ señala que, cuando se produjo el encuentro entre san Millán y Felices, el primero "tenía 20 años entonces y San Felices 50" –cap. V de su *Las cuevas de Herrera, el monasterio cisterciense y la camáldula actual (Miranda del Ebro-Haro)*, número especial de *Antigüedad y cristianismo*, XXVI (2011), 167-181 (la referencia en p. 172)–. Tampoco puede aseverarse que Felices haya sido oriundo del propio Bilibio, que contó con seguidores (además de Millán) o que se hallase al frente de un monasterio dúplice (igualmente conjeturados por el mismo autor). Tales suposiciones, en verdad, no son más que proyecciones de otras situaciones que sí conocemos en la Hispania de la época pero no necesariamente aplicables a casos como el que nos ocupa.

13. Cfr., entre muchos otros, el clásico estudio de Manuel DÍAZ y DÍAZ, "El eremitismo en la España visigótica", *Revista portuguesa da história*, VI (1955), 217-237.

14. Santiago CASTELLANOS, *Poder social, aristocracias y* hombre santo *en la Hispania visigoda. La* Vita Aemiliani *de Braulio de Zaragoza*, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998, p. 110.

15. Como resume Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, "anacoretas son los que se retiran al desierto después de haber llevado una vida cenobítica, mientras que los eremitas son aquellos que, lejos

Nos encontramos, pues, ante una realidad histórica en la cual el eremitismo contaba con muchos referentes, algunos de ellos asentados en las estribaciones montañosas del norte de la península, aprovechando las características orográficas de la región.

Como sea, el destino de Felices fue totalmente ignorado tras la invasión musulmana y a lo largo varios siglos. En esas condiciones llegamos al redescubrimiento de su figura y, sobre todo, de sus restos, partiendo precisamente de esas escasas referencias aportadas por Braulio.

El redescubrimiento de Felices

La *Translatio corporis s. Felicis ex Castro Bilibiensi in monasterium s. Aemiliani* (BHL 2861-2862) nos ha llegado a través del códice Emilianense 10, actualmente conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid.[16] Datado de finales del siglo XII-principios del XIII, el volumen (en el que intervinieron varios copistas) incluye una gran cantidad de obras, que van desde la *Vita sancti Brendanii*, la *Epistula de transitu sancti Isidori* de Redento, la *Vita sancti Fructuosi*, las también visigodas *Vitae sanctorum Patrum emeretensium* y una variedad de hagiografías (tanto de la Europa occidental como del mundo bizantino). Todo ello conforma una colección hagiográfica de vasto alcance y de las más completas que se encuentran en territorio peninsular. Por lo pronto, señalemos de antemano que el códice contiene, además, la traslación y milagros de san Millán redactados por el monje Fernando (a los que ya hicimos referencia), la vida del mismo santo escrita por Braulio y la hagiografía de santo Domingo de Silos compuesta por Grimaldo. El manuscrito ha sido dividido y caracterizado en tres partes: la segunda de ellas –que es la que nos ocupa– reproduce fundamentalmente la llamada "compilación hagiográfica" de Valerio del Bierzo (a la que, claro está, se añadieron piezas posteriores). Procede sin dudas del monasterio de san Millán y "por su contenido hay que ponerlo en relación con el ejemplar Cód. 13 de esta misma colección, el cual es un importante transmisor de textos hagiográficos".[17]

---

de las miradas de los hombres, buscan el yermo y las soledades del desierto; diferencia puramente circunstancial y que […] no puede ser razón suficiente para considerar distintamente en las fuentes visigodas los términos *anacoreta* y *eremita*…", *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, p. 243. La distinción de san Isidoro (tomada de Casiano y san Agustín) figura en *De ecclesiasticis oficiis*, II, 16, 2-4.

16. Cfr. Manuel DÍAZ y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*, Madrid, CSIC, 1959, nro. 823 (quien lo data posterior a 1090) y José Carlos MARTÍN, *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (Ve-XIVe siècles)*, París, CNRS, 2010, nro. 1789, p. 161.

17. Elisa RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997, p. 109. El códice 59 de la misma Academia, datado del siglo XV, ofrece una traducción al castellano de la obra, junto a la vida de san Millán de Braulio,

En dicha compilación, los folios 91v-94r están ocupados por la obra que nos concierne. Fue editada por primera vez por Prudencio de Sandoval en sus *Fundaciones de los monasterios de san Benito en España* (Madrid, 1601) y reproducida luego por Mabillon en sus *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, Risco en la *España* sagrada (ambas del siglo XVIII) y De Smedt en las *Acta sanctorum*[18] (lo que demuestra la necesidad de una nueva edición crítica, tarea ya señalada por varios especialistas).[19] El prefacio de la narración señala expresamente que "con autoridad pastoral y piedad paternal, Blas, venerable abad de la congregación del monasterio de san Millán, me encomendaste a mí, Grimaldo" la redacción de la *translatio* de san Felices.[20] La autoría correspondería, a primera vista, a este personaje, a quien muchos han identificado con el mismo que redacta, entre 1088 y 1109, la vida y milagros de santo Domingo de Silos (lo que supondría que actuaba de forma paralela entre los citados monasterios de la Cogolla y Silos).[21] Ahora bien, como demostrara Vitalino Valcárcel, esa atribución debe ser rechazada: "se trata, por consiguiente, de aclarar si *Vita Dominici Siliensis* y *Translatio et miracula Felicis* son o no obras hermanas, es decir, si se deben al mismo Grimaldo, si estamos ante dos Grimaldos distintos o si la *Translatio* […] es una pieza pseudoepigráfica. El estudio de la lengua y su estilo nos indica que estas dos obras no pertenecen al mismo autor".[22] En el primer sentido, el mismo Valcárcel se inclina a pensar que Grimaldo no puede haber redactado ambos escritos dado que "la similitud de léxico, giros y, de manera muy especial, la fraseología es tan grande que, por no ser normal que un autor se repita o copie tanto a sí

---

la traslación y milagros de este santo compuestos por Fernando, los *Sermones* de san Agustín y el libro IV de los *Diálogos* de Gregorio Magno.

18. Luchas D'ACHERY y Jean MABILLON, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, París, 1701, t. VI/2, pp. 670-674; Manuel RISCO, España *sagrada*, vol. XXXIII, Madrid, 1781, apéndice VIII, pp. 440-449. A continuación, se incluyen, como apéndice IX (pp. 450-458), los milagros del mismo san Felices –texto sobre el que luego volveremos– y, en el apéndice X (pp. 458-465), los himnos dedicados al santo, obras en su totalidad atribuidas a Grimaldo. Cfr. Charles de SMEDT, *Acta sanctorum Novembris*, Bruselas, 1910, t. III, pp. 212-219.

19. Así lo subraya MARTÍN, *op. cit.*, p. 160,

20. Sigo la ed. de *España sagrada* indicada en nota 18, p. 439 –a la confronto con el ms. original, señalando las variantes–: "Pastorali auctoritate, et paterna pietate, imposuisti mihi Grimaldo, Blasi, abba venerande congregationis in monasterio sancti Emiliani [Risco: Aemiliani] confessoris Christi…".

21. A él le adjudica tal autoría (entre muchos otros) Nicolás ANTONIO, quien entiende que este "Grimoaldus seu Grimaldus […] latino atque elegante stilo scripsisse refertur vitam et mortem S. Dominici de Silos, translationem ítem corporis S. Felicis a Castelo Bilibio (quod Haro nunc audire credunt) ad monasterium Aemilianense atque aliorum sanctorum vitas", *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, Herederos de Joaquín Ibarra, 1788, t. I, p. 5, n. 14.

22. Vitalino VALCÁRCEL, *La* Vita Dominici Siliensis *de Grimaldo*, Logroño, Diputación provincial, 1982, pp. 96-97.

mismo, indica más que una paternidad común la dependencia que una [obra] tiene de otra".[23] Tampoco es probable que existieran dos monjes con el nombre de Grimaldo (muy poco usual en la España de la época) actuando simultáneamente en ambos monasterios, los dos con capacidades literarias e inclinaciones hagiográficas definidas. Por ende, sólo resta pensar que la *Translatio* de Felices "es pseudoepígrafa, hecho que se debería al renombre que, como escritor, la *Vita Dominici* diera a Grimaldo".[24] Rechazada, por tanto, la autoría de este último, algunos intentaron una identificación del escritor del relato. En tal sentido, Brian Dutton ha sugerido que podría tratarse del monje Fernando (el mismo que redacta la *translatio* y los milagros de san Millán), basándose en el hecho de que el único manuscrito que conserva nuestro texto es, como vimos, de fines del siglo XII o principios del XIII.[25] Esta suposición –que, en realidad, fue esbozada por Luciano Serrano en 1930–[26] es impugnada por el mencionado Valcárcel, quien sostiene que "la sola lectura atenta de *V. Dci.* [la vida de santo Domingo], de la *T. et M. Fel.* [traslación y milagros de san Felices] y de la *Trans. et Mir. S. Aemiliani* [la translación y milagros de san Millán, esta última de indudable autoría de Fernando], hace que cualquier latinista, por razones de lengua y estilo, no tenga reparos en negar que esta última se pueda deber a quien escribiera una de las dos primeras".[27] Por su parte, Baudouin de Gaiffier consideró que la *translatio* de san Felices quizá haya servido como fuente para la translación de san Millán –aunque, como bien observa Valcárcel, nada dice sobre la autoría de la primera–.[28] En consecuencia, descartada la atribución de nuestra fuente al monje del siglo XI Grimaldo, también habría que descartar su adjudicación al monje emilianense del siglo XIII, Fernando.

Este punto –sobre el cual volveremos– nos lleva de inmediato a un segundo tema: la fecha probable de la traslación de las reliquias de san Felices y de la redacción del relato correspondiente. Por lo pronto, el propio autor del texto que nos ocupa indica que el viaje de los restos del santo tuvo lugar "in era MCXXVIII, VIII idus novembris" (esto es, el 6 de noviembre de 1090). Tal fecha será recogida por un calendario compuesto sin dudas en el mismo monasterio de san Millán a fines del siglo XI o principios del XII, una obra que se caracteriza por

23. *Ibidem*, p. 97. El análisis indicado de la fraseología comparativa entre ambas obras figura en el apéndice II, pp. 579-586 de la misma edición citada.

24. *Ibidem*.

25. Véase la ed. de Dutton cit. en nota 2, p. 234, n. 2.

26. Cfr. Luciano SERRANO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas-Centro de estudios históricos, 1930, nota 11 de p. LXVIII.

27. VALCÁRCEL, *op. cit.*, nota 51 de pp. 96-97.

28. Baudouin de GAIFFIER, "Les sources de la *Translatio Sancti Aemiliani*", en *Mélanges dediés à la mémoire de Félix Grat*, 1946, t. I, pp. 153-168. Cfr. VALCÁRCEL, *op. cit.*, nota 51 de p. 97.

"su abundancia de santoral hispánico incorporado al rito romano".[29] En él se señala, el mismo 6 de noviembre, la *"translatio s. Felicis pbr."* (con la acotación de la era citada en el margen).[30] Parecería, por ende, que la fecha de la traslación (o la admitida como tal en el mismo cenobio emilianense) correspondería al citado año de 1090, en el que coinciden ambos documentos. El acontecimiento se habría producido, por tanto, poco después de la confección y ubicación de las reliquias de san Millán en una célebre arca decorada con planchas de marfil (que hoy se conservan en parte), realizada en 1067. Esta arqueta, junto a la que preservaba los huesos de san Felices, aparecen como tales en un inventario de reliquias del monasterio, datado del siglo XIII.[31]

Ahora bien, ese traslado de san Felices habría sido recordado con la redacción de la obra que analizamos. En ella, un posible monje del mismo monasterio de san Millán, que buscaba imitar a Grimaldo y habría actuado a pedido del abad Blas (aunque esto último puede ser sólo un recurso literario) trató de reflejar las peripecias que rodearon el suceso. Esos elementos, por lo demás, nos delimitan algunas fechas significativas. En primer lugar, recordemos que el mencionado Grimaldo compuso su texto no antes de 1088 y no después de 1109 (si nos atenemos a la cronología propuesta por Valcárcel).[32] Esto nos lleva a pensar que la *vita* de Grimaldo tuvo rápida difusión y fue conocida en el monasterio de san Millán cuando se produjo el traslado de las reliquias de Felices. En segundo lugar, tenemos la figura del abad Blas. Éste aparece en la documentación entre 1067 y 1108.[33] Su largo abaciado coincidió entonces tanto con el traslado de san Millán como con el de Felices.

29. J. JANINI, "Dos calendarios emilianenses del siglo XI", *Hispania sacra*, 15 (1962), 177-195 (la cita en p. 181).

30. *Ibid.*, p. 193.

31. Véase Baudouin de GAIFFIER, "Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au XIIIe siècle", *Analecta bollandiana*, 53 (1935), 90-100. En este texto se indica que "supra altare beate Virginis Marie in archa aurea et eburnea requiescit corpus beati Emiliani", añadiendo que "in archa vero argentea, que super altare sancti Iohannis est posita, corpus beati Felicis, magistri beati Emiliani requiescit" (p. 93).

32. VALCÁRCEL, *op. cit.*, pp. Tal cronología ha sido cuestionada en los últimos tiempos por Anthony LAPPIN en *The Medieval Cult of Santo Domingo of Silos*, Leeds, Maney, 2002, pp. 7-24 (quien considera diversas etapas de redacción y numerosos agregados, sugiriendo que Grimaldo habría iniciado la redacción de su obra en función de la canonización del santo, que tuvo lugar en 1076). Por su parte, Ángeles GARCÍA de la BORBOLLA, "Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera: la imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII", *Anuario de estudios medievales*, 31/1 (2001), 127-145 sugiere que Grimaldo compuso, en el último cuarto del siglo XI, el prólogo, el libro I y hasta el cap. 40 del libro II. Luego, en el primer cuarto del siglo XII, se añadieron 20 caps. del libro II y los primeros del III (nota 5 de p. 129).

33. Cfr. Ernesto ZARAGOZA i PASCUAL, "Abadologio del monasterio de san Millán de la Cogolla (siglos VI-XIX)", *Studia monástica*, 42/1 (2000), 185-223. El mandato de Blas coincide en parte

A esos elementos se suma la figura del monarca mencionado en la *translatio,* Alfonso VI. Éste –como bien señalara Pérez-Embid Wamba– siempre aparece retratado en la obra en un tiempo pretérito imperfecto[34] (lo que podría llevarnos a suponer una redacción posterior a 1109, año de deceso del citado soberano). En función de todo ello, si admitimos que la traslación de san Felices tuvo lugar, efectivamente, en 1090, el relato que legó ese suceso fue concebido como una clara reconstrucción de acontecimientos ocurridos en un pasado relativamente próximo, hechos adjudicados de manera muy convincente a los años en que éstos sucedieron con probabilidad.

A todo esto, recordemos que, desde principios del siglo XII, el monasterio emilianense había conocido una "drástica" reducción de donaciones particulares y señoriales, a lo que quizá se sumó "el agotamiento o pérdida de fertilidad de ciertas tierras roturadas".[35] Además, la comunidad monástica estaba perdiendo prestigio ante el "nuevo monasterio dedicado al que, un día, fuera prior del cenobio riojano. Hay que sospechar, en efecto, que los campesinos castellanos habían encontrado en santo Domingo de Silos, más cercano a sus residencias, el intercesor celestial de quien solicitar ayuda".[36] Esto ayudaría a explicar la adjudicación de nuestra *translatio* a la pluma del mismo hagiógrafo que retrató a este último santo, Grimaldo. Atrás había quedado "el período brillante del dominio emilianense" (como lo califica García de Cortázar) y había que recuperar terreno perdido. Para ello, una buena opción era retomar la memoria de los santos vinculados al cenobio, más aún en un contexto de reciente cambio de rito litúrgico,

---

con los de Álvaro (1081-1086) y García (1094-1099), lo que hace pensar al autor que la comunidad emilianense se dividió en algún momento entre quienes se mantuvieron en la regla de san Isidoro y la liturgia hispana y quienes adscribieron a la regla benedictina –con Álvaro y García como representantes de la primera línea y Blas, de la segunda–. Cabe recordar que, previamente, Antonio de YEPES habría reducido el abaciado del que entendía como Blas III a los años 1087-1095 –*Coronica general de la orden de san Benito*, Irache*,* 1609, t. I, ff. 280v-281r–. aunque el mismo Yepes reconocía a un Blas II (que habría actuado entre 1070 y 1080) y Blas IV (que rigió la abadía entre 1102 y 1109). La historiografía moderna, en cambio, supone que se trata de un mismo personaje, con un prolongado abaciado.

34. Javier PÉREZ EMBID WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval (siglos XI-XII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, notas 66 y 67 de p. 47.

35. José Ángel GARCÍA de CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de la Castilla altomedieval*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1969, p. 53. Cfr. SERRANO, *op. cit.*, p. LXXI.

36. *Ibidem*, p. 181. Para esa fecha, asimismo, los monasterios de Silos y san Millán, tras haber vivido de espaldas durante los siglos X y XI (a juicio de José Manuel RUIZ ASENSIO) estaban comenzando a aproximarse, a raíz de la anexión de La Rioja al territorio castellano –cfr., de este último autor, "Códices pirenaicos y riojanos en la biblioteca de Silos en el siglo XI", en A. FERNÁNDEZ FLORES (ed.), *Silos, un milenio. Actas del congreso internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos. II.-Historia*, Santo Domingo de Silos, Universidad de Burgos-Abadía de Silos, 2003, pp. 177-210–.

incidencia de la orden cluniacense en el ámbito castellano y reformulación del mapa eclesiástico peninsular. Ese mismo contexto probablemente serviría para entender no sólo esta *translatio* sino, además, la elaboración de obras como el mencionado calendario emilianense, con profusión de santos hispanos. En suma, los datos apuntados (el lapso necesario para que la obra de Grimaldo fuera conocida e imitada lejos de Silos, el uso del pasado para aludir a Alfonso VI, los años del abaciado de Blas, la situación del monasterio emilianense a partir de 1106,[37] el reordenamiento del mapa eclesiástico peninsular a raíz del ingreso de la orden cluniacense) nos llevan a suponer que quizá esta obra haya sido escrita durante el abaciado del sucesor inmediato de Blas, Juan (1110-1118) o en los primeros años del continuador de este último, Pedro (1118-1137). Estaríamos, por tanto, en la turbulenta época de la reina Urraca y su esposo, Alfonso el Batallador (momento en que la fidelidad del monasterio parece haber oscilado bastante respecto de uno u otro cónyuge).[38] De ser así, el autor del relato reconstruyó hechos ocurridos más o menos unos veinte años antes, lo que explicaría el conocimiento que tiene de sucesos y personajes contemporáneos a la traslación (ya sea porque participó en ellos o por testimonios orales o escritos a los que pudo haber accedido).

Una *translatio* entre historia y hagiografía

El texto de la *translatio* de san Felices se inicia con una introducción en la cual el pseudo-Grimaldo señala (según anticipamos) haber sido instado a escribir su obra por indicación del abad Blas, a cargo del monasterio de san Millán en el momento en que se produjeron los hechos que narra. De inmediato, el mismo autor destaca la vinculación que guarda su relato con el de Braulio, quien "brevemente hizo relación del feliz curso, contienda y triunfo que, contra el antiguo enemigo, tuvo el bienaventurado Felices presbítero".[39] Por lo pronto, llama la atención el calificativo de "presbítero" adjudicado a nuestro personaje, que en ningún momento fue mencionado por Braulio (quien hacía de aquél, como dijimos, un simple *heremita*). En cambio, tal dignidad coincide con lo señalado por el calendario del siglo XI ya citado, con lo cual debemos suponer que, en la época de redacción de esta *translatio*, existía en la comunidad emilianense cierta suposición admitida

37. Ese año se iniciaría lo que el mismo García de Cortázar define como "la fase defensiva en la evolución del monasterio", fase que se extiende hasta 1259. Cfr. *op. cit.*, p. 301 y ss.

38. Cfr. SERRANO, *op. cit.*, p. LXXII.

39. *Translatio*, p. 439: "Braulio Caesaragustanae sedis episcopus inseruit actibus beatissimi et praenominati Emiliani [Risco: Aemiliano] brevissimo relatu felicem cursum, et agonem, atque triumphum B. Felicis presbyteri contra antiquum hostem…" (como ya he dicho, en las notas siguientes, las pp. remiten a esta misma edición, a la que corrijo y anoto según el ms. señalado, variantes que consigno entre corchetes con la indicación "R.", según lo edita Risco).

en cuanto a la jerarquía de Felices (o bien que hay una dependencia de un texto respecto del otro en este sentido). Esta adjudicación del presbiteriado a Felices quizá pueda deberse al hecho de que el propio san Millán –según Braulio–, tras su etapa contemplativa con aquél, fue nombrado precisamente presbítero en la iglesia de Berceo (lo que nos remite, una vez más, a esa necesidad de evitar un aislamiento demasiado exacerbado de espíritus solitarios, tan cuestionado por la Iglesia visigoda).[40] También podría haber incidido en ello que santo Domingo de Silos –cuya hagiografía fue sin dudas el modelo de nuestro relato, como veremos en muchas oportunidades– fue igualmente ordenado como presbítero,[41] constituyendo otro referente en el mismo sentido. Como sea, el prólogo continúa luego con una larga exposición (clásica en la literatura hagiográfica) respecto de la aceptación del mandato de redacción impuesto al autor y la no menos tradicional declaración acerca de la escasa capacidad del hagiógrafo para acometer la empresa (culminando con el pedido a Dios, de parte de aquél, para que el Señor lo ayude a escribir y "poner en orden esta relación, con entera fe y sano entendimiento").[42] Todo el párrafo, por lo demás, bien puede resultar de nuevo una alusión a la *vita* de santo Domingo, en la cual su autor también declara aceptar el pedido de su abad, Fortunio, para que escribiera esta obra –señalando igualmente su "escasa elocuencia" para hacerlo–.[43]

Tras ello, comienza el cuerpo principal del relato, cuyas primeras frases dan cuenta de lo que considero su tenor fundamental: se trata de una interesante vinculación entre crónica histórica y hagiografía, ejemplo no del todo exclusivo en la literatura hispana de la Edad Media.[44] Tal vinculación es, probablemente, una de las notas distintivas de la narrativa local y estimo que debe ser considerada con cuidado a la hora de contestar una pregunta álgida del universo hagiográfico ibérico: la que se interroga acerca de la escasa producción relativa a los santos en el marco hispano medieval.

40. Cfr. BRAULIO de ZARAGOZA, *op. cit.*, 12, p. 18: "…in ecclesia Vergegio presbiterii est functus officio…".

41. *Vita Dominici*, I, 2, 211, p. 180 de la ed. cit.: "…ad presbiteri promoveri meruit dignitatem".

42. *Translatio*, p. 440: "Deum ergo [R.: enim] benignum suppliciter invoco, quo valeam salva fide, sanoque intellectu seriem huius relationis ad effectum perducere…".

43. *Vita Dominici*, pról., pp. 152-154: "obsecro pietatem tuam, venerande pater Fortunio, abba Exiliensis monasterii […] adiutus oracionibus vestris, possim explere opus quod micho imponere dignitati estis, et gesta iam memorati patris, pro modulo ineloquencie mee, vobis et cunctis audire cupientibus valeam pauca de pluribus referre…".

44. La relación entre la esfera historiográfica y la hagiográfica en el caso español fue subrayada, entre otros, por Patrick HENRIET en su artículo "Hagiographie et historiographie en Péninsule ibérique (XIe-XIIIe siècles). Quelques remarques", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23 (2000), 53-85, donde señala que, en la región, predomina el molde historiográfico, en alguna medida a raíz de una comprensión del culto de los santos como factor "integrante de una Historia en devenir" (p. 85).

Más allá de eso (que merecería un análisis mucho más profundo que el que podemos ofrecer en estas páginas), el relato del pseudo-Grimaldo comienza precisamente con un retrato de tipo histórico: el que dedica a Alfonso VI, quien será uno de los ejes a partir de los cuales se articula la narración. Soberano que, como es sabido, tuvo para con el monasterio de San Millán "predilección muy marcada",[45] éste es presentado como "hijo del diligentísimo [*strenuissimus*] rey don Fernando, que tuviese el señorío [*imperium*] de Hispania y con numerosas y destacadas victorias sujetase a todos los que se le resistían. Entre sus muy nobles y continuos triunfos, uno fue la toma de Toledo, ciudad real, consiguiendo la monarquía de toda Hispania, que desde hacía tiempo la muy sucia gente de los agarenos había atacado y conquistado".[46] Tras ello, se señala que el mismo soberano, "trabajando virilmente con mano armada, restituyó su prístina libertad y nobleza [a la mencionada Toledo] y amplió el religioso culto cristiano",[47] para finalizar destacando que el Papa, por su parte, devolvió a la ciudad su función de sede arzobispal, para que ésta "tuviese, como solía, su arzobispo, con aclamación del pueblo y el clero" (esto es, tras 1088, fecha de la normativa de Urbano II).[48] Toda esta caracterización debe ponerse en paralelo, una vez más, con la que el auténtico Grimaldo dedicó al rey de Pamplona García Sánchez III. Hermano de Fernando I, este último (como su par castellano) fue hombre "esclarecido en sus hechos, claro en su modo de hablar, soldado activo [*strenuus*] y valiente en la práctica de la guerra, como atestiguan sus frecuentes, célebres y famosas victorias obtenidas sobre la infame gente de los agarenos".[49] Además, el soberano reconquistó Calahorra, "que otrora fue sede episcopal, según consta en escrituras".[50]

45. SERRANO, *op. cit.*, p. LVIII.

46. *Translatio*, p. 440: "Cum igitur gloriosus rex Aldefonsus, filius Fredinandi [R.: Ferdinandi] regis strenuissimi [R. agrega viri], apud Yspaniam arcem teneret imperii, et undique resistentes sibi numerosis, preclarisque victoriis suo subiugasset dominatui; inter suos nobilissimos frequentissimosque triumphos etiam Toletum urbem regiam retinentem, totius [R.: totiusque] Yspaniae monarchiam, a spurcissima gente agarenorum dudum inpugnatam [R.: impugnatam] et expugnatam…".

47. *Ibidem*, p. 441: "…viriliter desudante [R.: insudante] manu militari, pristine libertati nobilitatique restituit religiosoque cultu christianitatis ampliavit…". Como ejemplo de la fraseología común existente en ambas obras, Valcárcel contrapone este párrafo al "ordine sacerdotum sacrificia Deo offerentium decentissime ampliavit suavi…" (I, 2, 177-180) de la *vita* de santo Domingo de Silos.

48. *Ibidem*, p. 441: "…et insuper, papa sedis apostolice annuente et [et omitido en R.] eidem regie urbi antiquam archipresulatus infulam reddente, cum acclamatione cleri et populi archiepiscopum in ea ordinavit".

49. *Vita Dominici*, I, 5, 341-342, p. 218 : "vir certe corpore decorus, actibus clarus, sermone directus, armis strenuus et usu milicie bellicosus, ut testantur frequentes et nobiles ac memorabiles ipsius victorie super spurcissimam gentem Agarenorum facte" –sigo la traducción propuesta por Valcárcel–.

50. *Ibidem*: "insuper restituis Calagurritanae civitatis que quondam fuit, auctoritate scripturarum, sedes pontificalis".

La dependencia entre ambos textos es, como se puede apreciar, muy estrecha. A García se opone Alfonso, a Toledo lo hace Calahorra y a la restitución de la dignidad arzobispal en la primera ciudad se enfrenta el antiguo y comprobado carácter de sede episcopal de la segunda (en una clara exaltación de la urbe toledana, sin dudas intencionado por parte del autor de la *translatio*).

Ubicado entonces el reinado en el cual se van a desarrollar los acontecimientos, sigue la presentación del segundo protagonista del suceso, el citado obispo emilianense Blas. Como en el caso del monarca, de éste se dice que era "varón muy religioso, abad del monasterio de san Millán, ubicado en la diócesis de Calahorra, [quien en] en la medida en que es posible a la fragilidad humana y es dado de alcanzar a los hombres, con palabras y ejemplos adornaba [esa tarea]".[51] Como señala Valcárcel, en este caso el autor construyó su imagen del abad apelando a expresiones aplicadas al santo silense: como aquél, también este último, "en la medida en que es posible a la flaqueza humana, brilló en la obediencia y en la flor de las demás virtudes".[52] Más allá de eso, resulta interesante en dicha caracterización la alusión a la sede de Calahorra. Ésta resulta comprensible en el marco de la política eclesiástica emprendida por el mismo Alfonso VI a la hora de reagrupar sedes. Tal actitud beneficiaría especialmente a la de Calahorra con una importante expansión territorial (en una decisión que sería confirmada por el papa Pascual II en 1109).[53] Recordemos que, en el momento en que supuestamente ocurrió la traslación de los restos de san Felices, era obispo de Calahorra Pedro I.[54] Éste fue sucedido por Sancho III (1109-1116) y, tras él, por Sancho IV (1118-1146), quien "consagró la iglesia de San Millán" y recibió del papa Lucio II una nueva bula sobre la límites de su obispado (en una época en que, como suponemos, quizá haya sido compuesto nuestro texto).[55]

51. *Translatio*, p. 441: "Hoc itaque tempore quidam venerabilis monachus Blasius vir bene religiosus in monasterio S. Emiliani situm [R. : sito] intra Calagurritanum territorium, honus [R.: onus] pastorale gerebat, quod, ut possibile est humane fragilitati et quantum hominibus datum est cognoscere, exemplo et verbo decorabat". Cabe consignar que la expresión "situm intra Calagurritanum" parece haber sido retocada en el ms. –"línea onducta deleta est" indica de Smedt–.

52. *Vita Dominici*, I, 5, 144, p. 202: "prout infirmitate humane est posibile, virtute obedientie ceterarumque virtutum floribus pollere meruit".

53. Cfr. Pablo DÍAZ BODEGAS, "La diócesis de Calahorra en la Edad Media y su consolidación a la sombra del poder", en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (ed.), *Los espacios de poder en la España medieval. XII semana de estudios medievales, Nájera, 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, pp. 459-482 (en especial, p. 472 y ss.).

54. Pedro, "llamado también Nazar por corrupción del título de Najerensis o Naiarensis o Nazarensis", extenderá su episcopado hasta 1109. Cfr. *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, "Calahorra" (artículo de T. y J.M. Marín).

55. Tengamos en cuenta, además, que durante el episcopado de este último, "se normaliza la vida en la ciudad de Calahorra y se reactiva su función de cabeza de la diócesis" (lo que probablemente justifique la acotación del pseudo-Grimaldo respecto de la dependencia territorial del monasterio

Será este Blas quien desate realmente el nudo de los acontecimientos ya que, leyendo la hagiografía de san Millán redactada por Braulio, supo de la existencia del "presbítero" Felices, "quien había pasado al descanso eterno en el castillo de Bilibio y hacía mucho tiempo que estaba sepultado en tal sitio".[56] No obstante, dado lo "arduo y casi inaccesible" (*ardua et pene inaccesibili*) del castro, era casi imposible que los fieles accediesen a ese paraje. Por tal razón, Blas comienza a pensar cómo podía efectuarse el traslado de esas reliquias (desde tan "vil e inhabitable lugar") hasta el monasterio emilianense, para que el pueblo "gozase de su patrocinio [*i.e.*, el del santo] y fuese regocijado con su presencia" (*patrocinio frueretur, praesentia laetificaretur*). Por lo pronto, cabe advertir que –más allá de la amplia bibliografía existente sobre el asunto– hay más dudas que certezas respecto de la ubicación exacta de los restos de Felices. Si bien Braulio indicaba que éste moraba en Bilibio, es cierto que nada decía sobre el ámbito en el cual había sido enterrado el maestro de Millán.[57] No obstante ello, podía suponerse (y así lo da a entender la *translatio*) que Felices había sido inhumado en el mismo sitio en que profesó durante su vida. También es posible que esta identificación del castillo de Bilibio (como acertadamente apuntó Díaz y Díaz) quizá no sea más que el resultado de readaptaciones posteriores de la obra de Braulio, que así se vería ajustada a topónimos correspondientes a épocas diferentes a la de su redacción.[58] Como sea, lo importante para nuestro estudio es que, a fines del siglo XI,

---

emilianense). Cfr. Eliseo SÁINZ RIPA, "Los obispos de Calahorra en la Edad Media (siglos VI-II-XV)", en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (ed.), *I semana de estudios medievales, Nájera, 6 al 11 de agosto de 1990*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2001, pp. 37-66 (la cita en p. 41). No obstante, esta acotación debe tomarse con reservas ya que, como señalamos, el manuscrito ofrece una lectura dificultosa de la expresión *"situm intra Calagurritanum"* –aunque presenta una letra semejante al resto del folio, lo que arroja dudas respecto del momento en que se produjo la alteración–.

56. *Translatio*, p. 441: "virum Dei Felicem presbiterum in castro Bilibiensi, migrasse ad Dominum, et illic [R.: ibi] per multa curricula temporum [R.: temporis] esse reconditum, ardua et pene inaccesibile difficultate castri frequentem populorum prohibente accesum".

57. Alberto MONREAL JIMENO señala que "es curioso […] que Grimaldo, cuando narra la traslación de las reliquias de S. Felices de Bilibio, asegure que supieron su lugar de enterramiento a través de la lectura de la Vida de S. Millán. Las versiones conservadas nada puntualizan sobre ese extremo" –"San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense", *Príncipe de Viana*, 183 (1988), 71-95 (la referencia en p. 71)–. Sin embargo, el mismo Monreal estima que, en el caso de Millán, su celda y su oratorio (donde sería inhumado este último), si bien eran lugares distintos, se hallaban "próximos" –lo que probablemente hubiera ocurrido respecto de Felices, al menos según la tradición–.

58. Cfr. Manuel DÍAZ y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1979, nota 2 de p. 98. A su juicio, "la identificación del *castellum Bilibium* (Vita 9) con la Peña Bilibio no prueba más que la difusión en la Baja Edad Media de la Vida de Emiliano". Retoma la misma idea MONREAL JIMENO, *op. cit.*, p. 74.

ya había cierto consenso común en suponer que los restos de Felices descansaban en Bilibio y, por tanto, hasta allí había que ir para recuperarlos.

El abad Blas decide entonces dar a conocer su intención al resto de la comunidad de los monjes, que no sólo acepta la posibilidad sino que considera tal deseo como algo "justo y bueno".[59] Pese a ello, el mismo abad (que era "un hombre muy hábil") entendió que no podía realizar tal traslado "sin autoridad y permiso del rey".[60] Se anticipa de esa manera un complejo sistema jerárquico, que será otra de las constantes del texto (y que involucrará a nuevos personajes en los episodios siguientes). Tras esto, el relato continúa con la historia de una primera embajada de Blas y un grupo de monjes ante el soberano, quien (como "estaba plenamente dotado de todo conocimiento divino y humano")[61] dio su consentimiento para el traslado. Lo curioso en este caso es que, según el autor del texto, existieron varios testigos de esa aprobación real, ya que el mismo Alfonso VI hizo conocer su decisión a "nobili multitudine optimatum tocius provintie", presentes en el lugar. A todos ellos por igual les pareció "indecente" que un santo tan grande "estuviese confinado en tan humilde sitio y conservado en un sepulcro tan ordinario".[62] Nuevamente, el pasaje es casi una transcripción del episodio de la hagiografía de Domingo de Silos, cuando el mismo Alfonso VI decide el traslado de las reliquias del santo ya que a todos "parecía indigno [que los restos del Silense] estuviesen guardados en un lugar no destacado".[63]

Ahora bien, pese a lo esperado, el viaje de san Felices no se concretó de inmediato. En efecto, retornados el abad y los monjes a su cenobio, el primero se vio obligado a atender "muchas ocupaciones mundanas" (*mundanis occupationibus*), con lo cual la tarea fue postergada. Habrá que esperar a la acción de los propios monjes (preocupados porque el abad olvidara el asunto) para que se vuelva a plantear el tema. De tal forma, parece invertirse la figura de los promotores de la situación, en un curioso juego de participantes que busca demostrar que el tras-

59. *Translatio*, p. 441: "Quod suum iustum et laudabilem desiderium cum fratribus retulisset […], voce proruperunt ac desiderium abbates iustum et bonum esse conclamaverunt". Cfr. VALCÁRCEL, *op. cit.*, p. 579, quien vincula la frase a las expresiones "suo iusto desidero" (I, 12, 30-31, p. 268) y "acclamantibus decretum regis esse bonum et laudabile" (I, 6, 76-77, p. 232) de la *Vita Dominici*.

60. *Ibidem*: "Abbas igitur, ut erat vir sollertissimus […] tamen iudicavit non posse iuste et sine inquietudine omni compleri absque auctoritate et permissione regali". Cfr. VALCÁRCEL, *op. cit.*, p. 579, que identifica la idea de "vir sollertissimus" con otro pasaje de la hagiografía del Silense (I, 5, 1-3, p. 194) en que se aplica el mismo calificativo a Domingo.

61. *Ibidem*, p. 442: "Rex vero, erat enim plenissime adornatus omni divino et [R.: ac] humano studio…".

62. *Ibidem*, p. 442: "Denique ipsi regi omnibusque [R.: et omnibus] inhonestum videbatur, ut tanti viri corpus tam humili loco retineretur ut tam vili tumulo tegeretur".

63. *Vita Dominici*, I, 23, 126-128, p. 310: "…sacratissima denique membra tanti viri […] indignum cunctis videbatur retineri loco humili".

lado de Felices no fue una empresa exclusiva del abad emilianense sino de toda la comunidad del monasterio. En tal sentido debe entenderse la larga alocución que sigue en la narración, pasaje en el cual el autor inserta las propias palabras de los monjes en estilo directo. Dichas palabras buscan sacudir la inercia del abad en términos de una velada crítica: los hermanos le señalan que ellos desean que Dios no permita que "se debilite o menoscabe [su labor abacial]" o por "alguna negligencia pierda su decoro" y se dé ocasión a que lo blasfemen[64] –agregando que esperan que el Señor "no te haga retroceder con el siervo negligente a las tinieblas exteriores sino que merezcas ingresar en la gloria de Dios con los siervos fieles"–.[65] Tras ello, los monjes dan a conocer su verdadero objetivo (la necesidad de proceder al traslado en cuestión), evidenciando a la vez su temor a que otros pudieran apoderarse de las reliquias ("sea concedido a otro el celestial tesoro prometido a nosotros").[66]

Aceptado el reclamo por parte del abad, la narración incluye un nuevo discurso de los monjes, esta vez apurando la decisión: "ves padre venerado las muchas guerras y grandes persecuciones que se han desatado por toda Hispania y cómo se levanta una gente contra otra".[67] La frase bien puede entenderse como un mero giro simbólico que describe una situación bélica tradicional o bien –como ha intentado Pérez-Embid– como una alusión a "los navarro-aragoneses de las postrimerías del reinado de Sancho García, pujantes en la línea del Ebro".[68] Idéntica situación de inestabilidad se reitera de inmediato, cuando se señala que "el Señor, ofendido por los pecados de toda la tierra y vehementemente enojado, de manera clemente volverá a sernos propicio y se dolerá de nuestra patria, vehementemente afligida con la persecución bárbara"[69] –frase que el mismo Pérez-Embid identifica con "las agresiones almorávides contra el reino de Toledo y Castilla"–.[70] En ambos casos, lo que queda claro es que "una decisión de ámbito monástico tendría […] consecuencias para la comunidad entera del reino".[71] Por lo demás, esas expresiones reflejarían tanto un estado de cosas históricamente concordante

64. *Translatio*, p. 442: "aliquam in partem vacilletur vel labefactetur aut degradetur, vel aliqua sui honestate fraudetur vel, quod absit, aliqua incuria dedecoretur, aut blasfematur…".

65. *Ibidem*, p. 443: "…non cum negligenti servo in exterioribus tenebris retrudaris sed pocius [R.: potius] cum fidelibus servis in gaudium Domini tui intrare merearis".

66. *Ibidem*: "concedetur alteri caelestis thesaurus nobis promissus…".

67. *Ibidem*, p. 444: "Cernis, pater venerande [R.: dilectissime], in partibus [R.: partes] Hispaniarum maxima bella et persecutiones non modicas increvisse, et gentem super gentem surrexisse".

68. PÉREZ-EMBID, *op. cit.*, p. 49.

69. *Ibidem*: "Dominus, pro peccatis totius terrae offensus et vehementer iratus, clementer repropiciabitur [R. : repropitiabitur] et patrie nostre barbara persecutione vehementer afflicte pie ac benigne sine dilatione miserebitur".

70. PÉREZ-EMBID, *op. cit.*, p. 49.

71. *Ibidem*, p. 48.

a los años previos a 1090 (en que supuestamente se llevaría a cabo la traslación de Felices) o posterior a esa fecha (como podrían ser los difíciles tiempos del reinado de Urraca, cuando sospechamos se redactó la obra). Como sea, lo que parece más seguro es que efectivamente existió una voluntad previa de trasladar las reliquias de este santo y una cierta demora en hacerlo. De hecho, del año 1086 es un documento del mismo monasterio de San Millán, en el que éste pasa a denominarse "atrium beatissimorum confessorum Felicis et Emiliani", lo que daría a entender que, para ese entonces, ya existía una voluntad clara de unir la memoria de ambos santos.[72] Con todo ello, el mismo cenobio "podía reivindicar, a la vez, la antigüedad y continuidad de la comunidad monástica respecto a sus ilustres progenitores del siglo VI" –uno de los grandes objetivos en la construcción de la memoria ideológica del cenobio en esta época, a juicio de García de Cortázar–.[73]

La sucesión de los acontecimientos continúa luego con uno de los pocos hechos extraordinarios que se refieren en esta *translatio* (que, insisto, se caracteriza más por ser un texto de tipo cronístico que hagiográfico, al menos en la forma en que se presentan los elementos). Se trata de la visión que tuvo uno de los monjes del mismo cenobio emilianense mientras dormía. Tal visión fue la prueba evidente de que Dios no sólo aceptaba el traslado de Felices sino que lo urgía ("no faltó una visión auténtica", señala el pseudo-Grimaldo).[74] En ese sueño, el monje en cuestión vio una "congregación hermosísima" de personajes, vestidos de blanco, a manera de procesión –"como es usual en la iglesia"–.[75] Tras ellos, aparecieron dos hombres "de bulto y hábito extraños, como [si fuesen] forasteros",[76] quienes se dirigieron al monje preguntándole el porqué de la demora en proceder al traslado de san Felices. Además, ellos advirtieron las funestas consecuencias que podría tener esa dilación, empleando los mismos términos que usaran los monjes con el abad ("si demoráis más el traslado del cuerpo [del santo], no tendréis su cuerpo ni su patrocinio").[77] Estas palabras motivan una excusa del visionario, en las cuales se vuelve a destacar el patrón jerárquico antes indicado: el monje

72. Cfr. María Luisa LEDESMA, *Cartulario del monasterio de San Millán de la Cogolla (1076-1200)*, Zaragoza, Anúbar, 1989, nro. 144.

73. José Ángel GARCÍA de CORTÁZAR, "La construcción de la memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)", en *Estudios de historia medieval de La Rioja*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2009, pp. 455-474 (la cita en p. 460).

74. *Translatio*, p. 444: "In hoc itaque Deo acceptabili facto etiam non defuit verax visio [en el margen del ms., añadido, "divinitus ostensa"]".

75. *Ibidem*, pp. 444-445: "In Ecclesia enim [enim agregado de otra mano] beati Emiliani cuidam monacho quiescenti apparuit in sompnis quedam congregatio pulcherrima, decoris et albis vestibus decorata et, ut mos est religioni ecclesiastice, ad processionem parata decentissime".

76. *Ibidem*: "…vultu et habitu extranei [R.: extraneo], veluti hospites…".

77. *Ibidem*: "…si amplius corpus illus [R.: eius] transferre neglexeritis, et corpore, et patrocinio illius amplius carebitis".

señala que "una carga tan preciosa y dificultosa no debéis imponerme a mí [sino] al señor abad, [a quien corresponde dada su] prudentísima excelencia y gran pericia".[78] No obstante ello, los seres celestiales decidieron conducir al monje al castillo de Bilibio (de "áspera y dificultosa entrada y ubicación altísima, casi inaccesible") a fin de mostrarle el lugar donde estaba "el sepulcro de san Felices presbítero, maestro de san Millán y con gran diligencia le señalaron la cabeza del sepulcro de san Felices, confesor de Cristo, que estaba debajo de la pared del altar".[79] En ese instante, el monje despierta de su sueño, cuenta su experiencia al abad y a los otros hermanos, que alaban a Dios en agradecimiento. Por cierto, queda presente la duda acerca de quiénes eran esos dos hombres "vestidos de manera extraña" que protagonizan la visión. Lo más probable es que se aluda con ellos a los propios Felices y Millán (caracterizados como ermitaños, lo que explicaría la rareza de sus atuendos).

Ese conocimiento exacto del lugar donde descansaba san Felices introduce el último actor de nuestro relato, el conde Lope Iníguez de Vizcaya, "strenuissimi militis atque devoti Deo famuli". Éste tenía el castillo de Bilibio "por concesión real" (*regali donativo*) y su consentimiento era necesario, por tanto, para obtener las preciadas reliquias. Junto al conde se hallaba su esposa, doña Tecla (Thecla, Ticla, Ticlo o Tella, según otros documentos), "aceptable a Dios en todas sus obras, como puede ser advertido por todos".[80] En nuestra fuente, ambos ofrecen una nueva muestra de esa sumisión jerárquica absoluta al indicar que no tenían "autoridad o posibilidad para dar a nadie licencia de romper los muros del castillo

78. *Ibidem*, p. 445: "…honus [R.: onus] tam preciosi [R.: pretiosi] et difficilis operis non debetis, si placet vobis, imponere mihi, sed pocius [R.: potius] hoc decet vos intimare [R.: indicare] dompno abbati. Res enim [R.: autem] tam ardua et divina pertinet ad illius prudentissimam excellentiam et magna pericie [R.: peritiae] intelligentiam non ad meam humilem et penitus indoctam insipientiam".

79. *Ibidem*: "Quos dum secutus fuisset [R. agrega et] ad difficillimum, et perarduum ascensum Bilibiensis castelli pervenerunt, cuius asperum introitum, et cacumen altissimum, atque penitus inaccessibile, sine aliqua tarditate ac labore, prospero et inoffenso gradu ascenderunt. In cuius castri valde eminenti cacumine pariter constituti, ostenderunt praefato fratri locum sepulcri beati Felicis presbiteri beati Emiliani condam [R.: quondam] didascali, et diligenter designaverunt ei caput sepulcri beati Felicis confessoris Christi esse positum sub pariete altaris". Nótese que el texto designa al santo tanto como "presbítero" (al igual que en pasajes anteriores) y como "confesor de Cristo".

80. *Ibidem*, p. 446: "Deo ut hominibus potest esse notum, in omnibus operibus suis satis acceptabilem". En un documento de 1079, Ticlo se presenta como "hija del señor Diego Álvarez" –quizá Diego Álvarez de Oca–, ascendencia que probablemente aportaría a la casa de Haro parte del territorio de las Encartaciones. Cfr. José María CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, "La casa de Haro en León y Castilla durante el siglo XII", *Anuario de estudios medievales*, 25 (1995), 3-38 (la referencia a Lope Iñíguez y su esposa en pp. 6-8). El dominio de la zona por parte de estos personajes obliga a dejar de lado la afirmación de Manuel Risco en el sentido de que la traslación de san Felices se originó en el hecho de que la zona de Bilibio se vio despoblada a fines del siglo XI –lo que motivaría la necesidad de retirar de allí los huesos del santo– (*España sagrada*, XXXIII, p. 399).

de Bilibio, ya que éste era del rey".[81] Por ello, instan al abad y a sus hermanos a que pidieran dicha licencia al monarca (en evidente desconocimiento de la primitiva anuencia real para el traslado o bien dando a entender que, dado el tiempo transcurrido, tal aprobación había caído en el olvido). Por lo demás, esas palabras del conde son perfectamente comprensibles en el contexto de la narración. Recordemos que el condado suponía entonces un gobierno, un territorio a imperar. Por otro lado, la inclusión de este nuevo personaje apunta sin dudas a esbozar el marco histórico en el que se desarrolla la trama. De hecho, la zona geográfica en la cual se ubicaba el castillo de Bilibio había cambiado de manos poco antes del momento en que se produjo la traslación de Felices. En efecto, Bilibio formó parte del señorío de los reyes de Navarra hasta la muerte de Sancho Garcés IV (1076). A partir de entonces, la región pasaría al dominio castellano –pasaje complicado que se verá reflejado en otro apartado de nuestro texto, tal como veremos–. En esas circunstancias, la participación de Lope Iñíguez, VII señor de Vizcaya, fue significativa para que Alfonso VI se apoderase de La Rioja. A cambio, este monarca le cedería el control de Álava, Guipúzcoa y otros territorios (probablemente a cambio de la pérdida de Nájera, que disfrutara su padre).[82] Por lo demás, el conde y su esposa aparecen en varios documentos del monasterio de San Millán, demostrando su estrecha vinculación con éste.

Lo cierto es que el abad Blas ("vir prudentissimus")[83] consiguió del rey castellano un nuevo permiso para el traslado de san Felices. Sin embargo, en esta oportunidad, Alfonso VI manifestó algunas dudas al respecto y deslindó responsabilidades sobre el asunto: "me parece, padre abad, en extremo grave y difícil inquietar y trasladar el cuerpo de algún varón santo pero, para no parecer contrario a vuestros justos deseos y obras santas, id con la bendición de Dios omnipotente [y si sucediera al hacerlo] algún infortunio divino, no se me impute a mí culpa [de ello]; yo me juzgo indigno e ignorante de tan santísima cosa".[84] De tal manera, el texto parece resaltar una distancia clara entre las competencias del poder secular

81. *Ibidem*, p. 446: "…non est nostre auctoritatis vel [R.: et] possibilitatis alicui viventi homini hanc licentiam tribuere, ut claustra Bilibiensi regalis castri temere aut violenter irrumpat, et felicissimum corpus sancti Felicis ad alium locum transferat".

82. Cfr. CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, *op. cit.*, p. 7. Un panorama general de la anexión de La Rioja a los territorios castellanos puede verse en Bernard REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 68 y ss.

83. Nuevamente, Valcárcel indica que la expresión es otra imitación de la vida de santo Domingo de Silos de Grimaldo, apelativo en este último caso aplicado al propio Domingo ("prudentissimus ergo vir…", *Vita Dominici*, I, 5, 239, p. 210). Cfr. *ibidem*, p. 581.

84. *Translatio*, pp. 446-447: "Mihi videtur, pater venerande, nimis difficillimum et grave, aliquod sanctissimi viri corpus inquietare ac transferre, attamen ne videar esse contrarius vestris iustis desideriis, et sanctis operibus, pergite cum Dei omnipotentis [R.: omnipotentis Dei] benedictione, et si placet ipsi sancto Felici, corpus eius secundum desiderium vestrum transferte; si autem, quod absit, super hoc factum [R.: si autem super hoc, quod absit, factum], aliquod infortunium divinitus fuerit

(que debería dar la autorización para irrumpir en un dominio real) y el eclesiástico, que se reservaba la autoridad y capacidad para proceder al traslado de los restos santos.

Los párrafos siguientes dan cuenta del traslado propiamente dicho, una vez conseguidas todas las autorizaciones pertinentes. El abad y los miembros del monasterio emilianense ayunan por tres días consecutivos y se declaran en continua oración. Tras ello, el mismo Blas eligió a doce monjes (un número simbólico, sin dudas) para que lo acompañaran hasta el castillo de Bilibio, donde el conde Lope y la condesa Tecla ordenaron les sean abiertas las puertas. En un llano en lo alto del castillo dijeron misa, hasta llegar al lugar de la sepultura revelada al monje en su visión (monje que se presupone integraría la comitiva o habría dado a conocer el lugar exacto). Una vez allí, hallaron el sepulcro "en lo alto de una peña, delante del altar de la iglesia fundada en aquel lugar hacia la parte de oriente", en un espacio cubierto con una bóveda hecha artificialmente de piedra de toba. En tal sitio, "hallaron un sepulcro de madera, en el cual se encontraba el precioso cuerpo del glorioso confesor de Cristo san Felices […] vilmente guardado aquel tesoro de los tesoros",[85] en la disposición también predicha por el monje visionario. La apertura del ataúd da lugar al segundo y último suceso sobrenatural del relato, recurso común en este tipo de literatura hagiográfica: el de los olores maravillosos que se desprendieron de las reliquias. Así, el autor señala que "salió de la sepultura tan suavísima fragancia, que superaba a todos los olores".[86] El portento, como es usual en esta clase de narraciones, es la prueba manifiesta de que esos restos son los del santo en cuestión, actuando como mecanismo de autenticidad celestial de esas reliquias.[87]

Verificados entonces sobrenaturalmente esos despojos, se procede a su retiro. Tras envolver los huesos en "paños limpios" con suma reverencia, la comitiva

---

illatum, mihi inde non imputetur culpa; ego enim [R.: me] omnino iudico ignarum et indignum [R.: indignum et ignarum] esse re tam sanctissima".

85. *Ibidem*, p. 447: "…in sumitate rupis ante altare ecclesiae in eodem loco [sigue un espacio en blanco en el ms.] fundate in orientali parte erat constructum, et artificis arte facto fornice, de suspenso pumice [R.: punice] cohopertum [R.: coopeertum]: rata itaque [R.: rataque] suspensi pumicis [R.: punicis] congerie, invenerunt ligneum sepulchrum, in quo erat pretiosum corpus beati Felicis Christi egregii confessoris, negligenter et non ut decebat tam sanctissimum virum conditum [R.: reconditum] omnino vilissimum, retinens tamen thesaurum magnum omnium thesaurorum pretiosissimi obrizi preciosissimum [R.: purissimum]". Sobre la cueva y la llamada "ermita de san Felices", véase PASCUAL MAYORAL, GARCÍA RUIZ, CINCA MARTÍNEZ y PASCUAL GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 724-737.

86. *Ibidem*, p. 448: "…ab eodem tumulo egressa suavissimi odoris fraglantia [R.: fragantia], odoribus omnium anteponenda aromatum" [esta última palabra, añadida al margen].

87. Me permito remitir a mi trabajo "En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval", *Edad Media. Revista de historia*, 10 (2009), 131-161 (en especial, pp. 148-156).

retorna al monasterio de San Millán, "con gran exaltación". Por cierto, pese a esa intervención divina a través de los olores, la llegada de las reliquias al cenobio hizo que "a muchos [invadiera] un gran estupor, a otros sedujo el escrúpulo de la incredulidad y a otros les parecía imposible que don tan admirable fuera concedido a los presentes, habiendo sido negado a todos los predecesores".[88] Ese estupor da pie a una referencia elíptica que hace el autor sobre sí mismo, manifestando que "esto lo vemos de manera patente" (*hoc patenter videmus*), planteándose la autenticidad del traslado en cuestión. Para terminar, el texto alude a otro hecho con connotaciones históricas, que de alguna manera retoma esas dos indicaciones previas acerca de la necesidad del monasterio emilianense de apresurarse para lograr las reliquias de Felices antes de que otros las obtuviesen (recomendaciones expresadas por los integrantes del cenobio al abad y, más tarde, por los dos seres celestiales al monje visionario). En concreto, el autor señala que "según refiere un rumor verídico confirmado por muchos",[89] el obispo de Álava, García (por mandato del rey García Sánchez III de Navarra), intentó trasladar las reliquias de san Felices antes de que lo hicieran el abad Blas y los miembros de su comunidad. Tal traslado presumiblemente tendría como destino el monasterio de Santa María de Nájera, nuevo centro eclesiástico fundado por el monarca. Ese intento, obviamente, resultó frustrado por la propia voluntad sobrenatural (que, por lo demás, no había autorizado ese movimiento de los restos, según el pseudo-Grimaldo).[90] Ante ello, la ira divina (*superna ira terribili*) no sólo quitó al obispo del lugar cuando éste intentaba abrir la tumba sino que le provocó que la boca se le torciera (parálisis que conservó el resto de sus días), al tiempo que una tempestad espantaba a toda la comitiva episcopal. Los huesos de Felices, por tanto, estaban predestinados al monasterio de San Millán.[91] Ahora bien, lo curioso de esto es que ese frustrado traslado supone que ya se conocía desde hacía tiempo el sitio exacto donde se hallaba inhumado san Felices (el texto consigna que el obispo "perforó el sacratísimo sepulcro del santísimo hombre a fin de abrirlo").[92] Esto crea una de las escasas incongruencias de nuestra narración ya que, de ser así, no se entiende por qué fue necesaria la visita de los dos personajes celestiales para indicar al monje del relato ese mismo lugar. ¿Quizá se insertó este párrafo para

88. *Translatio*, p. 448: "ob quam rem multos invasit stupor nimius, multosque ad credendum seduxit incredulitatis scrupulus, omnino quippe [R.: omninoque] inpossibile videbatur omnibus hoc tam mirabile donum esse concessum praesentibus, quod omnino est denegatum cunctis predecessoribus".

89. *Ibidem*, p. 448: "refert rumor veridicus multorum assertione probatus".

90. *Ibidem*: "absque ulla divina ammonitione accessisse".

91. Cfr. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. II.-Plena Edad Media (siglos XI-XIII),* Oviedo, Universidad de Oviedo, 2005, pp. 530-31 y 568, quien enumera otros casos de santos que optaron por ser inhumados en lugares por ellos elegidos.

92. *Translatio*, p. 448: "sacratissimum sepulcrum sanctissimo viri ut illud aperiret percussit".

realzar el hallazgo de las reliquias de Felices, dando un giro maravilloso a un relato demasiado "profano" sobre el traslado de sus huesos? Otra opción podría ser que con ello se buscara demostrar que tales reliquias también fueron apetecidas por la monarquía navarra, lo cual trazaría un paralelo con un similar traslado (fracasado) de san Millán. Recordemos que, según la tradición, los huesos de este último fueron igualmente buscados por el mismo monarca, quien obligó a sacarlos de su monasterio en una carreta, viaje que se vio interrumpido cuando ésta se detuvo milagrosamente en lo bajo del cenobio de Suso (hecho que motivaría la fundación de la sede de Yuso).[93] Ahora bien, tengamos en cuenta que este pretendido traslado de Millán nos ha llegado a través de las versiones que nos aportan la *Crónica Najerense* y la *Translatio s. Emiliani* del monje Fernando –la primera de fines del siglo XII y la segunda de la primera mitad del XIII–. Por tanto, deberíamos suponer que quizá existía una idea de ese frustrado traslado antes de esa primera fecha (historia que serviría a nuestro autor para incluirla en su escrito) o que la situación podía ser la inversa, esto es, que la historia de la pretensión del rey navarro de llevarse a Felices luego fue aplicada a Millán. Igualmente, podría especularse que este párrafo de nuestra fuente es un añadido posterior a su redacción original. Si bien esta última opción no puede ser descartada (considerando la datación del códice que contiene el texto), hay que tener en cuenta que esta historia del rey García guarda cierta lógica en el contexto general de la *translatio* de san Felices. De hecho, como vimos, toda ella gira en torno a la preocupación señalada de que otros se hicieran con las reliquias del santo –con lo cual la pretensión del monarca navarro no sería más que una suerte de confirmación frente a tanto temor–. ¿Apelaron el autor de la *Najerense* y, tras él, el monje Fernando a esta historia para construir su versión de los hechos, modificando el objeto del traslado de Felices a Millán? En el caso de este último, me inclino a creer que hay una dependencia plausible de Fernando respecto de nuestra fuente –planteando nuevamente como válida la hipótesis de Gaiffier y descartando una autoría de Fernando para ambas obras, como quiere Dutton–. En cuanto a la *Crónica Najerense*, no parece adecuado inferir que ésta haya seguido a Fernando –como sugiere Estévez Sola–, considerando que la obra de aquél fue redactada hacia 1225-1230 (si seguimos al mismo Dutton), es decir, tras la composición de la crónica.[94] En este caso, la cuestión es aún más complicada de

93. Cfr. SERRANO, *op. cit.*, pp. L-LI; GARCÍA de CORTÁZAR, "La construcción…", p. 459. El problema de la discrepancia existente entre esta versión de los hechos (que, como acabamos de decir, atribuye la construcción del monasterio de Yuso a este portento sobrenatural) y la documentación emilianense –que lo adjudica a razones meramente circunstanciales, como la necesidad de contar con un centro eclesiástico más amplio y fácil de acceder que el de Suso– fue analizado, entre otros, por el mismo SERRANO, *ibídem*, BANGO TORVISO*, op. cit.*, pp. 44-46 y GARCÍA de CORTÁZAR, *El dominio…*, p. 167 y ss.

94. Cfr. Juan ESTÉVEZ SOLA, *Chronica hispana saeculi XII. II.-Chronica naierensis*, Turnhout,

resolver, recordando las posibles interpolaciones y refundiciones que pudo haber tenido la *Najerense*. Como sea, su redactor conocía bien las realidades e historias que se tejían en Santa María de Nájera, San Salvador de Oña y San Millán de la Cogolla.[95] Por ende, bien podría haber sabido de la historia de la traslación de san Millán deseada por el rey navarro, al que adjudica también la voluntad de llevarse a Nájera a san Prudencio de Tarazona y "multorum sanctorum reliquias" –aunque no alude de manera explícita a san Felices–. En síntesis, estamos ante un problema de dependencia de textos y de posibles tradiciones narrativas muy difícil de resolver (y mucho más al recordar que tales textos quizá hayan sido objeto de reescrituras e interpolaciones antes de llegar al estado actual). En el caso de san Felices, si su historia de una traslación frustrada fue aplicada luego a san Millán o si ocurrió al revés, es algo casi imposible de determinar. Lo único cierto es que ambas leyendas parecen nutrirse mutuamente respondiendo, por lo demás, a una centenaria tradición de relatos de reliquias inamovibles por deseo divino.

Nuestra *translatio* se cierra con una llamada del autor a alegrarse por contar con tales tesoros (lo que reafirma la idea de un personaje del mismo cenobio), a los que califica de "nuestros patrones" (*patronis nostris*) y la citada fecha en que se habría producido el traslado de los restos (el mencionado 6 de noviembre de 1090). Cabe aclarar que esa fecha también podría ser un añadido al original (como estiman algunos).[96] No obstante, toda la narración encuadra bien un estado de cosas próximo a ese año, con lo cual (más allá de que se haya llevado a cabo o no ese traslado), es obvio que existió una voluntad específica de demostrar que san Felices llegó al monasterio de San Millán para ese entonces. Hay también quien supone que las reliquias de nuestro santo terminarían en la urna que conservó las de san Millán hasta 1067, cuando estas últimas fueron colocadas en un nuevo relicario (parte de cuyos marfiles, como dijimos antes, se conservan hasta la actualidad).[97] Hoy día, los huesos de san Felices se guardan en una segunda arqueta, decorada con cuatro planchas de marfil que evocan escenas bíblicas (a diferencia del mencionado relicario de san Millán, que ofrece una serie de imá-

---

Brepols, 1995 (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LXXI A), libro III, 3, p. 152.

95. Cfr. Carlos REGLERO de la FUENTE, "La *Crónica Najerense*, Santa María de Nájera y Cluny", *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 7 (2009) –disponible en e-spania.revues.org/18162, consultado el 9-4-14–. El mismo Reglero mantiene lo señalado por Estévez Sola en el sentido de que el autor de la crónica adoptó el texto de la *translatio* de san Millán de Fernando, a la vez que rechaza la idea de que dicho autor haya podido ser un monje cluniacense.

96. Cfr., por ejemplo, las reservas que manifiesta al respecto Pablo DÍAZ BODEGAS en su artículo "En torno a la traslación de san Felices de Bilibio, patrono de Haro", *Berceo*, 123 (1992), 31-47.

97. Cfr. Begoña ARRÚE UGARTE, "Apuntes sobre patronazgo y conservación del patrimonio artístico del monasterio benedictino de San Millán de la Cogolla", en Ignacio GIL-DÍEZ USANDIZAGA (ed.), *Los monasterios de San Millán de la Cogolla. VI Jornadas de arte y patrimonio regional,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 117-164 (en especial, p. 120 y ss.).

genes de la vida y milagros del santo). Por lo mismo, no sabemos si tales placas fueron efectivamente realizadas en algún momento para decorar la urna del propio Felices o si se trata de una reutilización de materiales diversos.[98]

En suma (y tal como podemos comprobar), se trata de un relato con un soporte fundamentalmente histórico y con una secuencia temporal continua –apenas quebrada por esa conflictiva historia del pretendido traslado de Felices instado por el rey de Navarra, en la cual se plantea un hecho previo a tal secuencia–. A excepción de eso, el resto de la narración atiende una sucesión de circunstancias hilvanadas cronológicamente, con etapas bien definidas: el conocimiento del santo por parte del abad Blas, el pedido al rey para su traslado, la demora en proceder a tal traslado, la acción de los monjes para concretarlo, la demanda al conde de Vizcaya para autorizar el retiro de las reliquias, la solicitud de una nueva autorización a Alfonso VI, los preparativos del viaje y el traslado final de Felices al cenobio emilianense. En segundo término, los personajes que aparecen en la narración son perfectamente identificables y corresponden a la época en que se habría llevado a cabo la traslación (Alfonso VI, Sancho Garcés de Navarra, el abad Blas, el obispo García de Álava, el conde López de Haro y su esposa). Tal relato, por lo demás, inserta párrafos enteros en estilo directo (la alocución de los monjes para que el abad procediera a trasladar los restos de Felices, la interpelación de los dos seres sobrenaturales al miembro de la comunidad), lo que da mayor dramatismo al texto y, a la vez, actúa –al menos en el primer caso– como testimonio documental del suceso. Junto con ello se añade que –en lo que parece una adaptación a los nuevos tiempos y sensibilidades religiosas– el autor se preocupó por subrayar que todo el hecho se desató a partir de una circunstancia simple y comprensible: la lectura, por parte del abad, de la vida de san Emiliano, donde se aludía al "presbítero" Felices. En toda esa relación, por lo demás, hay una marcada vocación de exaltar el "espíritu castellanista" del episodio, demostrando la sólida unión que tenían el territorio riojano y la propia Castilla (con momentos significativos en la caracterización de Alfonso VI, la descripción de Toledo como sede arzobispal, la actitud de los *tenentes* locales de respetar la voluntad monárquica, la negativa sobrenatural del propio Felices de ser botín del rey de Navarra). Todo ello nos conduce a la voluntad de construir una "memoria política" por parte del cenobio emilianense, a juicio de García de Cortázar,[99] memoria anclada en su glorioso pasado (que se remontaría a tiempos visigodos) y su vinculación con el poder real.

Contrariamente a lo que podría esperarse en un texto de perfil hagiográfico, ese marcado tinte histórico apenas incluye, como apuntamos, unas breves pinceladas de contenido maravilloso: la visión del monje, los olores celestiales que

98. Una descripción de dicha arqueta, las escenas que presenta y los vaivenes históricos que sufrió puede verse en Juan Ángel NIETO VIGUERA, *Las arcas románicas y sus marfiles. San Millán y san Felices*, León, Edilesa, 2009, pp. 80-90.

99. GARCÍA de CORTÁZAR, "La construcción…", p. 473.

se desprenden de la tumba del santo y el castigo divino al obispo de Álava por su intento de trasladar las reliquias sin consentimiento del propio Felices. Esta última circunstancia también sirve para apuntar que es el propio santo quien elige su lugar de descanso, más allá de las intenciones humanas. Por lo demás, ello privilegia al monasterio emilianense, lugar al que (al menos según la narración) protegen los elegidos de Dios a través de sus propias reliquias.

Por último (y según lo manifestó adecuadamente Pérez-Embid Wamba), toda la narración está construida a partir de una estructura jerárquica bien definida, en la cual "la autoridad jurisdiccional del abad queda subrogada al *tenente* de La Rioja, la de éste al rey y la de éste al santo".[100] A esa secuencia, yo agregaría la participación de los monjes respecto del abad, en particular en lo que atañe al hermano visionario (que manifiesta su dependencia de la cúpula de su monasterio a la hora de recibir el mensaje celestial). Con ello, la fórmula quedaría plasmada del monje al abad, de éste al noble local, del aristócrata al soberano y del monarca a san Felices, en una gradación de personalidades seculares y celestiales perfectamente delimitada.

El texto de la narración de san Felices se prolonga, en el códice respectivo, por una serie de ocho breves milagros atribuidos al mismo santo, una vez que sus restos fueron depositados en el monasterio emilianense (folios 94r-95v).[101] Si resulta difícil determinar la autoría de la propia *translatio*, mucho más puede decirse de la redacción de estos episodios y de la época en que fueron añadidos (quizá sumados en varias etapas sucesivas). Por lo demás, la totalidad de esos milagros corresponde a fenómenos de curación. El primero de ellos refiere la historia de un niño llamado Julián, de la villa de Cortices, que un domingo, día de la festividad de san Martín de Tours (11 de noviembre), se ve afectado por una rigidez en su cuerpo, al punto que "su cabeza se juntaba a sus pies" (*caput pedibus adherebat*). Llevado al monasterio de San Millán por su padre, el mismo día en que se celebraba la fiesta de este último santo, se acostó delante del altar de san Felices. De inmediato, recobró su estado original, y fue testigo del hecho "una gran multitud" (*omni populi multitudine*). El segundo protagonista es un tal Juan, monje y sacristán del cenobio, quien por un año y tres meses padeció de fiebres cuartanas.[102] Encomendado al santo cuando la enfermedad le llegaba a la médula de sus huesos (*in medulluis suis corporis atrocium febrium incendia*), fue igualmente curado. Otro monje adolescente es el beneficiario del tercer milagro: García, quien padecía de un mal no identificado en el relato pero que le causaba

100. PÉREZ-EMBID, *op. cit.*, p. 49.

101. Los milagros fueron igualmente publicados por Risco y de Smedt, en la ediciones citadas en nota 18.

102. *Miracula*, p. 451 de la ed. de Risco (a la que anoto nuevamente cotejando con el original): "Iohannes nomine, vir bone conversationis atque prudentie, custos ecclesie, per annum integrum cum tribus mensibus passus fuerat gravissimum quartanarum febrium incommodum".

intolerables dolores. Enfermo de tal gravedad que llegó a suplicar la muerte,[103] pudo llegar hasta la tumba de Felices (quizá porque procedía de algún priorato emilianense) y allí recuperó la salud. La curación sirve al autor para destacar la gran protección que reciben los miembros del cenobio de parte de los santos, que les brindan todas las soluciones posibles a sus "necesidades corporales y espirituales" (*in omnibus nostris necessitatibus corporalibus sive spiritualibus*).

Los casos cuarto, quinto y sexto involucran a dos ciegas y una niña con una mano paralizada. La primera de ellas es Oria, natural de Baños, quien se trasladó con su esposo al santuario cinco días después de Navidad, en el mismo año de la traslación de Felices. Conocedora de los grandes milagros que obraba el santo,[104] se dirigió igualmente hasta la tumba de aquél y recuperó la visión tras dos días de oraciones. En cuanto a la niña, ésta se llamaba Anderecea, procedía de Puras y tenía una mano contrahecha. Esa parálisis le sobrevino cuando, por mandato de su padre, estaba haciendo pan un sábado de cuaresma, a la hora de vísperas. Esta desobediencia del precepto litúrgico provocó que la mano en cuestión se le volviera hacia adentro, por "venganza divina". Caminó entonces hasta el santuario de san Felices construido en los montes de Oca, donde halló algún alivio a su dolor pero no la curación. Para obtenerla, le fue necesario acercarse al monasterio de San Millán un sábado, víspera de Ramos. Allí permaneció hasta el día siguiente en oración, cuando de repente sintió que su mano "quemaba con gran ardor" (*nimio ardoris incendio cremari sensit*). Eso la obligó a salir de la iglesia y lavarse la mano, tras lo cual advirtió que había recuperado la movilidad perdida. Se trata, como podemos ver –y tal como ocurría en el caso del citado Julián de Cortices–, de un claro ejemplo de *incubatio*, práctica atestiguada desde tiempos de la Iglesia primitiva, que suponía la curación tras una noche en súplica ante la tumba de un santo. Por último, la segunda ciega respondía al nombre de Toda y era una mujer anciana procedente de la villa de Pedroso (del "territorio que vulgarmente se llama de río Ulbere") que hacía siete años había perdido la vista. Llevada al monasterio de San Millán el día previo a la fiesta de san Torcuato, recuperó su visión al día siguiente (en otro ejemplo de esa *incubatio* recién señalada), tras haberse limpiado sus ojos con los ornamentos del altar, en la misma fecha en que se festejaba a los santos Felices y Emiliano.[105] Llamativa es, en este caso, toda una observación del autor respecto de la ventaja que supone la muerte en algu-

103. *Ibidem*, p. 451: "solumque exitum sue miserabilis vitae anxia et nimium tremula prestolatione pretolabatur, et penitus de temporali vita diffisus, de ereptione sue anime assidua cordis contriti et labiorum deprecatione Dominum iugiter precabatur".

104. *Ibidem*, p. 453: "Eodem autem anno translationis sacratissimi corporis beati Felicis Christi confessoris, et longe lateque per universam regionem divulgatis atque a multis expertis miraculorum insignis [R.: signis] ac crebris ab ipso infirmis collatis beneficiis…".

105. *Ibidem*, p. 455: "…ac palliis eiusdem altaris oculos suos diutina tenebrarum caligine obnubilatos linivit, et statim lumen diu perditum recepit".

nas circunstancias. En efecto, la citada Toda se quejaba "vehementemente de la prolongación de su vida y la demora de la muerte",[106] afectada como estaba de su mal, a lo que se sumaba su avanzada edad y pobreza. Por lo mismo, el hagiógrafo señala que esta desazón "es conocida por todos los mortales" y la interpretó adecuadamente un sabio que la sentía de corazón al decir: "¡Oh, muerte, cuán dulce eres para los que viven en amargura!".[107] La frase está tomada de los *Synonymia* de san Isidoro (I, 19), obra que formaba parte de la mayoría de las bibliotecas monásticas hispanas de la época.[108]

Por último, los dos milagros finales buscan "subrayar de manera particular el efecto taumatúrgico de las reliquias de san Félix", para lo cual el autor ubicó sus milagros "en el tiempo de la traslación [de los restos de este santo]".[109] El primero de ellos es el caso del monje García –testigo de la traslación de Felices–, quien sufría de grandes dolores en el brazo. Ante esto, el abad Blas decidió tomar una costilla del santo eremita antes de poner sus huesos en el relicario y, con ella, tocó el hombro del monje. El hecho sirve a la comunidad para verificar nuevamente la autenticidad de tales reliquias, a la vez que demostrar el gran poder que ellas tenían. Interesante en este ejemplo es el hecho de que, por "oculto juicio de Dios", el monje recayó en su mal. En esta segunda ocasión, la curación se realizó gracias a las oraciones y a los ruegos del mismo enfermo, salvedad necesaria para demostrar que no era preciso tocar directamente las reliquias de Felices para obtener la sanación sino que bastaban la fe y cierta proximidad a su sepulcro (como en los ejemplos anteriores). Para terminar, el último milagro corresponde a un hombre con los pies tullidos, que llegó igualmente al monasterio de San Millán en tiempos de la traslación de san Felices (en concreto, se dice que "la parte delantera de los pies la tenía detrás y la posterior, adelante").[110] En este caso también, las oraciones dirigidas al santo hicieron que el devoto pudiese sanar de esos "monstruosos pies".

Como podemos ver, la totalidad de los milagros corresponde a situaciones cotidianas y con personajes comunes. Siete de los ocho ofrecen los nombres de sus beneficiarios (Julián, Juan, García, Toda, Andrecerea, Oria y otro García), respecto de los laicos se indica su procedencia (Cortices, Baños, Puras, Pedroso),[111]

106. *Ibidem*: "de prolongatione sue vite et mortis tarditate vehementer dolebat".

107. *Ibidem*. "Hic denique mos omnibus esse mortalibus esse cognoscitur, et ideo per quendam prudentem hoc statis vero intuitu cordis intelligentem dicitur: O mors, quam dulcis es amare viventibus!".

108. La cita exacta de Isidoro señala: "O mors, quam dulcis es miseris! o mors, quam suavis es amare viventibus!".

109. PÉREZ-EMBID, *op. cit.*, p. 93.

110. *Ibidem*, p. 457: "nam contra omnem naturam humani corporis pars utrorumque pedum illius anterior erat posterior, et e contra posterior erat anterior".

111. Pedroso, Baños y Puras son localidades próximas a San Millán, en las cuales el monasterio

todos igualmente suponen un contacto con las reliquias del santo (contacto llevado a su máxima expresión en el caso del monje tocado con la costilla de Felices) y aluden a enfermedades tradicionales (ceguera, parálisis de algunos miembros, fiebres cuartanas, dolores corporales). La excepción del conjunto la constituye el último milagro (que habla genéricamente de un hombre tullido, sin indicar ninguno de los datos anteriores, lo que hace sospechar una inclusión tardía en el relato). Por lo demás, tales milagros ofrecen indicaciones cronológicas llamativas (el día de san Martín, cinco días después de Navidad, víspera de Ramos, etc.). A juicio de Pérez-Embid, "la precisión de los días y las ceremonias durante las que los enfermos obtuvieron la curación habla de esa voluntad de ritmar el calendario de la comarca en torno al propio del cenobio de Yuso".[112] En este sentido, además de esa posibilidad, quizá también haya que plantear este tema en relación con los milagros de santo Domingo de Silos, de quienes esta parte de la narración también parece ser deudora. Así, la muchacha de la mano paralizada recuerda el caso de una palentina que quedó sorda y muda por no asistir al oficio de vísperas de un día sábado y quedarse a cocinar el pan en su casa.[113] Por otro lado, recordemos que la devota de san Felices había llegado al monasterio el sábado previo al domingo de Ramos, en un pasaje que imita la fraseología de otro episodio de la vida de santo Domingo, en el cual una mujer lleva a su hijo deforme a curar al monasterio, deformidad debida al hecho de que lo concibió ese mismo sábado sagrado. En otro ejemplo, dos días de oración permiten a un niño ciego recuperar la vista en el cenobio silense (como la Oria de san Felices).[114] Otro tanto puede decirse de enfermos que prefieren la muerte ante sus desdichas[115] o del monje García y un tal Muño García –este último, retratado en la hagiografía de santo Domingo–, a quienes nadie podía ofrecerles remedio alguno para sus padecimientos.[116] En síntesis, además de las razones propias que pudo tener el

---

poseía propiedades. Cfr. GARCÍA de CORTÁZAR, *El dominio..*, mapa de pp. 216-217. En cambio, no he podido identificar "la villa que vulgarmente se llama de Cortices".

112. PÉREZ-EMBID, *op. cit.*, p. 93.

113. *Vita Dominici*, II, 3, 1-3, p. 326 de la ed. cit. Para la correspondencia entre este pasaje y los milagros de Felices, cfr. VALCÁRCEL, *op. cit.*, p. 584. Otro caso semejante es el de una mujer que se queda a barrer su casa un sábado por la tarde "despreocupándose del oficio de vísperas" y queda contrecha de una mano (II, 22, 2-3, p. 362) y otra que sufre la parálisis de sus dos brazos por la misma razón e idéntico motivo (II, 23, p. 364).

114. *Vita Dominici*, II, 1, 10-11, p. 322.

115. *Vita Dominici*, I, 14, 8-9, p.

116. En este caso, la fraseología es muy cercana, tal como demuestra Valcárcel (*op. cit.*, p. 583). Al "laborabat miserrime totius corporis miserabili defectione, nec ab aliquo poterat aliquod remedium tam honerose infirmitatis percipere" que aparece en los milagros de Felices (p. 451) se opone el "gravissima incomoditate febrium laborabat nec ab aliquo remedium curationis reperire valebat" (*Vita Dominici*, I, 17, 1-3, p. 286) del segundo.

autor de los milagros de san Felices, es preciso recordar que estos portentos se redactaban a partir de un fondo común de situaciones y motivos, imitando (y descalificando en algunos casos) los contenidos en hagiografías contemporáneas. Lo que sí resulta claro es que dichos milagros de san Felices tienden decididamente a demostrar "la virtud taumatúrgica de unas reliquias a las que se quiere erigir en instrumento propagandístico del monasterio en el seno de la sociedad riojana"[117] –reforzando la dimensión que tal cenobio ya tenía gracias al propio san Millán–.

¿Qué éxito alcanzó esta narración en el marco de la producción hagiográfica local? Como señalé antes (retomando una idea previa de De Gaiffier), creo que habría que analizar el influjo que ella pudo haber tenido en la obra del monje Fernando, elaborada en el primer cuarto del siglo XIII (cuando el monasterio emilianense ya estaba atravesando una época de crisis declarada y las necesidades del *scriptorium* eran otras). Como sea, creo que tal *translatio* es –como apunté al inicio– una buena muestra de esa particular amalgama entre historia e historiografía de la que tantas señales brinda la producción local y nos obliga a rastrear la vida y los hechos de los santos en crónicas estrictamente históricas y a identificar hechos históricos en obras hagiográficas. Al fin y al cabo, unas y otras no son más que expresiones de una misma idea, reiterada en textos diversos: los hombres y los santos contribuyen a trazar el plan divino, del cual la historia de la Península ibérica no es más que un simple capítulo.

117. PÉREZ-EMBID, *op. cit.*, p. 93. El mismo autor entiende que, por el contrario, "frente a otras colecciones de milagros […] –en las que se perciben problemas económicos y sociales afectando al dominio y en cuya solución interviene la mediación sobrenatural del santo en cuestión–", este relato sólo se preocupa por difundir esa capacidad taumatúrgica antedicha. Tal razonamiento parte del supuesto de que el texto fue redactado en una época de expansión del monasterio de San Millán (esto es, entre 1076-1106), cuando no era preciso subrayar esas capacidades socioeconómicas. Por mi parte, no sólo me inclino a creer en una fecha algo posterior de redacción (fecha, como vimos, aún más complicada de determinar respecto de estos milagros) sino en una dependencia más estrecha de otros textos hagiográficos.

UNA HAGIOGRAFÍA IMPERIAL REDACTADA EN UN CONTEXTO MONÁSTICO: ODILÓN DE CLUNY Y SU *EPITAFIO DE ADELAIDA*

ALFONSO M. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
(CONICET)

Introducción

La reforma monástica de Cluny es uno de los grandes temas historiográficos de la Edad Media central, en particular para las historiografías alemana, francesa y anglosajona y, en menor medida, también ha sido estudiada por algunos autores españoles e italianos.[1] La producción sobre los distintos aspectos de la reforma cluniacense es sumamente extensa y los temas investigadosm muy variados. Este trabajo se centrará en uno de ellos: la manera en que los monjes cluniacenses pensaban y explicaban la posición que debían y podían ocupar los individuos poderosos en una sociedad que se definía a sí misma, a partir del período carolingio, no sólo como cristiana sino como la cristiandad misma. Sociedad que se identificaba además con la Iglesia, ya sea como comunidad de creyentes y también como organización jerarquizada que englobaba a toda la comunidad.[2] En ese contexto, el poder laico no podía pensarse por fuera de la Iglesia y el clero en sus distintas formas –regular o secular– otorgaba a dicho poder una función dentro de tal sociedad cristiana. Esta forma de pensar el poder condujo, en términos generales, a las ideas políticas medievales, que se enmarcan mejor dentro del concepto de "eclesiología", antes que en el de "teoría política".

Utilizaremos el *Epitafio de Adelaida* de Odilón de Cluny[3] con el objetivo de

1. Para la extensa bibliografía acerca de la reforma cluniacense, ver el apéndice bibliográfico de Odon HUREL y Denyse RICHE, *Cluny. De l'abbye à l'ordre clunisien Xe-XVIIIe siècle*, París, Armand Colin, 2010; ver también el apéndice bibliográfico de Joachim WOLLASCH, *Cluny, Licht der Welt. Aufstieg un Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich y Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1996. Para un estado actualizado de los estudios acerca de Cluny, ver las actas de los congresos internacionales realizados para conmemorar los mil cien años de la fundación de la abadía: Dominique IOGNA-PRAT, Michel LAUWERS, Florian MAZEL e Isabelle ROSÉ (eds.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

2. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge,* París, Seuil, 2006.

3. BHL 63-64.

estudiar la forma en que los cluniacenses concebían ese ejercicio del poder, depositado en la aristocracia laica de la primera mitad del siglo XI. Ya a fines de la década de 1920, Albert Brackmann nos advirtió acerca de la importante influencia política de Cluny, en oposición a la visión que existía hasta entonces de una reforma cluniacense apolítica,[4] que contrastaba con el carácter decididamente político de la reforma gregoriana. Señaló también la importancia del accionar de los abades cluniacenses en el entorno de su tiempo. De hecho, Brackmann entendía que la reforma gregoriana era una continuación directa de la cluniacense y achacaba a esta última una cierta responsabilidad en el fracaso de la política imperial alemana, que él consideraba la "grosse Tragik unserer Kaisergeschichte".[5]

Otro de los grandes temas historiográficos de los estudios medievales han sido las relaciones entre el Papado y los emperadores. La coronación imperial de Carlomagno y de Otón I, la lucha de las investiduras y sus consecuencias son temas que han hecho correr ríos de tinta. Estas cuestiones son centrales en la definición de las relaciones entre poder laico y poder religioso en la Edad Media. Sin embargo, a la vez que muestran la forma en que resuelven sus conflictos las dos grandes concepciones de organización de la sociedad cristiana, ocultan que la discusión "política" tenía muchos otros matices y muchas otras maneras de manifestarse.

En el período carolingio, el eje de la discusión acerca del poder entre laicos y religiosos no pasaba por el binomio Imperio-Papado sino por la relación compleja y no siempre conflictiva entre emperadores y reyes carolingios, de un lado, y los obispos, arzobispos y abades, del otro. En este período, incluso, muchas veces resulta difícil determinar la existencia de un campo religioso y otro campo laico. En este juego, el Papa era un jugador más y no necesariamente el más importante.

Cuando se lanzó ese gran movimiento de renovación religiosa que significó la reforma gregoriana, fue el Papado el que alteró un orden eclesiástico post-carolingio que se basaba en la aceptación de que el rey o el emperador era la cabeza de la Iglesia en sus territorios. El Papado, a partir de mediados del siglo XI, buscó alterar este orden tradicional de Occidente e imponer uno nuevo.[6] Sin embargo, el conflicto entre estas dos grandes autoridades oculta otras formas de relación entre los poderes laicos y religiosos, que tienen lugar antes, después o durante los

4. Es un tema aún para investigar pero es muy probable que esta visión acerca de Cluny y del monacato medieval, en general, fuera el producto del romanticismo católico posterior a la restauración, que buscaba la reconstrucción del monacato benedictino, negando las influencias que algunas de sus corrientes habían tenido en la crítica de las tradiciones católicas y de las monarquías absolutas. Quizás habría que estudiar las complejas relaciones entre el pensamiento jansenista de Port-Royal des Champs, las congregaciones de Saint-Vanne y Saint-Maure y sus relaciones con la Ilustración francesa.

5. Albert BRACKMANN, "Die politische Wirkung der cluniazensichem Bewegung", *Historische Zeitschrift,* 139 (1929), 34-47.

6. Un muy buen y actualizado resumen acerca de las discusiones sobre la reforma gregoriana es el que presenta Florian MAZEL en su libro *Féodalités 888-1180*, París, Belin, 2010, pp. 235-297.

conflictos entre Papado e Imperio. Efectivamente, en la Edad Media existieron otras estructuras de "poder religioso", no papales, pero que podían representar –a nivel regional o, incluso, suprarregional y europeo– un papel similar al del Papado, sin necesariamente entrar en conflicto con éste ni con el Imperio. La reforma cluniacense fue uno de estos grandes jugadores. El *Epitafio de Adelaida* de Odilón de Cluny nos permite estudiar la concepción del poder imperial desde una matriz específicamente monástica, que no dejaba de ser una matriz evidentemente religiosa pero desde un posicionamiento muy distinto al del Papado romano.

Los estudios más importantes acerca de la ideología y eclesiología cluniacense fueron realizados en las décadas de 1980 y 1990 por Dominique Iogna-Prat.[7] que contó con la colaboración de Edmond Ortigues en un artículo importante.[8] A estos estudios podemos sumar la tesis de Isabel Rossé publicada recientemente, dedicada a Odón de Cluny.[9] Esta historiografía francesa parte de premisas desarrolladas por la historiografía alemana de la segunda posguerra con nombres tan ilustres como Gerd Tellenbach y Joachim Wollasch, que fue fundamental para el relanzamiento de la discusión acerca de Cluny.[10] Tampoco podemos olvidar el aporte de la tradición historiográfica anglosajona, en muchos casos influida por la historia social francesa, con mención particular de los trabajos de Barbara Rosenwein[11] y de Constance Brittain Bouchard.[12] En cambio, los estudios de

7. Dominique IOGNA-PRAT, "Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens", en IDEM, Études clunisiens, París, Picard, 2002, pp. 11-34. Véase también, del mismo autor, los artículos "La place idéal du laïc à Cluny: d'une morale statutaire à une éthique absolue?" y "Les morts dans la comptabilité céleste des clunisiens aux XIe et XIIe siècles", *ibidem,* pp. 93-124 y 125-150 respectivamente y *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, París, Champs-Flammarion, 2000.

8. Edmond ORTIGUES y Dominique IOGNA-PRAT, "Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne", *Studi Medievali*, 27 (1985), 537-571.

9. Isabel ROSÉ, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX-milieu du Xe siècle),* Turnhout, Brepols, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8).

10. Siguen siendo de gran importancia los estudios publicados por Joachim Wollasch, Hans-Erich Mager y Hermann Diener en Gerd TELLENBACH (ed.), *Neue forschungen über Cluny und die Cluniacenser,* Freiburg, Herder, 1959; mucho más tardíamente pero también fundamentales fueron los estudios de Dietrich W. POECK, principalmente su *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensiche Klosterverband (10.-12. Jahrhundert),* Munich, Wihelm Fink Verlag, 1998 (Münstersche Mittelalter-Schriften 71).

11. Barbara ROSENWEIN, *Rhinoceros Bound. Cluny in the Tenth Century,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1982; IDEM, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1989.

12. Aunque no trata directamente de Cluny, buena parte del libro gira en torno de la abadía, ver Constance Brittain BOUCHARD, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1987 y, de la misma autora, "Merovingian,

Giles Constable[13] o H.E.J. Cowdrey[14] (que tuvieron y tienen aún consecuencias importantes en las discusiones sobre ideología y eclesiología cluniacense) no denotan la misma influencia.

A medida que la reforma cluniacense se difundía por Europa –al mismo tiempo que el ascendiente espiritual de sus abades– los monjes cluniacenses se hallaron con una serie de realidades políticas muy diferentes. Entre ellas se encuentran desde pequeños nobles vecinos de la abadía madre hasta grandes unidades políticas con distintos grados de centralización, gobernadas por importantes señores, reyes, emperadores y papas –verdaderos Estados, en el sentido amplio de la palabra–. En los textos hagiográficos cluniacenses se puede apreciar la forma en que los líderes de esa reforma cluniacense reaccionaban frente a la existencia del poder político como un problema de hecho, que debía encuadrarse dentro de la historia de la humanidad –que no es otra cosa que la historia de la salvación, en términos cristianos y que, por lo tanto, debía ser interpretada con un sentido teológico y eventualmente escatológico–. No es casualidad que Odilón haya elegido redactar una hagiografía, puesto que este género literario es central en la producción escrita cluniacense desde Odón hasta Pedro el Venerable.[15]

Odilón de Cluny

Con el abaciado de Odilón (994-1049) se produce una profunda transformación en la *Ecclesia cluniacensis*, que adquiere un *status* como nunca antes había tenido un monasterio.[16] Odilón es consciente de las transformaciones de la sociedad, circunstancia que lo lleva a actuar mucho más allá de las esferas de lo estrictamente monástico[17] y, por extensión, a conferir a Cluny una autoridad moral

---

Carolingian and Cluniac Monasticism: Reform and Renewal in Burgundy", *Journal of Ecclesiastical History*, 41 (1990), 365-388.

13. Giles CONSTABLE, "Commemoration and Confraternity at Cluny during the Abbacy of Peter the Venerable", en Giles CONSTABLE, Gert MELVILLE y Jörg OBERSTE (eds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld,* Münster, 1998, pp. 253-278.

14. H.E.J. COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.

15. Dominique IOGNA-PRAT, "Odilon de Mercœur et l'Église clunisienne", en AA.VV., *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny. La "Paix de Dieu" et l'Europe de l'an mil. Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac des 10, 11 et 12 Mai 2000,* Nonette, Créer, Madrid, 2002, pp. 61-72; IDEM, "Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens", Études clunisiens, pp. 20-22; Didier MEHU, *Paix et communauté autour de Cluny (Xe-XVe siècles),* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2010; POECK, *op. cit.*

16. Para la vida y el abaciado de Odilón ver Joachim WOLLASCH, *Cluny Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich y Düsseldorf, Artemis und Winkler Verlag, 1996, pp. 101-138; HUREL y RICHE, *op. cit.*, pp. 24-28.

17. Hay que tener en cuenta igualmente que definir qué es lo estrictamente monástico en tiempos de

inmensa. El Cluny de Odilón está mucho más allá de lo que Odón había pensado originalmente.

Odilón de Mercoeur nació hacia 962 en el seno de una familia condal de la alta aristocracia de Auvergne, cuyo centro era el castillo de Mercoeur.[18] Recibió su formación en Saint-Julien de Brioude y alcanzó el rango de canónigo. En torno a 990 se encontró con Mayol y decidió entrar a Cluny, donde se dedicó a la educación de los oblatos. Fue nombrado abad por Mayol y recibió su bendición abacial, de parte del arzobispo de Besançon, el 20 de mayo de 994. Era un hombre profundamente cultivado y piadoso. Además de abad, fue uno de los escritores más importantes de Cluny, muy preocupado por el ejercicio de la caridad, dentro y fuera del monasterio. En 1033 hizo fundir ornamentos regalados por el emperador Enrique II para ayudar a los pobres durante una hambruna.

La implantación de la congregación alrededor de la abadía continuó pero también se expandió (aunque limitadamente a Alemania e Italia) y, más tarde, se le abrió la puerta de entrada a España. En 998, el privilegio de Gregorio V mencionaba treinta y ocho establecimientos dependientes que, en 1049 serían setenta pero, para ese entonces, ello terminaría en un esquema de multiabaciado. Mientras Odilón ostentaba el título de abad de Cluny allí donde estuviera, la reforma cluniacense tendería a la construcción de una monarquía monástica con base territorial en Borgoña pero con intereses en casi toda Europa occidental.

El mismo Odilón buscó asegurar la influencia de Cluny, contando con el apoyo de las más altas autoridades de la cristiandad, el Papa y el emperador. Mantuvo excelentes relaciones con Otón III y Enrique II, era admirador del sistema imperial y admitió que éste no dependía del Papado. Tal sistema, a su juicio, protegía los intereses de la Iglesia, tenía la obligación de restaurar la vida cristiana y contaba con el derecho de nombrar obispos. Aunque mantenía vínculos cordiales con los Capetos (que, con Roberto el Piadoso en 987, acababan de convertirse en reyes de Francia), tales vínculos suponían un interés secundario para el abad, puesto que el monarca carecía de autoridad efectiva al sur del Loire. La región central de la actividad cluniacense en Francia era un país sin rey.

Odilón también participó activamente del movimiento de la paz de Dios,[19] hecho que, como es bien sabido, le valió la crítica de algunos obispos, como Adalberón de Laón.[20] La consecuencia más directa de esa impugnación fue que

---

Odilón es complejo en sí mismo, cfr. Michel PARISSE, "Quelques réflexions sur le monachisme au temps d'Odilon", en AA.VV., *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny...*, pp. 48-60.

18. Para el linaje de los Mercœur, ver Martin de FRAMOND, "Les Mercœur", en *ibidem,* pp. 83-116.

19. Para la participación de Odilón en el movimiento de la "paz de Dios", ver Hartmut HOFFMANN, *Gottesfriede un Treuga Dei*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1964, pp. 45-47 (Schriften der Monumenta Germaniae historica, 20).

20. Para Odilón y la paz de Dios, ver Valérie FORTUNIER y Jacques PERICARD, "Odilon et la

Odilón advirtió que no podía contar sólo con la antigua alta aristocracia de tradición carolingia sino que debía negociar y entrar en contacto con las pequeñas elites regionales (que, de facto, controlan territorio y poder), a la vez que conservar sus relaciones con los grandes poderes. En última instancia, siguiendo una tradición monástica de origen carolingio, para Odilón son los *oratores* quienes debían dirigir moralmente la sociedad y esos *oratores* eran, ante todo, los monjes. El peso político concreto de Odilón en la Borgoña de fines del siglo X era lo suficientemente importante como para que él se viera obligado a intervenir en las negociaciones de paz entre Rodolfo III de Borgoña y una alianza de aristócratas rebelados contra el rey. Odilón y Cluny se convierten, de esta forma, en sostenes de la monarquía borgoñona.[21]

Cluny y el Papado se apoyaron mutuamente en la construcción de sus respectivas autoridades. Gregorio V decreta en 998 que: "bajo pena de anatema para quienes no lo cumplan, ningún obispo, ningún miembro del orden sacerdotal, podrá ir a vuestro venerable convento para consagrar la iglesia, ordenar sacerdotes y diáconos y celebrar la misa sin haber sido invitado por el abad y, por el contrario, les será permitido a los monjes recibir el orden sagrado allí donde a él le parezca y a sus sucesores. En cuanto a los abades, que sean elegidos en la comunidad con el consentimiento común de los hermanos y que, para su consagración, llamen al obispo que prefieran".[22] A esta decisión hay que sumarle el derecho, obtenido en 994 en el concilio de Anse, que dotó al señorío de Cluny de una corte de justicia temporal. En 1024, Juan XIX extiende el privilegio de 998 a todos los hermanos cluniacenses *ubicumque positi*, o sea que se los emancipa de la autoridad diocesana y se los somete al poder exclusivo del abad.[23] En ese año, Cluny se convirtió en un señorío independiente y en un santuario exento. Así se

---

paix de Dieu", en AA.VV., *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny...,* pp. 117-134. La famosa crítica de Adalberón de Laón contra Odilón de Cluny a causa de su intervención fuera del ámbito claustral, incluyendo la "paz de Dios", ha sido señalada y estudiada por Georges DUBY en *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Barcelona, Argot, 1983, pp. 87-91 y 203-211.

21. François DEMOTZ, "De l'alliance politique à l'affinité spirituelle: l'amitié entre les rois de Bourgogne et les abbés de Cluny", en IOGNA-PRAT, LAUWERS, MAZEL y ROSÉ (eds.), *op. cit.,* p. 254.

22. *Bullarium sacri ordinis clunacensis,* Lyon, 1689, 10: *Necnon sub divini judicii promulgatione et confirmatione, anathematis interdictione corroborantes decernimus, ut nullus episcopus, seu quilibet sacerdotum in eodem venerabili Coenobio, pro aliaqua ordinatione seu consecratione ecclesiae, presbyterorum vel diaconorum, missarumque celebratione, nisi ab abbate ejusdem loci invitatus fuerit, venire ad agendum praesumat. Sed liceat monachis ipsius loci cujuscumque voluerint ordinis gradum suscipere, ubicumque tibi tuisque successoribus placuerit.*

23. *Ibidem*, 8: *Non enim patitur sanctae sedis apostolicae authoritas, ut ullius cujuscunque personae obligatione proscindatur a se cuilibet concessa lieralis libertas: neque ipsius loci fratres ubicunque positi, cujuscunque episcopi maledictionis vel excommunicationis vinculo teneantur astricti.*

transformó en un cuerpo eclesiástico autónomo, una verdadera *Ecclesia cluniacensis*. Sin embargo, esto no llevaría a la oposición con Roma sino que Cluny y el Papado se reforzarían mutuamente. Gracias a esta relación, este último afirmó su primado sobre la Iglesia latina y Cluny se convirtió en un instrumento de su autoridad en el corazón del viejo reino franco, por lo menos en la primera fase de la reforma gregoriana.[24]

A pesar de algún conflicto puntual con un obispo de Macôn, el sector episcopal en general apoyó el derecho cluniacense a encabezar la reforma de la Iglesia, al menos hasta el siglo XII.[25]

La evidente excepcionalidad de Cluny generó algún escozor entre otros monasterios y obligó a Odilón a fundamentarla. Se revisó la historia del cenobio y se elaboró una verdadera ideología cluniacense, que justificaba el derecho del claustro de intervenir en la reforma cristiana de toda la sociedad y de la Iglesia, sobre la base de la santidad de los abades cluniacenses. La hagiografía abacial fue uno de los medios privilegiados para esta ideología.[26] Pero los cluniacenses no se limitaron a celebrar la memoria de sus predecesores sino que también se consagraron a la conmemoración de los difuntos propios y ajenos, laicos y eclesiásticos.[27] En torno a 1030-1033, Odilón "inventó" la celebración de todos los difuntos el 2 de noviembre, festividad oficializada por León IX poco antes del fallecimiento del abad en 1049. Fue inhumado junto a Mayol en Souvigny y canonizado en 1063.

Adelaida, princesa de Borgoña, reina de Italia y emperatriz del Sacro Imperio

La vida de la emperatriz Adelaida es el tema de una de las dos hagiografías escritas por Odilón.[28] La fecha de su redacción es, aparentemente, el año 1002. Ha sido editada en dos ocasiones, primero por Pertz en los *MGH*,[29] edición que fue

24. Ver. COWDREY, *op. cit.*

25. Ver Hermann DIENER, "Das Verhältnis Clunys zu den Bischöfen vor allem in der Zeit seines Abtes Hugo (1049-1109)", en TELLENBACH (ed.), *op. cit.*, pp. 219-352. Para una visión más crítica y actual acerca de la relación entre obispos y monjes reformadores, ver Geneviève BÜHRER-THIERRY y Laurent JÉGOU, "L'épiscopat du premier âge féodal (Xe-milieu XIe siècles)", en IOGNA-PRAT, LAUWERS, MAZEL y ROSÉ (eds.), *op. cit.*, pp. 79-88.

26. Para Odilón en cuanto hagiógrafo, ver M. GOULLET, "Odilón, saint et hagiographe", en AA. VV., *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny...,* pp. 61-81.

27. IOGNA-PRAT, "Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens"..., pp. 23-24.

28. La otra es la vida del Mayol, abad de Cluny. Véase ODILÓN de Cluny, *De Vita Beati Maioli Abbatis Libelluls* –MIGNE, *Patrologia Latina* 142, cols. 943-962B–.

29. Georg Heinrich PERTZ (ed.), *MGH, SS* 4, Hannover, 1841, pp. 633-649.

retomada por Migne en su *Patrología Latina.*[30] La segunda edición fue realizada por H. Paulhart en 1962.[31] La designación del título de la obra como *Epitaphium* hace referencia a la tradición clásica de redactar un elogio en ocasión de la muerte de una persona importante.

Adelaida fue un personaje de gran relevancia en la historia del Sacro Imperio.[32] No se conoce la fecha exacta de su nacimiento aunque éste debe ubicarse entre los años 930-931. Fue hija de Rodolfo II, rey de Borgoña y de Berta, hija de Burcardo, duque de Alemania. La familia de la que provenía Adelaida pertenecía a la vieja aristocracia carolingia, grupo que ocupó el espacio dejado por la dinastía de Carlomagno. Los *rodolphiens*, como se conoce en la historiografía francesa a la dinastía a la que pertenecía Adelaida, tuvieron estrechos contactos con Cluny desde el abaciado de Bernón en adelante.[33]

El reino de Borgoña se formó a la muerte de Carlos el Gordo (888), cuando Rodolfo I, perteneciente al linaje de los welfos, se hizo elegir rey. A la muerte de éste, acaecida en 912, su hijo, Rodolfo II, asumió el trono. La vida de este último fue más activa que la de su padre, al involucrarse en distintas campañas. Una de ellas le permitió vencer a Berengario, rey de Italia, y convertirse él mismo en soberano de ese reino entre 922-926, hasta que sufrió una derrota a manos de Hugo de Provenza y fue expulsado de ese territorio. Tuvo muy buenas relaciones con los otónidas y, entre otras cosas, le entregó a Enrique I la Santa Lanza. Murió en 937 y lo sucedió su hijo Conrado, hermano de Adelaida, hijo también de Berta. La protección de Otón sobre Conrado aseguró la independencia del reino de Borgoña aunque como vasallo del rey sajón. Pero ello no pudo impedir que Hugo de Arles, rey de Italia, se casara con Berta y se llevara a Adelaida a Italia, como prometida de su hijo Lotario. El reinado del hermano de Adelaida fue muy largo y aparentemente tranquilo. Murió en 993.

Adelaida permaneció en Pavía y se casó finalmente, quizá hacia 947, con Lotario, quien se convirtió ese mismo año en rey de Italia a la muerte de su padre,

30. *PL* 142, cols. 963-992A.

31. Herbert PAULHART, *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny. Odilonis Cluniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 1962.

32. Los datos de la biografía de santa Adelaida que presentamos a continuación están tomados de Michel PARISSE, "Adélaïde de Bourgogne, reine d'Italie et de Germanie, impératrice (931-999)", en Patrick CORBET, Monique GOULLET y Dominique IOGNA-PRAT (eds.), *Adélaïde de Bourgogne. Genèse et représentations d'une saintetè impériale*, Dijon, Universités de Dijon, 2002, pp. 11-26. Las dos fuentes principales para la vida de Adelaida son el ya mencionado *Epitaphium* de Odilón y los *Gesta Oddonis* de Hrotsvita de Gandersheim en *Hrostsvitae opera* (ed. de P. von Winterfeld), Berlín, 1902, pp. 201-228.

33. Estas relaciones han sido estudiadas por François DEMOTZ, "De l'alliance politique à l'affinité spirituelle: l'amitié entre les rois de Bourgogne et les abbés de Cluny", en IOGNA-PRAT, LAUWERS, MAZEL y ROSÉ (eds.), *op. cit.*, pp. 249-259.

Hugo. Adelaida fue nombrada entonces reina y tuvo una hija con Lotario llamada Ema. Pero su marido murió al poco tiempo, en 950.

De inmediato, Berengario II se hizo coronar rey de Italia y se apoderó de Adelaida para casarla con su hijo Adalberto. Fue detenida en un castillo y maltratada pero logró escapar, al parecer de forma más o menos novelesca. La huida coincidió con la expedición de Otón I a Italia –quien había enviudado en 946–, circunstancia en la que reclamó el reino de Italia como propio, y se casa con Adelaida en 951. Como podemos ver, era una persona clave en la legitimación de quien quisiera controlar ese reino.

A partir de ese año, su destino estaría unido al de Otón I hasta la muerte de éste y a la dinastía otónida hasta el fin de los días de Adelaida. La ahora reina de "Alemania" y futura emperatriz tuvo con Otón I cuatro hijos: Enrique, Bruno, Matilde y Otón. Como los descendientes del matrimonio anterior del rey ya habían muerto para 957, los hijos de Adelaida se convirtieron en los herederos naturales de Otón I, hecho que fortaleció aún más la posición de la reina en la corte otónida. La vida de ella seguía los senderos del rey y de la corte, que se movía principalmente entre la región renana, la baja Lotaringia, la Sajonia oriental y Turingia.

En 961, Otón decidió realizar un segundo viaje a Italia, en parte a causa de un pedido del Papa, que veía en el rey alemán un nuevo emperador. Se puso en marcha con su ejército y celebró Navidad en Pavía. El 2 de febrero de 962 fue coronado emperador por el papa Juan XII. Adelaida también sería coronada emperatriz. Su presencia en la corte está atestiguada en numerosas actas, en las cuales se nota su importancia y prestigio, como consorte real, pero además como pieza clave en el control otónida sobre Italia.

En 973 Otón I murió y lo sucedió el hijo de éste y Adelaida, Otón II, quien al año anterior se había casado con una princesa bizantina, Teófano, como parte de la política de acercamiento al Imperio bizantino implementada por su padre. Adelaida pasó entonces a ocupar un lugar secundario pero de mucho prestigio. Aparentemente, las relaciones entre Adelaida y la nueva pareja imperial eran bastante tensas.

En 983, murió Otón II y lo sucedió Otón III, hijo de éste y de Teófano y, por lo tanto, nieto de Adelaida. Sin embargo, el nuevo rey sólo tenía tres años. Teófano y Adelaida tuvieron que moverse con velocidad para asegurar el trono de este heredero, asumiendo Teófano la regencia. En este período de su vida Adelaida se mantuvo retirada y se sabe poco de ella. Vivía en Italia, lugar al que viaja Teófano en 990 para imponer su autoridad sobre su suegra pero, poco después, la princesa griega fallece.

Entre 991 y 994, Adelaida se convierte en regente y está en el centro de la actividad política en el Sacro Imperio. En general, la administración se llevó a cabo desde la cancillería imperial sin hacer grandes modificaciones. Sin embargo,

se nota la influencia de Adelaida en los diplomas producidos por la cancillería en beneficio de la abadía de Seltz, su gran proyecto.

La presencia de Adelaida en el centro del poder otónida es también fundamental para explicar la decadencia de la autoridad real en Borgoña a fines del siglo X, que fue reemplazada por la tutela del Sacro Imperio. De hecho, cuando ella estuvo en 999 en la región Transjurana, fue recibida como soberana en los antiguos centros de poder borgoñones.[34]

En 994, Otón III llegó a su mayoría de edad y tomó las riendas del reino. Adelaida dejó la regencia, pero su nieto la tuvo en consideración suficiente como para informarla de su coronación imperial en 996. Ese mismo año fue consagrada la iglesia abacial de Seltz, muy cerca de la cual ella vivía. En el año 999, hizo un último viaje que la llevó a Borgoña, donde se encontró con el nuevo abad de Cluny, Odilón. Retornó a Seltz y murió el 16 de diciembre de 999. En 1002, Odilón escribió su *Epitaphium*, entre 1051-1056 se redactaron sus *Miracula* y en 1097 fue canonizada por Urbano II.

El *Epitaphium domine Adelheide auguste*

La obra comienza cuando Adelaida ya tiene dieciséis años y se casa con Lotario, rey de Italia. La técnica utilizada por Odilón incluye combinar prosa con versos a fin de imitar las Sagradas Escrituras, que alternan los libros históricos con los salmos.

El autor comienza su texto afirmando que ha escrito la vida de Adelaida "para que suene en los oídos de emperatrices y reinas, de modo que entonces escuchen grandes cosas y se apliquen a seguir a ésta, de la que hablamos, en el camino de la dignidad, y sea importante para ellas el cuidado de sus casas, así como fue ampliamente fortalecida la República por aquella".[35] A pesar de que Odilón dirige el texto a las mujeres, en verdad el tema de la santidad femenina es algo marginal en el texto, como ya señaló Patrick Corbet.[36] Además, Odilón presenta su relato como un espejo de princesas, mostrándonos realmente a una Adelaida dedicada a las tareas de emperatriz y no a la *cura domestica*. Una prueba de que este texto no se centra en un modelo de santidad femenina es el hecho de que las virtudes que se resaltan no son específicamente de ese género sino que pueden encontrarse

34. Laurent RIPART, "Le premier âge féodal dans des terres de tradition royale. L'exemple des pays de la Bourgogne rhodanienne et lémanique", en IOGNA-PRAT, LAUWERS, MAZEL y ROSÉ (eds.), *op. cit.*, pp. 239-240.

35. ODILÓN de Cluny, *Epitafio de Adelaida,* p. 27: "imperatricum ac reginarum sonet in auribus, ut dum magna de magnis audierint, et eam de qua loquimur gressibus honestatis sequi studuerint, saltem per eas cura domestica vigeat, sicut per eam res publica longe lateque valebat".

36. CORBET, *op. cit.*, pp. 107-110.

en textos hagiográficos cluniacenses dedicados a personajes masculinos, como la biografía de Mayol de Cluny[37] (escrita también por Odilón) o, incluso, la *Vida de Odilón* de Jotsaldo.[38] La narración acerca de Adelaida presenta a la emperatriz en su ejercicio del poder imperial, en lugar de centrarse en el relato de las tareas domésticas del palacio. Tampoco aparecen temas de la vida familiar y no hay un interés particular por la forma en la que ella crió a sus hijos o cómo se comportó cuando enviudó, a pesar de que pasó por esta situación en dos ocasiones.

En cuanto hagiografía, tiene la particularidad de que los hechos sobrenaturales relacionados con Adelaida ocupan un lugar secundario, centrándose en cambio en la existencia virtuosa de la emperatriz. Esto está en inmediata relación con los desarrollos de la espiritualidad cluniacense en tiempos de Odilón, uno de los cuales implica precisamente privilegiar los hechos virtuosos antes que los milagros en la presentación del santo.[39] Como el autor del texto es un monje, las capacidades sobresalientes de Adelaida serán de tipo monástico, con lo cual la emperatriz aparece como una imitadora de Cristo −al punto que Odilón se refiere a ella como *imitatrix redentoris*, de la misma forma en que se presentan los monjes cluniacenses−.[40] En efecto, el abad de Cluny propone para los laicos un modelo de santidad básicamente monástica centrado en las virtudes teologales[41] y en la aceptación de una vida de sacrificios.

Odilón apoya su construcción en el relato de los momentos postreros de la vida de la emperatriz: "en el último tránsito del curso de su vida temporal se elevó sobre sí misma, de modo que, despreciando los asuntos seculares, pudo perseverar libremente en la contemplación divina. El negocio de las cosas habituales ya era inoportuno para ella. Concluyó decididamente la acción laudable de Lía y Marta, optó por acometer el ocio razonable de Raquel y María. Así, atenta a las lecturas (*lectionibus*), asidua en sus oraciones, rechazaba las cosas terrenas, abierta totalmente a las celestes. Y si alguien la interpelaba acerca de cuestiones mundanas, no daba ninguna respuesta sino que, entristecida, volvía a su corazón aquel dicho del apóstol: «¡Ay de mí! ¿Quién podría librarme de este cuerpo de muerte?»".

Más adelante, Odilón detalla también la forma intensa y casi continua con la

37. Migne, *PL* 142, cols. 943-962B.

38. JOTSALDO de Saint-Claude, *Vita Odilonis*, en Johannes STAUB (ed.), *Iotsald von Saint-Claude, Vita des Abtes Odilo von Cluny,* Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1999 (Monumenta Germaniae Historica, SS 68).

39. Hugh TALBOT, "Die Cluniazensiche Spiritualität", en Helmut RICHTER (ed.), *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1975, p. 46.

40. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida*, cap. 11, p. 38: *sedula imitatrix sui existens redemptoris...*

41. *Ibidem*, cap. 21, p. 44: "Eratque ei in fide secura firmitas, in spe firma securitas, in dilectione Dei et proximi radix omnium bonorum principalisque causa virtutum caritas".

que Adelaida se dedicaba a la oración, incluso en los momentos finales de su vida, ya enferma. Por lo tanto, aunque nunca toma el hábito para convertirse en monja, ella lleva, en sus últimos años, una existencia más cercana a la de una religiosa que a la de una laica.[42]

Odilón propone un modelo de santidad laico, que cumple con las virtudes teologales pero que, además, implica tarde o temprano abandonar las preocupaciones de este mundo para dedicarse, al menos durante los últimos años de la existencia terrenal, a la oración y contemplación. La santidad de Adelaida se fundamenta entonces no sólo en el hecho de haber realizado las tareas propias del laico sino también en que la emperatriz asimiló su vida a la de los monjes. Ella se convirtió en una imitadora de la forma de vida monástica y así participó de la imitación de Cristo.

La vida de Adelaida, tal como la describe Odilón, es casi un constante calvario. Es una mujer cuya existencia estuvo llena de sufrimientos. Padece a causa de la temprana muerte de su primer marido, el rey Lotario, circunstancia que la lleva a caer en manos de Berenguer, nuevo rey de Italia, quien la encierra. Su liberación y matrimonio con Otón I terminan con su segunda viudez pero luego tuvo que afrontar su distanciamiento respecto de su hijo Otón II. Esta situación la condujo al exilio, teniendo que abandonar el Imperio para dirigirse a las tierras de su hermano Conrado, rey de Borgoña. Luego de que logra resolver las diferencias con su hijo, éste también muere y como su nieto, Otón III, era menor, la regencia la ejerció la madre de este último, la princesa griega Teófano, quien (como no se llevaba muy bien con su suegra) le deparó más sufrimiento.

Imitación de Cristo, padecimientos en vida, oración y, finalmente, una actitud de abandono del mundo, convierten la *Vida de Adelaida* en un modelo de santidad para los laicos, especialmente para quienes ejercen el poder. Es un paradigma que puede ser copiado por reinas pero también por reyes, basado en última instancia en la diferenciación –planteada en tiempos carolingios– entre dos órdenes, uno ascético sacral, propio del purismo monástico y de la función clerical, y el otro laico. Este último permite hablar de una "moral estatutaria" dirigida a los reyes y grandes señores, que implica tanto un ideal de conversión a la vez que el cumplimiento de las obligaciones en el mundo, tanto las propias de la vida matrimonial como de la pública.[43] El texto de Odilón pertenece a una tradición monástica –ya antigua a principios del siglo XI– que busca convertir la cristiandad en un gran

42. Hay una tradición específicamente borgoñona de reyes santos que abandonan las pompas de este mundo y no es imposible que Odilón estuviera al tanto de esta tradición, ver Robert FOLZ, "Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit un Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelaters*, 14 (1958), 317-344.

43. IOGNA-PRAT, "La place idéal du laïc à Cluny...", p. 94.

monasterio, reclutando incluso a quienes habitan fuera del claustro.[44] Por cierto, esta tendencia de la espiritualidad es un rasgo característico de la reforma cluniacense pero ella contaba con antecedentes carolingios.[45]

Una hagiografía imperial, escrita lejos de los centros de poder imperial

La aparición de un texto producido en un lugar –el Macônnais– geográficamente alejado de los centros de poder del Sacro Imperio pero que se consagra a alabar la vida y obra de un personaje medular de la dinastía reinante, nos enfrenta a la pregunta acerca de las razones que motivaron a su autor, Odilón de Cluny, a redactarlo. Una serie de hechos nos indica que la vida de una emperatriz santificable no es el único tema del texto sino que éste también da cuenta de la forma que tenía el abad de Cluny de entender el entorno político que rodeaba y contenía la abadía.

Odilón comenzó su abaciado en 998; ese mismo año, a través de la intervención de Otón III, Cluny consiguió la extensión de sus libertades. Adelaida murió al año siguiente y su hagiografía dataría de 1002. El *Epitafio* podría considerarse en parte un tributo que Cluny concedería al Imperio por los beneficios que ha obtenido gracias a su intervención. Podemos especular que −a cambio de estos gestos favorables y como forma de extender en el tiempo una relación provechosa para su monasterio− Odilón, uno de los más prestigiosos personajes religiosos de su tiempo, escribió sobre una de las integrantes de la familia imperial como si hubiera sido una santa. En efecto, la *fama sanctitatis* de Adelaida se estableció muy poco después de la muerte de la emperatriz y no gracias al impulso inicial de Odilón.[46] Sin embargo, Cluny habrá de ser el gran motor de la santificación de Adelaida, a pesar de que la circulación del texto de Odilón haya estado bastante limitada.[47] Esta situación es muy interesante. Para Patrick Corbet, la santificación de los miembros de una dinastía altomedieval tiene la función "*de légitimer un*

44. Se trata, en efecto, de una "monaquización" del laico, como afirma IOGNA-PRAT, "La place idéal du laïc à Cluny...", p. 123.

45. Adriaan H. BREDERO, "Cluny et le monachisme carolingien: continuité et discontinuité", en W. LOURDAUX y D. VERHELST (eds.), *Benedictine Culture 750-1050*, Lovaina, Leuven University Press, 1983, pp. 50-75. También hay espacios en los que los laicos –poderosos o no– se integran a la vida de la abadía, ver IOGNA-PRAT, "Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens", pp. 16-17.

46. Corbet, *op. cit*., p. 60.

47. La idea de que la santificación de Adelaida es obra cluniacense sigue siendo muy importante en la historiografía. Ésta, sin embargo, ha sido cuestionada con muy buenos argumentos textuales por Franz NIESKE, quien en verdad atribuye la canonización a la actividad de Selz, ver "La tradition nécrologique d'Adéläide", en CORBET, GOULLET e IOGNA-PRAT (eds.), *op. cit.,* pp. 81-93.

pouvoir en place, d'expliquer ses réussites, de parachever une domination; elle est auto-célébration lignagère, manifestation de puissance, plus encore que facteur de celle-ci, et ce caractère permet de comprendre certains traits observables chez les Ottoniens".[48] La tesis de Corbet explica la aparición de textos hagiográficos relativos a miembros de la dinastía otónida, redactados en el Sacro Imperio, en el núcleo del poder sajón, pero no del escrito de Odilón, cuya redacción y limitada circulación tuvieron lugar por fuera de ese ámbito.

Resulta mucho más factible la idea, también aportada por Corbet, de que la aparición del texto en cuestión guarda relación con los intentos cluniacenses de llevar su reforma al interior del Imperio, a través de la abadía de Selz.[49] Sin embargo, si esto hubiera sido parte de una estrategia cluniacense para sustentar su expansión, podríamos esperar que existieran otros textos hagiográficos que tuvieran como objetivo apoyar el avance de la reforma de la abadía de Borgoña en diversos territorios europeos, a fines del siglo X y durante el XI. Es probable que el relato de Odilón refleje ideas tardocarolingias acerca del poder, que habían sido retomadas y continuadas por Otón I y cuyo objetivo era el de colocar la figura del emperador como máxima autoridad dentro del cristianismo latino.

El peculiar contexto político en el que se desarrolla la historia de Cluny durante el siglo X es fundamental para comprender el relato de Odilón. El monasterio fue fundado en 910 por Guillermo el Piadoso, duque de Aquitania. Éste fue uno de los grandes príncipes que encarnaron las transformaciones sociales del período carolingio tardío, manifestadas en la regionalización del poder y en el surgimiento del primer feudalismo. La historiografía actual ya no considera al siglo X como una época de caos y destrucción pero sí lo entiende como el siglo de la disolución definitiva del orden carolingio en la mitad occidental del Imperio −ámbito que, hasta cierto punto, coincide con lo que hoy llamamos Francia−. Esa disolución implicó la desaparición, en tales territorios, de una autoridad supralocal y la regionalización del ejercicio del poder. Como sabemos, el problema del origen del feudalismo y sus variaciones regionales es un tema central y de los más polémicos de la historiografía sobre la Edad Media. No es este trabajo el lugar para entrar en discusiones al respecto. Basten señalar algunas nociones que son fundamentales para la comprensión del desarrollo cluniacense y, por extensión, para ubicar el contexto de producción del *Epitafio de Adelaida.*[50]

En primer lugar, insistamos en la ya señalada regionalización del poder. En el entorno cluniacense, esto significó dos cosas: primero, la independencia de la abadía respecto de cualquier poder temporal o secular. Eso supone concretamente

48. CORBET, *op. cit*., p. 254.

49. *Ibidem*, p. 63.

50. Me remito nuevamente al libro ya citado de Florian Mazel, como referencia para el problema de la regionalización del poder y la autoridad y el surgimiento del primer feudalismo.

que la abadía se convirtió en señor feudal de una inmensa cantidad de territorios en Borgoña.[51] Pero, en segundo lugar, al tratarse de una institución religiosa, esa consagración debió construir su ascendiente temporal a partir de su autoridad espiritual y no militar. La historia cluniacense se puede dividir en dos grandes momentos: primero, entre la fundación y el abaciado de Pedro el Venerable; luego, entre la muerte de Pedro y la desaparición de la abadía durante la Revolución Francesa.

Ese primer gran período es el que nos interesa, puesto que es también el de Odilón. En este lapso, Cluny gozó de todas las libertades que implicaban el hecho de no tener que reconocer la autoridad de ningún rey, emperador, señor, ni obispo sino únicamente el remoto reconocimiento de la autoridad papal, que sólo tendría peso y se convertiría también en un problema a partir del siglo XII.[52] Esto le permitió abocarse a la reforma monástica prácticamente como una *Ecclesia* independiente y, en gran medida, comportarse como un pequeño Estado teocrático, con gran influencia espiritual en Occidente a través de la reforma de monasterios en casi toda Europa del oeste. Esta situación se manifiesta de manera muy clara en el *hinterland* de la abadía ya en tiempos de Odilón, puesto que allí controlaba todo el territorio, cuya autoridad y jurisdicción estaban en manos absolutas del abad.[53]

La gran desventaja de la independencia de que gozaba Cluny era que la defensa concreta de su territorio se basaba principalmente en su prestigio como centro religioso. Esto significaba que no podía recurrir a la fuerza bruta para solucionar sus eventuales problemas con sus vecinos y debía negociar una y otra vez con ellos.[54] En otras palabras, lo que garantizaba la integridad territorial del monasterio y la integridad física de los monjes era el apoyo más o menos tácito que le brindaban los grandes señores borgoñones y del centro de Francia.

Por lo tanto, para un monasterio que carecía de un gran ejército pero que controlaba significativas extensiones de tierras –situación que lo convertía en una presa deseable para los señores vecinos– era fundamental tener el apoyo de tales señores y, sobre todo, de aquellos grandes aristócratas que podrían protegerlo en caso de ser atacado. Uno de esos grandes señores era el emperador. La redacción de una hagiografía que tenía por objeto santificar formalmente a un miembro de la familia imperial, el año mismo del ascenso al poder de Enrique II, quizá buscaba ubicar a Cluny dentro del horizonte diplomático del emperador y estrechar los

51. Para la construcción del señorío cluniacense en Borgoña es fundamental MÉHU, *op. cit.*

52. Las exigencias económicas de Roma sobre Cluny son expuestas por HUREL y RICHE, *op. cit.*, pp. 110-126.

53. Para IOGNA-PRAT, las *consuetudines* cluniacenses directamente son compilaciones de valor jurídico que delimitan un área de soberanía, cfr. "Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens", pp. 17-20.

54. ROSENWEIN, *To Be the Neighbor…*; Barbara ROSENWEIN, Thomas HEAD y Sharon FARMER, "Monks and Their Enemies: A Comparative Aproach", *Speculum*, 66 (1991), 764-796.

lazos con el soberano. Pero también demuestra una actitud anclada en tradiciones carolingias, que consideraba al soberano como una de las principales autoridades dentro de la cristiandad. También tengamos en cuenta que, hasta la reforma gregoriana, el Papado estaba bajo la influencia de los emperadores y el reconocimiento de la exención monástica de Cluny era una atribución romana. Por lo tanto, la abadía necesitaba del reconocimiento papal de sus libertades y aquéllas correspondientes a los monasterios de la reforma, a la vez que el pontificado estaba en gran medida en manos del Sacro Imperio.

En tiempos de Odilón, se conjugaba el feudalismo propio del centro de Francia (que implicaba un alto grado de fragmentación del poder) con un feudalismo que conservaba rasgos tardocarolingios en el Sacro Imperio y con la autoridad espiritual y tradicional de la sede romana. El texto de Odilón debe interpretarse en ese complejo juego de fuerzas locales borgoñonas, atravesadas por un marco internacional más amplio, dentro del cual Cluny se había ido convirtiendo, durante el siglo X, en un jugador de peso cada vez más importante y cuya presencia aumentaría aún más durante el siglo XI.

Si el *Epitafio de Adelaida* era parte de un proyecto cluniacense para atraer al emperador Enrique II en beneficio de la reforma monástica, este objetivo habrá de tener un éxito limitado. La relación especial que Odilón probablemente esperaba que Cluny tuviera con el Imperio era algo real pero tenía límites muy concretos. Por un lado, el soberano basaba su relación con la abadía en la fama de santidad del propio Odilón. Pero los emperadores también mantenían relaciones similares con muchos otros monasterios. Por ejemplo, la aparición del monarca y de Adelaida en la confraternidad cluniacense, convirtiéndolos en beneficiarios de las oraciones de los monjes, tiene un paralelo con lo que se manifestaría el monasterio de Fruttuaria. Lo mismo ocurría con el regalo de insignias imperiales a la abadía, puesto que Enrique II también obsequió una corona a San Pedro y otros objetos a Monte Cassino. Por lo demás, Enrique siempre privilegió el monasterio de Gorze.[55] De hecho, Cluny nunca recibió del soberano un monasterio para ser reformado y la inserción de la reforma cluniacense en el ámbito del Sacro Imperio fue muy limitada.[56]

La elección de Adelaida como candidata a la santificación, entre todos los posibles integrantes de la dinastía otónida, no es producto del azar. Hubo otros intentos de santificación de miembros de ésta aunque el caso de la emperatriz fue el más exitoso y duradero en el tiempo. Lo que nunca se intentó, ni en el ámbito cluniacense ni en otros, fue la santificación de un emperador reinante del Sacro Imperio.

55. La reforma de Gorze es el camino imperial para la reforma de los monasterios benedictinos dentro del Sacro Imperio, cfr. Anne WAGNER, *Gorze au XIe siècle. Contribution à l'histoire du monachisme bénédictin dans l'Empire,* Turnhout, Brepols, 1996.

56. K.J. BENZ, "Heinrich II und Cluny", *Revue Bénédictine*, 84 (1974), 332-336.

Por otra parte, Adelaida era un personaje verdaderamente relacionado con la abadía de Cluny. Mayol, el antecesor de Odilón en el cargo de abad cluniacense, trató personalmente con ella en al menos dos momentos puntuales. Primero, cuando intervino en la reconciliación entre la soberana y su hijo Otón II, como relata Odilón. Segundo, cuando Otón II y Adelaida solicitaron a Mayol que fuera Papa, honor que éste rechazó. Los estrechos contactos entre Mayol y los primeros emperadores germánicos se continuaron durante la historia cluniacense y culminaron con la intervención de Hugo de Semur, abad de Cluny, a favor de Enrique IV en Canossa.

Las funciones del imperio según Odilón

Uno de los presupuestos básicos de este trabajo es que, a través de la vida de Adelaida, podemos ver cómo concebía Odilón el justo ejercicio del poder en los gobernantes del Imperio. Analicemos tales elementos.

El imperio como benefactor de la Iglesia

Odilón nos presenta a Adelaida como benefactora del clero. Sin embargo, el abad se interesa únicamente en las acciones de la emperatriz en beneficio del clero regular. En el texto, la ausencia del clero secular es casi absoluta; éste sólo aparece esporádicamente. Únicamente se menciona al pasar la presencia de un clérigo como compañero de prisión y fuga de Adelaida,[57] que bien podría ser un miembro del clero secular aunque ello no es aclarado. En cuanto a los obispos, únicamente se alude a Wideraldo –quien consagra el monasterio de Selz– y a cierto arzobispo venerable –al que no se identifica por su nombre pero se indica que tuvo la tarea de celebrar misas a la muerte del hijo de Adelaida–.[58] Los obispos son también mencionados como grupo, cuando son convocados por la augusta para confirmar las libertades del citado monasterio de Selz.[59]

Las referencias a los Papas contemporáneos de la emperatriz son casi inexis-

57. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida*, cap. 3, p. 31: "Dum hec agerentur, supervenit quidam clericus, qui eius fuerat captivitatis et fuge socius, nuntians adesse exercitum militum armatorum".

58. *Ibidem*, cap. 9, p. 37: "In ipso etiam loco monasterium a fundamentis miro opere condidit, et ad honorem Dei et apostolorum principis, tertio imperante Ottone nepote videlicet suo in presentiarum secum asstante, quartodecimo kalendas Decembris augustissime et devotissime a Wideraldo Argentine civitatis episcopo consecrari iussit".

59. *Ibidem,* cap. 9, p. 37: "Et ut majori auctoritate per succedentia temporum esset ille sacer locus subnixus, cum prefato cesare est etiam episcoporum conventus a sepe dicta et sepe dicenda Adalheida augusta ipsius cesaris avia convocatus".

tentes y sólo hay una breve alusión a la llegada de un enviado, encargado de anunciar la muerte del antipapa Bonifacio VII, llamado también Franco (nombre consignado en el texto).[60] Este último fue un personaje muy particular, que logró ocupar la sede petrina luego de una sublevación contra Benedicto VI ocurrida en 974 y liderada por un noble romano, Crescencio de Teodora. Franco asumió como obispo de Roma luego de ahorcar a Benedicto VI pero luego tuvo que refugiarse en tierras de los griegos, perseguido por el poder imperial. A pesar de esto, intentó tomar nuevamente el poder en Roma en 980-981 y finalmente lo consiguió tras la muerte de Otón II (983), actuando como Papa entre 984 y 985, año en que murió. En verdad, es bastante poco probable que se tratara de un personaje particularmente estimado por la emperatriz y la mención de su muerte solamente tiene como objetivo introducir la profecía que ella misma realizó acerca del fallecimiento de su nieto en Italia (1002).

La virtual ausencia de clérigos seculares contrasta con las numerosas referencias a comunidades monásticas,[61] incluida la abadía de Cluny,[62] y a abades como Mayol, Eccemagnum y Odilón mismo –quien tuvo un encuentro con la emperatriz, en el que ella auguró su elección como abad–.[63] A esto hay que sumar las distintas menciones a fundaciones monásticas y a donaciones realizadas a cenobios, llevadas a cabo por la emperatriz, según nos cuenta Odilón y de las cuales se hablará más adelante.

Adelaida es presentada como una gran benefactora de los monasterios. El autor del relato se detiene en particular en las donaciones realizadas a Payerne (*Paterniacum*), cenobio fundado por su madre, Berta. Este monasterio es precisamente donde la emperatriz enterró a su progenitora, donando el complejo a Mayol el 1 de abril de 962.[64] Sin embargo, la misma Adelaida es citada luego como

60. *Ibidem*, cap. 15, p. 40: "Cum enim esset ab illo sacro loco egressura et secum staret in angulo ecclesie orationis gratia, quidam nuntius venit ad eam de Italia, Franconem Wangionensem episcopum nuntiavit Rome fuisse defunctum".

61. *Ibidem*, cap. 11, p. 38: "Innumeris preterea tam canonicorum quam etiam monachorum et sanctimonialium cenobiis, circumquaque per diversas orbis partes constitutis, plurima largiebatur beneficia, quatinus Deo famulantium agmina eius munifica dapsilitate recreata, liberius sibi reique publice divinitus conferenda implorarent suffragia".

62. *Ibidem,* cap. 17: "necnon et beate recordationis patrem Maiolum, celesti gloria iam coronatum, quem dum in hac mortali carne subsisteret, pre cunctis mortalibus in illo ordine diligebat, non enim oblita Cluniacum, adeo sibi familiare coenobium".

63. *Ibidem*, cap. 18, p. 42: "Erat quidam ibi in presentia ipsius monachus qui, licet esset indignus abbas vocitari, ab ea tamen putabatur alicuius esse momenti. Quem cum illa respiceret , et ipse eam esset intuitus, cepit uterque flere uberius".

64. *Ibidem*, cap. 9, p. 36: "In patris vero Rodulfi, videlicet nobilissimi regis et domni Conradi fratris regno, loco videlicet Paterniaco, ubi matrem reginam vocabulo Bertam Deo in omni bonitate devotam, sepulture tradidit, in honorem Dei genetricis monasterium condidit et sanctissimo patri Maiolo

fundadora o, al menos, refundadora de ese monasterio.[65] En efecto, Adelaida tuvo una participación importante en la dotación y protección de dicho monasterio.[66]

Ella también es caracterizada como creadora de otros cenobios, que a veces ponía bajo la autoridad del abad de Cluny –como es el caso de un monasterio cercano a Pavía, que construye desde sus cimientos y dota ricamente–.[67] Sin embargo, sabemos que el único monasterio que recibió Cluny en torno a Pavía (*S. Maiolus di Papia*), donado a Mayol en 967, no fue en verdad fundado ni donado por Adelaida sino por un tal *Adelgisus presbiter filius quondam Dominici.*[68] Si se trata del mismo monasterio, y es probable que así sea, quizá la atribución a Adelaida haya surgido por una confusión causada por la similitud entre ambos nombres.

El único monasterio que fue instituido por la emperatriz y donado a Cluny fue el de Selz, cenobio masculino fundado hacia 990 y consagrado en 996. Fue la gran creación monástica de Adelaida y habrá de ser también el lugar de su sepultura.[69] La fundación de este monasterio es relatada con gran detalle por Odilón.[70] Según éste, fue consagrado por el obispo Wideraldo y sometido a la Regla de san Benito. También se señala que su dirección fue encomendada a Eccemagnum –quien, según los obituarios cluniacenses, fue monje profeso de Cluny– y se añaden pormenores acerca de la forma liberal en que la soberana lo dotó,

---

suisque successoribus sua munificentia et fratris sui Conradi regis precepto ordinandum perpetuo commisit". Ver también POECK, *op. cit.*, pp. 420-421.

65. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida,* cap. 12, p. 39.

66. DEMOTZ, "De l'alliance politique à l'affinité spirituelle...", p. 253.

67. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida*, cap. 9, p. 36: "Postmodum in Italia juxta Ticinensem urbem monasterium a fundamentis incepit et ad honorem Salvatoris mundi honorifice imperiali auctoritate et sua largissima donatione perfecit, prediis et ornamentis amplissime ditavit ac iam dicto patri Maiolo ordinandum regulariter tradidit".

68. POECK, *op. cit.*, pp. 418-419.

69. CORBET, *op. cit.,* p. 62.

70. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida*, cap. 10, p. 37: "Ante duodecimum circiter obitus sui annum, in loco, qui dicitur Salsa, urbem decrevit fieri sub libertate Romana, quem affectum postea ad perfectum perduxit effectum. In ipso etiam loco monasterium a fundamentis miro opere condidit, et ad honorem Dei et apostolorum principis, tertio imperante Ottone nepote videlicet suo in presentiarum secum asstante, quartodecimo kalendas Decembris augustissime et devotissime a Wideraldo Argentine civitatis episcopo consecrari iussit. Et ut maiori auctoritate per succedentia temporum esset ille sacer locus subnixus, cum prefato cesare est etiam episcoporum conventus a sepe dicta et sepe dicenda Adalheida augusta, ipsius cesaris avia convocatus. In ipso vero monasterio claustrum monachis satis aptum preparavit et secundum regulam sancti Benedicti ordinare decrevit. Abbatem ibi prefecit nomine Eccemagnum, boni testimonii virum, humana scientia et divina sapientia doctum, quem in divinis litteris habere voluit assidue preceptorem. Ipsum vero monasterium adeo ditavit et nobilitavit prediis, edificiis, auro et gemmis, vestibus pretiosissimis, aliisque variis ornatuum supellectilibus, ut nichil deesset illo in loco Deo famulantibus".

para que nada faltara a los siervos del Señor. Este claustro tendrá relaciones muy complejas con la abadía puesto que, al pertenecer al círculo de los Reichklöster, era poco probable que el Imperio estuviera dispuesto a liberarlo completamente y someterlo a la sola autoridad de la comunidad burgundia.[71] Sabemos, por otra parte, que Adelaida fue fundamental como mediadora para la introducción de la reforma cluniacense en el sur de Borgoña, cerca del Ródano. Ella intercedió también para que Odilón pudiera adquirir el monasterio de San-Victor de Ginebra en 999.[72] Adelaida también es mencionada como partícipe de la restauración de la abadía de San Martín de Tours, consumida por el fuego en 994.[73]

En suma, se pone en evidencia el hecho de que sólo en una ocasión la emperatriz fundó un monasterio y lo entregó para su organización a un monje cluniacense. El espíritu de independencia de estos monjes escapaba a la lógica del sistema de la Iglesia imperial, que consistía en la subordinación de los claustros al emperador o a sus fieles (en particular, a los obispos designados e investidos por el soberano). El ingreso de la reforma cluniacense al Imperio es tardía, a partir de mediados del siglo XI, y se concreta principalmente a partir de la adopción de las costumbres de Cluny por parte de algunos monasterios (Saint-Blaise, Hirsau, Siegburg), permaneciendo éstos legalmente independientes de la casa madre.[74]

Los monasterios cumplían una función de vital importancia para el poder imperial, puesto que eran centros administrativos y productivos que proporcionaban parte de la base de poder que los emperadores necesitaban para contrarrestrar las tendencias centrífugas del Sacro Imperio.[75] Por lo tanto, ceder monasterios a una comunidad como la de Cluny, entre cuyos objetivos figuraba la libertad monástica, hubiera debilitado la soberanía imperial.

La predilección que Odilón atribuye a Adelaida por la Iglesia monástica se justifica con la asimilación de la vida de la emperatriz a la del monje. Cluny tenía una vocación clara de llevar su reforma no sólo a los claustros monásticos sino también a la totalidad de la sociedad. Con esta actitud, Odilón no hace más que continuar una tradición cluniacense, que se originó a principios del siglo X con la *Vida de san Gerardo de Aurillac*, escrita por otro abad cluniacense, Odón.[76] En este texto, se planteaba una nueva forma de salvación personal adaptada a

71. Joachim WOLLASCH, "Das Grabkloster der Kaiserin Adelheid in Selz am Rhein", *Frühmittelalterliche Studien*, 2 (1968), 135-143.

72. Laurent RIPART, "Le premier âge féodal dans des terres de tradition royale. L'exemple des pays de la Bourgogne rhodanienne et lémanique", en IOGNA-PRAT, LAUWERS, MAZEL y ROSÉ (eds.), *op. cit.*, p. 238.

73. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida*, cap. 17, p. 41.

74. ERDMANN, *op. cit.*, pp. 78-79.

75. John W. BERNHARDT, *Itinerant Kingship & Royal Monasteries in Early Medieval Germany c. 936-1075,* Cambdrige, Cambridge University Press, 1993.

76. ODÓN de Cluny, *Vida de san Gerardo, conde de Aurillac* –PL 133, cols. 639-704–.

la pequeña nobleza del entorno del monasterio. Odón dejaba claro que la salvación no sólo estaba reservada a mártires y clérigos sino que, con la acción en el mundo, también podía alcanzarse tal salvación. Uno de los objetivos del mismo Odón era ganar a la aristocracia laica, de la que él provenía, a favor de la reforma monástica. El método empleado por el segundo abad de Cluny era presentar un camino posible de santidad para el noble caballero, que se centraba en la ascesis y la caridad monástica, a pesar de la necesaria permanencia de estos aristócratas en el siglo en cumplimiento de sus obligaciones laicas, incluyendo la de hacer la guerra.[77]

Las características que atribuye Odilón a la emperatriz también responden al concepto de vida monástica, que Odón había establecido como propias de Cluny. Adelaida participa del silencio monástico, que significa para el monje permanecer en presencia de Cristo.[78] También acata la vida angélica, en primer lugar por renunciar al matrimonio a la muerte de su segundo marido. Recordemos que la centralidad del pecado de la carne, en la tradición cluniacense, proviene de las enseñanzas de Odón. Para él, la libido es la raíz de todos los pecados, no sólo por el abuso de la sexualidad (que lleva a aberraciones) sino también porque es el instinto primordial del pecado, incluso en las relaciones maritales. Todo niño nace entonces manchado por el pecado. Odón pretendía impulsar hacia la castidad a la totalidad de las mujeres de la región. Esta idea sobre la mujer y el sexo probablemente sea el reflejo de conceptos elaborados por san Agustín durante su controversia con los pelagianos.[79]

La trascendencia del mundo también es una característica del monacato cluniacense, que se alimenta de la tradición de san Gregorio Magno y es retomada por Odón y continuada por Odilón. Los monjes deben trascender más allá de todas las cosas mundanas. En primer lugar, ello conduce a la indiferencia hacia los bienes materiales; luego, a la renuncia a la propiedad; por último, tras una serie de ejercicios ascéticos y a través del martirio diario de la propia cruz, se logra escapar de la experiencia de las cosas familiares.[80] Odilón nos muestra cómo Adelaida despreciaba la ropa lujosa,[81] realizaba ejercicios ascéticos como vigilias y ayu-

77. Friedrich LOTTER, "Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys: Odos Vita des Grafen Gerald von Aurillac", en LOURDAUX y VERHELST (eds.), *op. cit.*, pp. 76-95.

78. Kassius HALLINGER, "Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys", en Helmut RICHTER (ed.), *Cluny Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 91-124.

79. Raffaello MORGHEN, "Monastic Reform and Cluniac Spirituality", en Noreen HUNT (ed.), *Cluniac Monasticism in the Middle Ages,* Hamdem, Archon Books, 1971, pp. 23-24.

80. HALLINGER, *op. cit*., pp. 98-99.

81. ODILÓN, *Epitafio de Adelaida*, cap. 11, p. 38: "Cumque mirificis, ut imperiali dignitati congruebat, valeret corpus decorare indumentis et pretiosissimis caput redimire gemmis, talibus se nolebat gravari implicamentis... ".

nos[82] y era también atenta a las lecturas santas, asidua en las oraciones y rechazaba las cosas terrenales al tiempo que estaba abierta a las cosas celestes –al punto que pedía librarse de su cuerpo cuando alguien intentaba llamar su atención hacia las cosas mundanas–.[83] La vida de Adelaida muestra un camino espiritual ascendente, que comienza con una emperatriz profundamente inserta en cuestiones seculares pero que se va separando de éstas al punto de que, aun permaneciendo con vida, ya ha abandonado este mundo. Su agonía es presentada como el último de los pasos en el proceso de unión mística con Cristo. En ese período final de su vida, a pesar del agotamiento propio de una mujer enferma, la soberana intentó rezar, recibió el sagrado óleo, pidió participar de la liturgia e, incluso, cantó los salmos y recibió la Eucaristía. Odilón nos señala que sus ojos sólo deseaban ver a Cristo y no se dignaban mirar otra cosa.[84] La muerte de la soberana es presentada antes como una elección voluntaria que como una imposición de la naturaleza. Adelaida fallece porque "desea ver el día que no conoce ocaso en la casa del Señor"[85] al punto que "felizmente abandonó el peso de la carne para dirigirse hacia la pura luz del purísimo éter".[86]

Adelaida poseía las características propias del monje, a pesar de su condición de mujer laica. En el escrito de Odilón, esto traduce el proyecto cluniacense de convertir la abadía en el centro de una reforma no sólo monástica sino también abarcadora de la totalidad de la Iglesia. Lo más importante es que, como parte de esta reforma, se intentaba también crear un *ethos* del poder laico, con una base religiosa y monástica. Así un modelo de espiritualidad intentaba convertirse en

82. *Ibidem*, cap. 2, p. 44: "in lectionibus et orationibus, vigiliis et ieiuniis assiduitas, in dandis elemosinas una eademque voluntas".

83. *Ibidem*, cap. 19, p. 43: "Itaque lectionibus intenta, assidua oracionibus, respuebat terrena, inhians tota mente celestibus. Et si aliquis eam de secularibus negotiis interpellaret, non ad hoc responsum dabat, sed apostolicum illud lugens in corde volvebat: Misera ego homo; quis me liberabit de corpore mortis huius?" (cfr. Rom 7, 24).

84. *Ibidem*, cap. 20, p. 43-44: "In ipsa enim nocte a febre corripitur et per aliquot dies ingravescente mole infirmitatis ad extremum usque deducitur. Adhuc autem pro posse intenta erat in oratione et oculis desiderantibus Christum nichil aliud dignabatur aspicere. Resumptis aliquantulum viribus corporis muniri se rogavit attentius mysteriis ecclesiasticis. Tum sacri olei unctione peruncta sacramentum dominici corporis humiliter et devotissime adorando percepit, in quem semper speravit et credidit. Talibus deinde fulta presidiis talique pasta convivio dixit senioribus, qui astabant, et clero, ut psalmos penitentiales cantarent et nomina sanctorum ecclesiastico more recitarent. Quo facto, cum psallentibus psallebat, cum orantibus orabat usque ad illum locum, ubi Deum sibi adesse precabatur propicium".

85. *Ibidem*, cap. 21, p. 44: "Anno igitur instante ab incarnatione Domini millesimo, desiderans videre diem unum nescientem occasum in atriis Domini super milia, dicebat sepe cum apostolo: Cupio dissolvi et esse cum Christo".

86. *Ibidem*, cap. 21, p. 44: "et ipsa, feliciter deposito carnis onere evolavit ad purum purissimi etheris fulgorem".

un modelo de sociedad, englobando la totalidad de la cristiandad dentro de un "sistema eclesial", que por su parte identificaba a la sociedad con la Iglesia y a esta última con Cluny.[87] En esta actitud hay sin dudas una aspiración utópica, que buscaba un orden perfecto en la Tierra y cuyos orígenes pueden rastrearse, una vez más, en los textos de Odón.[88]

87. IOGNA-PRAT, "Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens", pp. 32-34.

88. Janet COLEMAN, "The continuity of Utopian thought in the Middles Ages. A reassessment", *Vivarium*, 20 (1982), 5-14.

FORMAS Y FUNCIÓN DE LOS MILAGROS DE RELIQUIAS EN LOS LEGENDARIOS CRISTIANOS HISPÁNICOS

ANDREA MARIANA NAVARRO
(Universidad Nacional de Tucumán)

Introducción

La palabra leyenda –etimológicamente, del latín *legenda*–, con la acepción de lectura, llegó a identificarse de manera esencial con los relatos dedicados a la vida, muerte y milagros de los santos. Dicho género, que gozó de gran difusión en los primeros siglos del cristianismo, fue trascendiendo el ámbito eclesiástico y monástico para llegar a los fieles como lectura piadosa. De la misma manera, fue adquiriendo cada vez mayor popularidad gracias a las órdenes religiosas (que actuaron como promotoras de la literatura hagiográfica), a las traducciones del latín a las lenguas vernáculas, en la Baja Edad Media, y a la imprenta, en la Edad Moderna.[1]

Esa *lectio* –colectiva o individual, realizada en silencio o en voz alta– ofrecía a los devotos la posibilidad de la *meditatio*, "utilidades y provechos" para la formación moral y espiritual recordadas a menudo en los prólogos de las obras, como se refleja en la que el dominico Juan de Marieta compuso en 1596: "instruye, enseña, reforma las costumbres el conocimiento de los hechos de los santos. Cuando ora habla el hombre con Dios y cuando lee habla Dios con el hombre… en la lección de libros buenos les habla Dios al alma, les enciende el corazón, les descubre sus secretos, les mueve la voluntad, y los hace otros de los que antes eran".[2] Ciertamente, el contenido de dichos textos, pensado

1. Véanse algunas obras de referencia: Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Madrid-Barcelona, C.IC, 1953, t. I; Guy PHILLIPPART, "Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques", Turnhout, Brepols, 1977 (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 24-25); Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, "La hagiografía medieval. Una particular historiografía. Balance del caso hispano", *Hispania Sacra*, LI/104 (1999); Fernando BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003; Marc VITSE (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre la historia y la literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Francfort, Iberoamericana, 2006.

2. Fray Juan MARIETA, *Historia eclesiástica de todos los santos de España. Primera, segunda, tercera y cuarta parte donde se cuenta muy particularmente todas las vidas, martirios y milagros de los santos y santas propios en que en esta nuestra España era avido, assi de Mártires, Pontífices, Confesores como no Pontífices y Religiosos de todas las Ordenes y los Concilios que ha habido*

y orientado hacia objetivos edificantes –para el adoctrinamiento en acciones paradigmáticas de los santos, que debían ser imitadas–, se inspiró en la devoción hacia dichos santos o con la intención de incrementarla pero no soslayó un elemento consustancial del discurso hagiográfico, una pieza clave capaz de producir asombro y admiración hacia ellos: los milagros que efectuaron *in vita* o *post mortem*. En efecto, ciertos signos de Dios manifestados a través de los santos contribuyeron al desarrollo de leyendas sobre su mediación. Tal tendencia –necesaria e imprescindible de encauzar por parte de la Iglesia– se reflejó en un género literario, individualizado claramente desde la Antigüedad tardía, referido a "apariciones" y "visiones" de los santos y a poderes apotropaicos y taumatúrgicos de sus reliquias. Todo ello respondió a las corrientes culturales y religiosas en las que toda construcción de la figura de los biografiados debía contemplar la filiación con los "prodigios" y lo "maravilloso", por ser fundamento y aval de virtudes de santidad, medio para perpetuar su memoria y relación necesaria para alentar la piedad cristiana.

Nos proponemos en este trabajo contribuir al estudio de las creencias, del imaginario social y de las prácticas religiosas cristianas conformados en torno al culto a las reliquias. Con ese objetivo, presentaremos una serie de interpretaciones acerca de las manifestaciones sobrenaturales realizadas a través de los restos corporales íntegros o parciales de los santos (reliquias reales) e indagaremos sobre su carácter y las funciones que cumplieron conforme a los cambios en el fenómeno de la santidad, a las concepciones de lo sagrado en general, al devenir histórico y cultural y a su incidencia en la relación de los fieles con la Iglesia.

Centraremos el análisis en los santos pertenecientes a la región andaluza y para ello realizaremos una selección documental basada en distintas variantes de la lectura eclesiástica y religiosa que van desde las primeras fuentes como el *Pasionario hispánico,* los *Libelli Miraculum* –recopilados por orden de los obispos para que se leyeran a los fieles en las iglesias–, pasando por los *Flos Sanctorum* –obras del género historiográfico que, surgidas a fines del siglo XV, fueron permeables al discurso hagiográfico y deudoras de la *Leyenda dorada* de Jacobo de Vorágine–, las *Historias eclesiásticas,* las *Historias de vida, invención, milagros y traslación de reliquias* –que revelan el papel de los santos como representantes y defensores de las ciudades– y los *Memoriales de los santos* –compuestos para alentar devociones– hasta llegar a los *Escritos sobre la veneración que se debe a los cuerpos santos y a sus reliquias.* En definitiva, tales obras nos permitirán ver, en contextos históricos muy diferentes (la Antigüedad tardía, los siglos centrales de la Edad Media y la temprana Edad Moderna) cómo se fue construyendo el discurso del legendario hagiográfico, comparar su estructura en torno a los mila-

---

desde el tiempo de los Apóstoles hasta agora (con otras cosas muy curiosas de todas las ciudades de España que nunca han sido impresas), Cuenca, 1596.

gros de las reliquias, así como identificar los paradigmas que se ajustan a ciertas constantes históricas e ideológicas.

La Iglesia, el cuerpo y lo sagrado

Para referirnos a las valorizaciones que se han hecho sobre los cuerpos-reliquias resulta fundamental preguntarnos acerca de la influencia que el cristianismo y las sensibilidades religiosas pudieron haber ejercido en las concepciones sobre el cuerpo y en sus representaciones, desde una doble perspectiva: material y espiritual. Partiremos, en primer lugar, de los conceptos centrales desarrollados por los historiadores, que han afirmado que "en la cultura cristiana medieval, el cuerpo estuvo atravesado por una tensión, una oscilación entre el rechazo y la exaltación, la humillación y la veneración".[3] En efecto, en un primer momento el cuerpo fue despreciado y condenado por vincularse al pecado original y haber sido la causa de la pérdida del Paraíso para toda la humanidad. Además, se lo asociaba a los pecados capitales como la gula y la lujuria, a las pasiones, a los placeres que se oponían a las virtudes del espíritu y a la imagen de la muerte –manifestada en la materia pútrida y repugnante del cadáver–. No obstante, la Iglesia encontró valores positivos en el cuerpo. En la cristiandad, la materia se glorificó con la Encarnación y Resurrección de Jesús, que redimió a la humanidad. Por su parte, los sacramentos santificaron el cuerpo desde el bautismo hasta la extremaunción, al igual que lo hicieron la fe y la devoción hacia Cristo en sus diferentes representaciones: Su cuerpo y Su sangre, que constituyen el centro del culto. El cuerpo glorioso del Jesús de la Resurrección y lacerado de la Pasión contribuyeron a elevar la idea del cuerpo, desde el punto de vista religioso, a un alto grado de dignidad.

A partir de estas directrices, destacaremos, en segundo lugar, cómo procedió la Iglesia con respecto a los cuerpos santos. A lo largo de la Alta Edad Media, la cultura cristiana tuvo que competir e imponerse tanto a las tradiciones populares paganas como a un mundo de prácticas precristianas de los pueblos bárbaros. En su esfuerzo por modificar esas herencias –ya fuera sirviéndose de ellas y adaptándolas o eliminando sus elementos peligrosos–, la Iglesia fue profundizando la diferenciación entre lo "maravilloso", lo "mágico" (orientado al mal y relacionado con el demonio) y lo "milagroso".[4] Preocupada por dar identidad cristiana a

3. Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval,* Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 40-43; Jacques LE GOFF y Nicolas TROUNG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005; G. VIGARELLO, *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 27-111.

4. LE GOFF, *op. cit*., pp. 9-17; Jean-Claude SCHMITT, "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval", *Temas Medievales*, 3 (1993), 71-81.

lo sobrenatural, confirió al *miraculum* un sentido estricto, la función de ser señal (*signum*) de un único autor, Dios, y de ser ocasión para la teofanía. Ahora bien, los milagros podían apoyarse en la obra de los principales intermediarios, los santos, y en objetos que subsistieran de su existencia terrestre –principalmente, sus cuerpos-reliquias que se convertían en depositarios o agentes de la potencia divina–. Por lo tanto, en el camino hacia la revalorización del cuerpo cristiano, la Iglesia no sólo encauzó el papel de los milagros en la vida religiosa y social sino que introdujo un nuevo discurso sobre el cuerpo de los santos. Ya no se concebiría el cuerpo de éstos sólo como un envoltorio o habitáculo temporal del alma sino que, de su íntima asociación, el mismo cuerpo podía ser visto como expresión de las virtudes de aquélla. Tampoco se concebiría el cuerpo como un obstáculo para la santificación sino como posible instrumento y medio para llegar a ella, al considerárselo "puerta que conducía al cielo". Así pues, la Iglesia dio al cuerpo santo un uso simbólico, lo exaltó transformándolo en *cuerpo miraculoso* y probó su vinculación con lo divino y lo sagrado. Como veremos a lo largo de estas páginas, le asignó un lugar importante en las experiencias religiosas, lo puso en el centro de los ritos cristianos y se valió de él como vehículo para manifestar la omnipotencia de Dios, a fin de desarrollar la función pastoral.

Veneración y culto a las reliquias santas

En los primeros tiempos del cristianismo, la defensa de la fe ante el paganismo creó nuevos "héroes" que eran, en primer lugar, mártires en su cuerpo.[5] Con el desarrollo del culto martirial en la Antigüedad tardía, la Iglesia "ennobleció" los cuerpos de quienes habían sufrido y compartido el dolor de Cristo haciendo abandono de lo físico y del mundo terreno para entregarse al servicio de Dios. Prueba de ello es que las hagiografías emplearan tópicos recurrentes para señalar la importancia de la preservación de los cuerpos de los mártires e incluyeran numerosas referencias sobre la protección y auxilio humano y divino que éstos recibieron. Así, por ejemplo, los relatos que se encuadran dentro de la primera modalidad consignan que gente piadosa sepultó tales cuerpos en sitios convenientes (*martyria o memoriae* y cementerios), que los cristianos trataron de evitar su destrucción o desaparición –recogiendo esos restos y depositándolos en los templos, bajo los altares)– y que esos cuerpos sirvieron para consagrar las basílicas. Los que pertenecen al segundo grupo, en cambio, apelaron a "prodigios" como los fenómenos atmosféricos (la niebla o la nieve que cubrían los restos de los santos), la acción de los ríos que devolvían a la orilla los cuerpos de quienes habían sido arrojados en ellos, la custodia de animales que los ponían a salvo de

5. Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, París, Cerf, 1984.

los peligros, milagrosas intervenciones celestiales de ángeles o la "aparición" de otros santos, tras la muerte del personaje en cuestión, que amparaban los despojos del nuevo elegido o revelaban dónde se hallaban los cuerpos escondidos de otros tantos. Tal variedad de recursos utilizados por la escritura religiosa y eclesiástica demostraba que los restos corporales de los santos merecían preservación, particular honor y respeto.[6]

En Hispania, las prácticas hagiográficas incorporaron todos los elementos que confirmaban el reconocimiento de los cuerpos santos y los inicios del culto tributado a las reliquias. Así, leemos en la *passio* de las mártires hispalenses del siglo III o principios del IV, Justa y Rufina –redactada entre los siglos VI y VII– que el obispo Sabino sacó a la primera de ellas de un pozo de agua de gran profundidad "para sepultarla con honores en el cementerio" y que tomó el cadáver de la segunda, consumido por el fuego en el anfiteatro, "para que fuera dignamente venerada".[7] Ese piadoso rescate tuvo importantes consecuencias porque, en el siglo VII, el culto de estas mártires se extendió por la Bética y la parte meridional de la Cartaginense gracias al reparto de sus reliquias por Salpensa y Alcalá de los Gazules (en el *conventus* hispalense), Vejer de la Miel (al sur de Cádiz), Torredonjimeno (en el límite oriental de la Bética) y Guadix (la antigua Acci).[8]

De igual modo ocurrió con los mártires de Córdoba, Acisclo y Victoria, según consta en su *passio*, escrita en el siglo X, muy posteriormente a la muerte de estos personajes, ocurrida durante el gobierno de Dión. En ella se dice que una mujer muy cristiana, llamada Minciana, recogió los cuerpos de estos santos del anfiteatro y de la cárcel, respectivamente, para sepultarlos "con honor de la paz" –al primero en su casa y al segundo en la puerta del río, donde desde entonces, según afirma el autor, realizan *"muchos milagros para gloria del nombre de Cristo"*–.[9] También su culto, manifestado desde principios del siglo IV, se difundió por el *conventus* cordobense: en Loja apareció el nombre de Acisclo en las listas de

6. Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, CSIC-Instituto Enrique Flórez, 1966; Hippolyte DELEHAYE, *Les origines du culte des martyres*, Bruselas, 1933; Pedro CASTILLO MALDONADO, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Antigüedad Tardía*, Granada, Universidad de Granada, 1999; Santiago CASTELLANOS, *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004; Ariel GUIANCE, "Santos, reliquias y milagros en la hagiografía visigoda", *Pecia Ressources en médiévistique*, 8/11 (2005), 245-260; Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, Museo nacional de arte romano-Fundación de estudios romanos, 2005 y *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.

7. FÁBREGA GRAU, *op. cit.*, t. II, pp. 298-299. Existe una versión castellana de Pilar RIESCO CHUECA, *Pasionario hispánico,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991.

8. FÁBREGA GRAU, *op. cit*., t. 1, p. 131.

9. *Ibidem*, t. II, pp. 17-18.

reliquias asentadas en dos epígrafes del siglo VI, en tanto en el año 630 se depositaron partes del cuerpo del mismo mártir en la basílica consagrada por el obispo de Medina Sidonia, mientras que su cabeza y otros despojos de ambos hermanos estuvieron desde el año 668 en la iglesia de San Saturnino, en Tolosa.[10]

Con respecto a los santos Fausto, Januario y Marcial, martirizados bajo el general Eugenio –"las tres coronas" de Córdoba que menciona el himno IV de Aurelio Prudencio– su hagiógrafo sostuvo (en una *passio* redactada entre los siglos VIII y IX) que "al venerar con devoción cada año las victorias de los santos, al visitar con frecuencia las tumbas que tenemos entre nosotros, rendimos el tributo merecido y nos ganamos por ello el apoyo para el premio eterno".[11] Esto prueba, una vez más, el fuerte aval que recibían las prácticas cultuales dirigidas tanto hacia los cuerpos-reliquia como a sus sepulcros y revela los beneficios espirituales que podían tener tales prácticas para los fieles. También en este caso, dichos santos contaron con tempranos testimonios materiales (inscripciones conmemorativas y dedicación de basílicas) que hablaban de la *translatio* de sus reliquias a Loja en los siglos V y VI, Dos Hermanas (cerca de Sevilla) y Guadix en el siglo VII, así como a otros lugares, a los que hizo alusión san Eulogio de Córdoba, en el siglo IX.

Como se sabe, hasta el siglo XI el culto de los santos en la Península Ibérica descansó sobre un fundamento martirial dado que las persecuciones islámicas contra los cristianos, en los siglos IX y X, renovaron la nómina de mártires hispanos. En esos tiempos, los musulmanes llevaron adelante prácticas que se tornaron habituales contra las reliquias, como el hecho de quemar los cadáveres de los santos, arrojarlos al río o colocar guardianes para impedir que se veneraran. Lo propio sucedió en Córdoba con los santos Isaac y los siete mártires que lo secundaron, al igual que con Anastasio, Félix, Digna, Benilde, Pomposa, Amador, Pedro, Luis, Aurelio, Jorge y Sagiboto. Sin embargo, la fama de santidad de que gozaban estos personajes hizo que los cristianos de Al-Andalus o del norte y monjes enviados por los reyes francos que admiraban sus gestas robaran o rescataran sus reliquias para esconderlas, sepultarlas o trasladarlas a fin de ser veneradas en sus respectivas tierras. A ese contexto pertenece el texto sobre la vida y martirio de Argentea y sus compañeros, en el que se lee que, en el año 934, fieles cristianos recogieron los cuerpos de la citada virgen y del beato Vulfurán para darles sepultura con honores solemnes, a la primera en el cenobio de la basílica de los Tres Santos, en presencia del obispo y de todo el clero, y al segundo en otro cementerio. Pero además, la lectura a la que aludimos contiene otra noticia importante, en

10. *Ibidem*, t. I, pp. 58-63.

11. *Ibidem*, t. II, pp. 348-349.

la cual se resalta que "de ambos se producen milagros sin cesar hasta el presente, librando a muchos cuerpos de distintos tipos de enfermedades".[12]

Asimismo, el teólogo y poeta mozárabe Álvaro de Córdoba, en la vida que redactó acerca de san Eulogio, aporta descripciones importantes con respecto a lo que venimos tratando. Cuenta que el cadáver de este último –ajusticiado en el año 859 y lanzado al río– fue hallado por un soldado, natural de Ecija. Cuando éste se acercó a beber agua en dicha corriente, vio a unos sacerdotes vestidos de singular blancura que cantaban himnos; al día siguiente, unos fieles cristianos encontraron la cabeza del mártir y, tres días después, el resto del cuerpo.[13]

En estas citas están presentes muchos de los elementos característicos que marcarán los relatos legendarios posteriores así como la mayor parte de las funciones que habrían de adjudicarse a las reliquias corporales. Como se advierte, los escritos ponen de relieve los actos de caridad cristiana cumplidos para con los cuerpos santos, gestos fundamentales comprensibles en una sociedad y en una época en la cual la falta de enterramiento generaba miedo de experimentar el mayor castigo posible para un muerto: la negación de la vida eterna, dejándolo librado y expuesto al infierno. Más aún, tratándose de cuerpos santos, los hagiógrafos explicitan cuidados especiales y relatan cómo Dios, los ángeles, las criaturas e incluso elementos como el agua, el aire, la tierra o el fuego "honraron" a esos seres excepcionales. En esos "prodigios" o hechos admirables, característicos de lo "maravilloso hagiográfico", estaba contenida una clara exaltación de los cuerpos-reliquia.

Las notas que hemos reseñado presentan señales inequívocas de la santidad de los personajes en cuestión, que confirman que tales cuerpos corresponden a "elegidos de Dios". Por otra parte, las tempranas prácticas de la *translatio* constituyen una prueba de la valoración de los cuerpos santos como objetos de culto, de la misma manera que la veneración de sus tumbas es indicador de la creencia en la capacidad que tenían esos mismos restos de producir efectos benéficos, espirituales y taumatúrgicos.

Como vemos, desde la Antigüedad tardía, los santos y sus reliquias corporales y representativas –convertidas en signos visibles y efectivos que garantizaban la comunicación entre el mundo celestial y el terrenal– configuraron un "universo de lo sagrado" que la Iglesia reafirmó poniendo de relieve su presencia permanente en las sociedades. Esa perdurabilidad quedó probada a través de hechos concretos: la capacidad de intercesión de los santos a través del poder o *virtus* taumatúrgica y salutífera demostrados *post mortem,* por medio de sus reliquias

12. *Ibidem*, t. II, pp. 386-387.

13. *Vita vel passio beatissimi martiris Eulogii,* en Juan GIL (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973. Véase también F. DELGADO LEÓN, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam*. El Indiculus Luminosus, Córdoba, 1996 y, del mismo autor, "Álvaro de Córdoba", en *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, 1996.

y los milagros. Ambos fueron fundamentales para distinguir a los "hombres de Dios" y para impulsar su veneración en la medida en que se iban conformando los distintos modelos de santidad o de perfección cristiana –posteriores a la figura de Cristo y acordes con los nuevos tiempos– representados por mártires, obispos, confesores, ascetas, eremitas, monjes, visionarios, místicos.[14]

Honores fúnebres, apoteosis del cuerpo, construcción de tumbas –que se fueron monumentalizando con una función conmemorativa– y de basílicas –que hicieron imprescindible la afanosa búsqueda de reliquias y fueron señalando una progresiva cristianización del territorio– quedaron documentados en el *Pasionario Hispánico*. Los relatos incluidos en esta obra, datados entre fines del siglo III y el XI, ocuparon un lugar central, primero en las lecturas para la liturgia, los oficios y la misa de época visigoda y mozárabe –con motivo de los aniversarios de los martirios– y luego (sustituidos por el misal y el breviario) como lecturas espirituales monásticas. Dichos textos sintetizan bien el conjunto de creencias religiosas que tenían a las reliquias corporales como fuente de poderes extraordinarios y de prácticas que dieron origen a devociones, peregrinaciones, rogativas y procesiones –traduciéndose en todos ellos las esperanzas, los deseos y las necesidades de las sociedades de esa época de poder contar con las mediaciones de los santos, tanto en la vida como después de la muerte–.[15] En consecuencia, esa valoración justificó la copiosa producción literaria que ponía a esas reliquias en el centro de los mensajes catequísticos y doctrinales de la Iglesia.[16]

14. Edina BOZOKY y Anne-Marie HELVETIUS (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Litoral- Cóte d'Opale (4-6 septembre 1997)*, Turnhout, Brepols, 1999; André VAUCHEZ, "L'influence des modéles hagiographiques sur les representations de la sainteté dans les procés de cononisation (XIII-XV siécles)", en *Hagiographies, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et Paris (2-5 mai 1979)*, París, Etudes augustinnienes, 1981; IDEM, "Saints admirables et saint imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elle changé aux derniers siècles du Moyen Âge?", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (s. III-XIII),* Roma, 1991 y *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir sournaturel au Moyen* Âge, París, Albin Michel, 1999; Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, "La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)", *Medievalismo*, 11 (2001), 9-31 y *La "praesentia" y la "virtus". La imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII,* Silos, Abadía de Santo Domingo de Silos, 2002; Pedro CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos: estudios de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Madrid, Signifer, Madrid, 2002.

15. Oronzio GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983; André VAUCHEZ, *Les laics au Moyen* Âge, París, 1997; Georges DUBY, *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 60-62; Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 33-81; Javier PÉREZ-EMBID WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII),* Huelva, Universidad de Huelva, 2002

16. Ariel GUIANCE, "Hagiografía y culto a las reliquias en la Hispania romana y visigoda. Testi-

Milagros de cuerpos miraculosos

Ha de tenerse en cuenta que el milagro, en el ámbito cultural judeocristiano, tuvo una larga tradición, que se remonta al Antiguo Testamento y se perpetúa en el Nuevo Testamento. Estas fuentes principales sirvieron para perpetuar el valor del milagro en la mayoría de los relatos hagiográficos. Sin embargo, esos mismos milagros no estuvieron ausentes de las disputas teológicas-doctrinales y se encuentra una diversidad de matices en los textos religiosos y eclesiásticos.

En general, en los legendarios hagiográficos, abundan toda clase de noticias sobre manifestaciones físicas, visibles y exteriores que, como "hechos extraordinarios", son susceptibles de aportar justificaciones sobre la sacralidad de las reliquias corporales. Con frecuencia, los autores apelaron a ciertos signos y símbolos que cumplían la función de acreditar el carácter de los santos como "elegidos de Dios"; por ejemplo, los "portentos" obrados sobre sus cuerpos fueron algunos de esos elementos de verificación. No obstante, ciertas excepciones a este esquema las encontramos en el libro I del *Memoriale Sanctorum*, escrito en el año 851 por san Eulogio de Córdoba para exhortar a los cristianos a defender a los mártires voluntarios de su tiempo.[17] Respecto a la corruptibilidad de los cuerpos santos, Eulogio escribe:

> *en nada les produce un detrimento a las almas de los santos; sin embargo la materia incólume de la carne no podrá beneficiar en el futuro a los inicuos. Pues ¿por qué se iban a inquietar con una vana preocupación sobre la integridad de los cuerpos quienes sabían en verdad que toda la salvación temporal iba a desaparecer también con el propio mundo, y que aquella sentencia de muerte otorgada a Adán, el primer hombre: polvo eres y en polvo te convertirás, conviene a todos los mortales en general? En efecto, los santos que no ignoran esta ley, puesto que van a obtener premios doblados en su tierra, es decir la celestial Jerusalén, no consideran en gran medida la pérdida de su cuerpos, porque en verdad saben y creen por la autoridad de la ley que en la resurrección general de los hombres , sus cadáveres habrán de ser al punto devueltos y reintegrados de cualquier conmoción, lugares, grutas y cuevas, o del más profundo abismo de otros elementos en el que aquellos hayan perecido disipados, para que los mis-*

---

monios y mensajes", en IDEM y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje a Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2005.

17. San Eulogio intervino en la polémica que cuestionó que la muerte en defensa de la fe de los mártires cordobeses no era parangonable con los mártires de la época romana. En su voluntad por equipararlos, este relato refutó las críticas de las autoridades musulmanas y de la jerarquía eclesiástica que, en los sínodos, habían condenado a los mártires voluntarios con argumentos teológicos, históricos y de convivencia social, acusándolos de actuar por soberbia, sin justificación valedera ya que, bajo la dominación islámica, se les permitía el libre ejercicio su religión.

mos santos, alegrándose en común por su doble premio, abrumen a impíos y pecadores con doble confusión.[18]

Asimismo, consideró que los milagros no eran "necesarios" para afirmar su condición de santos sino que la Providencia Divina proporcionaba "señales milagrosas" en "momentos convenientes", dones que eran "distribuidos a las naciones en el momento adecuado".[19] Así pues, sin dejar de apelar a señales sobrenaturales como las "apariciones", el mismo Eulogio intentó demostrar que:

las señales de los milagros ni se las ofrecen a todos ni hay que llevarlas a cabo por doquier y en cualquier momento, puesto que incluso los que han recibido este don por inspiración divina, no pueden dispensarlo salvo a los que están probados en su esperanza y en su fe.[20]

Su relato, al servicio de la apología de los mártires, subordinó esas evidencias de santidad a las virtudes morales priorizando el ascetismo, la consagración al conocimiento de la doctrina cristiana, la adquisición de atributos y dones y la firmeza y convicción espiritual y religiosa de quienes habían muerto por la fe cristiana. Este pensamiento expresaba la fuerte tensión que existía dentro de la teología tardoantigua y altomedieval entre un modelo de santidad demostrado a través del milagro y otro basado en el ejercicio de las virtudes, entre quienes consideraban el milagro como necesario y los que pensaban en él como algo accesorio y secundario.

Estas citas del primer cronista de los mártires de Córdoba y docto sacerdote que no llegó a asumir el obispado de Toledo, nos plantea cuestiones de sumo interés. Sabemos que, para el hombre religioso, los tiempos y lugares que llevaban a Dios o permitían comunicarse con Él (a través de sus intermediarios, los santos) no eran todos iguales e igualmente significativos sino que algunos tenían una capacidad especial de evocación religiosa. Los momentos destacados que rodeaban esos milagros pueden tipificarse en el marco de las relaciones santo-devoto. En función de ellas, hemos establecido una subdivisión que tiene en cuenta marcos temporales y espaciales en los que se producen prodigios, portentos y milagros de

18. *Ibidem*, p. 208. En los *Hechos de los Apóstoles* y en los testimonios de Pedro encontró san Eulogio ejemplos ilustrativos de "elegidos de Dios" como David, el patriarca Job y Lázaro, que sufrieron la corrupción del cuerpo.

19. Los pensadores cristianos se han esforzado por señalar que los milagros ocurrían para demostrar el poder divino, por necesidad de reconocimiento de la religión cristiana en los inicios de la Iglesia, para que se abandonaran viejas creencias y se aceptara la fe en Cristo, para reformar la moral o para infundir el temor de Dios a través de hechos extraordinarios.

20. EULOGIO DE CÓRDOBA, *Memoriale Sanctorum* (ed. de M.J. Aldana García), *Obras completas de San Eulogio. Introducción, traducción y notas,* Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998, pp. 96-99.

las reliquias corporales, esquema que servirá para presentar los casos estudiados, su función y significado.[21]

Milagros en la *translatio* de reliquias

Como sabemos, los restos de los santos poseían la maravillosa característica de poder ser divididos sin perder nada de su capacidad y eficacia. Para beneficiarse de ellos, el reparto, la fragmentación y la *translatio* actuaron en pos de lograr cierto equilibrio en las disputas ciudadanas o favorecer a un centro eclesiástico en detrimento de otro.[22] Si bien hasta el siglo VI estuvo vigente en Occidente la prohibición de este tipo de manipulaciones –como lo recuerda el papa Gregorio Magno–,[23] se fue desarrollando una importante circulación de reliquias por toda la geografía cristiana ya que la creciente demanda de "tesoros sagrados" no se satisfizo plenamente con la obtención de *brandea* –aunque éstas conservaran la *virtus* de las auténticas reliquias– dado que la mentalidad colectiva diferenciaba entre ellas y los cuerpos santos.[24] Así pues, entre las cosas que "viajaban", las

21. Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médievale (XIe-XIIe siecle)*, París, 1985; Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en Carlos ALVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Barcelona-Sevilla, 1989; A. DIERKENS, "Reflexions sur le miracle au Haut Moyen Âge", en AAVV, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen* Âge XXVe. Congres de la S*HMES (Orleáns, Jun 1994)*, París, Publications de la Sorbonne, 1995.

22. Pedro CASTILLO MALDONADO, "¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?", *Florentia Iliberritana*, 10 (1999), 29-32.

23. En la carta enviada por Gregorio el Grande a Constantina, esposa del emperador bizantino Mauricio, el Papa contestó negativamente a la petición de aquélla para que se le hiciera llegar la cabeza o alguna otra reliquia de san Pablo, argumentando que, en Roma, era sacrilegio tocar los cuerpos santos, y Dios y las leyes humanas castigaban dichos actos (ofreciéndole a cambio reliquias representativas). Ahora bien, pese a que este documento manifestaba el cumplimiento de las disposiciones, Occidente no tardó en imitar las prácticas de fragmentación y traslación aplicadas tempranamente en Oriente. Véase Santiago CASTELLANOS, "¿Nemo martyrum distrahat? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a fines del siglo IV d.C.", en Luis GARCÍA MORENO y otros (eds.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares, 2003.

24. Sin duda, la condición de las reliquias que se poseían introdujo distinciones entre lugares sagrados "primarios" y "secundarios". De hecho, para evitar caer en la segunda categoría, se llevaron a cabo las prácticas mencionadas de desmembramiento de los cuerpos santos, en las que participó todo un abanico de gentes: arzobispos, obispos, abades, comerciantes, diplomáticos enviados de las cortes europeas. Su afán por obtener, poseer, agrupar o reunir reliquias corporales dio lugar a un incesante tráfico marcado por intereses políticos, religiosos y privados o sustentados en objetivos defensivos o de transporte solemne a lugares más dignos. Incluso, esa obtención se logró mediante la compra, robo –conocido como *furta sacra*– o intercambio y donación de reliquias, intereses

reliquias corporales de los santos dan cuenta del elevado significado cultural que tenían estos objetos religiosos para los cristianos.[25]

Sin duda, la *translatio* de reliquias fue uno de los rituales característicos más importantes dentro del conjunto de devociones religiosas, ceremonia que la Iglesia se vio obligada a legislar acerca de cómo, qué y de qué manera habrían de producirse. En el corpus documental medieval que analizamos, referido a los santos andaluces, comprobamos que los relatos sobre traslados de reliquias solían incluir argumentos para justificar que el "viaje" era justo y necesario porque se realizaba para mayor seguridad de esos restos –que solían hallarse en peligro ante enemigos de otro credo, en territorios hostiles– y para consuelo de los fieles que, en suelo cristiano, los venerarían debidamente. En estos casos, los milagros fueron coherentes con las intenciones de la *translatio*; así pues, muestran que, durante el trayecto, los santos garantizaron su propia defensa frente a intereses adversos: evitaron asaltos, emboscadas y robos y desplegaron su capacidad intercesora estimulando la difusión de devociones religiosas (que se fijarían en nuevas localidades urbanas y comarcales).[26]

---

animados en muchos casos por el comercio o el coleccionismo. Véase Patrick GEARY, *Furta Sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978; Pedro CASTILLO MALDONADO, "Reliquias y lugares santos: Una propuesta de clasificación jerárquica", *Florentia Iliberritana*, 8 (1997), 39-53; Michael MCCORMICK, *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media,* Barcelona, Crítica, 2005.

25. En ese panorama, pueden trazarse infinitos itinerarios y grandes fases de traslaciones de los cuerpos santos. Los más conocidos, desde la Antigüedad tardía, partían de unos pocos epicentros como Roma, Constantinopla y Jerusalén para ser redistribuidos en Europa por los peregrinos. Entre los siglos XI y XIII, esa devoción por las reliquias no cambió: una masiva migración se llevó a cabo como botín de guerra de los Cruzados, tras la invasión de los turcos selyúcidas en Tierra Santa. Sabemos también que las reliquias se movilizaron en España después de la llegada de los germanos y bizantinos, partiendo de Al-Andalus hacia el norte, entre los siglos IX y X, para ser salvaguardadas de las persecuciones y profanaciones musulmanas. Se trasladaron nuevamente desde el siglo XV y a lo largo de la Edad Moderna como parte de una política de recuperación del "patrimonio sagrado" de las ciudades de Andalucía ya reconquistadas por los cristianos, o como obsequios y regalos de devotos Papas, emperadores y reyes. En cambio, de otros "viajes" difícilmente puede determinarse con certeza quién, en qué época y desde qué lugar fueron traídas las reliquias. Ahora bien, esa movilidad y circulación que venimos subrayando se hizo nuevamente constante tras el redescubrimiento fortuito de las catacumbas romanas en 1578 y la restauración de los lugares de culto. Las relaciones acerca de la *translatio* y el *adventus* (recibimiento) de reliquias corporales en las ciudades nos aportan una serie de datos que enriquecen nuestra visión sobre el culto a éstas. Véase cómo este hecho se convirtió, en las ciudades de Andalucía (como en muchas otras), en una teatralizada manifestación festiva como variante de las entradas regias en mi artículo "*Sancti viatores*: predicaciones, visiones, apariciones y traslado de reliquias en Andalucía (ss. V-XVII)", *Historia. Instituciones. Documentos*, 39 (2012), 153-183.

26. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)", en O. MERISALO y P. PAHTA (eds.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress*

Bien representativa de este tipo de relatos fue la *translatio* que se efectuó desde Andalucía hacia Palencia del mártir san Zoilo, doctor y arzobispo electo de Toledo que murió martirizado en el año 303 d.C. durante la persecución de Daciano. En la iglesia de Santiago, extramuros de Medina Sidonia, estuvieron depositadas algunas de sus reliquias hasta el año 1083, en que su cuerpo fue llevado por el conde Fernando Gómez al monasterio benedictino que estaba bajo la advocación de san Juan Bautista, fundado por sus padres, Gómez Díaz y Teresa. La villa de Carrión de los Condes, que en el siglo X había sido reconquistada y repoblada gracias al impulso de Alfonso VII, fue destinataria del "santo tesoro" –que el conde obtuvo por los servicios prestados al rey moro de Córdoba y tras rechazar toda otra riqueza de oro y plata como parte de pago, a cambio de solicitar que se le entregase el cuerpo de aquel santo, del que era muy devota su madre–.

La historia cuenta que, en ese traslado, el conde, por miedo a los moros, quiso hospedarse sólo en pueblos amurallados y que, llegando a ellos, se le abrían las puertas "sin necesitar guardas ni llaves, sino sólo con invocar el nombre de san Zoilo". Gracias a esos "hechos maravillosos", el santo cuerpo pudo entrar a la villa a salvo, se irradió su fama, a partir de entonces, con la difusión de nuevos "prodigios" (historiados en 1136 –según el P. Enrique Flórez– por Rodulfo, monje de la orden de san Benito, a petición de Pedro Venerable y, posteriormente, en el siglo XIII, por el dominico, historiador y hagiógrafo Rodrigo de Cerrato). Esas noticias dan cuenta de que, desde que se produjo la *elevatio corporis* en el monasterio, "ninguno acudía a su intercesión sin experimentar consuelo". El santo sanó enfermos (ciegos, endemoniados, pobres, impedidos), calmó tempestades cuando se sacaron sus reliquias procesionalmente y castigó a quienes transgredían los preceptos eclesiásticos al trabajar en su día festivo –haciendo caso omiso de los deberes religiosos– y a los que no respetaban los dominios de su monasterio.[27]

---

of Medieval Studies (Jyväskyla, 10-14 June, 2003), Lovaina la Nueva, Fédération international des Instituts d'Études médiévales, 2006, pp. 675-691.

27. Enrique FLÓREZ, *España Sagrada. Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de España.* X *De las iglesias sufragáneas antiguas de Sevilla, Abdera, Asido, Astigi y Córdoba*, Madrid, 1901. Una mujer mala no quiso guardar la fiesta de san Zoilo y continuó trabajando en la rueca, burlándose de los que la observaban. En castigo por su pecado, se le torció uno de los brazos pegándosele contra la espalda, pero obró Dios milagrosamente, devolviéndolo a su estado natural. La mujer arrepentida se valió de la intercesión del santo. Un oficial de obras no quiso acatar la celebración de su fiesta, considerando que no era obligatorio puesto que el cuerpo de san Zoilo estaba en Córdoba y no en Carrión. Al taladrar con fuego los mangos de la obra, permitió Dios que se taladrase la palma de la mano. Semejante dolor lo hizo confesar en voz alta la presencia del santo y lo digno que era para todos que se celebrase su fiesta. Un labrador despreció la fiesta de san Zoilo, se fue a segar y se le torcieron las manos. Conociendo su pecado, acudió al santo y veló una noche en oración; al día siguiente, quedó sano y muy agradecido a su bienhechor. Dispuso Dios que a un labrador que trabajaba el día de la fiesta al santo se le cayese el asta a su vaca, no pudiendo así atar su carro para acarrear la hierba. Conociendo el rústico su culpa, acudió al santo para pedirle perdón, llevó

Así pues, en sus repertorios predominan milagros de carácter taumatúrgico y de contenido moralizante.

Asegurar la implantación del culto Zoilo en otra región de España no fue tarea fácil, teniendo en cuenta que debía difundirse nada menos que en el trayecto de las peregrinaciones a Santiago de Compostela. En este caso, los milagros que actuaron en tal sentido no sólo acreditaron la santidad de las reliquias transportadas sino que mostraron rápidamente su poder y eficacia para atraer a los fieles que, previamente, habían acudido al sepulcro del apóstol Santiago y a otros centros que conservaban reliquias veneradas, sin haber logrado el favor o el remedio esperado. Desde esta perspectiva, las intencionales comparaciones milagrosas a las que recurrieron los compiladores de los relatos podían resultar un excelente recurso para "competir" con otros santos y sus respectivas reliquias, factores que contaban con una fuerte tradición cultual en la zona. Es de suponer también que las sanciones correctivas que recaían sobre los que aún no eran devotos del nuevo santo buscaban institucionalizar el culto, introduciéndolo inmediatamente después de la *translatio* al calendario religioso-festivo. Así pues, los autores –ambos provenientes de núcleos clericales– reunieron milagros de contenido didáctico-religioso para las predicaciones pero también para las lecturas comunitarias de sus respectivas órdenes, a la vez que contribuyeron a la afirmación de un culto y una devoción recientes, relativos a un santo andaluz inserto en la ruta jacobea.

Entre 1223 y 1236, Lucas, obispo de Tuy, escribió acerca de la *translatio* de san Isidoro de Sevilla en un libro de milagros dedicado a loar las excelencias del glorioso confesor y "doctor de las Españas". Allí aparecen claramente ejemplificadas citas que se inscriben en la tradición narrativa hagiográfica que da cuenta de la necesidad, por parte de la Iglesia, de apoyarse en fenómenos sobrenaturales para determinar la santidad de un personaje. También se advierte en su texto cómo ciertos recursos sensoriales y el lenguaje de los símbolos podían ser formadores y transmisores de tales percepciones.[28]

Recordemos que –según lo indica Lucas–, el monarca cristiano Fernando I deseaba proceder a la *translatio* de la mártir hispanorromana santa Justa. Para ello, envió a Sevilla al obispo de León, Alvito y al de Astorga, Ordoño, pero la misión encontró impedimentos porque los musulmanes no quisieron mostrarles el cuerpo de dicha santa. Para identificarlo, los obispos pidieron a Dios que se los revelara. Así, conocieron por medio de una "visión" que tuvo Alvito –en la que se le presentó un venerable anciano, san Isidoro, vestido de pontifical–, que la

---

una ofrenda y prometió en adelante ponerse a su servicio, pagándole cada año algún tributo (pp. 312- 317).

28. André VAUCHEZ ha estudiado los procesos de canonización instruidos por la curia papal entre los siglos XIII y XV, analizando los signos y significación de la santidad en *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques,* Roma, Ecole Française de Roma, 1981.

voluntad divina era otra, pues el mensaje expresaba que no habrían de despojar a esa ciudad de las tan "preciadas prendas". Golpeando tres veces con el báculo –atributo que lo identifica como obispo– san Isidoro le indicó dónde estaba sepultado él mismo, actuando esta intervención celestial como elemento de veracidad a la *inventio* para llevarse su cuerpo. Cuando en 1063 el rey ordenó el traslado de Isidoro a la iglesia que había mandado a construir en León (dedicada a san Juan y a san Pelayo), se abrió su tumba y se vio que su cuerpo, entero y conservado, brindaba pruebas tangibles de santidad:

> *salió un olor suavísimo y muy espeso como niebla, el cual llenó de un rocío de bálsamo excelentísimo los árboles y las yerbas, y a todas las personas que allí estaban; y luego asimismo fueron vistas allí otras señales maravillosas y muy claros milagros, en que los hombres ciegos cobraron la vista, y un sordo el oir, y otro mudo el habla, y un cojo fue sano, y otro hombre fue librado del demonio, y así otros muchos fatigados de diversas enfermedades que se hallaron allí, fueron sanos.*[29]

El "buen olor" (aroma suave y agradable) se presentó entonces como signo de la divinidad, atributo que se transfería al cuerpo del santo una vez que éste había pasado al "más allá", a la vida inmortal.[30] De esta manera, se demostraba que Dios había reconocido al santo como "ciudadano del paraíso celestial" –que, para la mentalidad común y para la literatura hagiográfica, era un lugar perfumado, opuesto al maloliente infierno–, honrándolo para gozar de la gloria de Cristo y garantizando que sus restos corporales u objetos materiales conservaran un poder o *virtus* en la Tierra.

Cabe destacar que elementos como el bálsamo, el láudano, el nardo, la mirra o el incienso ya estaban presentes en las ofrendas de los altares al igual que en las invocaciones que hacían los paganos en la Antigüedad. Los perfumes participaban de la liturgia y los rituales cristianos de intercesión, así como en momentos en que los santos recibían "visitas celestiales" o tenían "visiones" de seres angélicos. En este caso, el hagiógrafo quiso engrandecer a san Isidoro al emplear como señal el bálsamo, al que define como el "licor más precioso de este mundo" y al que se le atribuían propiedades como conferir longevidad, rejuvenecimiento y la conservación del cuerpo. De hecho, se valió de él para indicar el poder taumatúr-

29. LUCAS de TUY, *Milagros de san Isidoro* (ed. de Juan de Robles –1525– y notas de Julio Pérez Llamazares), León, Universidad de León, 1992 cap. I, p. 7.

30. Jean-Pierre ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, Ecole des Hautes Etudies en Sciences Sociales, 1990; Cristina LARREA KILLINGER, *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos,* Quito, Abya-Yala, 1997; Ariel GUIANCE, "En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la historiografía hispana medieval", *Edad Media. Revista de Historia,* 10 (2009), 131-161.

gico de tal aroma, pues las personas que estaban presentes en la exhumación, al inhalar e impregnarse del "olor de santidad", se curaron milagrosamente.

Asimismo, Lucas de Tuy se apoyó en otro signo elocuente: la incorruptibilidad del cuerpo. La ausencia de putrefacción y descomposición significaba que, protegido el cuerpo por la voluntad divina, el santo era capaz de modificar las leyes de la naturaleza y triunfar sobre el pecado y la muerte. En ese sentido, la atención prestada a este gráfico pasaje que transcribimos puede leerse como una declaración de intenciones, por parte del obispo tudense, para instruir tanto a cristianos como a no creyentes y justificar el culto del santo cuerpo:

> *...las santas cenizas y huesos de los santos claramente demuestran y convencen la falsedad de aquellos herejes con la multitud y continuación de los milagros que hacen, dándonos innumerables beneficios y remedios, conviene a saber: a los sedientos agua sacada de la piedra, y a los enfermos oleo de guijarro muy duro, y a los cuerpos muertos, vida, y otras muchas cosas saludables y provechosas que nos dan por la divina clemencia, y así nos manifiestan que viven ya con Cristo en la gloria y que se mudan en otro ser mejor, y por consiguiente, demuestran claramente la futura resurrección de todos en estos mismos cuerpos que acá tenemos. Lo cual si así no fuese o hubiera de ser cierto, es que Dios todopoderoso no honraría los huesos y cenizas de sus santos con tantas y tan grandes señales y milagros.*[31]

Así recordó de manera simplificada la doctrina cristiana y los misterios de la fe acerca de la resurrección y la salvación del cuerpo y el alma que seguían al Juicio Final: sólo los que respetaban los mandamientos de Dios encontrarían en el cielo el esplendor triunfante, como los "elegidos" que resucitaban en la gloria. A la vez, demostró los poderes emanados de los cuerpos-reliquias y cómo éstos podían ser consuelo de unos, armas de fe y testimonios de lucha contra las objeciones y argumentos de infieles y herejes que impugnaban a la Iglesia. Sobre todo, esta última función cobró fuerza y se resignificó en los tiempos en que el autor escribió estos milagros debido a las luchas contra los musulmanes de frontera y a su combate contra los albigenses del reino de León –a los que dedicó, en 1234, el *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*, inspirada en san Isidoro y san Jerónimo–.[32]

Cabe destacar que el culto a san Isidoro, establecido desde el siglo VIII, arraigó en el siglo XI a raíz de esta traslación de su cuerpo. Fue entonces cuando se

31. LUCAS de TUY, *op. cit*., cap. I, p. 7.

32. Patrick HENRIET, "Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi. Les miracles d'Isidoire de Séville et la lutte contre l'hérésie (XIe-XIIe siècles)", en Daniel BALOUP (ed.), *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe-XVe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, pp. 1-28.

inició una campaña que consagrará al obispo hispalense como *patronus* de Hispania a través de obras con finalidad propagandística.[33] Entre ellas, la escrita por Lucas de Tuy consideró "digno de memoria eterna" aquel "viaje" que emprendió la comitiva real para llevar el cuerpo-reliquia de Sevilla a León. En su versión narrativa, el itinerario se dotó de sentido religioso "como ningún otro santo glorioso lo había demostrado" ya que, con los milagros obrados, se aseguró la difusión de su devoción y culto. En el camino, dirimió la tensión entre el bien y el mal a favor del primero: protegió a los cristianos ante los ataques de musulmanes y enemigos de la fe que blasfemaban y no respetaban a la Iglesia, contrarrestó la oposición de los herejes incrédulos que cuestionaban el poder de las reliquias, propició la conversión de musulmanes y judíos que renunciaron a sus viejas creencias, favoreció a los pobladores de Villaverde de Rioseco que se acercaron para solicitarle agua y salud porque "la tierra estaba seca y enferma".[34] En la variedad de situaciones que muestran la acción del santo y sus reliquias, los milagros realizados revirtieron en su propia caracterización: su figura se asoció con el amor al prójimo por parte del obispo. Además, se concibió al mismo santo como defensor de la fe católica –labor que daba continuidad a la que había realizado en vida, en el siglo VI, en pleno debate religioso-teológico entre catolicismo y arrianismo– y se lo empezó a identificar como santo guerrero de la Reconquista (función de no menor importancia ya que, con su auxilio a los monarcas, se realizaba la restauración de sedes episcopales que, junto con la de instituciones eclesiásticas y monásticas, permitían la repoblación del territorio).[35]

En el trayecto, otras "manifestaciones maravillosas" dieron cuenta de que el cuerpo santo estaba dotado de la facultad de hacerse inamovible o más ligero. Desde su partida de Sevilla, en dos ocasiones se presentaron dificultades para movilizar al santo en mulas y caballos porque el arca se había vuelto pesada. La

33. Sobre las particularidades de la traslación de san Isidoro de Sevilla a León existen varias referencias: la *Vita Sancti Isidoro,* nueve *lectiones* destinadas al oficio divino (redactadas a fines del siglo XI por un autor que había conocido a quienes participaron del "viaje" acompañando al santo), la *Historia Silense* (escrita hacia 1120 en la capital leonesa) y la obra de un anónimo autor que compuso, a fines del siglo XII o principios del XIII, una *Historia Translationis corporis Sancti Isidori*.

34. LUCAS de TUY, *op. cit*., cap. II, p. 8; cap. IV, p. 10 y cap. V, p. 11.

35. San Isidoro empezó a ocupar, junto al apóstol Santiago, la primacía en el santoral hispano desde el siglo XI: intervino en las victorias militares del rey Fernando I e hizo revelaciones a Alfonso VI para anunciarle que ganaría la ciudad de Toledo. Asimismo, Fernando II consiguió que los almohades huyeran de Ciudad Rodrigo invocando a este santo y al apóstol Santiago, en tanto que Alfonso IX conquistó Mérida con una hueste capitaneada por el santo de Sevilla y el rey Alfonso VII pudo reconquistar Baeza en 1147 con su ayuda –a partir de entonces empezó a formalizarse su patronazgo sobre esta ciudad, como lo había hecho antes sobre otra ciudad andaluza, Sevilla–. En muchos de estos casos, sus milagros resolvieron, de forma sobrenatural, combates que hubieran tenido que desarrollarse con el uso de la violencia. Sin embargo, el santo tenía la virtud de manifestar su poder sin derramamiento de sangre.

posibilidad de conservar o perder la posesión del cuerpo de san Isidoro impulsó al rey Fernando I a ordenar días de oración y ayuno y a mostrarse generoso en la concesión de privilegios a todos los pueblos por donde pasó el santo, a fin de que la voluntad divina dejara movilizar sus reliquias y llevar tan preciado tesoro a León.[36] Así, mediante este recurso hagiográfico –que deja ver como señal divina cierta oposición al traslado– se recordó el carácter sagrado de las reliquias, que sólo podía proseguir su camino si se mostraba una piedad bien entendida para su culto y memoria.

Ya en León, ciertas señales determinaron el lugar en que serían sepultados san Isidoro y Alvito –"los caballos que transportaban sus cuerpos, guiados por misterio angélico, eligieron las iglesias que Dios había ordenado para que permaneciesen sus cuerpos"–: el primero fue destinado a la iglesia de San Juan Bautista y, el segundo, a la iglesia mayor. Luego, se realizó una segunda traslación "con gozo y honra inestimable" para reunir a ambos personajes.[37] Queda claro que, con la conservación de tales reliquias, esta iglesia de León se convirtió en centro de numerosos prodigios, pasando a ser amparo y refugio para gente necesitada y enfermos que acudían en busca de socorro y remedio celestial.[38] Sin duda, la compilación de tales prodigios registra relatos historicistas y legitimadores de la nueva importancia adquirida por dicha iglesia, reconociéndola como sitio de transferencia de lo sagrado. Incluso, animados por la devoción manifestada por el rey Fernando y doña Sancha su mujer, se buscó elevar su prestigio mandando traer (de diversas partes) reliquias de santos. Así se obtuvieron los cuerpos de san Vicente y de sus hermanas, las santas Sabina y Cristeta –que estaban en la ciudad de Ávila–, que fueron ubicados en cajas de plata y marfil,[39] el madero de la cruz milagrosa de Jesucristo, muchas joyas y piedras preciosas de gran valor y hermosura, ornamentos, cortinas de brocado y de seda. También se procuró honrar y ennoblecer dicha institución concediéndole bienes, heredades y privilegios reales, firmes y perpetuos, por haber sido elegida como panteón del rey y sus antepasados.[40]

En este caso, los milagros vinculados a la *translatio* consolidaron un centro político y espiritual que, en los reinos de Castilla y León, competía con otros dos núcleos importantes como Santiago de Compostela –realzado entre los siglos IX y XII con los restos de un santo nacional, el apóstol Santiago– y la sede primada

36. LUCAS de TUY, *op. cit*., cap. V, pp. 11-12.

37. *Ibidem*, cap. VI, p. 12.

38. *Ibidem*, cap. XIII, pp. 21-22.

39. Estas reliquias se sumaban a la de san Pelayo, el célebre adolescente martirizado en la Córdoba califal en el año 925, que Sancho I había decidido llevar a León hacia el año 966 (*translatio* que finalmente se concretó con Ramiro III).

40. LUCAS de TUY, *op. cit*., cap. XXX, p. 48.

de Toledo –que además había sido capital de la monarquía goda–. León capitalizó bien la emigración de las reliquias y los milagros del santo (que, como símbolo de la Hispania goda y referente de la unidad política perdida con la invasión musulmana, permitió a los reyes castellano-leoneses reivindicarse como continuadores de esa herencia del pasado y elevar la dignidad que, desde el siglo XI, tenía la ciudad regia).[41]

Milagros en la *inventio* de reliquias

Los relatos sobre *inventiones* tratan del hallazgo de reliquias y de su reconocimiento como tales. Su rasgo principal reside en que tales hallazgos nunca han sido producto de una búsqueda arqueológica o intencional sino, por el contrario, han tenido carácter milagroso, lo que ha contribuido a engrandecer el culto del santo en cuestión. En los legendarios hagiográficos, estos "hechos maravillosos" suelen fundamentarse de la siguiente manera: "para que los hombres alcancen muchos bienes, Dios revela los lugares donde están los cuerpos santos y con los milagros da testimonio de la grandeza con la gloria que los ha honrado en el cielo".

A este tipo de narraciones corresponde uno de los primeros descubrimientos milagrosos de los que se tiene noticia por el *Pasionario hispánico*. Se trata del cuerpo de san Zoilo, cuya *passio* –escrita entre la primera mitad del siglo VII y principios del IX– cuenta que, condenado por proclamarse cristiano y negarse a venerar ídolos, Zoilo fue sepultado sin honores en el cementerio de Córdoba junto a otros forasteros para que, confundiéndose con otros restos, no pudiera ser venerado. Permaneció oculto aquel "tesoro sagrado" hasta que, en tiempos del rey cristiano Sisebuto, en el año 613, una noche el santo se le presentó en sueños a Agapio, un noble visigodo que había optado por la vida monástica y había sido elegido obispo de la diócesis de Córdoba, revelándole el lugar donde se encontraba su cuerpo. Cumpliendo con las instrucciones celestiales, acompañado del clero y los fieles, el obispo fue al lugar señalado, donde cavó hasta hallar los preciados restos. Una vez encontrado, Agapio "besó repetidamente con gran amor el cuerpo santo del mártir, considerándose indigno de tocar con sus manos las reliquias del santo varón", circunstancia por la cual perdió sus dientes incisivos superiores.[42]

¿Cómo interpretar lo que esto significaba para su tiempo? San Zoilo se apareció la noche siguiente para reprender a Agapio porque había actuado con tanta insistencia cuando ya le había concedido favores, premiándolo con el perdón de

41. *Ibidem*, cap. X, p. 16. Cfr. Ariel GUIANCE, "Nacionalismos hagiográficos: la idea de España en la hagiografía altomedieval hispana", *Temas Medievales*, 11 (2002-2003), 171-206.

42. FÁBREGA GRAU, *op. cit.*, t. II, pp. 378-381.

sus pecados y la beatitud terrenal. El portento demostraba la fuerza y el poder de intercesión que emanaba del cuerpo-reliquia y aleccionaba y corregía a un miembro de la jerarquía eclesiástica –que debía singularizarse por su perfección en el culto a los santos– acerca del tipo de relación que debían tener los fieles con este tipo de santos. No obstante, la milagrosa *inventio* tuvo interés político ya que reafirmó la autoridad espiritual del responsable del hallazgo en una ciudad que era sede episcopal y cuya fama como *loca sanctorum* ahora sería capaz de contrarrestar el prestigio de Sevilla, que era sede metropolitana de la Bética.[43]

Otro caso de *inventio* se produjo en el año 1575 y tuvo como punto de partida la "aparición" de san Rafael arcángel –de gran devoción en Córdoba– al P. Andrés de las Roelas. Este presbítero, natural de la ciudad y vecino de la colación de San Lorenzo, aquejado de una gravísima enfermedad que los médicos no conseguían curar, siguió los consejos de dos ayos suyos que le recomendaban hacer oración en la torre de la iglesia de San Pedro, lugar donde se creía que habían sido enterrados los mártires de Córdoba. Así lo hizo, encomendándose a esos santos para que, "por su intercesión pudiera recobrar su salud y remediar la pobreza y necesidades de otros, dentro y fuera de su casa". Roelas tuvo "visiones" varias veces hasta que un día que salió al campo –cerca de un lugar al que llamaban arroyo del Camello– sintió un "olor suavísimo como del cielo" y vio a cinco jóvenes caballeros muy apuestos y hermosísimos, vestidos de blanco. Uno lo saludó diciendo *Deo gratias* y otro lo exhortó a informar al prelado que el sepulcro de la iglesia de San Pedro contenía huesos de varios santos, despojos guardados por fieles cristianos hacía tiempo y que debían tenerse con mucha veneración porque librarían a la ciudad "de muchos trabajos y enfermedades".[44] Esa experiencia causó una notable mejoría física en el presbítero. Luego, los hombres desaparecieron.

Otro día, a la hora de maitines, el mismo Roelas tuvo una nueva "visión", esta vez con connotación profética. Un hombre con ropas blancas y largas –a la manera de los comendadores– le advirtió, reprendiéndolo, que debía cumplir lo encomendado por aquellos caballeros "porque tiempo ha de venir que ha de hacer Dios misericordia con este pueblo por intercesión de los huesos de estos mártires, porque han de suceder grandes enfermedades y pestes y sobre las mujeres flujos de sangre... las necesidades han de ser tan graves que habrá necesidad de traer huesos de estos mártires por las collaciones en procesión y por las calles".[45] El *sanctus viator* que hizo el anuncio era san Rafael, patrón y protector de los cordobeses, el mismo que, en tiempo de pestes, había intercedido por ellos y a quien,

43. Luis A. GARCÍA MORENO, "La Andalucía de San Isidoro", en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. III.- Historia Antigua*, Córdoba, 1994.

44. J. de PINO, *Apariciones que tuvo el venerable presbítero Andrés de las Roelas en razón del sepulcro de los Santos Mártires que se halló en la parroquia de San Pedro en la ciudad de Córdoba, año de 1575*, Córdoba, 1972, pp. 12-14.

45. *Ibidem*, p. 18.

agradecidos por sus favores, los habitantes de la ciudad hicieron en su memoria una imagen –que se bendijo con gran solemnidad colocándola en lo alto de una torre para que su rostro contuviera el aire infectado–. Así pues, en distintas ocasiones el "viajero celestial" expresó la voluntad de Dios a fin de que las reliquias obraran milagros para el bien de la ciudad y los cordobeses.

Los anuncios divinos se cumplieron, Andrés de las Roelas recuperó su salud y las calamidades pronosticadas afectaron gravemente a los ciudadanos. El "mensajero celestial" insistió en que los ciudadanos fabricasen un relicario grande que contuviera las reliquias, dejándolas visibles, "porque Dios es servido que su Imagen, y la de su Madre, y de sus santos las tengan los hombres delante de los ojos, para que allí le pidan el remedio de sus necesidades y hagan sus devociones. Y así viendo los huesos de estos mártires pidan a Nuestro Señor con mayor devoción el remedio a sus necesidades".[46]

Comunicadas las noticias sobre estos "hechos maravillosos", Francisco Velarde de la Concha, notario público y apostólico del cabildo de Córdoba, por indicación del obispo fray Bernardo de Fesnada, fue el encargado de tomar diferentes declaraciones a testigos: obreros, maestro mayor de obras, curas de la iglesia de San Pedro y al P. Andrés de la Roelas. Éstos decían haber visto en la nave derecha, junto a una torre, luces que daban tanta claridad que "parecía de día" y habían percibido un "olor a santidad" saliendo de la sepultura. Informado de la situación el rey Felipe II, éste encomendó la inspección del asunto a los médicos de la ciudad, la oligarquía local y los religiosos.[47] Después del descubrimiento de los huesos de dieciocho santos y mártires –entre ellos los de Fausto, Januario, Marcial, Zoilo, Acisclo, Victoria, Perfecto, Sisenando, Pablo, Cristóbal, Leovigildo, Teodomiro, Flora, María–, el obispo de Córdoba mandó edificar una capilla "más capaz" en la iglesia de San Pedro y ordenó hacer un arca de plata para guardar esas reliquias. El hallazgo fue aprobado por el concilio toledano de 1582 y, en 1588, por el papa Gregorio XIII, que decretó la veneración de las reliquias.[48]

Esta *inventio* contiene al menos tres cuestiones que merecen subrayarse. En primer lugar, los milagros referidos en ella están llenos de imágenes oníricas, una práctica que siempre despertó reticencias. Por ese motivo, no carece de importancia que las revelaciones realizadas a través de "visiones" y "apariciones" de santos hayan puesto a la jerarquía eclesiástica –que gozaba de alto crédito– en el centro de los procesos de control y mediatización del culto a las reliquias pues

46. *Ibidem*, pp. 18-20.

47. *Traslado del proceso de invención y hallazgo de los huesos, mármol y sepulcro de los Santos Mártires Fausto, Januario, Marcial, Zoilo, Acisclo y los demás que están en la Iglesia de San Pedro de Córdoba,* 1599, Ms. 941, Biblioteca Nacional de Madrid.

48. Bartolomé SÁNCHEZ DE FERIA Y MORALES, *Palestra Sagrada o Memorial de los santos de Córdoba con notas y reflexiones críticas sobre los principales sucesos en sus historias*, Córdoba, 1772, t. IV, p. 260.

sólo unos pocos privilegiados eran capaces de distinguir las revelaciones divinas de las engañosas. Las intervenciones de seres del "más allá" desempeñaron un papel importante en la leyenda hagiográfica. Por un lado, pusieron de relieve la santidad de los que protagonizaron esas narraciones, recurriendo a señales indubitables como sus vestiduras de color blanco, el "olor de santidad" y la claridad o luminosidad de sus cuerpos, probando así que tales seres pertenecían al cielo. Por otro, confirmaron la autenticidad de las reliquias corporales. En segundo término, los mensajes anunciados trataron de señalar las conductas necesarias para conseguir la intercesión de los santos con el fin de que ellas ampararan la tierra de las adversidades, dejando entrever que dicha función estaría sujeta a un sistema de prestaciones y contraprestaciones: la honra y veneración de las reliquias en cuestión por parte de los cordobeses. En tercer lugar, hay que recordar que el poder que ostentaban las reliquias había llevado a la Iglesia a cambiar la relación entre éstas y los creyentes al imponer su conservación por separado, sustrayéndolas de la posibilidad de contacto directo. Tal separación de los vestigios tangibles de los santos y la limitación a que se los viera a distancia se tradujo –a excepción de algunos privilegiados que podían tocarlos– en su mantenimiento en arcas, cofres y vasijas. Estos objetos, magnificados luego con el trabajo de los orfebres, se fueron haciendo de materiales preciosos y ricamente decorados, en concordancia con el tesoro que contenían. Más allá de eso, nuestro relato apunta a que las señales divinas habían sido sincrónicas con acontecimientos históricos de especial dificultad para la sociedad cordobesa. Por ello, la mejor manera que había para garantizar esa carga devocional que se esperaba era exhibir las reliquias corporales para que los fieles estuvieran más cerca de ellas y pudieran verlas en las procesiones.

Al conocimiento de los milagros acaecidos en la *inventio* han contribuido también otros relatos más complejos y elaborados, que los dotaron de otros significados. Tengamos en cuenta esas especificidades que fue adquiriendo la escritura religiosa, por ejemplo, sirvió a la Iglesia para construir un pasado histórico glorioso, tomando como referentes a sus mártires y santos. También actuó para afirmar el remoto origen cristiano de sus comunidades y la antigüedad de sus sedes eclesiásticas, para que las ciudades realizaran reivindicaciones como "patrias locales" y como expresión del favor divino que habían recibido sus habitantes.

Lógicamente, las comunidades buscaron que sus santos patronos cohesionasen al máximo a sus pobladores y que, a la vez, las dotasen de recursos válidos respecto a sus posibles competidores, de mayor preeminencia. Muchas de las *inventiones* que se redactaron acentuaron una gradación de personajes sagrados que incluía a los apóstoles, los siete varones apostólicos –que fueron discípulos de Pedro y Pablo y que llegaron a la Península Ibérica a predicar el Evangelio, constituyendo el origen de la Iglesia española (san Eufrasio, Segundo, Torcuato, Indalecio, Cecilio, Tesifonte y Hesiquio o Esicio)–, los primeros mártires cristia-

nos, los mártires en general, los arzobispos y los obispos que gozaban de gran veneración y capacidad taumatúrgica.[49] En esas características se enmarca el relato de la *inventio* de los santos mártires del siglo IV, Bonoso y Maximiano, ocurrido en Marmolejo, villa de Arjona. Junto a los muros del alcázar, donde se cree que habían padecido martirio, se vieron durante mucho tiempo señales celestiales y luces resplandecientes pero no fue hasta 1628 que don Baltasar Moscoso y Sandoval, cardenal de la Santa Iglesia de Roma y obispo de Jaén, dio licencia para iniciar las averiguaciones y búsqueda de los restos.

El autor de la obra que narra estos acontecimientos, fray Manuel Tamayo, calificador del Santo Oficio, escribe que la creencia de que las reliquias eran de los mártires se impuso en el imaginario desde el primer momento. Tanto es así que los "prodigios" dieron lugar a manifestaciones de devoción del clero y de religiosidad de los habitantes, que hacían ayunos, procesiones, participaban de misas y daban limosnas. Incluso, el fervor popular reavivó la memoria de aquellos santos y alentó las propuestas para declararlos patronos y abogados. Descubiertas las reliquias-tesoro, éstas obraron un sinnúmero de milagros que, difundidos por lugares comarcanos, impulsaron nuevas rogativas y diligencias por parte del cardenal y sus ministros para su formal reconocimiento.

¿Cómo interpretó la Iglesia estos sucesos?

> *Dios en la veneración de los cuerpos de los suyos, cuando los saca de la noche y cavernas del olvido a plaza pública y día memorable de la Iglesia, reparte dones y gracias a sus fieles aumentando a unos en ellas y*

49. El obispado de Jaén-Baeza puede situarse en primer orden entre los lugares que cuentan con varias de estas referencias. El P. Francisco de Bilches, de la Compañía de Jesús, narra que, en 1595, Sebastián López, natural de la villa de Torres, encontró en una caverna inscripciones que le impulsaron a buscar reliquias de san Tesifón, iniciativa que fue aprobada por el arzobispo de Granada, Pedro de Castro. El hallazgo dejó al descubierto "una mina de reliquias" entre las que se encontraban las de sus compañeros san Máximo y san Lupario, mártires de la época romana, en los principios de la Iglesia de Baeza. A partir de entonces, la caverna del monte Valparaíso, donde se cree que padecieron martirio estos santos, se transformó en el "sitio más honrado y venerado". La difusión de sus milagros influyó para que se erigiera de manera adecuada un edificio para custodiar los "tesoros santos" que la "Providencia Divina había guardado tantos años". Cfr. *Santos y santuarios del obispado Jaén y Baeza*, Madrid, 1653. También Antonio Terrones de Robres registra el hallazgo milagroso del cuerpo de santa Potenciana, anacoreta. Se produjo en la ermita de San Bartolomé de Ribas y San Ildefonso, un lugar muy frecuentado por los vecinos por haber sido antigua casa de la santa. La curiosidad y devoción impulsaron al cardenal Moscoso y Sandoval a ordenar que se abriera la sepultura, tras lo cual se comprobó que el cuerpo exhalaba un olor muy suave. El "hecho maravilloso" se difundió por toda la comarca: en 1636, se ordenó el culto a las reliquias y, en 1640, se depositó su cuerpo en Villanueva, aldea de Andújar (en la ermita debajo del ara del altar, en una urna de jaspe). Otra parte fue ubicado en el antiguo sepulcro bien aderezado, en tanto que dos huesos se repartieron entre la iglesia de Jaén y la ciudad de Andújar. Véase *Vida, martirio y milagros de San Eufrasio obispo y patrón de Andújar. Origen y excelencias desta ciudad, privilegios de que goza y varones insignes en santidad, letras y armas que a tenido,* Granada, 1657.

a otros sacando de la cárcel de la culpa a la libertad de la Divina gracias. Da salud a lánguidos enfermos que pulsan ya las puertas de la muerte, porque a la vida de sus amados hijos, que tienen con esencial gozo el cielo, se les añade el accidental del suelo, de veneración y culto extrínseco, que por sus buenas obras tienen merecido.[50]

El discurso apologético expone que aquellas señales divinas sirvieron de prueba para acreditar que los restos encontrados pertenecían a santos, a la vez que contribuyeron a acrecentar y renovar la fe de los fieles sacando del olvido a los primeros mártires de la Iglesia –cuyo recuerdo se había perdido con el tiempo–, reafirmándose así la veneración de los cuerpos-reliquias.

Hay que destacar que los textos presentan con detalle los argumentos necesarios para afirmar la autenticidad de las reliquias y, por lo tanto, la legitimidad de los milagros. La suavidad de las emanaciones odoríferas y el "olor tan bueno" que exhalaban los huecesillos y las cenizas fue una prueba básica de que se trataba de cuerpos gloriosos; la claridad con que resplandecían en ocasiones representaba la luz celestial; los hierros hallados en el santuario revelaban que se trataba de instrumentos del martirio; la efusión de sangre –como si estuvieran vivos– expresaba que el cuerpo guardaba memoria de su pasado sufrimiento; la señal de la cruz –emblema por excelencia de la salvación de la humanidad– que se formaba con la sangre vertida fue interpretada como signo de la fe y de la Iglesia por la cual murieron esos seres. Todos estos portentos y prodigios confirmaban el paradigma de santidad que suponen los santos en cuestión. Así pues, se afirma que "Dios daba a entender que eran reliquias de mártires no presagio de infortunios ni desdichas, sino muda exclamación de aquellos huesos que quiere que se veneren".

Las noticias a las que hacemos referencia también revelan la continuidad del uso de reliquias a título personal, que existía desde la Antigüedad tardía. Los que consiguieron hacerse con algunas partes de los cuerpos santos encontrados, cada vez que se las ponían sobre el cuerpo experimentaron dolores y desmayos, como si se les trasladara el sufrimiento que aquellos mártires sintieron en su época. Asimismo, merece especial atención los destinatarios de esos "prodigios". En estas experiencias religiosas queda subrayado el protagonismo de laicos, mujeres, jóvenes y niños, gente de vida sencilla o pobre y de buenas costumbres. Aunque siempre bajo el atento control de la Iglesia –que los somete a examen y a pruebas–, no se deja de indicar que eran personas dignas de crédito, seres confiables que podían atestiguar acerca de los "hechos maravillosos" sucedidos. Ellos son María Blanco –doncella de catorce años, natural de Madrid y criada de don An-

50. Fray M. TAMAYO, *Discursos apologéticos de las reliquias de los santos Bonoso y Maximiano y de los demás mártires que se hallaron en Arjona y de los milagros que Dios ha obrado por ellas, antes y después de su invención*, Baeza, 1635, p. 9.

tonio Inestrosa, vecino de Marmolejo y hermano de don Diego de Inestrosa, cura de la iglesia parroquial–, la niña María Ximénez, un niño hijo de Alonso Pérez de Ortega, menestral de la villa de Martos y una joven enferma de Córdoba llamada Isabel María, que era criada de don Diego Páez y Castillo, caballero de hábito de Alcántara.[51]

Trasciende en estos textos un lenguaje propio de los cuerpos santos que hay que saber interpretar. Todos estos notorios signos de orden físico y espiritual eran propios de los santos pero interpretarlos y descifrarlos requería erudición y conocimientos suficientes a fin de hacerlos entendibles a los fieles. La iglesia asumió así una función pedagógica con este tipo de obras que narraban "hechos extraordinarios" sucedidos. Lo hizo cautelosamente y de modo precavido, conmoviendo a los lectores, hasta los menos fervorosos de la época. Sin duda, en este caso el discurso eclesiástico estuvo determinado por las directrices doctrinales emanadas del Concilio de Trento. De tal manera, la propaganda religiosa referida a la veneración de las reliquias corporales se articuló con los escritos de exaltación hagiográfica –en los que se realizaron cuidadosas certificaciones para determinar y distinguir lo falso de lo verdadero–.[52] Durante la Edad Media, no había existido una particular preocupación, de parte de quienes obtenían reliquias, por asegurarse la autenticidad de ellas. Sí había habido alguna supervisión pero precisamente por ese motivo los milagros eran la mejor forma de validación de esos restos. En cambio, en los primeros siglos de la Edad Moderna, la Iglesia tenía que salir airosa de la batalla contra las impugnaciones de los reformistas protestantes, enfrentando las críticas sobre negocios simoníacos y el fraude. Por ello, cobraron relieve obras de este tipo que podríamos considerar como "verdaderos tratados" sobre toda clase de signos y portentos, como los que hemos expuesto.

Taumaturgia y curación de enfermedades

Es en calidad de taumaturgos que los santos expresaron, con mayor nitidez, su condición de patronos personales. A través de sus reliquias corporales se convirtieron en "médicos" y, a veces, en "especialistas" de enfermedades físicas,

51. *Ibidem*, cap. II, pp. 130-137.

52. La Contrarreforma potenció el culto de las reliquias, haciéndolas objeto de regulación en todos los sentidos. En el siglo XVI, los dictámenes de la sesión XXV del Concilio de Trento gravitaron en torno a la indagación de la autenticidad de estos restos sagrados, a su admisión mediante la instrucción formal de un proceso de reconocimiento, al adecuado *locus* o relicario en el que debían estar y los usos, rituales y formas en que debían estar expuestas ante los fieles. Véase el espíritu e influencia de estas cuestiones en la obra que el obispo de Jaén, Sancho Dávila, dedica al rey Felipe III, *De la veneración que se debe a los cuerpos santos y a sus reliquias y de la singular con que se ha de adorar al cuerpo de Jesucristo Nuestro Señor en el Smo. Sacramento*.

afecciones, males crónicos y trastornos mentales o nerviosos (que fueron las causas más frecuentes de las demandas de los fieles que solicitaban la intervención inmediata de dichos santos para recuperar la salud corporal). De este modo, el poder de los santos, que pasaba por sus cuerpos-reliquias, se dirigía a menudo a los cuerpos de los enfermos.

Los problemas de motricidad, ceguera, sordera, mudez, los ocasionados por parálisis de brazos y piernas, tumores, hemorragias, fiebres, heridas, gota y lepra representaron un porcentaje considerable en el registro de las fuentes hagiográficas e historiográficas, evidenciando la "clientela" que acudía a los *loca sanctorum.* Pero también buscaron su sanación –por medio de la invocación y, sobre todo, de la proximidad o el contacto físico con las reliquias– los que padecían supuestas posesiones diabólicas que, en ocasiones, tenían mucho que ver con algunos tipos de locura, afecciones neurológicas o síntomas característicos de la epilepsia.

Numerosos milagros de curación se vincularon con prácticas muy frecuentes como la *incubatio*, rito con finalidad terapéutica que se había desarrollado en templos griegos y fue adoptado por el cristianismo oriental, difundiéndose también por Occidente (sobre todo, entre peregrinos que acudían a los santuarios). Se trataba de la costumbre de pernoctar cerca de las reliquias para obtener la curación después de un "sueño" o "visión". Se suponía que la noche y la vigilia constituían momentos propicios para preparar el espíritu a la comunicación con el santo venerado, de igual modo que el amanecer parecía un momento clave para las curaciones y la expulsión de los males. Esta forma esencial de "captación de la energía y cualidades extraordinarias" permaneció en el tiempo casi sin variaciones pero, al final de la Edad Media, se produjo una inflexión en las líneas de evolución de las relaciones santo/devotos. Los textos empezaron a enfatizar la flexibilidad de proyección del poder milagroso, que no pasaba por la necesidad de proximidad o contacto con las reliquias.

Otras veces, los milagros fueron la respuesta a ruegos, votos, promesas, ayunos, sacrificios y penitencias que confluían en el santo y hacían del vínculo entre el dispensador de la gracia y el devoto una cuestión contractual, basada en un sistema de prestaciones y contraprestaciones. Incluso, a veces, se pusieron en práctica gestos pretaumatúrgicos (promesas, compromisos y ofrendas antes de producirse la curación) no condicionados por la eficacia del milagro.[53]

53. Véanse Luis GARCÍA BALLESTER, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España Medieval*, Barcelona, 2001; Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media, siglos XI-XII*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2005.

Cuadro 1
Las prestaciones del beneficiario que marcan la tónica de las relaciones santo/devoto demandante del milagro

Prácticas de la religiosidad popular en los milagros de las reliquias santas	
Culto al santo	***Incubatio*/ Ruegos / Penitencias/ Exvotos/ Ofrendas**
San Zoilo[54]	1. Un pobre de Vasconia, tan comprometido en sus miembros que no podía salir a pedir limosna sino arrastrándose, acudió a la iglesia de San Zoilo y, con su oración, recibió la curación. 2. Un ciego natural de la comarca de Astudillo fue a rogar al santo que le diese la posibilidad de ver y, perseverando con fe en la oración, la consiguió. 3. Una mujer endemoniada de Fons Monionis, orando una noche ante el sepulcro del santo, se vio libre al día siguiente. 4. Un soldado que halló en el campo a sus enemigos que venían a matarlo, recurrió a la protección de san Zoilo, invocándole, y logró que huyeran. Agradecido a su patrono, llevó al santo mártir su espada en testimonio de su milagrosa defensa. 5. Un mozo que pedía limosna en la iglesia de San Zoilo, con la mano tan contraída que se le metían las uñas por la palma, pidió al mártir que lo curase. Tras recuperar su posición natural, agradecido por el beneficio, ofreció quedarse a servir al santo.
San Isidoro[55]	1. Un hombre endemoniado que durmió sobre el sepulcro del santo, se sanó y liberó. 2. Un endemoniado se echó delante del cuerpo del santo y estuvo algunos días orando y ayunando para hallar salud. 3. Para obtener su curación, un caballero que estaba endemoniado le prometió al santo su bien más preciado: su caballo. 4. Don Pedro Fernández, caballero gravemente enfermo, fue a la iglesia de san Isidoro y obtuvo milagrosa curación tras rendirle devoción durante ocho días, orando y cumpliendo promesas.

Si bien estas modalidades fueron frecuentes entre los siglos XIII y XIV, en las centurias siguientes fueron progresivamente sustituidas por donaciones de dinero, misas en honor del santo, obras de caridad y exvotos.

Las prácticas médicas medievales estuvieron atravesadas por un conjunto de saberes y creencias populares que se impregnaban de lo pagano y lo cristiano. Muchas guardaban una peligrosa semejanza con supersticiones y magia, como llevar las reliquias al cuello (en collares o medallones), en la cintura (en cinturones adaptados para tal fin) o en las manos (en anillos) como si se tratara de

54. FLOREZ, *op. cit*., t. X, pp. 313 y 315-317.

55. LUCAS de TUY, *op. cit*., cap. XXXIV, p. 58; cap. XXXIII, p. 57; cap. XIX, p. 32; cap. XVIII p. 31.

talismanes. También se las solía aplicar sobre los cuerpos enfermos (en las partes afectadas) y hasta se las trituraba y se las ingería para proporcionar remedio a los padecimientos. En otros casos, se recurrió al efecto taumatúrgico transmitido, a través del cuerpo santo, a todo objeto que había mantenido contacto con él o su sepulcro.[56]

Cuadro 2
Curación de las dolencias más corrientes en el Medioevo peninsular a través de la "sacralidad por contacto"

Prácticas de la religiosidad popular y la "sacralidad por contacto"			
Santo	**Relación de beneficiados**	**Milagros de curación**	**Lugar**
San Isidoro	Enfermos.	Se acercaron a la antigua fosa y tomaron la tierra de la sepultura del obispo hispalense. Luego, pasándosela por los miembros enfermos, éstos se curaron.	Sevilla[57] (primer sepulcro)
	Endemoniados, paralíticos, leprosos, frenéticos, letárgicos, maniáticos, éticos, tísicos y los enfermos de apelaciones, de fiebres, de dolor de costado, de gota coral y de pasmo, de perlesía, de esquinancia, de ictericia e hidropesía, y los que tenían dolores de estómago, de pecho, de los ojos, de hemorroides, de piedra, de riñones y de otras innumerables enfermedades.	Haciendo sacrificios, oración a Dios e implorando la ayuda del santo, recogiendo las hojas de la higuera que había crecido en su sepulcro o arrancando su corteza, moliéndola y echándola en agua o en vino para beberla, sanaron.	León[58] (sepulcro definitivo)
	Ciego Eusebio.	Tenía tanta fe en el santo que no dudaba nada. Tocó las andas en que venía el cuerpo y sanó inmediatamente	
	El infante don Alfonso (hijo de Fernando II), que estaba ciego y otros enfermos.	Como otro Moisés, san Isidoro hizo manar agua entre las piedras de su sepulcro. Los que la bebieron y los que se lavaban con ella recobraron la salud.	

56. Véase Hch 19. 11-12, acerca de la práctica de utilizar objetos o vestimentas de los santos para obtener curaciones milagrosas: "Obraba Dios por mano de Pablo milagros extraordinarios, de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos hacían desaparecer de ellos las enfermedades y salir los malos espíritus". Véase también Re 2,14 y 13,21; Mt. 9,20 y 14,36.

57. LUCAS de TUY, *op. cit*., cap. XVII, pp. 29-30.

58. *Ibidem*, cap. VII, p. 13; cap. XIII, pp. 21-22; cap. XIV, pp. 23-24; cap. XV, pp. 25-26; cap. XIX, p. 32; cap. XXXIII, p. 57 y cap. XLII, p. 81.

Estos ejemplos demuestran que las reliquias de contacto (*brandea*), que se obtenían mediante la colocación de objetos sobre las tumbas, resultaban tan virtuosas como el cuerpo mismo. No obstante, en el libro de milagros redactado por Lucas de Tuy, se advierte sobre las serias implicancias o malos usos que podían llegar a tener dichas prácticas. Valiéndose del ejemplo de Silvestre, un caballero avaro y soberbio que quiso comprar a toda costa una candela hallada en la tumba de san Isidoro, el Tudense condenó con firmeza que ciertas cosas fueran tratadas por los legos con interés especulativo y lucrativo.[59] Queda claro que esas *brandea* no podían confundirse con simples mercancías que se importan y venden para obtener un beneficio, como lo había establecido el IV concilio de Letrán, en el siglo XIII.

En los tratados médicos de la Edad Media y Moderna son conocidas las propiedades del agua para uso terapéutico y curativo. Dichas obras le atribuyeron funciones y beneficios concretos para sanar variadas dolencias y enfermedades, ya sea sumergiéndose en ella o bebiéndola.[60] Sin embargo, esa valoración se potencia, se torna más simbólica y religiosa cuando ha mantenido contacto con los cuerpos santos, al adquirir capacidad taumatúrgica a través de éstos. Numerosas obras eclesiásticas y religiosas han señalado que, en Andalucía, ríos, arroyos, manantiales, fuentes y pozos de agua estuvieron tradicionalmente asociados a la religiosidad popular y fueron considerados lugares emblemáticos por los cristianos por haberse arrojado allí cuerpos-reliquias (ya sea en la época martirial como durante la dominación romana y musulmana). En Sevilla, por ejemplo, adquirió fama un pozo ubicado en el convento de la Santísima Trinidad donde se cree que fue echado el cuerpo de santa Justa y cuyas aguas usaban los enfermos con gran devoción para restaurar su salud. En Córdoba, gozó de mucha reverencia otro pozo que pertenecía a una casa antigua, cercana a la iglesia parroquial de San Miguel, donde se suponía que había sido martirizado san Zoilo o donde habían sido arrojados sus riñones. La gente acudía por agua de tal pozo para curar dolores de riñón y de ijada y, los que sanaban, alababan a Dios el prodigio del santo.[61] Asimismo, el río Guadalquivir fue calificado como lugar pío porque allí estuvieron muchos cuerpos de santos-mártires y se creía que su agua, bebida con fe, concedía salud a los enfermos.

Recordemos que, en el Antiguo y Nuevo Testamento, el agua salva, sana, bautiza, bendice y purifica, matiz sacralizador y regenerativo para el cuerpo y el alma que se reflejó también en las historias de milagros de los cuerpos-reliquias de santos andaluces.

59. *Ibidem*, cap. XXII, p. 37.

60. Andrea BAU y Gabriela CANAVESE, "Agua que cura, agua que alimenta. La dietética para sanar y el uso del agua en la sociedad española bajomedieval y moderna", *Cuadernos de Historia de España*, 80 (2006), 127-146.

61. MARIETA, *op. cit*., cap. 21, p. 41.

Milagros legitimadores de *loca sancta*: los sepulcros y las ciudades

Otro aspecto que se desprende de los relatos de milagros en los textos eclesiásticos y religiosos nos lleva a considerar que fueron muchos los lugares donde se manifestó la capacidad sobrenatural de los santos. La sacralidad no sólo estaba en las iglesias, conventos y monasterios sino que las creencias y sensibilidades religiosas colectivas la extendieron a distintos espacios en los cuales los mártires y santos habían vivido, padecido o derramaron su sangre los mártires y los santos. No obstante, es casi una constante encontrar que, entre esas coordenadas espaciales, las que adquirieron especial relevancia en la multiplicación de los milagros fueran las sepulturas. Allí parece haberse incrementado el poder de los cuerpos-reliquias pues esas tumbas constituyeron uno de los principales centros o "escenarios privilegiados" donde se produjeron, con mayor frecuencia, experiencias religiosas sobrenaturales –animadas por la creencia de que se operaba una *praesentia* que aseguraba una protección más efectiva y directa–. Precisamente, esa concepción sobre el *locus sanctus* que era receptáculo de reliquias y se conservaba en las iglesias contribuyó a dignificar aquellos marcos espaciales donde los santos ejercían su acción milagrosa, movilizando a los hombres a peregrinar, a visitarlos para pedir, agradecer y tributar merecidos honores a los elegidos de Dios.

Conforme a lo expuesto, la Iglesia mantuvo los principios de la tradición clásica fijados por la ley romana, sobre el carácter sagrado e inviolable de las tumbas como *locus* religiosos. Dicha protección jurídica no sólo ha quedado reflejada sino también potenciada en los textos religiosos y eclesiásticos. Isidoro de Sevilla lo confirma en su *Historiae Regum Gothorum* al referirse al milagro ocurrido, a mediados del siglo VI, en la basílica construida sobre la sepultura de san Acisclo, en los alrededores de Córdoba. Cuenta que en el año 545, Agila, el rey arriano de los godos, profanó la tumba del mártir, convirtiéndola en establo para sus jumentos (durante el sitio a la urbe) y que esa acción incidió en los resultados de la primera batalla que libró el monarca –y en la cual los cordobeses lo vencieron, mataron a su hijo, y lo obligaron a huir con dificultad a Mérida, dejando su tesoro–.[62] El castigo divino se ejecutó de manera aleccionadora y se impuso sobre los infractores que habían tenido actitudes de impiedad hacia las santas reliquias –mostrando en este caso, además, que los reyes que habían usado su poder contra la veneración de los santos, despreciando la religión católica, debían temer un fin miserable–. Alusiones de este tipo ilustraban bien el fuerte contraste que existía con respecto a quienes recibían recompensas espirituales si respetaban y honraban los cuerpos santos.

Otros numerosos ejemplos aparecen registrados en el libro de milagros de

62. *Ibidem*, cap. XXVI, p. 46.

san Isidoro de Sevilla. Pese a que se ha afirmado que la *potentia* de un santo está ligada a la *praesentia* dada por las reliquias, en este caso la *translatio* pareciera no haber modificado sustancialmente el status que había tenido el primer sepulcro de Isidoro en Sevilla. En efecto, esta ciudad siguió actuando como centro de culto y lugar de milagros aun después del traslado del santo, al punto que el autor de la obra señaló que varias "cosas gloriosas acaecieron en Sevilla después que el bienaventurado cuerpo de San Isidoro fue trasladado de allí a León". ¿Quiso minimizar en cierta forma la ausencia de reliquias en la ciudad andaluza? Si bien Lucas de Tuy, como diácono y canónigo regular de San Isidoro de León, se centró en los milagros acaecidos en esta colegiata (jerarquizada con las reliquias), siguió avalando sin menoscabo la fama de Sevilla como lugar donde Isidoro resplandeció con muchos y grandes milagros, aumentando la esperanza de los fieles, tanto cristianos como moros y judíos:[63]

> *...aunque los leoneses habían llevado el santo cuerpo del bienaventurado confesor, su espíritu no había dejado Sevilla... en aquella loza del sepulcro nació, por la voluntad de Dios una higuera sin que ninguno la plantase, en la cual los milagros que cada día se hacen por honra del glorioso San Isidoro...*

Tal fue la atracción que ejerció el antiguo sepulcro del santo en todos los pobladores de Sevilla, sin distinción de credos, que el rey moro ordenó cerrarlo con cal y ladrillo, impuso penas a quienes lo visitaban, mandó a confiscarlo y, finalmente, ordenó derribar y destruir los edificios sagrados que se habían erigido en honor a san Isidoro y estableció en su lugar varias mezquitas.[64] En esas circunstancias –explica Lucas–, el santo intervino castigando a los que intentaron borrar su memoria y a los que profanaron su sepulcro para obtener tesoros. Con nuevos milagros, el bienaventurado confesor protegió el lugar para que éste no fuese corrompido por los infieles.[65]

Consideramos que no carece de importancia el hecho de que Lucas de Tuy demostrara la eficacia que adquirió san Isidoro en el altar en el cual donde se trasladó y depositó su cuerpo, en León. Allí se verificó una serie de milagros que acrecentaron la fe de muchas personas y dieron lugar a la conversión de no cristianos. Para poner en marcha ese efecto multiplicador de tales prodigios, el relato hagiográfico se valió de judíos y musulmanes empleando el *exemplum*, género literario muy usado por los predicadores como anécdota edificante. Así pues, esos "rebeldes contra la fe católica" –como a veces se los define en el texto– que fueron beneficiarios, testigos y difusores de los milagros, "se liberaron

63. LUCAS de TUY, *op. cit.*, cap. XVII, pp. 29-30; cap. XVIII, p. 32 y cap. XIX, p. 32.

64. *Ibidem*, cap. XX, p. 35.

65. *Ibidem*, cap. XX, p. 34.

de la ceguera y sombra oscura de la observancia ceremonial de la vieja ley" y "se hicieron verdaderos cristianos sirviendo a Dios con ayunos, oraciones y limosnas".[66] Distintas expresiones vertidas por Lucas de Tuy resumen lo expuesto, entre las cuales una resulta una de las más ilustrativas: "Era el mayor placer ver a los judíos o moros juntamente con cristianos dar loores a Jesucristo y a la Virgen con grandísima devoción".[67] Que moros y judíos acudieran al sepulcro de Isidoro –atraídos por el conocimiento de sus "prodigios" o tras ser testigos de ellos y recibir socorro y ayuda en todas sus necesidades–, prometiendo bautizarse y servir al santo devotamente,[68] no hace más que confirmar la esperanza en la conversión que mantuvieron teólogos, concilios y autoridades eclesiásticas, planteando la tolerancia de las minorías étnico-religiosas (a la vez que dejando en pie la posibilidad de su asimilación e integración, su capacidad de disposición y la confianza depositada en los santos, que no hacían distinciones cuando se trataba de favorecer a los que creían en su divina mediación). Por otra parte, el texto destaca que no sólo los cristianos sino también los moros y los judíos tomaron la iniciativa para recomendar o inculcar en otros su fe en el santo. Así, pues, la *inducción* no siempre siguió el esquema hagiográfico clásico de relación paterno o materno-filial (o la establecida por lazos de vecindad) sino que también mostró que la fe y devoción hacia san Isidoro se canalizaba y se transmitía intra e inter grupos étnico-religiosos.

Por consiguiente, el relato sobre la fama del santo que hacía milagros e incentivaba a dirigirse a su sepulcro no sólo ponía de manifiesto la *virtus* del cuerpo santo cuerpo y del *locus* sagrado sino también la intención de edificación del lector o del oyente, aprovechada por la Iglesia para transmitir mensajes religiosos y morales. En este caso, los milagros mostraban que la fe era "medicina perpetua" tanto para el alma como para el cuerpo y que el culto a las reliquias seguía siendo un medio eficaz de conversión y cristianización en la España del siglo XIII.[69]

Fuera de las iglesias también se extendió el poder de las reliquias. A partir del siglo IV, en las nuevas estructuras de la religiosidad cristiana, el culto a los santos se fue haciendo autorreferencial en el caso de las ciudades. La propia conciencia de sí mismas se transformó y se apoyó en emblemas y símbolos colectivos. Entre ellos, los santos y sus reliquias representaron un papel crucial en calidad de "guardianes cívicos". Su figura de *patronus* (que remitía a modelos y valores de la sociedad precristiana) se aplicaba ahora a la esfera de las relaciones de la comunidad cívica con lo celestial y creaba relaciones de dependencia que se vertebraban en torno a la posesión de cuerpos santos y a las funciones de pro-

66. *Ibidem*, cap. XIV, pp. 23-24.

67. *Ibidem*, cap. XV, p. 26.

68. *Ibidem*, cap. II, p. 8; cap. XIII, pp. 21-22; cap. XV, pp. 25-26; cap. XIX, p. 32 y cap. XX, p. 34.

69. *Ibidem*, cap. XIV, p. 24 y cap. XIX, p. 33.

tección desempeñadas por éstos. Precisamente el documento más antiguo de la literatura hagiográfica peninsular, el *Peristephanon* –la compilación de himnos o cantos que se recitaba anualmente en honor de las gestas de los santos mártires, compuesta entre fines del siglo IV y principios del V por Aurelio Prudencio, con un uso litúrgico o paralitúrgico– constituye una de las expresiones más elocuentes sobre esa "presencia, mediación, tutela y protección" que ejercían los patronos celestiales en sus ciudades y comunidades. Para la mentalidad cristiana, tal mediación se llevaba a cabo, precisamente, a través de los cuerpos-santos, que conservaban el favor divino que habían gozado en vida. En el siglo IX, san Eulogio de Córdoba reprodujo el mismo esquema de pensamiento en su *Memoriale Sanctorum,* reflejándolo en este tipo de narraciones:

> *Por don divino el cadáver de Santa María virgen y mártir es sepultado en el cenobio de Cuteclara, desde donde había descendido al martirio, mientras en cambio se ignora por completo en qué lugar el Señor ha guardado el cuerpo de la santísima virgen y mártir Flora. Pero sus cabezas se conservan en la basílica del mártir San Acisclo, donde protege a los pueblos cristianos con el amparo de su cuerpo presente.*[70]

En efecto, la idea de patrocinio personal se extendió y transfirió a las relaciones colectivas, a las ciudades cuyas comunidades adoptaron a los santos como patronos celestiales. Esta función se convirtió en una de las claves principales del empleo de reliquias como elemento sacro integrado al sistema defensivo urbano. Si bien (como hemos visto anteriormente) la sacralidad parecía estar localizada, ésta se expandía y trascendía más allá de la iglesia, a la ciudad donde se encontraba el cuerpo-reliquia, ámbito urbano que también era considerado *locus sanctorum* en su conjunto.

Así pues, desde la Antigüedad tardía, las reliquias –que se habían transformado en objetos de prestigio de las iglesias– comenzaron a ser exaltadas como los "tesoros" más preciados de las comunidades cristianas y sus ciudades de referencia, espacios que no dudaron en dar publicidad a sus inventarios. Pies, piernas, brazos, dedos y lengua figuraron con frecuencia entre las reliquias predominantemente conservadas y no estuvo ausente, en el imaginario de la época, que ciertas partes del cuerpo santo desempeñaran un papel simbólico mayor –papel que guardaba relación con funciones superiores, como las representadas por la cabeza, el corazón y las manos–.[71] A menudo, al convertirse los cuerpos santos en

70. EULOGIO, *Memoriale Sanctorum*, p. 132.

71. Las metáforas corporales u organicistas son un medio para poner de relieve el significado atribuido a las partes: el corazón, órgano vital, era considerado sede de los sentimientos, designaba la interioridad, remitía a la idea de centralidad y a la conciencia moral; la cabeza, sede de los pensamientos, ejercía la función dirigente, expresaba una jerarquía y se identificaba con el principio de

emblemas identificativos de las ciudades, éstas y sus sedes eclesiásticas entraron en litigio por poseerlos. ¿Acaso ese pronunciado coleccionismo de objetos sagrados no demostraba que una comunidad deseaba contar con una corte celestial de santos que, a través de los milagros de sus reliquias, acercaban la Tierra al cielo?[72]

Por ejemplo, la historia eclesiástica y religiosa escrita por el jesuita Martín de Roa y dedicada a Don Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar, virrey y capitán de las provincias de Nueva España, representa fielmente esta concepción de patrocinio de los santos andaluces. En lo que respecta a la ciudad de Córdoba, el autor afirma que las reliquias que en ella se conservan amparan la urbe, la defienden, la guardan, velan y custodian. Por ello, se les debe suma reverencia y honra, sobre todo las correspondientes a los mártires "que fueron los primeros que regaron con la sangre de su cuerpo este suelo y con sus preciosas reliquias fortalecen la tierra".

> *...con sus preciosas reliquias fertilizaron esta tierra: de manera que produjo milagrosas plantas de toda suerte de gentes: que transplantadas en el cielo, son parte de aquel celestial paraíso: i apacientan con la hermosura de los frutos de sus excelentes virtudes, la vista y ánimo de sus moradores: i con el verdor de sus ramas, esto es con e valor de su intercesión, hacen sombra a la tierra, donde amparados sus ciudadanos, hallan escudo contra los golpes de fortuna, remedio a todos los males de la vida, defensa contra los demonios i entrada con Dios.*[73]

En esta sintonía se inscribe la historia sobre Jaén del sacerdote Bartolomé Ximénez Patón, en la que recuerda que las ciudades que poseen reliquias santas están obligadas a honrarlas. Así, por ejemplo, exalta el culto a san Eufrasio, patrono de la ciudad, cuyo cuerpo "acá nos defiende y su alma ruega allá por nosotros para defendernos en esta vida de pecar y en la otra librarnos del infierno".[74]

Ecos semejantes encontramos en Juan de Marieta, quien escribe:

---

cohesión y de unidad esencial de todos los miembros; la mano adoptaba también un lugar excepcional, era signo de protección, de mando, de gracia, era operadora de la plegaria que distinguía a los cristianos.

72. Santiago CASTELLANOS, "Las reliquias de santos y su papel social, cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (s. IV-VII)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 8 (1996), 5-21.

73. P.M. ROA, *Flos sanctorum. Fiestas y santos naturales de la ciudad de Córdoba. Algunos de Sevilla, Toledo, Granada, Xerez, Ecija, Guadix i otras ciudades y lugares de Adaluzía, Castilla y Portugal,* Sevilla, 1615, pp. 157-157v.

74. B. XIMÉNEZ PATÓN, *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén, muy famosa, muy noble, muy leal, guarda y defendimiento de los reinos de España y de los varones famosos hijos della,* Jaén, 1628, p. 27v.

> *Los cuerpos santos se asemejan a torres y castillos roqueros que fortalecen y defienden a la ciudad donde están, la hacen una guarnición valiente porque no hay muros tan fuertes ni milicia tan belicosa que tenga tan segura a la ciudad. Son también fuente de salud los huesos santos; por ellos vienen mil bienes, por ellos alcanzan de Dios salud y todo lo demás que es necesario para las almas y los cuerpos de los ciudadanos entre quienes reposan y de quienes son honrados y venerados.*[75]

Como se advierte en estas notas, con la "presencia" de las reliquias santas los autores construyeron, en la mente de fieles y lectores, la imagen de la ciudad como un lugar inexpugnable. Todas estas expresiones –que describen el vínculo que las comunidades mantenían con sus santos, "ciudadanos de la *civitas Dei* e ilustres ciudadanos suyos"– destacan la triple función que asumían las reliquias: de protección, identidad y cohesión e integración entre sus pobladores.

Por otra parte, los discursos religiosos no hacen más que destacar que las reliquias corporales cumplen con un doble servicio: alejan el mal y atraen el bien. No faltan signos que dan cuenta de que son fuente de vida y promesa de regeneración para las comunidades que las conservan, ante las necesidades espirituales y materiales. Frente a los peligros inminentes, esos "tesoros inestimables" se pasean solemnemente por las calles para poner fin a las sequías, hacer cesar la lluvia, ahuyentar la guerra y evitar los efectos catastróficos de las pestes, epidemias y hambrunas. De esa forma, los milagros atenuaron la dureza de la vida y pusieron orden en las cosas cotidianas.

La pervivencia de estas prácticas medievales llegó hasta la Edad Moderna. Por ejemplo, en 1602, con motivo de la peste en Córdoba, salieron en procesión de la iglesia de San Pedro los cuerpos-reliquias de los santos patronos, Acisclo y Victoria, en un arca suntuosa para que los fieles pudieran verlos e implorar su socorro en su recorrido por las calles de la ciudad. Las crónicas dan cuenta de que, desde aquel día, no hubo en Córdoba contagio ni enfermedad.[76]

En 1626 padeció Sevilla una gran inundación; el agua cubrió las dos terceras partes de la ciudad, incluyendo Triana y los arrabales de San Bernardo, San Roque y los demás contiguos a la muralla. Desde la cuesta de Castilleja hasta más de una legua al oriente y por el campo de la Tablada y prado de Santa Justa, la inundación cubrió árboles y casas ocasionando grandes pérdidas en mercaderías, ganado, sementeras, perjuicios a diversas haciendas, ruina de edificios –entre ellos, el convento de la Santísima Trinidad– y poniendo en peligro las vidas de los habitantes. Para frenar el ímpetu de las aguas, la iglesia y los fieles sacaron las reliquias de las santas Justa y Rufina y, luego de que fueron vistas por toda la ciudad, las pusieron de frente a la arrebatada corriente, como el "Jordán al Arca

75. MARIETA, *op. cit*., pp. 99v-100.

76. ROA, *Flos sanctorum...,* p. 157v.

del Testamento". De inmediato, el agua volvió atrás, rendida de tan superiores poderes.[77]

En Andújar, su patrón san Eufrasio había hecho milagros desde tiempo inmemorial pero, desde que la ciudad pidió sus reliquias a Valdenao –priorato benedictino de San Julián de Samos (Galicia)– se dice que hubo muchas más señales milagrosas en la ciudad, "librándola de los peligros en virtud de su santo brazo y confiriéndole muchos bienes temporales y espirituales". Así, se deja constancia de que, en abril de 1696, para remediar los males causados por la lluvia que inundaron la cosecha del campo, se hicieron muchas plegarias y devociones. Tras ello, en mayo, el día de la fiesta del santo, después de la fiesta mayor, "salió milagrosamente el sol y por su intercesión dejó de llover por cuatro meses", pudiéndose recoger trigo para abastecer la ciudad y su comarca. Al año siguiente, por el contrario, la tierra sufrió una enorme sequía: el día de la fiesta de traslación de sus reliquias, "como otro Elías", san Eufrasio abrió las cataratas del cielo e hizo llover tres días, lo que bastó para que pudiera cosecharse trigo y todo lo que había menester, con mucha abundancia.[78]

Conclusiones

Los textos eclesiásticos y religiosos confirieron, desde los primeros siglos del cristianismo, especial veneración y respeto a las reliquias. Entre las distintas categorías que podían tener estas últimas, los cuerpos santos fueron los más estimados. A lo largo de estas páginas hemos podido repasar los elementos fundamentales con los que se nutrió el legendario cristiano para construir el relato sobre la importancia de las reliquias corporales y sus milagros, a lo que dimos en llamar lo "maravilloso hagiográfico". Hemos visto que el discurso eclesiástico y religioso se desarrolló en diferentes frentes y fue capaz de generar y canalizar hacia los oyentes o lectores distintos significados, que fueron esgrimidos para responder a variados intereses o fines. Así pues, consideramos que tal discurso adquirió una potencialidad polisémica. Los marcos temporales y espaciales que hemos considerado para analizar los portentos, prodigios y milagros nos han permitido vislumbrar el proceso de consolidación del culto tributado a las reliquias corporales, su uso, las prácticas que lo rodearon, su valoración y significado.

No carece de importancia que los relatos apelaran a ciertos signos y símbolos para acreditar y dar fe de la santidad y autenticidad de las reliquias. El atributo más universal fue el "olor de santidad" pero también se manifestaron otros ele-

77. A. QUINTANADUEÑAS, *Santos de la ciudad de Sevilla y su arzobispado: fiestas que su santa iglesia metropolitana celebra al ilustrísimo Señor Deán y Cabildo de la misma santa iglesia,* Sevilla, 1637, p. 82v.

78. A. TERRONES DE ROBRES, *op. cit*., cap. XLI, pp. 281v-284.

mentos definidores como la incorruptibilidad o impasibilidad –que radica en la calidad y buena disposición que tienen los cuerpos, gracias a las cuales no pueden recibir alteración alguna–. El resplandor triunfante o "luz celestial" que emanaba de ellos tienen como fuente de inspiración los textos bíblicos y la tradición cristiana. Tal resplandor procedía de los cuerpos celestes, se oponía a las tinieblas del demonio, cumplía una función cognitiva pues era sinónimo de sabiduría o iluminación, a fin de que los fieles pudieran comprender el mensaje que Dios les ofrecía. La efusión de sangre, la gravidez del cuerpo (a modo de peso específico que se sentía en ocasión del traslado o cuando se lo sacaba en las procesiones), la inexpugnabilidad de los santos despojos (que impedía su apresamiento por parte de los enemigos) y el autogobierno del cuerpo (cuando éste decidía detenerse en las puertas de las ciudades o determinar el lugar de su sepulcro) también formaron parte de las narraciones milagrosas.

Si bien, desde sus comienzos, la Iglesia estableció cuáles iban a ser los criterios indispensables para comprobar e identificar la autenticidad de las reliquias, tras profundizarse –a lo largo de la Edad Media y sobre todo en la Moderna– las denuncias de falsificaciones, la institución eclesiástica debió ofrecer una retórica prudente, una explicación cada vez más minuciosa en su intento por sanear el culto y combatir abusos y engaños que se producían con el comercio de las reliquias y el negocio de la simonía. Este problema no era un tema secundario porque de ello dependía la credibilidad de los milagros. Así pues, en su labor catequística y doctrinal, hemos visto cómo la Iglesia empleó vastos recursos para dar validez y coherencia al relato hagiográfico.

De las fuentes se deriva que toda acción milagrosa de los santos estuvo supeditada a la voluntad divina. En los distintos contextos narrativos analizados se observa que el criterio de "necesidad material o espiritual, individual o colectiva" actuó como factor principal. Las traslaciones e invenciones de reliquias corporales se convirtieron, por lo general, en ocasiones "propicias" para las manifestaciones sobrenaturales de los cuerpos-reliquias. Con respecto a las primeras, los relatos hagiográficos señalan que los milagros fueron medios efectivos para poner a buen recaudo los cuerpos santos que "viajaban" desde territorios musulmanes a cristianos. En este caso, la opinión común otorgaba a lo sagrado una dimensión que podía revestirse, en ocasiones, de carácter temible y pernicioso –como ocurrió con aquellos que no veneraban las reliquias o transgredían las leyes eclesiásticas, situación que refleja la intencionalidad moralizante de los relatos–. Pero, más corrientemente, las reliquias fueron vistas como bienhechoras. En estos casos, sus milagros ayudaron a difundir el culto entre las distintas poblaciones que se atravesaban en un traslado, fijando o renovando devociones dentro y fuera del ámbito local y regional andaluz, en iglesias, conventos y monasterios.

Con respecto a la *inventio*, la mayoría de los hallazgos de reliquias se elevaron

a la categoría de "señales divinas" y sólo muy excepcionalmente fueron producto de casualidades o de búsquedas intencionadas de los fieles. En este sentido, los textos eclesiásticos y religiosos interpretaron que "habiendo preservado Dios aquellos tesoros sagrados, escondidos y guardados de todos los peligros, había llegado el tiempo para descubrirlos, para ofrecerlos a los hombres, en pro del bien colectivo".

Ahora bien, hay que destacar que los relatos retomaron en este sentido la tradición hagiográfica pues, tanto la *translatio* como la *inventio*, estuvieron precedidas de "apariciones" y "visiones" de santos, lo que confirma su gran valor como objetos sagrados, avalados además con nuevos milagros.

Otra circunstancia especial en la cual las reliquias obraron milagros fue en la curación de enfermedades. Los numerosos casos prueban que, ante problemas de salud, se acudía por igual a la medicina y a los santos. Las virtudes de las reliquias constituyeron verdaderos remedios, un recurso maravilloso para todo tipo de males –del alma y del cuerpo– y ante las distintas adversidades que debieron enfrentar las comunidades (efectos negativos del clima, las epidemias e inundaciones, hambrunas, sequías, falta de fecundidad de la tierra, problemas de abastecimiento). En ambos casos, los textos eclesiásticos y religiosos demostraron el papel activo de los santos como patronos y presentaron una imagen de ellos menos lejana y más accesible ante las necesidades de las sociedades.

Por otro lado, hemos visto que la eficacia milagrosa del cuerpo santo residía en su poder taumatúrgico, ejercido sobre los cuerpos enfermos. Conscientes de ello, los fieles buscaron el contacto más estrecho y directo con las reliquias corporales. Como estuvo restringido el hecho de tocarlas o besarlas, se establecieron distintas formas para alcanzar esa transferencia bienhechora para el cuerpo, expresando la absoluta creencia y fe en su poder curativo. Entre tales formas estuvo la de pernoctar junto a los sepulcros en las iglesias o buscar objetos que rodearon dichas reliquias o a los que estas últimas habían transmitido su *virtus* o energía. En segundo término, hemos visto cómo esos despojos sagrados intervinieron milagrosamente cuando se alteraba el orden natural de las cosas, poniéndolo donde no lo había, restableciendo el equilibrio perdido. Así se advierte que la intención laudatoria de las reliquias corporales no fue ajena al interés por demostrar la "presencia" de los santos en la Tierra y el favor divino que habían recibido las comunidades que poseían esos restos. En ese sentido, hemos advertido en los textos toda una serie de acepciones simbólicas que sacan a la luz las funciones protectoras de dichas reliquias.

Los "hechos maravillosos" acaecidos actualizaron la función mediadora de los santos, su atención solícita y continua hacia los fieles, el papel de sus reliquias como signos de contacto entre el cielo y la Tierra. De tal manera, todo relato sobre milagros y prodigios se transformó en un tema central de orgullo y seguridad

de las sociedades. De esa forma, recopilando y dando publicidad de los milagros, la Iglesia mantenía viva la memoria de las acciones protectoras de los santos, en el pasado y en el presente.

Los milagros de las reliquias corporales fueron un importante medio de propaganda apologética para cristianizar a la sociedad y el territorio. Puede decirse que existió una dinámica milagrosa con un eficaz efecto multiplicador de devociones hacia los santos. Hemos visto que los relatos hagiográficos dieron a conocer conversiones de minorías étnico-religiosas y, en ese sentido, emplearon el *exemplum* y las anécdotas edificantes para mostrar cómo la fe curaba el alma y la liberaba de creencias erróneas (posibilitando la integración de judíos y musulmanes a la comunidad cristiana). De igual modo, los milagros constituyeron un medio eficaz para defender la doctrina cristiana, afirmar la fe en Dios y en los santos y legitimarlos en las disputas confesionales con los herejes de la Edad Media y los reformistas protestantes en la Edad Moderna. En distintos contextos históricos, la Iglesia se vio obligada a crear un corpus ideológico y teórico de justificación de las reliquias al tiempo que transmitió principios ético-morales para guía y formación de lectores devotos o de nuevos cristianos.

La creencia de que, a través de su cuerpo, el santo era capaz de interceder por los fieles para concederles beneficios espirituales y temporales hizo que la Iglesia avalara toda una serie de prácticas cultuales que tenían a esos cuerpos como los principales "objetos sagrados". Incluso para la mentalidad de los fieles, éstos no eran sólo objetos materiales y simbólicos sino el santo mismo. Los relatos analizados presentan todo un conjunto de prácticas religiosas populares: el uso personal de las reliquias, peregrinaciones, procesiones, rogativas, fiestas. Gestos, rituales o reglas (sustentados en creencias fuertemente arraigadas) presidieron distintas formas de acercamiento y relación de los hombres con sus auxiliares celestiales. En esas prácticas religiosas participaron varios sentidos sensoriales de los devotos: los cuerpos santos podían ser vistos; en ocasiones especiales, podían tocarse para alcanzar sus efectos sobrenaturales; sus partes podían ser ingeridas o aplicadas a los enfermos para curarlos y beneficiarse de su gracia; podía percibirse su "olor de santidad".

También es posible identificar, en los mismos textos, otros usos y funciones más profanos. Los milagros exaltaron la grandeza que redundaba en las iglesias y ciudades que albergaban las reliquias corporales a fin de estimular las devociones, peregrinaciones, donaciones, limosnas y privilegios. Desde ese punto de vista, los restos fueron susceptibles de ser convertidos en patrimonio, se capitalizaron para fortalecer instituciones, para reforzar el prestigio del lugar donde se conservaban, elevándolos en dignidad como espacios sagrados –incluso si estaban en crisis o recién emergían como centros espirituales– y alimentaron una importante fuente de orgullo local. Así pues, los milagros esperados y buscados, además de plantear una compleja relación entre tradición y renovación de modelos clásicos,

son testimonios de las vivencias religiosas y de cómo el culto a las reliquias ha tenido un fuerte sentido utilitarista.

En definitiva, los milagros nos remiten a prácticas discursivas de la Iglesia. En los textos encontramos no sólo la posición de ésta con respecto a la veneración de las reliquias corporales, sino también imágenes sobre su propia representación. En su constante papel de intermediaria obligada respecto de los "hechos maravillosos" narrados, la institución eclesiástica siempre se mostró en el centro de las relaciones entre los hombres y lo sagrado. En suma, como voceros, testigos, examinadores, escritores o compiladores de milagros, los miembros del cuerpo eclesiástico han tenido alto nivel de protagonismo en el legendario cristiano.

LEYENDAS HEBREAS VERSUS FILOSOFÍA HELÉNICA: LOS OBJETIVOS DEL *CONTRA LOS GALILEOS* DE JULIANO EL APÓSTATA

DARÍO N. SÁNCHEZ VENDRAMINI
(CONICET-Universidad Nacional de Córdoba)

Introducción: Juliano y el *Contra los galileos* en la investigación

Pocas figuras del mundo antiguo nos siguen fascinando de la manera en que lo hace el emperador Juliano, con su breve reinado de veinte meses entre los años 361 y 363. A lo largo del siglo XX, su persona fue la fuente de inspiración de diversas obras literarias y también de un número casi inabarcable de estudios académicos. El interés se ha mantenido inalterado en las últimas décadas, en las que han hecho su aparición más de una veintena de biografías y monografías especializadas y centenares de artículos sobre todos los aspectos de su vida y obra.[1] En el centro de la perenne fascinación que ejerce su persona se encuentran, sin duda, su renuncia a la fe cristiana y su intento de restaurar la antigua religión politeísta del Imperio Romano. Su fracaso en este objetivo haría de él, en el juicio de la posteridad, una figura entre trágica y romántica, capaz de suscitar las pasiones más encontradas: diabólico apóstata para unos, heroico defensor del helenismo para otros.

El *Contra los galileos* (en adelante *CG*) es una fuente clave desde todo punto de vista para comprender, por un lado, las motivaciones de su política de restauración de los cultos tradicionales y, por el otro, los fundamentos y objetivos de las medidas adoptadas contra los cristianos. A pesar de su conservación sólo fragmentaria, este tratado nos ofrece la posibilidad prácticamente única en la historia

1. Carecemos de estudios bibliográficos detallados sobre Juliano que incluyan la producción de las últimas décadas. Los trabajos de la temprana posguerra son reseñados por Walter Emil KAEGI Jr., "Research on Julian the Apostate 1945-1964", *The Classical World*, 58/8 (1965), 229-238. Un breve resumen de los debates académicos en torno a la figura y obra de Juliano puede encontrarse en Shaun TOUGHER, *Julian the Apostate. Debates and Documents in Ancient History series*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007. Abundante información bibliográfica puede encontrarse también en Klaus ROSEN, *Julian. Kaiser Gott und Christenhasser*, Stuttgart, Klett Cotta, 2006, pp. 527-546; Nicholas BAKER-BRIAN y Shaun TOUGHER (eds.), *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2012, pp. 339-373; Susanna ELM, *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*, Berkeley, University of California Press, 2012, pp. 494-527. Véase también Klaus BRINGMANN, *Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher*, Darmstadt, WBG, 2004, pp. 237-242.

de Roma de contar con una exposición sistemática de las ideas de un emperador en uno de los ámbitos centrales de acción política durante su reinado. En esta obra, Juliano presenta una ambiciosa refutación de las creencias cristianas en el género de la polémica filosófica pagana, representada por las obras clásicas de Celso y Porfirio. El *CG* puede verse como una *summa* de la teología filosófica del emperador pero es mucho más que un mero ejercicio teórico o retórico. Es, también, un manifiesto eminentemente político y práctico. Su *texto* cobra pleno sentido sólo en el *contexto* de las medidas adoptadas por Juliano para socavar el cristianismo.

La investigación moderna ha reconocido la centralidad del *CG* para comprender el reinado de Juliano y le ha dedicado considerable atención. Sin embargo, la profundidad y complejidad de sus argumentos –unido al ya señalado carácter fragmentario de la obra– han llevado a que diversos autores presenten interpretaciones muy disímiles de algunos aspectos de su contenido y objetivos.

No es posible hacer justicia en estas páginas a todas las interpretaciones diferentes,[2] pero la mención de las conclusiones de algunos estudios influyentes puede demostrar claramente la disparidad de concepciones vigentes entre los especialistas. Anthony Meredith, por ejemplo, ve el *CG* como un furioso ataque contra los cristianos en el estilo de Celso. Este autor considera que los argumentos centrales de la polémica de Juliano giran en torno a dos ejes fundamentales: por un lado, la *apaideusía* de los seguidores de Jesús, es decir, su ignorancia, falta de educación e incultura –un tema que ya formaba parte de los *topoi* de la polémica anticristiana– y, por otro, la defensa de la unidad del helenismo frente a quienes pretenden divorciar la literatura y la filosofía de las creencias religiosas tradicionales.[3] Para Polymnia Athanassiadi, por su parte, Juliano se ocupa en esta obra más de cuestiones políticas y sociales que de puntos doctrinales –de modo que, de ella, surge sobre todo una filosofía de la historia y no una teoría metafísica–.[4] Para Rowland Smith, por el contrario, el *CG* es, ante todo, una defensa de las antiguas prácticas del culto grecorromano que, para Juliano, se encontrarían en el centro de la vida

2. Estudios especialmente importantes del *Contra los galileos* que no se mencionan en la breve discusión a continuación son ROSEN, *op. cit*., pp. 313-319; Jean BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps,* París, Institut d'Etudes augustiniennes-Brepols, 1992, pp. 379-397 (estudia sobre todo las fuentes de Juliano en esta obra) y William J. MALLEY, *Hellenism and Christianity: the conflict between Hellenic and Christian wisdom in the* Contra Galilaeos *of Julian the Apostate and the* Contra Julianum *of St. Cyril of Alexandria*, Roma, Università gregoriana, 1978. Una breve introducción general al *Contra los galileos* y a los principales problemas en torno a su contenido puede encontrarse en Robert Louis WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale University Press, 2003, pp. 176-196.

3. Véase Anthony MEREDITH, "Porphyry and Julian Against the Christians", *ANRW*, II.23.2 (1980), 1138-1148.

4. Polymnia ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography,* Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 161 y ss.

civilizada.[5] Estos autores coinciden, a pesar de sus diferencias, en que, junto con la crítica a los seguidores de Jesús, el eje argumental se orienta hacia una decidida defensa del politeísmo y de la unidad de la cultura helénica frente a los esfuerzos cristianos por asimilarla a sus propios contenidos religiosos.

En un trabajo reciente, sin embargo, David Woods argumenta que los autores que han analizado el *CG* –al concentrarse excesivamente en la defensa del politeísmo y del ritual del culto grecorromano tradicional– han minimizado injustamente el papel que desempeña en este tratado el ataque específico contra la divinidad de Cristo y el posicionamiento estratégico de Juliano en las disputas teológicas del siglo IV en torno a este tema.[6] Para Susanna Elm, finalmente, el *CG* no fue compuesto "contra" los cristianos sino "para" ellos. El objetivo del emperador habría sido, en su opinión, "iluminarlos" para que abandonaran sus errores, presentando una detallada respuesta a los argumentos de Eusebio en su *Praeparatio* y *Demonstratio evangelicae.*[7]

Un punto específico sobre el que la disparidad de opiniones es particularmente intensa es la caracterización del judaísmo en el *CG*. Para Jeffrey Hargis, Juliano presenta en este tratado una imagen relativamente positiva de la religión de Moisés que se corresponde a sus esfuerzos por integrarlo al sistema teológico grecorromano como un culto étnico particular.[8] Para otros autores, como Rowland Smith o Giorgio Scrofani, Juliano tiene, por el contrario, una visión completamente negativa del judaísmo y la ambigüedad en el tratamiento de esta religión en el *CG* responde sólo a las necesidades tácticas de reforzar argumentos particulares contra los cristianos.[9]

Las visiones contradictorias del *CG* en la investigación especializada ponen claramente en evidencia la necesidad de seguir dedicando atención a este texto. En el presente trabajo, se ofrece una interpretación general de los argumentos, objetivos y destinatarios pretendidos por Juliano a partir de un análisis detallado de este tratado en el contexto general de las obras, la correspondencia, la legislación y la política de este emperador. Este análisis permite reconocer muchos matices complejos en el discurso de Juliano que no han sido destacados en su justa relevancia por la investigación especializada. Antes que un verdadero ataque por

5. Rowland SMITH, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres, Routledge, 1995, pp. 189-207.

6. David WOODS, "The Christian Context of Julian's Against the Galileans", en BAKER-BRIAN y TOUGHER (eds.), *op. cit*., pp. 251-261.

7. ELM, *op. cit*., pp. 300-330.

8. Jeffrey W. HARGIS, *Against the Christians: the Rise of Early anti-Christian Polemic*, Nueva York, Peter Lang, 1999, pp. 107-127.

9. Véase Giorgio SCROFANI, "*Like Green Herbs*: Julian's Understanding of Purity and His Attitude Towards Judaism in His Contra Galilaeos", *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 2 (2008) 1-16 y SMITH, *op. cit*., p. 193 y ss.

apaideusía, encontramos en el *CG* un esfuerzo por separar el cristianismo del mundo de la *paideia*, por evitar que ésta sea asimilada por una nueva fe que amenaza con transformarla en un mero saber técnico e inerte. El esfuerzo del emperador por conectar el cristianismo con su tradición hebrea y por señalar su radical incompatibilidad con el helenismo se relaciona centralmente con esa defensa de este último frente a la asimilación cristiana.

Historia del texto

Lamentablemente, el *CG* no ha llegado hasta nosotros a través de una tradición directa, tal como sucedió con numerosas obras del mundo antiguo que no atrajeron interés suficiente como para seguir siendo leídas y copiadas en épocas posteriores. A ello se suma, en este caso, la política oficial de supresión de los textos de polémica anticristiana, política que conocemos expresamente por diversos edictos imperiales posteriores.[10] El *CG* no se ha perdido, sin embargo, de forma completa porque –tal como aconteció con los escritos de Celso y Porfirio– un apologeta cristiano que compuso una respuesta para refutarlo ha preservado un número significativo de pasajes, lo que permite formarse una idea general de los argumentos más importantes del original. Se trata de Cirilo de Alejandría (*ca*. 370-444), patriarca de esa ciudad desde el año 412 hasta su muerte y uno de los teólogos más prolíficos, influyentes y polémicos de su época. Sabemos que hubo otras refutaciones cristianas de la obra de Juliano pero ellas también se han perdido.

Cirilo de Alejandría compuso una elaborada y extensa refutación del *CG* conocida, a su vez, como *Contra Iulianum* (en adelante, *CI*). Esta obra tampoco se conserva completamente, sólo disponemos de los primeros diez libros –dedicados, aparentemente, a refutar al primero de la obra de Juliano– y fragmentos de los libros XIX y XX. Además de las citas de Cirilo de Alejandría, poseemos algunos escasos fragmentos contenidos en diversos escritos de Teodoro de Mopsuestia (*Comm. in ev. Luc*), san Jerónimo (*Comm. in Math*., 1.13; *Comm. in Osee*, 1.11), Focio (*Quaest. Amphil*., 101) y Aretas de Cesarea (*Scripta minora*, 24).

Según la interpretación generalmente aceptada de Karl Johannes Neumann, la obra de Cirilo habría comprendido un total de treinta libros. Ese conjunto se agrupaba en módulos de diez, destinados cada uno a refutar los argumentos de un libro de la obra de Juliano –que, en consecuencia, habría contado con tres en total–. El *CI* fue editado en numerosas oportunidades desde la *editio princeps* de

10. Véase Karl Johannes NEUMANN, *Iuliani imperatoris Librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, Teubner, 1880, p. 8 y ss.

1528[11] y, en ocasiones, publicado como complemento de las obras conservadas de Juliano, como en la edición de E. Spanheim de 1696[12]. El primer intento de recolectar las extensas citas de la obra de Juliano en el *CI* fue llevado a cabo por el marqués D'Argens y publicado en Berlín en 1764.[13] La primera edición crítica del texto será realizada a fines del siglo XIX por el ya mencionado filólogo alemán K.J. Neumann y sigue siendo fundamental para toda aproximación a esta obra.[14] Durante el siglo XX, se produjeron algunos avances en la crítica del texto pero es la edición con comentario y traducción italiana de E. Masaracchia de 1990 la que representa una nueva base actualizada para el estudio del *CG*.[15]

Al ignorar la extensión del original, no sabemos cuánto se ha perdido pero es seguro que poseemos muy poco y, además, que se trata de una selección hecha por un crítico acérrimo con el objetivo expreso de descalificar las afirmaciones de Juliano. A partir de esta base textual, todas las conclusiones que puedan realizarse sobre su contenido se enfrentan a un considerable volumen de incertidumbre. La comparación con el resto de las obras de Juliano y con los testimonios sobre sus acciones y políticas en otras fuentes del período permite, sin embargo, identificar algunas constantes y ejes representativos de su pensamiento.

El contexto del *CG*: Juliano emperador

Después de transformarse, por la muerte de Constancio II, en soberano único del Imperio Romano en diciembre del año 361, Juliano hizo público su rechazo de la religión cristiana y su adhesión a los cultos tradicionales realizando sacrificios a los antiguos dioses. Su apostasía no era, por supuesto, simplemente un hecho privado sino que constituía la afirmación expresa de un cambio en la política religiosa que había caracterizado el imperio desde la conversión de Constantino y que avanzaba hacia una gradual cristianización de la sociedad.[16]

11. Johannes ŒCOLAMPADIUS *et al.* (eds.), *Operum divi Cyrilli*, Basilea, Andreas Cratander, 1528, traducción latina de ŒCOLAMPADIUS, *Contra Julianum apostatam pro religione Christiana*, vol. 3, pp. 1-99. Esta traducción fue reimpresa en Basilea en 1546 y en París en 1573.

12. Ezechiel SPANHEIM (ed.), *Iulani Imperatoris opera quae super sunt omnia, et S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Contra impium Iulianum libri decem*, Leipzig, M.G. Weidmanni& I.L. Gleditschii, 1696.

13. Jean-Baptiste DE BOYER D' ARGENS, *Déffense du paganisme par l'EmpereurJulien: en grec et en françois;avec dissertations et des notes pour servir d'*éclaircissement *au texte et pour en refuter les erreurs,* Berlín, Chretien FredericVoss, 1764.

14. NEUMANN, *op. cit.*

15. Emanuela MASARACCHIA (ed.), *Giuliano Imperatore. Contra Galileos. Introduzione, Testo Critico, Traduzione*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.

16. Detallados análisis del reinado de Juliano y su política religiosa en ROSEN, *op. cit*., pp. 226-

Los primeros meses de reinado de Juliano en Constantinopla se caracterizaron por una frenética actividad reformista en muchos planos. Uno de los aspectos que recibió especial atención fue, por supuesto, el culto. Juliano comenzó a desarrollar una serie de políticas de alto impacto cuyo objetivo inconfundible era disminuir la influencia de la Iglesia en la sociedad y, sobre todo, en el Estado imperial. Uno de los primeros pasos que anunció claramente sus objetivos fue la separación de algunos cristianos prominentes de sus cargos en el ejército y la corte.[17] Otra medida temprana fue el indulto a todos los obispos disidentes que habían sido exiliados por sus predecesores, una disposición cuya finalidad, según Amiano Marcelino, era avivar las disputas entre las diferentes vertientes teológicas.[18] Poco después, siguió un edicto que renovaba los cultos paganos restituía a los templos las tierras y bienes que habían sido confiscados por Constantino y Constancio. Unos meses más tarde, en junio del 362, Juliano proclamó otro edicto que impedía a los profesores cristianos la enseñanza de gramática y retórica (del que se trata con más detalle en otra sección del presente trabajo).

En el mismo año 362, Juliano partió hacia Antioquía para dirigir los preparativos de una ambiciosa campaña militar contra los persas. Su estadía sería de sólo nueve meses pero se revelaría fuertemente conflictiva. Su devoción a los antiguos dioses y su insistencia en la práctica de sacrificios no fueron las mejores cartas de presentación en una ciudad en la que un sector mayoritario de la población adhería a la fe cristiana. A ello se sumaron problemas en el abastecimiento de granos que contribuyeron a su impopularidad.[19]

Juliano rompía en forma decidida con la tradición de representación del poder imperial al mostrarse como un filósofo asceta con tupida barba y hábitos sencillos. Una práctica que, fuera de reducidos círculos intelectuales, no podía esperar mucha comprensión. Incluso la población pagana de Antioquía no parecía sentirse atraída por la sofisticada teología neoplatónica de Juliano y su énfasis en la realización de innumerables sacrificios.[20] Todo parece indicar que los antioquenos veían al nuevo soberano como un portador de valores perimidos y anacrónicos. Pronto comenzaron a circular por la ciudad epigramas burlescos sobre la apariencia y las políticas del emperador.

En este contexto hostil, Juliano se concentró en las tareas de gobierno y en la

---

344; BRINGMANN, *op. cit*., pp. 83-168; Ernst STEIN*, Histoire du Bas-Empire*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1959, vol. I, pp. 159-169; Glenn BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Harvard, Harvard University Press, 1978, pp. 66-105.

17. AMIANO 22.3.

18. *Ibidem*, 22.5.4.

19. Al respect, véase Glanville DOWNEY, "The Economic crisis at Antioch under Julian", en Paul Robinson COLEMAN-NORTON (ed.), *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. C. Johnson*, Princeton, Princeton University Press, 1951, pp. 312-321.

20. Los comentarios de Amiano en 22.12.6 son muy ilustrativos respecto de este punto.

escritura de una serie bastante heterogénea de obras literarias que representaron, por una parte, su respuesta a los cuestionamientos de sus contemporáneos pero, por otra, también un intento de pasar a la ofensiva en el plano cultural y difundir argumentos dirigidos a ganar a las elites cultas del Oriente romano para que éstas adhirieran a su perspectiva y objetivos.

Su ritmo de trabajo durante la estadía en Antioquía fue intenso. En poco tiempo, surgieron de su pluma algunas de las que serían sus obras más famosas, entre las que se destacan *Los Césares* y el *Misopogon*. Sería también en estos meses (más precisamente –según Libanio, *or.* 18, 178– en las noches del invierno entre los años 362 y 363) que el emperador compondría el *CG*. Juliano era un escritor prolífico y veloz y sabemos que la mayoría de sus obras fueron redactadas con escasa preparación en breves períodos de intenso trabajo nocturno y publicadas casi sin revisión. El *CG* parece haber sido una excepción y el producto de una investigación y planificación más elaborada de lo habitual para los estándares de Juliano. Esto es, por lo menos, lo que indican las cartas que remitió por estos meses para garantizarse el envío a Antioquía de la biblioteca del obispo arriano Jorge de Capadocia (véase *ep.*, 23 y 38), tras haber sido éste asesinado por una turba en Alejandría. El emperador conocía muy bien su biblioteca pues Jorge había sido uno de los tutores que le había asignado Constancio durante su estadía en *Macellum* en su adolescencia. Juliano menciona expresamente que la biblioteca contenía obras de todas las sectas filosóficas y también muchos textos de los "galileos".

La única referencia programática de Juliano a la redacción de su tratado contra los galileos la encontramos en una carta de la misma época (conservada sólo fragmentariamente y en una confusa traducción latina del siglo VI), enviada desde Antioquía a Fotino, el antiguo obispo de Sirmio, quien había sido condenado como hereje por sus concepciones sobre la naturaleza de Cristo, en un sínodo convocado por Constancio II en esa ciudad en el año 351. Juliano elogia las posturas de Fotino y, tras criticar duramente al obispo de Antioquía Diodoro, afirma:

> *Pero si sólo los dioses y diosas y todas las musas y la fortuna me prestan su ayuda, espero demostrar que él* [sc. Diodoro] *es débil y un corruptor de las leyes y costumbres de los misterios paganos y de los misterios de los dioses del inframundo y que este recientemente inventado dios de los galileos –a quien él de manera fabulosa quiere presentar como eterno– ha sido despojado, por su humillante muerte y entierro, de la divinidad que falsamente le atribuye Diodoro.*

Este pasaje anuncia inconfundiblemente el plan de Juliano de componer un tratado para probar la falsedad de las creencias cristianas y demuestra el gran peso que, sobre sus acciones, tenía la dura experiencia de la fortaleza y hostilidad de la congregación cristiana en Antioquía, particularmente la influencia del obispo Diodoro, de quien en el siguiente pasaje conservado afirma:

> Este hombre navegó a Atenas para perjuicio del bien común, se ocupó precipitadamente con la filosofía y se dedicó al cultivo de las musas. Mediante los recursos de la retórica armó su odiosa lengua contra los dioses celestiales y, siendo totalmente ignorante de los misterios de los paganos, se embebió, por así decirlo, todavía más profundamente del error de estos degenerados e ignorantes pescadores-teólogos.

Este pasaje no ha recibido, en los análisis del *CG*, la atención que a mi juicio merece. Relaciona directamente la redacción de este tratado con el profundo malestar que genera en Juliano la experiencia del uso, por parte de los cristianos, del saber helénico como arma contra los cultos tradicionales. El caso de Diodoro es un ejemplo concreto del problema que el emperador atacó con el edicto de los profesores y que forma uno de los ejes argumentales centrales del texto que nos ocupa: la defensa del helenismo frente a los intentos cristianos por asimilarlo y transformarlo en una herramienta al servicio de sus propios fines. En el contexto revelado por esta misiva, el *CG* puede verse casi como un pago a los cristianos con su misma moneda, pues Juliano recurrirá a su propia formación cristiana y a su conocimiento de los debates teológicos contemporáneos dentro de la Iglesia para reforzar sus argumentos contra los seguidores de Jesús.

Los argumentos del *CG*

El término "galileos"

Juliano designa en todos sus escritos a los cristianos –lo vemos con especial frecuencia en su correspondencia– siempre como "galileos", un vocablo que, hasta ese momento, no era frecuente en los textos polémicos anticristianos. Un precedente significativo es el uso del término en un célebre pasaje de Epicteto que se refiere a la valentía de los cristianos frente a la muerte.[21] Sin duda, Juliano utiliza este gentilicio con una clara carga peyorativa buscando resaltar el origen regional y periférico de la fe cristiana en el contexto del mundo grecorromano. Se trata de una forma de negar las aspiraciones universalistas de la Iglesia y de situarla en un contexto provincial y socialmente marginal. Así, en la carta 55 citada más arriba, se utiliza la palabra "pescadores" como sinónimo de galileos, reforzando este punto. Al relacionarlos con Galilea, Juliano finalmente conecta a los cristianos con su origen hebreo, un tema central en su repertorio de argumentos contra ellos.[22] En el contexto específico del *CG*, la designación es programática, pues

21. EPICTETO, *Diss*., 4.7.6.

22. Véase Stefania SCICOLONE, "Le accezioni dell'appellativo «galilei» in Giuliano", *Aevum*, 56/1 (1982), 71-80.

revela ya en el título el que será uno de los ejes de ataque de Juliano: los cristianos son una secta derivada del judaísmo pero que ni siquiera ha respetado las creencias de éstos y que, por tradición y doctrina, es ajena y opuesta a la cultura clásica.

A diferencia de Celso y Porfirio –que escribieron en épocas en que los seguidores de Jesús parecían todavía muy lejos de obtener una posición hegemónica en la sociedad del Imperio–, Juliano se enfrenta precisamente a esa situación. El carácter marginal del cristianismo simplemente era dado por descontado por los polemicistas anteriores pero Juliano debe reubicar el cristianismo en esa condición y uno de sus recursos para hacerlo es optar por designarlos como galileos. En tiempos de Porifirio y, todavía más, de Celso, el mismo término griego *Christianós* (tal como su equivalente latino *christianus*) conservaba, para los defensores de la cultura helénica tradicional, un tono foráneo y marginal que, evidentemente, ya había perdido en tiempos de Juliano, tras varias décadas de favor imperial y rápida expansión de la Iglesia.

Estructura del CG

Juliano declara expresamente, al inicio de la obra, que adopta el formato de un discurso judicial (41a-42e). Lo que se conserva del texto confirma una argumentación en la que paso a paso se construye un caso mediante una sucesión de argumentos descalificadores. La estructura general del *CG* es conocida porque se ha conservado un pasaje (42a-43a) en el que Juliano resume brevemente su contenido. Declara que primero quiere tratar sobre cuál es el origen de la idea de Dios, después analizar qué es lo que helenos y judíos han afirmado sobre la divinidad y, finalmente, ver por qué los cristianos han preferido la vía de los hebreos antes que la helénica y por qué se han separado incluso de esta última para seguir un camino propio y totalmente inaudito. También Cirilo ofrece una sinopsis de los argumentos del *CG* que coincide, a grandes rasgos, con estos puntos: la crítica a los cristianos por haber abandonado tanto la vía helénica como la hebrea para establecer un derrotero original que no logra conseguir los objetivos de ninguna (*CI*, 1.3). Los tres grandes bloques argumentales señalados pueden reconocerse en los fragmentos que han llegado hasta nosotros.

El primer punto en la estructura argumentativa del *CG* –el origen de la idea humana acerca de la divinidad– se encuentra representado por un único fragmento (52a), en el que Juliano afirma que toda la humanidad posee un conocimiento innato y natural de la inmutable divinidad creadora y rectora del cosmos, que no es fruto de ninguna enseñanza. Aquí está implícita la crítica de que esta noción general de la divinidad hace innecesaria la idea de una revelación, como pretenden judíos y cristianos.

El desarrollo de su argumento prosigue con la comparación entre las creencias de judíos y griegos, comenzando por sus mitos sobre el origen del universo. Juliano critica la historia del Génesis y la tradición hebrea y destaca su inferioridad frente a la cultura helénica y, particularmente, frente a la filosofía platónica. El emperador reconoce que muchos de los mitos griegos son increíbles y monstruosos (44a) pero afirma que son superados por la absurda historia del Génesis, que presenta a un Dios que niega a sus criaturas la capacidad de distinguir entre el bien y el mal (89a) y que es celoso y vengativo (93e-94a).

Para probar la debilidad de las pretensiones del cristianismo, Juliano se esfuerza por demostrar que el Dios de judíos y cristianos sólo puede ser considerado como la deidad particular de un pueblo, equiparable a otros, y no como la divinidad suprema reconocida en la tradición filosófica neoplatónica. Para establecer la superioridad de la concepción platónica frente a la judeocristiana, Juliano realiza un detallado análisis de la historia bíblica del Génesis, señalando –como ya se mencionó– sus contradicciones internas y los aspectos problemáticos de su presentación de la figura de Dios (véase, por ejemplo, 49a y 57c). Para Juliano, las historias de la Biblia deben considerarse, por tanto, como simples mitos y leyendas, que en nada pueden aspirar a superar las que se encuentran en Homero y en la tradición mitológica griega. La sabiduría judeocristiana no trasciende, por ende, el plano mítico o legendario y no puede compararse con la tradición filosófica helénica.

Esta crítica a las historias bíblicas como mitos y leyendas es un aspecto central de la argumentación de Juliano. Su ataque al cristianismo es, ante todo, una defensa del helenismo clásico. Los cristianos pretenden transformar las tradiciones paganas en meras leyendas y darles sólo un valor literario pero a su vez defienden una interpretación literal de las igualmente fantásticas historias de la Biblia. El peligro que representa el cristianismo no sólo radica, por lo tanto, en el hecho de que impugna determinadas prácticas religiosas como el sacrificio, sino que, junto con ellas, amenaza destruir los verdaderos fundamentos de toda la cultura helénica y busca asimilarla como un simple recurso educativo adaptado a sus propios fines, de la manera que –como vimos– había hecho el obispo de Antioquía, Diodoro.

Las críticas son el punto de partida para una comparación más detenida del relato de la creación del Génesis con aquel del *Timeo* de Platón (49a-66a). El politeísmo platónico constituye, en opinión de Juliano, una mejor explicación de la diversidad del mundo humano que la visión de un único Dios exclusivo del pueblo judío. Esta última concepción no puede dar cuenta de las innumerables naciones humanas, cada una con sus creencias, costumbres y lengua particular. Para Juliano, este hecho es una clara prueba del politeísmo, pues cada pueblo deriva sus características propias de su dios étnico. El error de Moisés es haber elevado al dios seccional de su pueblo al estatus de creador universal (148b-148c).

Por otra parte, Juliano destaca que la posición universal que los judíos quieren dar a su propio dios étnico no se corresponde con la historia de penuria y sometimiento de Israel, especialmente si se la compara con los innumerables beneficios divinos concedidos a otros pueblos –como, por ejemplo, a la ciudad de Roma (193c-194c)–. Además de esto, los judíos no alcanzaron en su historia ninguno de los beneficios del conocimiento, la educación y la cultura que los dioses dispensaron con tanta generosidad a los griegos.

En el tercer eje argumental de la estructura del *CG*, el foco de la atención se desplaza hacia los seguidores de Jesús, que son censurados por haber abandonado no sólo la superior sabiduría helénica sino incluso las tradiciones de los hebreos, para crear una secta nueva marcada por el carácter profundamente irracional y fantástico de sus creencias. Al transformar a Jesús en una divinidad, los cristianos han distorsionado las enseñanzas de Moisés y de los profetas y han desafiado el mandato de adorar a un solo dios. A pesar de proclamar permanentemente que el cristianismo representa la realización de lo prometido en el Viejo Testamento, los cristianos –afirma Juliano– han dejado de lado las leyes judías y las prácticas y observancias religiosas que éstas estipulaban –como los sacrificios, las reglas alimenticias y la circuncisión–. De esta manera, los cristianos han renunciado a la parte antigua y venerable del judaísmo (que tiene mucho en común con la religión grecorromana) y han establecido prácticas nuevas e inauditas.

En esta sección de su argumentación, un grupo de fragmentos presenta lo que, a mi juicio, es uno de los ejes centrales de las preocupaciones de Juliano: la defensa de la *paideia* helénica frente los intentos cristianos por asimilarla.

La paideia en el CG: entre el cristianismo y el helenismo

Como se desprende del breve resumen anterior, la mayoría de los argumentos del *CG* se encuentra en la tradición de lo afirmado por Celso, Porfirio y otros críticos paganos del cristianismo. Al igual que ellos, Juliano resalta las contradicciones en las historias del Viejo Testamento, destaca la personalidad celosa y vengativa del Dios hebreo y el carácter particularista de su revelación. Igualmente, defiende la superioridad de la visión teológica de los filósofos griegos sobre la cristiana y presenta a los seguidores de Jesús como apóstatas del judaísmo.

Si bien se trata de un tema habitual en el repertorio de la polémica anticristiana, Juliano coloca un énfasis especial en la inferioridad cultural de los cristianos. Para el emperador, la tradición intelectual griega y, sobre todo, su filosofía y literatura son las únicas formas elevadas de civilización que ha conocido la humanidad. Uno de los objetivos centrales del *CG* es demostrar, precisamente, que el cristianismo es totalmente ajeno y, en última instancia, radicalmente incompatible con esta tradición helénica. Juliano presenta este argumento al principio

mismo de su obra (39b) al afirmar que el cristianismo logra convencer sobre la veracidad de su doctrina apelando a aquella parte del alma humana que ama las leyendas y que es pueril y carente de entendimiento. Ya Celso había criticado a los cristianos por su ignorancia, acusándolos, más precisamente, de rechazar la sabiduría y optar por una fe sin apoyo racional que concibe el conocimiento como un obstáculo para la salvación. Conforme a ello, los inculpaba por reclutar a sus adeptos entre sectores marginales, apuntando a los más rústicos e incultos pues éstos eran los únicos que podían ser convertidos fácilmente (3.55).

Los argumentos de Juliano son, sin embargo, diferentes. El emperador, al igual que Celso, destaca la inferioridad cultural de los hebreos, comparados con los helenos, en todos los ámbitos de la civilización: ley, administración, literatura, sabiduría. Pero su reproche a los cristianos no es precisamente el de ser incultos sino el de recurrir al conocimiento y a la educación helénica para garantizar su propia formación. Ello equivale, en su visión, a una confesión expresa de la inferioridad de la Biblia y de su sabiduría frente a aquella de la tradición griega. Esa era, por otra parte, la perspectiva que Juliano ya anunciaba, como vimos, en su carta a Fotino al criticar al obispo de Antioquía, Diodoro.

El cambio de perspectiva respecto de Celso es fácilmente comprensible. Como dijimos, mientras que este último escribía en una época en que el cristianismo era, en verdad, una pequeña minoría –que en muchos sentidos podía ser considerada como marginal y en la cual varios de sus prosélitos rechazaban la tradición clásica–, Juliano se encuentra en una situación completamente distinta: el cristianismo avanza hacia la hegemonía y ha colonizado a un sector probablemente mayoritario de la elite imperial. Se encuentra, además, en pleno proceso de adaptación de la tradición educativa y literaria clásica a sus propias necesidades.

En un estudio de gran relevancia ya mencionado, A. Meredith resume esta línea argumentativa de Juliano al afirmar que el centro de su ataque pasa por la *apaideusía* de los cristianos, es decir, por su ignorancia, intentando reforzar la tradicional actitud de desconfianza de los cristianos de origen humilde frente a la cultura clásica.[23] Más acertadamente, Smith reconoce que el reproche de la ignorancia es, en buena medida, convencional y que en la obra se percibe un claro rechazo a la asimilación cristiana de la cultura helénica. No obstante, en su valoración general del *CG*, este último especialista concibe la obra como un producto del profundo odio de Juliano frente a la doctrina y práctica de los cristianos y sus efectos en el Imperio.[24]

Considero que estos autores no representan adecuadamente los argumentos de Juliano en el *CG*, ni su pensamiento y política anticristiana en líneas generales. De hecho, el cargo de *apaideusía* no es señalado expresamente por Juliano en

23. MEREDITH, *op. cit*., pp. 1119-1149.

24. SMITH, *op. cit.*, pp. 198-200 y 207.

ninguno de los fragmentos conservados del *CG*, un hecho llamativo, dado que utiliza el término en el resto de su producción literaria. Tal concepto es el eje central del ataque contra otro grupo sobre el cual el emperador tiene una visión fuertemente crítica: los representantes contemporáneos de la secta filosófica de los cínicos, contra los que redacta sus oraciones VI y VII durante su estadía en Constantinopla del 361. La primera señala el centro de los argumentos de Juliano en su mismo título: *Eis tous apaídeutous kúnas.*[25] Juliano critica a los cínicos de su tiempo afirmando que no son representantes legítimos de las ideas de Diógenes, el fundador de la secta. Los condena por su rechazo de la *paideia* y de los demás valores del helenismo y por creer que es posible acceder a la sabiduría por un camino independiente de aquélla. Ahora bien, en el emperador puede acusar de *apaideusía* a los cínicos porque ellos, en efecto, rechazan la educación tradicional, mientras que el problema con los cristianos es muy diferente.[26]

En un pasaje de la oración VII (224b-c), compuesta contra el cínico Heraclio, Juliano compara los hábitos de los seguidores de esta secta filosófica con aquellos de los monjes cristianos. Sin embargo, el punto de la analogía no es la *apaideusía*, como afirma Smith, sino la impiedad característica de ambos y su extraño comportamiento. Que Juliano considera la tradición cultural judeo-cristiana profundamente inferior a la helénica es algo, como vimos, fuera de discusión. Sin embargo, su argumento es algo más complejo que una simple acusación de *apaideusía* o un intento de colocar a los seguidores de Jesús en ese lugar. Debemos remitirnos al análisis de los pasajes clave:

> *Si la lectura de vuestras propias escrituras es suficiente para vosotros ¿por qué probáis de las enseñanzas de los helenos? Y, sin embargo, haríais mejor en mantener a los hombres lejos de aquel aprendizaje antes que de la ingesta de la carne de sacrificio. El que consume de la misma no deriva de ello ningún daño, como dice el mismo Pablo pero, de acuerdo con vosotros, la conciencia del hermano que lo ve puede ser ofendida, ¡oh hom-*

25. Sigo el orden de las obras de Juliano en Wilmer Cave France WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian*, Harvard, Harvard, Harvard University Press, 1913, 3 vols. (Loeb Classical Library, reimpr. 1980).

26. La tesis tradicional de que Juliano considera a los cínicos como un grupo peligroso para su política de restauración del helenismo ha sido rechazada por Rowland SMITH (véase su *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, Londres, Routledge, 1995, pp. 49-90). Para Smith, el contenido de las invectivas de Juliano contra los cínicos es completamente derivativo y se limita a reproducir lugares comunes de obras de, entre otros, Epicteto y Luciano. Sus argumentos no son, en mi opinión, concluyentes. Si bien no puede afirmarse (como lo hace Polymnia ATHANASSIADI, *op. cit*., p. 128), que Juliano vea en los cínicos un problema para su programa comparable al representado por el cristianismo, no es posible vaciar sus invectivas de todo contenido como lo hace Smith. Que Juliano recurra a argumentos comunes en la tradición de escritos polémicos contra los filósofos cínicos no significa que no adhiera sinceramente a ellos o que no conciba a los cínicos como un grupo problemático.

bres sabios y arrogantes! Pero nuestra enseñanza ha hecho que cualquier criatura noble que la naturaleza haya generado entre vosotros abandone vuestra impiedad. Puesto que cualquiera que poseía siquiera una pequeña fracción de innata virtud se ha apartado rápidamente de vuestras impías acciones. Sería por lo tanto mejor para vosotros mantener a los hombres alejados de nuestro aprendizaje que de las carnes sacrificadas. Pero vosotros mismos sabéis, a mí me parece, el efecto muy diferente que en la inteligencia producen vuestros escritos, en comparación con los nuestros, y que mediante el estudio de aquéllos ningún hombre podría alcanzar la excelencia o, incluso, una virtud ordinaria, mientras que gracias al estudio de la nuestra cada hombre se convertiría en mejor que antes, aun si careciera por completo de toda aptitud natural. Pero cuando un hombre es bien dotado por la naturaleza y, además, recibe la educación de nuestra literatura, se convierte en realidad en un regalo de los dioses para la humanidad, ya sea por encender la luz del conocimiento o por fundar alguna especie de constitución política, o por derrotar completamente a los enemigos de su país o, incluso, por viajar lejos sobre la tierra o por el mar, revelándose así como un héroe.[27]

Si el estudio de la Biblia es la única base intelectual del cristiano piadoso, ¿por qué, entonces –se pregunta Juliano– los cristianos recurren a los clásicos helenos para su formación? El argumento de que ellos deberían abstenerse de la literatura antes que de los sacrificios no es, ciertamente, sincero. Si el emperador confiara sólo en la fuerza transformadora del helenismo para combatir el cristianismo, su ley sobre los profesores sería superflua.

Queda claro, en consecuencia, que el objetivo del ataque no es la ignorancia de los cristianos sino el hecho de que pretendan encubrir la inferioridad cultural de su propia tradición recurriendo a los clásicos helenos para su formación. En este punto, el velo se corre y, tras la prolija concatenación de argumentos con que Juliano construye su caso, se reconoce una de sus preocupaciones recurrentes: el temor frente a la cristianización de la educación clásica o, por lo menos, frente a su transformación en un conocimiento técnico, desprovisto del contenido filosófico-religioso que, para él, es crucial. Un proceso que a mediados del siglo IV ya estaba en marcha.

Uno de los peligros inminentes que ve Juliano, entonces, en el éxito del cristianismo es su colonización de la tradición clásica. Esa es también, al mismo tiempo, una de las debilidades más evidentes de la religión cristiana: la ausencia de una tradición educativa propia que pueda competir con aquélla. En consecuencia, esta contradicción es uno de los ejes del programa político del emperador para combatir el cristianismo. En ella se fundamenta su ley sobre los profesores

27.229c-229e, traducción personal.

cristianos. Juliano la había promulgado el 17 de junio del 362, es decir, poco antes de su partida para Antioquía, donde redactaría el *CG*.

El texto de la constitución es breve y lo suficientemente ambiguo como para que los sucesores de Juliano no sintieran la necesidad de derogarlo:

> *Los maestros de estudios y los profesores deben destacarse, en primer lugar, por sus costumbres y, sólo en segundo, por su elocuencia. Pero puesto que no puedo yo mismo estar presente en cada una de las ciudades, ordeno que, quien quiera enseñar, no avance repentina y temerariamente hacia esta tare, sino que deba ser aprobado por el juicio del consejo municipal y obtener un decreto de los decuriones con el consentimiento y acuerdo de los más destacados ciudadanos. Este decreto debe serme enviado para su consideración, para que, por mi juicio, accedan a sus estudios en las ciudades con un honor más destacado.*[28]

Las únicas disposiciones efectivas de esta constitución eran el sometimiento de los profesores de gramática y retórica a la aprobación de los órdenes decurionales de las respectivas ciudades y el deber de comunicar todas las designaciones al emperador. Sin embargo, el objetivo expreso de la medida era explicado, fuera de toda duda, por un rescripto emitido junto al edicto que no se ha conservado en las compilaciones jurídicas posteriores (es decir, ni en el Código teodosiano, ni en el *corpus* justineaneo) pero que ha sido transmitido en griego dentro de la correspondencia de Juliano. La comunidad de ideas con lo expuesto en el *CG* es completa y por ello me permito citar el texto completo del pasaje más importante:

> *¿Acaso no fueron los dioses quienes revelaron todos sus conocimientos a Homero, Hesíodo, Demóstenes, Herodoto, Tucídides, Isócrates y Lisias? ¿Acaso no creían estos hombres que habían sido consagrados, algunos a Hermes, otros a las musas? Creo que es absurdo que los hombres que exponen las obras de estos escritores deshonren a los dioses a los que ellos tuvieron en tan alta estima. Sin embargo, aunque creo que esto es absurdo, yo no digo que deberían cambiar sus opiniones y luego instruir a los jóvenes. Yo les permito esta elección: o bien que no enseñen lo que no crean que es digno de admiración, o, si desean enseñar, que convenzan primero realmente a sus alumnos de que ni Homero ni Hesíodo ni ninguno de estos escritores que exponen y han declarado ser culpables de impiedad, locura y error en lo que respecta a los dioses, es realmente como ellos lo presentan. Porque ya que se ganan la vida y reciben pagos por las obras de estos*

28. CTh.13.3.5: "Magistrosstudiorumdoctoresqueexcellereoportetmoribusprimum, deinde facundia. Sed quiasinguliscivitatibusadesseipse non possum, iubeo, quisquedocerevult, non repente nectemereprosiliat ad hoc munus, sed iudicioordinisprobatusdecretumcurialiummereaturoptimorumconspiranteconsensu. Hoc enimdecretum ad me tractandumreferetur, ut altiorequodam honore nostroiudiciostudiiscivitatumaccedant".

autores, confiesan de esta forma que los posee la más vergonzosa codicia y que, con tal de obtener unos pocos dracmas, aceptarían cualquier cosa. Es cierto que, hasta ahora, había muchas excusas para no asistir a los templos, y que el terror amenazaba en todas partes a los hombres honestos para que ocultaran sus verdaderas creencias acerca de los dioses. Pero ahora que los dioses nos han otorgado la libertad, me parece absurdo que los hombres deban enseñar lo que no crean verdadero. Pero si creen que aquellos (cuyos intérpretes son y para quienes se sientan, por así decirlo, en la cátedra de los profetas) eran muy sabios, que sean los primeros en imitar su piedad hacia los dioses. Si, en cambio, piensan que esos escritores estaban en error con respecto a los más honorables dioses, entonces que se retiren a las iglesias de los galileos y expongan a Mateo y Lucas, puesto que es a ellos a quienes vosotros, galileos, obedecéis cuando ordenan abstenerse de adorar en los templos.[29]

Conclusiones

Queda claro, en conclusión, que el cargo contra los cristianos no es su *apaideusía* sino, por el contrario, su esfuerzo por usurpar y, en el proceso, desvirtuar, la *paideia* helénica. Se trata, en efecto, de una línea de pensamiento que es recurrente en los escritos y en el accionar político de Juliano. El contexto en el que el emperador argumenta es muy diferente del enfrentado por los antiguos polemistas anticristianos. Era imposible, a mediados del siglo IV, repetir los ataques que Celso había realizado a fines del II. El cristianismo contaba ahora con eminentes intelectuales, aun fuera del clero. Recordemos solamente el ejemplo de Proaeresio, uno de los oradores griegos más destacados de la época. El mismo Juliano quiso hacer una excepción a su ley por un hombre de tanto talento, permitiéndole seguir enseñando con una dispensa especial, que Proaeresio no aceptó, prefiriendo retirarse junto con sus correligionarios.

Creo que Meredith y los autores que aceptan su interpretación entienden erróneamente los argumentos de Juliano en un punto central de su pensamiento y política anticristiana. Antes que acusarlos por su ignorancia, Juliano quiere excluir a esos cristianos de la *paideia,* a la que intentan asimilar a sus propios fines. Ese es el programa explícitamente anunciado en la carta a Fotino, un hecho que no ha recibido la atención debida en la investigación especializada. En el *CG*, el emperador se esfuerza por conectar el cristianismo con el judaísmo para excluirlo del helenismo –con el que crecientemente se esfuerza por fusionarse–. Ese es el peligro central contra el que se dirige todo el programa de gobierno de Juliano.

29. Traducción personal.

Lejos de ser una expresión del "odio" de Juliano contra los cristianos, el *CG* es una sofisticada fundamentación teórica de su política educativa.

El texto está dirigido, indudablemente, a la *intelligentsia* –tanto cristiana como pagana– pero el tono agresivo y mordaz deja claro que el objetivo no es tanto convencer de su error a los seguidores de Jesús como desafiarlos y provocarlos. Mientras que en algunas de sus cartas y en otras de sus obras, Juliano se había dirigido a un público más amplio, expone en este tratado una argumentación compleja que desarrolla su posicionamiento frente al debate filosófico entre paganos y cristianos y también sobre los conflictos teológicos entre las diferentes corrientes de la iglesia. Juliano sabía con claridad que la *intelligentsia* cristiana no era un público en el que pudieran lograrse rápidamente conversiones individuales. La fe que se declara en muchos pasajes sobre la superioridad de la cultura helénica y su capacidad de corregir los errores de los cristianos sólo busca reforzar sus argumentos pero no puede, en última instancia, considerarse sincera. Al contrario, el miedo a la asimilación cristiana de la cultura literaria y filosófica tradicional es una tensión que recorre toda la obra y la acción política del emperador. Por todo ello, la interpretación de Susanna Elm del *CG* puede ser rechazada con seguridad. Antes que iluminar a los cristianos para que abandonaran sus errores, Juliano intenta exponerlos al ridículo frente a los círculos cultos del Oriente del Imperio y, al mismo tiempo, justificar el rechazo de la fe en la que fue criado durante su niñez. Al mismo tiempo, el *CG* es un manifiesto político en el que se justifican todas las medidas adoptadas desde que Juliano se transformara en único rector del imperio. Este tratado expresa, por otra parte, la creciente desilusión del emperador frente a la resistencia de diversos sectores a su política de restitución de los cultos tradicionales. Queda claro que el objetivo no es "educar" a los cristianos y convencerlos de su error. Por el contrario, el *CG* presenta un duro ataque y busca reforzar las fronteras entre quienes adhieren al proyecto del emperador y pueden, por lo tanto, ser considerados helenos y los "otros", que resultan excluidos.

Juliano había reconocido acertadamente el problema pero su breve reinado no produciría un impacto significativo en este ámbito. El cristianismo tuvo éxito en colonizar la tradición educativa clásica y desactivar su, ya en sí mismo, tenue contenido religioso. Antes de mediados del siglo V, el proceso estaba completo y ello le permitiría al cristianismo avanzar hacia una conversión casi total de las elites dirigentes del Imperio, tanto en Oriente como en Occidente.

APOCALÍPTICA COMO HAGIOGRAFÍA EN UN CONTEXTO ASCÉTICO: EL *APOCALIPSIS DE ELÍAS* EN EL EGIPTO TARDOANTIGUO

PABLO UBIERNA
(CONICET-Universidad de Buenos Aires)

La intención de estas páginas es señalar el carácter ascético del *Apocalipsis de Elías* (*ApE*)[1] a partir de un pasaje particular del texto (*ApE* 1, 13-19) sobre el valor del ayuno. Ese carácter se manifiesta doblemente: en el contexto de su redacción a fines del siglo III (en el marco de la competencia entre tradiciones ascéticas y la tensión generada con la autoridad patriarcal) y en el contexto de su conservación en círculos monásticos como el del monasterio Blanco de Shenuda, aun después de las reformas que fijarían su funcionamiento institucional y su carisma particular. Esto último señala un aspecto particularmente interesante de

1. La historia de la edición del texto copto, de su datación y de las relaciones entre las versiones sahídicas y la achmímica (en todo caso, con una clara relación con el sur, por lo menos a nivel dialectal), así como entre ellas y la versión griega, sigue suscitando discusiones de interés pero es un asunto que por el momento nos excede. Cf. Georg STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche, 1899 (la edición de Steindorff debe leerse teniendo en cuenta, para comenzar, los comentarios del teólogo W. BOUSSET, "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie: Die Apokalypse des Elias", *ZKG*, 20 (1899), 103-12 y del egiptólogo G. MASPERO, *Journal des savants*, 1899, 31-43, quien fue el primero en señalar un trasfondo egipcio para muchos de los elementos presentes en el texto); Carl SCHMIDT, "Der Kolophon des Ms. orient. 7594 des Britischen Museums", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historisch Klasse*, 1925, 312-321; Urbain BOURIANT, "Les papyrus d'Akhmim (Fragments de manuscrits en dialectos bachmourique te thébain), *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1/2 (1885), 243-304. El texto fue originalmente compuesto en griego (se conserva un fragmento papiráceo, PSI 7 y testimonios en la literatura patrística). Sobrevive una traducción en Achmímico (Berlín, staatl. Mus. Abteil. 1862) y tres en Sahídico (París, BN Copte 135; P. Chestter Beaty 2018, este último sería parte, según Robinson, de los "papeles de Dishna"; colofón en BM Or. ms. 7594). Cf. la edición de uso actual: A. PIETERSMA, S.T. COMSTOCK y H. W. ATTRIDGE, *The Apocalypse of Elijah based on P. Chester Beatty 2018*, Missoula, Scholars Press, 1981; D. FRANKFURTER, "The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: the Evidence of the Coptic «Apocalypse of Elijah»", *Vig. Chr.*, 48/1 (1994), p. 39, n. 5. Los otros dos manuscritos sahídicos también parecen proceder de un entorno monástico, en este caso del monasterio Blanco de Shenuda, cf. T. ORLANDI, "Gli apocrifi copti", *Aug.*, 23/1-2 (1983), 57-71 y STEINDORFF, *op. cit.*, pp. 115-145. Cf. también, Diego M. SANTOS y Pablo UBIERNA, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato egipcio del siglo IV*, Buenos Aires, Bergerac, 2009 (Byzantina & Orientalia Studia, I).

la utilización de la literatura no canónica (por lo menos, aquélla que queda fuera de la lista de la carta festal de Atanasio) entre los monjes del monasterio Blanco.

El texto

El apocalipsis copto de Elías es un texto que ha sido tradicionalmente considerado como una combinación de tradiciones egipcias, judías y cristianas y que representa una fuente de valor considerable sobre la vida cristiana no sólo de fines del siglo III –momento de su redacción original– sino también de siglos posteriores –en los que se llevaron a cabo la traducción al copto y, además su copia y conservación, estas últimas en un contexto monástico–. En ese contexto se inscribe esta obra, un *Apocalipsis* con una estructura lo suficientemente particular como para ser utilizada de manera análoga a los textos hagiográficos.

El escrito es parte de un conjunto de relatos que se atribuyen al profeta Elías. Esa tradición incluye algunos de los textos más importantes de la apocalíptica judía, como el *Pirqe Mashiah* (y su reutilización de la profecía de Elías)[2] el *Sefer Eliyahu*[3] –una de las obras fundamentales, junto con el *Apocalipsis de Zorobbabel*, de la apocalíptica del siglo VII y algunos de cuyos materiales podrían retrotraerse a una redacción previa–. En nuestro texto, el ángel Miguel lleva al profeta Elías a las regiones celestes para después acercarlo hasta el monte Carmelo y señalarle allí la fecha –cercana– del final de los sufrimientos de Israel. Éstos debían llegar con el "último rey de Persia" cuya identidad será largamente debatida entre los rabinos.[4] Las relaciones con otro texto judío, relacionado con Elías y conservado en hebreo, se alejan de nuestro interés hoy.[5]

2. Cf. Helen SPURLING, "The image of God in late antique apocalyptic literature: the Holy One as teacher in Pirqe Mashiah" , *Jewish Culture and History*, 12/3 (2010), 385-396.

3. Adolf JELLINEK, *Bet ha-Midrasch: Kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern judischen Literatur*, Jerusalem, Bialik, 1967^3, III, pp. 65-68.

4. El texto fue atribuido a Simeón ben Yohai, célebre rabino del siglo II, a quien se ubica en el origen de muchos textos apocalípticos. El texto identifica a ese rey persa (Cosroes II) a partir de su nombre árabe, *ha-Kesra*, lo que señala la inminencia de la llegada del Mesías al comienzo de la presencia árabe en la región, más allá de que el texto tuviera su última redacción en tiempos de un emperador persa. Cf. John C. REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta, 2005, pp. 29-40 y Robert L. WILKEN, *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 208 y ss.

5. M. BUTTENWIESER, *Die hebräische Elias-Apokalypse*, Leipzig, Pfeiffer, 1897. Cf. también M. SCHRAGE, *Die Elia-Apokalypse*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit *V/3,* Gütersloh, 1980, pp. 203-204. La tesis de Buttenwieser –relacionar el texto con la emergencia del poder palmireno en el siglo III– no se condice con la evidente relación del *Sefer* de acontecimientos del siglo VII. Cf. John C. REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, pp. 29-31. Por otra parte, un texto latino, la *Epistula Titi Discipuli Pauli*,

Sin duda, los aspectos propiamente escatológicos del texto, como los relativos a la tradición mesiánica, aquellos que lo relacionan con Enoc, la conocida comparación con Ap. 11, 3-13 o los motivos asociados con la figura del "rey de la paz" son los más conocidos de una tradición, como la de Elías, muy extendida en toda la Antigüedad tardía y la Edad Media. Tal tradición del "rey de la paz" –un tema egipcio que ya encontramos en la crónica demótica y cuya supervivencia en los textos de la época (tal como lo atestigua la gran cantidad de copias del *Oráculo del Alfarero* que tenemos del siglo III)– constituye el aporte específicamente egipcio a este texto.[6] En relación con los acontecimientos del siglo III que pudieran haber potenciado su aparición debemos comentar, sin duda, la invasión palmirena en 269, la reacción romana y el comportamiento de las élites alejandrinas.[7]

Algunos otros aspectos –como las evidencias de un movimiento milenarista en Egipto en las décadas de 260-270, que nos servirían para intentar establecer un contexto de producción de un texto apocalíptico como el *ApE*– también serán dejados de lado por más que sean de un gran interés y su comentario, creemos que, hasta ahora, deja muchos aspectos sin estudiar.[8] Si bien ese movimiento mi-

---

continúa una visión de los castigos en la Gehenna que se atribuye al profeta Elías. Esa cita fue editada por D. de BRUYNE, "Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André, et de l'Apocalpyse d'Elie", *RBen*, 25 (1908), 149-60 pero no se encuentra en los textos copto y hebreo, por lo que no podemos certificar la atribución. Escapa a nuestro trabajo pero un texto no considerado por de Bruyne es el *Indiculus de Adventu Enoch et Eliae*, editado por J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, t. I, pp. 125-135, sobre el que habría que volver al momento de atribuir esa cita de Elías en la *Epistula Titi Discipuli Pauli*. La duplicación del retorno de Enoc y Elías en el texto del *Indiculus* no aparece en el *recueil* clásico de Richard BAUCKHAM, "The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?", *Journal of Biblical Literature*, 95/3 (1976), 447-458 ni en quienes, en particular, estudiaron el texto copto del *ApE* (que consideran el único caso de tal motivo). Cf. David FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt*, Minneapolis, Fortres Press, 1993, p. 9, n. 2 (quien sí hace, en p. 51 y ss., una mención a la difusión del tema sobre Enoc y Elías en Irlanda).

6. La intuición de Maspero (*vide apud*) se confirma con las correspondencias de nuestro texto con los oráculos egipcios, "del cordero" y "del alfarero", de época helenística pero que sobreviven en copias de época romana.

7. Cf. David POTTER, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

8. Nos referimos al movimiento relacionado con la actividad exegética de Nepos (un obispo local en Arsinoe) y del visionario Coración (cuya acción se relaciona con la popularidad ganada por el texto del *Apocalipsis de Juan* en la región y que era interpretado, por el mencionado Coración sobre todo, en términos de una evidente inminencia). La divulgación de esa interpretación hizo que se la comparara con la exégesis alegórica alejandrina, cuya hermenéutica no se hacía en términos tan inmediatos. Esta discusión, que se daba en el seno de la aristocracia local, con buenos conocimientos de la vida intelectual alejandrina, produce eventualmente una defensa de Coración por parte de Nepos, el obispo local (su conocida *Refutación de los alegoristas*). La circulación de textos milenaristas en el Alto Egipto en esta época lo demuestran, por un lado, la circulación del *Pastor*, el *Apocalipsis de Pedro* y el *corpus* relacionado con Enoc (cf. E. NICKELSBURG, "Two

lenarista se corresponde con el período de redacción del *ApE* no suponemos que deba relacionarse necesariamente su redacción con él.[9]

Dejados de lado por el momento todos estos aspectos, centrémonos en el nudo de nuestra argumentación actual: los debates ascéticos a fines del siglo III en Egipto que consideramos conforman el punto más importante para explicar la redacción del texto del *ApE*.

Egipto a fines del siglo III y el marco de una redacción apocalíptica particular

Si podemos aceptar que los textos apocalípticos responden a situaciones con-

---

Enochic Manuscripts: unstudied Evidence for Egyptian Christianity", en Harold W. ATTRIDGE *et alii* (eds.), *Of Scribes and Scrolls*, Lanham, University Press of America, 1990, pp. 251-260). Esa interpretación letrada y pública de la Escritura relaciona a estos visionarios y exegetas de Arsinoe con figuras controvertidas del magisterio alejandrino, en el cual algunos buscan una fuente de autoridad filosófica. Esa dinámica de la autoridad al interior de las comunidades cristianas colisionará, en el siglo siguiente, con el tipo de organización preconizado y favorecido por Atanasio. Cf. en principio, E. WIPSZYCKA, "Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine", *Revue des études augustiniennes*, 30 (1984), 288-291. El debate entre dos formas de autoridad dentro del cristianismo –aquélla determinada por la sucesión episcopal y aquélla relacionada con la figura del "maestro", un cristianismo académico– fueron categorías ya tratadas por Hans von CAMPENHAUSEN (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr, 1953) y retomadas por Rowan Williams en su estudio sobre Arrio y el arrianismo –R.D. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Cambridge, SCM Press, 2001 (Londres, 1987), p. 87 y ss. (cf. p. 87, n. 27)–. Para el caso egipcio esta dicotomía ha sido estudiada, con profundidad, por D. BRAKKE ("Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter", *HTR*, 87/4 (1994), 395-419.). El primer grupo se caracteriza por una jerarquía establecida y que debe ser respetada, dependiente del arzobispo de Alejandría, cuyo interés se concentra en la liturgia y en el desarrollo de un sistema de parroquias.

9. Algunas de las referencias y personajes escatológicos incluidos en el *ApE* tendrán una larga herencia. Entre ellas señalemos la extraña figura de Tabitha, la doncella que reconocerá y señalará al Anticristo. Cf. DÍDIMO el Ciego (siglo IV), *Comentario al Eclesiastés*, 92.5 –ed. de Bärbel KREBBER y Johannes KRAMER, *Didymos der Blinde : Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus), vol. 4 : Kommentar zu Eccl. Kap. 7-8, 8, 16*, Bonn, Rudolph Habelt, 1972, pp. 136-137– o la versión griega de la Sibila Tiburtina, redactada a parincipios del siglo VI –Paul J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek : Tiburtine Sibyll in Greek Dress*, Washington, Dumbarton Oaks, 1967, pp. 19-22 (Dumbarton Oaks Studies)–. De qué manera puede relacionarse la figura del Último Emperador, que ya aparece de alguna forma en el *ApE*, con la tradición bizantina posterior sobre el tema, nos excede en este artículo. Tabitha, en particular, tendrá una larga herencia en la tradición copta, sin duda a partir de la traducción del *ApE*. Cf. D. FRANKFURTER, "Tabitha in the Apocalypse of Elijah", *Journal of Theological Studies*, 44 (1990), 13-25. Cf. los comentarios sobre la obra de Dídimo (y la distinción entre dos tradiciones diferentes sobre Elías, una "apocalíptica" y la otra "profética" –que se correspondería con nuestro *ApE*– en FRANKFURTER, *Elijah*, p. 44).

cretas de conflicto,[10] la pregunta en este caso es qué tipo de conflicto genera un texto como el *ApE*. Ese conflicto es, creemos, el que se desarrolla alrededor del problema del ayuno y que se expresa en *ApE* 1, 13-22, precisamente una homilía sobre el valor purificador del ayuno. Si bien no nos adentraremos en el valor del ayuno para la tradición ascética primitiva,[11] sí consideramos que su defensa en *ApE*, 1 es fundamental para comprender el texto y para entender, también, la naturaleza de la oposición, a fines del siglo III, entre una tradición ascética del Alto Egipto y los modelos organizativos derivados de la gestión episcopal en Alejandría.

En 1, 13-19 tenemos la mención a una serie de personajes que están predicando en contra del ayuno ("aquellos cuyo estómago es su Dios (aquellos) que dicen que el ayuno no existe y que Dios no lo creó"). Ahora bien, puede pensarse que, con ello, el autor se opondría a grupos que expresaban una visión extrema de las enseñanzas paulinas, en un sentido gnóstico y antinómico (esto es, el ayuno sería una expresión de la "ley" a la cual se oponen),[12] grupos que se pondrían al margen de una práctica corriente en la iglesia alejandrina y egipcia, como era el ayuno. Pero también podemos pensar que la oposición remite a las autoridades eclesiásticas alejandrinas opuestas al ayuno extremo, común en la *chora* pero no opuestos al ayuno en tanto tal.[13]

Entre esas posibilidades, la oposición a la autoridad eclesiástica alejandrina

10. Las referencias al respecto son muchas y han sido largamente estudiadas. Me permito citar un artículo clásico, M. SMITH, "ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΟ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ", en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, pp. 9-20. Uno de los aspectos más controvertidos del análisis de este tipo de textos sigue siendo el de su atribución a un género literario determinado, más allá, incluso, de lo consignado a partir del título que pudo haber tenido (título muchas veces con un valor de talismán). Conocemos, de esta manera, la existencia de *fylaktēria* que contiene sólo los títulos y las primeras palabras de los textos bíblicos. Con todo, creemos que este tema, al que D. Frankfurter otorga cierta importancia (*Elijah*, p. 40, n. 27), debe ser profundizado, sobre todo a la luz de la utilización del *ApE*, como intentamos señalar en estas páginas, no tanto como un Apocalipsis sino como un texto de propedéutica ascética.

11. Notemos, por ejemplo, el caso corriente, señalado por las Homilías Pseudo-Clementinas (9.10), del uso de los alimentos por parte de los demonios para entrar en los cuerpos. Cf., entre otros, H. MUSURILLO, "The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Fathers", *Traditio*, 12 (1956), pp. 1-64. En la tradición judía contemporánea, el ayuno se relaciona con las visiones celestes o, incluso, con la antesala del viaje ultraterreno, cf. Martha HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*¸ Nueva York, Oxford University Press, 1993 (aunque esto último esté ausente del *ApE*).

12. Como el señalado por Epifanio, *Panarion* 1.26.5.8 (cf. F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Leiden, Brill, 1987). Un tema aparte lo constituye la confrontación de las ideas sobre el ayuno en el *ApE* y el *Ev. de Tomás*, que intenta llevar la noción de ayuno (*logion* 27, por ejemplo) de la mera abstención de ingerir alimentos al desprendimiento de hechos mundanos.

13. Sobre la moderación en el ayuno (más allá del "ayuno espiritual" comentado por Musurillo), reclamada por la Iglesia particular de Alejandría, cf. J.A. MCGUCKIN, "Christian Asceticism and

parece el contexto más adecuado. Podemos tomar en consideración[14] la carta a Basilides (datada tentativamente entre 247 y 248),[15] en la que se trata de mediar en la discusión sobre el ayuno pascual entre las prácticas romanas y las de la Pentápolis. Las sugerencias de Dionisio (en la línea de no forzar a su congregación más allá de sus posibilidades) sugieren que, durante su episcopado, no se percibían como una amenaza, en Alejandría, formas más radicales del ayuno (como las practicadas por los ascetas mencionados en la *Vida de Antonio*). Las cartas de Dionisio sí señalan una tendencia de la comunidad alejandrina a ayunar poco más que al exceso. Y, en este punto, en el contexto de la segunda mitad del siglo III, no debe ser dejada de lado la mención a las comunidades maniqueas.[16] La traducción directa de textos arameos al copto evitó el paso casi obligado por la mediación griega de Alejandría y la llegada a la *chora* fue mucho más rápida.[17] La oposición de las autoridades alejandrinas a esta expansión es bien conocida.[18] También es conocida la especial crudeza de la persecución contra los maniqueos pero es evidente, creemos, que la autoridad del episcopado alejandrino fuera de la ciudad se veía contestada por diversos tipos de ascesis radical. En la confrontación con esa

---

the Early School of Alexandria", en W.J. SHEILS (ed.), *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 30-38.

14. Cf. FRANKFURTER, *Elijah…,* quien hace alusión a este texto pero dentro de un marco diferente al nuestro y, creemos, más limitado. Cf. también J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism,* Harrisburg, Trinity Press Int., 1999, pp. 73-88 ("The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt", orig. publicado en 1993). Cf. también ahora D. FRANKFURTER, *Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions, and Landscapes*, en Jitse DIJKSTRA y Mathilde van DIJK (eds.), *The encroaching desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden, Brill, 2006, pp. 13-38.

15. Ch. Lett FELTOE, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1904, pp. 91-105.

16. P. BROWN, "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", en IDEM*, Religion and Society in the Age of St. Augustine,* Londres, 1973, pp. 94-118; I. ROCHOW, "Zum Fortleben des Manichäismus in Byzantinischen Reich nach Justinian I", *Byzantinoslavica,* 40 (1979), 13-21; G. STROUMSA, "Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine", en *Studia Patristica*, 10 (1985), 273-278; W. KLEIN, "Ein koptisches antimanichaikon von Schenute von Atripe", en G. WIESSNER y H.-J. KLIMKEIT (eds.), *Studia. Manichaica,* Wiesbaden, 1992 (Studies in Oriental Religions, 23). Eutiquio señala la existencia de maniqueos aún en sus días (M. BREDDY, *Das Annalenwerk des Eutychius von Alexandrien*, Lovaina, Peeters, 1985 (CSCO 471-472), pp. 83-84, en relación con una mención que Eutiquio hace de hechos semejantes bajo el Patriarca Timoteo, 380-385).

17. Cf. L. KOENEN, "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten", en *Das römisch-byzantinische Ägypten*, *Aegyptiaca Treverensia*, 2 (1983), 93-108; G. STROUMSA, "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity", en B.A. PEARSON y J.E. GOEHRING, *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, Fortress Press, 1986, pp. 307-319.

18. Así como las menciones de Jerónimo a la evidente (y criticable, claro) palidez de las ascetas maniqueas (electas o no, cf. Jer., *Ep*. 22.13).

búsqueda de autoridad episcopal alejandrina en la *chora* debe entenderse el pasaje a favor del ayuno en *ApE*. Sin dudas, esas prácticas deben haber suscitado la preocupación de las autoridades alejandrinas (aquellos que hacen de su estómago un dios), cuya prédica –a juzgar por la virulencia con que se opone a ella el texto del *ApE*– fue especialmente disruptiva en la comunidad en la cual surge el relato. Ese tipo de injerencia en las prácticas ascéticas es lo que generará, posteriormente, las conocidas cartas festales de Atanasio (la del 329, por ejemplo). Es entonces cuando un miembro de la comunidad escribe el pasaje sobre el ayuno dentro del marco literario de una visión que acarreaba diversas tradiciones (judías, judeocristianas primitivas, etc.). Ese pasaje sobre el ayuno es incluído justo antes del gran relato escatológico sobre los sucesos finales (fragmento en que el texto hace una defensa exhaustiva del martirio).[19] Esto nos abre la puerta, claro, al lugar que tendrá esta comunidad bajo Diocleciano y, posteriormente, en relación con el movimiento meliciano.[20] La composición original en griego –debida al carácter letrado de los miembros de la aristocracia regional relacionada con la obra– es un dato que debe ser analizado (lo veremos al final) en relación, también, con el surgimiento del copto como lengua literaria y la posibilidad de una traducción.

La biblioteca del monasterio Blanco, la tradición apócrifa y el lugar del ascetismo

Un aspecto clave en la supervivencia del texto del *ApE* en un contexto ascético lo da el tipo de lecturas frecuentadas por los monjes bajo la dirección de Shenuda, casi un siglo después (y, en este punto, la conservación de un Apocalipsis ocupa un lugar análogo al de la redacción de escritos hagiográficos, como parte de una retórica programática). Algunas de estas lecturas, francamente heterodoxas después de las reglamentaciones de Atanasio en el 367, se relacionan, creemos, con el lugar especial que debemos conceder a los textos externos al canon (para darles un nombre siempre provisional) en la formación de una identidad cristiana

19. Aquí debemos mencionar un aspecto importante anunciado *apud*. Recordemos que Didímo señala nuestro texto como una "profecía" (y no un "apocalipsis", más allá del título) y éste no es un tema menor ya que el *ApE* no reproduce la estructura narrativa típica de una revelación sobrenatural dada a un receptor legendario (como en los casos de Daniel, 4 Ezra, 2 Baruch e, incluso, el Apocalipsis de Juan). Cf. FRANKFURTER, *Elijah*, p. 40. También debemos señalar un elemento que refuerza la relación de nuestro texto con un contexto en principio ascético (más allá del componente escatológico): los anacoretas serán llamados, "*prophētēs*" en la *Vita* de Shenuda de Besa (*vide infra*), cap. 10.

20. J. TIMBIER, "Melitian schism", en A. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, Nueva York, Macmillan, 1991, pp. 1584-1585; J. GOEHRING, "Melitian Monastic Organization: a Challenge to Pachomian Originality", *Studia Patristica*, 25 (1993), 388-395; A. CAMPLANI, "In margine alla storia dei meliziani", *Aug*, 30 (1990), pp. 313-351.

–lo que Averil Cameron llamó, en una lúcida definición "Stories People Want"–,[21] sobre todo, como fuente de textos homiléticos.

Son escasos los datos que tenemos sobre las primeras bibliotecas monásticas egipcias; sólo poseemos algunas referencias en la literatura pacomiana.[22] Con todo, conocemos algo más sobre la biblioteca del monasterio Blanco de Shenuda, incluso la disposición de los libros en algún momento de su existencia.[23] James M. Robinson atribuyó a la biblioteca pacomiana un grupo de manuscritos conservados, sobre todo, en la Bibliothèque Bodmer (Ginebra) y la Chester Beatty Library (Dublín).[24] Estos habrían sido descubiertos en Dishnā, a unos 5 km del monasterio de Fāw Qiblī, probablemente en contenedores cerámicos. Dichos manuscritos fueron escondidos hacia el siglo VII, lo que se acerca a la fecha en la cual hubo cesado la actividad del monacato pacomiano.

El repositorio habría estado conformado por 38 códices, principalmente textos bíblicos y algunos apócrifos pero también algo de literatura clásica y escritos escolares.[25] El único autor patrístico representado es Melitón de Sardis (*Sobre la Pascua*), lo que es particularmente significante para una adscripción dentro de la discusión entre origenistas y antiorigenistas. También llama la atención, si es que pueda incluirse en esta lista, una copia del *Apocalipsis de Elías* que, para

21. A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991. Me permito remitir a un texto reciente en donde he tratado estos temas: P. UBIERNA, "Sobre la delimitación historiográfica de la literatura apócrifa: notas sobre las culturas cristianas en la Antigüedad Tardía", en G. RODRÍGUEZ (ed.), *Textos y contextos. Exégesis y hermenéutica de obras medievales (siglos IV-XIII)*, Mar del Plata, EUDEM, 2009, pp. 13-28.

22. J. M. ROBINSON, *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Claremont, Institute for Antiquity and Christianity, 1990, pp. 2-3 (Occasional Papers, 19) y SANTOS y UBIERNA, *op. cit.*, pp. 79-118.

23. T. ORLANDI, "The Library of the Monastery of saint Shenute at Atripe", en A. EGBERTS, B. P. MUHS y J. van der VLIET (eds.), *Perspectives on Panopolis: an Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden, Brill, 2002, pp. 211-231; W.E. CRUM, "Inscriptions from Shenute's Monastery", *JThS*, 5 (1904), 553-569. Orlandi incluye una lista de otras bibliotecas monásticas coptas descubiertas: Dishna (siglo IV), Appa Jeremías de Saqqara (siglo VI), Apa Apolo de Bala'iza (siglos IV-VII y mss. posteriores), Tebas (s. VII), Apa Helías de Tebas (siglo VII), San Juan Bautista de Tin (siglos VII-IX), San Miguel de Hamuli (siglos IX-X), San Mercurio de Tbo (siglo X-XII), San Macario de Sketis (a partir del siglo IX). Sobre la biblioteca de Hamuli, una de las colecciones de manuscritos coptos más importante descubiertas, cf. H. HYVERNAT, *A Checklist of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Nueva York, J.P. Morgan, 1919; L. DEPUYDT, *Historical Study and catalogue raisonné of the Coptic collection in the Pierpont Morgan Library*, 4 vols., Ph. Diss., Yale University, 1990; la edición fotográfica completa de la biblioteca puede encontrarse en H. HYVERNAT y J.P. MORGAN, *Bybliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*..., Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1922, 56 vols.

24. ROBINSON, *op. cit.*, 1990. En relación con esta discusión, cf. T. WASSERMAN, "Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex", *New Test. Stud*., 51 (2005), pp. 137-154.

25. ROBINSON, *op. cit.*, 1990, pp. 19-21.

Tito Orlandi estaría vinculado al antiorigenismo.[26] Es particularmente sugestiva la idea de que procedan del mismo repositorio. Robinson sugiere que este grupo debe completarse con cinco cartas de Pacomio, dos de Horsiese y dos copias de una carta de Teodoro.

Tito Orlandi señaló además un texto polémico atribuido a Shenuda, en el cual el archimandrita advierte sobre la lectura de obras gnósticas.[27] El escrito es importante por varias razones. En primer lugar, nos habla acerca de la existencia de comunidades con lecturas heterodoxas, décadas después de la *Carta Festal 39* de Atanasio y en la propia estructura delineada por Shenuda. Para Orlandi, Shenuda no es preciso en la terminología empleada y la obrita tiene como fin advertir a su comunidad acerca de los origenistas y evagrianos.[28] Orlandi incluso atribuye la biblioteca de Nag Hammadi a los seguidores de Evagrio Póntico. Importa señalar que las citas de Shenuda en relación con esta literatura no recomendada son explícitas en cuanto a su contenido doctrinal. La sugerencia de Orlandi es interesante y significativa en el contexto de la discusión contemporánea acerca del origenismo pero tiene un punto débil en lo que respecta a la cronología sostenida por autores como Goehring.[29] Evagrio Póntico nace hacia 345 y llega a Kellia en 383. Es decir, es contemporáneo de Shenuda (348-466). El factor clave en esta discusión es la datación de los textos de Nag Hammadi pero, subsidiariamente, nos puede ser útil para establecer el contexto de supervivencia de una obra como el *ApE* al interior de una comunidad (en gran medida ya reglamentada, como la de Shenuda). Los monjes evagrianos son excelentes candidatos para frecuentar lecturas gnósticas, por lo que la hipótesis de Orlandi merecería ser estudiada con más detenimiento así como la estandarización de la biblioteca del monasterio Blanco en el s. V y la persecución de la literatura gnóstica.[30] En todo caso, es importante

26. La discusión entre origenistas y antiorigenistas excede, por su extensión, este capítulo, aunque su importancia debe ser tenida en cuenta. Para la relación entre esta discusión y la literatura copta, cf. T. ORLANDI, "Koptische Literatur", en M. KRAUSE (ed.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit, Einführung in die koptische Kultur*, Wiesbaden, Reichert, 1998, pp. 117-147; IDEM, "Egyptian monasticism and the Beginnings of the Coptic Literature", en P. NAGEL (ed.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität*, Halle, Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, 1990, pp. 29-142; IDEM, "The History of Coptic Literature", en B.A. PEARSON y J. GOEHRING (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, Fortress Press, 1986, pp. 51-81.

27. T. ORLANDI, "A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi", *HTR*, 75/1 (1982), 85-95.

28. ORLANDI, *op. cit*., pp. 85-86. Estilísticamente, la obra puede ser atribuida a Shenuda, cf. *ibidem*, p. 88. Es interesante señalar que Shenuda cita a Atanasio como autoridad en esta cuestión (p. 88). Orlandi supone evagrianos infiltrados en monasterios pacomianos y shenuteanos (p. 95).

29. J. E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism,* Harrisburg, Trinity Press Int., 1999, pp. 73-88.

30. Nos hemos adentrado en este problema con mi colega Diego M. Santos en SANTOS y UBIERNA, *op. cit.*, pp. 84-118.

señalar, con Elizabeth Clark, que el debate sobre el ascetismo no fue desplazado por la controversia origenista sino que fue subsumido en ella.[31]

Para concluir: desde fines del siglo III se manifiesta una tensión entre las formas de organización de las comunidades cristianas de la *chora* y aquellas de Alejandría. Esto va a presuponer, también, discusiones al interior de estos mundos así como particularidades regionales en el caso de la *chora*. Es entonces cuando, con el acicate de la presencia maniquea, la controversia sobre el ayuno tendrá un lugar preponderante en el establecimiento de una identidad determinada. La intervención de las autoridades alejandrinas (de época de Dionisio o posteriores) resultó altamente disruptiva en algunas comunidades, como aquella de la que surgirá el *ApE*. Eso hace que, si bien los elementos escatológicos son abundantes en la producción de la época –los comentarios literales arsinoitas al Apocalipsis de Juan y su defensa por parte de un obispo local frente a Alejandría, la acción y reacción frente a la invasión palmirena–, no son ellos los que explican de mejor manera, más allá de la elección de un género literario determinado, el contexto de producción del *ApE*. Tal discusi*ón depende de la controversia* sobre el lugar de un ayuno riguroso en la definición de un carisma particular. La conservación de este texto en la biblioteca del monasterio Blanco es altamente sorprendente, dado el doble carácter de uniformización a la que fue sometida la tradición ascética cenobítica y rural egipcia: primero bajo Atanasio –explicitada en diversas cartas festales– y, posteriormente, por el propio Shenuda para las comunidades a su cargo, durante su largo gobierno. Creemos que las razones de esa conservación se deben al lugar, siempre complejo de definir, de la literatura no canónica en la vida espiritual de los monjes como parte de una gramática del ascetismo (y en ese sentido, resulta similar al relato hagiográfico).[32] Por otra parte, esa relación entre el magisterio de Shenuda, ascetismo y relato escatológico se mantendrá viva durante el siglo VII con motivo de la conquista musulmana de Egipto como testimonia el llamado "Apocalipsis" de Shenuda, un discurso escatológico atribuido a él e incorporado a la versión árabe de la *Vita* del abad, escrita por Besa y dependiente del *ApE*.[33]

31. Elizabeth A. CLARK, "New Perspectives on the Origenist Controvers", *Church History*, 59/2 (1990), 145-162.

32. Y no tanto al valor particular que podía tener la redacción sahídica del texto (éste es un aspecto diferente a la existencia de una traducción copta cualquiera ya que la achmímica es la más antigua y es justamente una de las que se conserva en el monasterio Blanco). La relación entre el dialecto copto utilizado y su estandarización bajo Shenuda queda por estudiar para aclarar el surgimiento del sahídico como lengua literaria, algo sobre lo que está trabajando Diego M. Santos.

33. Shenuda habría recibido, incluso, el manto de Elías y toda su vida ascética habría sido una emulación del propio Elías. Cf. E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe. et Ve. siècles,* París, Ernest Leroux, 1888, pp. 342-343 (texto árabe y trad. francesa). Cf. también David N. BELL, *The Life of Shenoute by Besa*, Kalamazoo, Cistercian Press, 1983 (Cistercian Studies, 73).

ÍNDICE

Presentación,
Ariel Guiance 7

La herencia antigua en el arte cristiano: la ornamentación de los espacios de culto
Jorge Bedoya y Ofelia Manzi 15

En los confines del relato cristiano: los pliegues del antijudaísmo en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)
Constanza Cavallero 53

Leyenda e historia: la construcción literaria de la figura de Juan el Limosnero por Leoncio de Neápolis
Pablo A. Cavallero 103

Las fuentes de la *Historia de Karkhā dᵉBēth Sᵉlōkh*: entre la tradición local y la crónica universal
Héctor R. Francisco 139

Una manera de entender el mal: el discurso sobre el mal y lo maléfico en la patrística (siglos IV-VII)
Hernán M. Garófalo 167

De *Herla* a *Karlequinus*: el origen y el fin de la mesnada Hellequin
Gustavo Giordano 185

El *Descensus Christi ad inferos*: de la leyenda a la representación artística
Nora M. Gómez 201

Entre la hagiografía y la historiografía: la *Translatio* de San Felices de Bilibio
Ariel Guiance 229

Una hagiografía imperial redactada en un contexto monástico: Odilón de Cluny y su *Epitafio de Adelaida*
Alfonso M. Hernández Rodríguez 259

Formas y función de los milagros de reliquias
en los legendarios cristianos hispánicos
Andrea Mariana Navarro 283

Leyendas hebreas versus filosofía helénica: los objetivos del
Contra los galileos de Juliano el Apóstata
Darío N. Sánchez Vendramini 323

Apocalíptica como hagiografía en un contexto ascético:
el *Apolcipsis de Elías* en el Egipto tardoantiguo
Pablo Ubierna 341