



Creencia, poder y lazo social en la Edad Media

Alejandro Morin (compilador)

Santiago Barreiro, Dolores Castro, Eleonora Dell'Elicine, Héctor R. Francisco,
Andrea Simonassi Lyon, Paola Miceli, Alejandro Morin, Daniel Panateri,
Fernando Ruchesi, Guido Torena

Creencia, poder y lazo social en la Edad Media

Creencia, poder y lazo social en la Edad Media

Alejandro Morin (compilador)

Santiago Barreiro, Dolores Castro, Eleonora Dell'Elicine, Héctor R.
Francisco, Andrea Simonassi Lyon, Paola Miceli, Alejandro Morin,
Daniel Panateri, Fernando Ruchesi, Guido Torena



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófolo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matias Verdecchia Jimena Pautasso
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Grisel Azcuy Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

Imagen de tapa: Fragmento del panel San Gimignano entronizado con ocho historias de su vida de Taddeo di Bartolo (1401), Pinacoteca del Palazzo Comunale de San Gimignano.

ISBN 978-987-8363-55-4

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2020

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Creencia, poder y lazo social en la Edad Media / Santiago Barreiro ... [et al.] ;
compilado por Alejandro Morín. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2021.
122 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-55-4

1. Historia. 2. Edad Media. 3. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Barreiro Santiago.

II. Morín, Alejandro, comp.

CDD 909.07

Índice

Introducción	9
<i>Alejandro Morin</i>	
Capítulo 1	
Del reino impío al reino glorioso. Apuntes sobre el vocabulario eclesiológico de la Iglesia de Oriente	17
<i>Héctor R. Francisco</i>	
Capítulo 2	
Interacción religiosa en Antioquía a fines del siglo IV. Una aproximación a través del discurso homilético de Juan Crisóstomo	39
<i>Andrea Simonassi Lyon</i>	
Capítulo 3	
Conflictos entre árabes y cristianos en el <i>limes orientalis</i> . El caso de Teodoreto de Ciró (siglo V)	53
<i>Guido Torena</i>	
Capítulo 4	
Lo sagrado, lo público y el <i>ius proprium</i> . Las torciones del derecho en el caso de las iglesias patrimoniales en el reino visigodo	65
<i>Eleonora Dell'Elicine</i>	

Capítulo 5

El obispo y las Sagradas Escrituras en el reino visigodo. El mundo alegórico de Ildefonso de Toledo 83
Dolores Castro

Capítulo 6

Creencia, lazo social y estrategias políticas en la Galia merovingia a través de sus fuentes historiográficas 105
Fernando Ruchesi

Capítulo 7

El impacto de la cristianización en las representaciones del dragón en el Medioevo nórdico 133
Santiago Barreiro

Capítulo 8

La dimensión salvífica de la escritura y la construcción del lazo social en los fueros de León (siglos XII-XIII) 145
Paola Miceli

Capítulo 9

El bien común *hic et nunc*. *Las Siete Partidas* y el pensamiento jurisdiccional medieval 167
Daniel Panateri

Capítulo 10

Excomuni3n, muerte civil y exclusi3n del lazo social en el derecho bajomedieval 197
Alejandro Morin

Las autoras y autores 215

Introducción

Alejandro Morin

Los trabajos reunidos en este volumen han tenido una primera plasmación en el *workshop* “Creencia, poder y lazo social en la Edad Media” realizado en noviembre de 2017 en la sede del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (Conicet), coorganizado por este organismo y por el proyecto UBACyT (2016-2019) “La *Ecclesia*, la fe y lo público en la Edad Media”. De hecho, reflejan la labor llevada a cabo en el marco de dicho proyecto de investigación así como también la reflexión que sus miembros vienen desarrollando en el marco de un colectivo de trabajo, el Grupo DyTEM.¹

En las diversas instancias de investigación que el grupo de trabajo viene desplegando, se mantiene una preocupación continua por la dinámica de constitución del orden en el mundo medieval. Con la mirada atenta a los encabal-

1 Este colectivo se estructuró a partir del Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA, 2007-2008) “Derecho y teología en la Edad Media. Mecanismos de poder en un mundo sin ‘política’ ni ‘religión’”, y del proyecto UBACyT (2010-2012) “Derecho y teología: regímenes discursivos y técnicas de performance en la Edad Media”, cuyos resultados fueron parcialmente publicados en el libro *Estudios de Derecho y Teología en la Edad Media* (Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012).

gamientos o disputas entre dispositivos institucionales (puesto que en la sociedad medieval no hay un discurso único que haga lazo social), la reflexión se ha centrado en la indagación de la naturaleza y dinámica de lo público en diferentes coyunturas históricas a lo largo de los siglos medievales, partiendo del supuesto de que en el Medioevo existen ámbitos de actuación pública que obedecen a lógicas específicas y que no tienen como resultado predeterminado la aparición del Estado o de la esfera civil. Nuestra hipótesis de trabajo inicial planteaba que en el núcleo central de la Cristiandad occidental en la Edad Media, lo público era todo aquello que concernía a la *ecclesia*, entendida como el *set* de operaciones que tenía por finalidad asegurar la salvación de las almas y la correcta relación con el plano divino, objetivos que, ocasionalmente, podían asumir la retórica del bien común. Esta conceptualización de lo público como *ecclesia* no se restringe a la Iglesia como institución sino que toma en cuenta la comunidad de fieles en toda su extensión, comprendiendo también, por ejemplo, los poderes seculares, los cuales eventualmente podían aparecer como agentes de la salvación general en el marco de un sistema de intercambio generalizado que funcionaba sobre el presupuesto de la *fides*. Consideramos que este rol salvífico podía ser asumido a su turno por prácticas y sujetos diversos de modo simultáneo, de manera de evitar así toda perspectiva funcionalista o estructuralista que tuviera al orden social como punto de partida del análisis. Por el contrario, para el enfoque que hemos explorado, el orden es resultante de estas operaciones y es siempre cambiante porque las prácticas, los sujetos y sus interrelaciones están en continuo movimiento en la búsqueda de la salvación. De la tarea de contrastación de esta hipótesis con el estudio de escenarios históricos concretos han surgido los trabajos que exponemos en este volumen.

En este estudio situacional se ha priorizado, por otra parte, la diversidad cronológica y espacial de manera de llevar al máximo las posibilidades de reflexión en el marco de condiciones periféricas o límites. Así se incluyen aquí trabajos que abordan el estudio de las relaciones entre creencia, poder y lazo social en el Cercano Oriente de la Antigüedad Tardía. En primer lugar, el estudio de Héctor Francisco indaga —a partir de los prólogos a los cánones sinodales— el vocabulario eclesiológico de la Iglesia en el contexto sasánida de los siglos V-VII. Con eje en la relación entre la Iglesia y la monarquía pagana, Francisco afirma que los cristianos del Imperio Sasánida desarrollaron diversos modelos de integración cuyas características dependían de variados y a veces contradictorios factores. La característica común a todos ellos fue la distancia respecto tanto de la cooperación íntima del ideal constantiniano como del antagonismo radical de los mártires de la era preconstantiniana. En general, el análisis de los motivos desplegados en los prólogos permite trazar una evolución que va desde principios del siglo V (cuando se encuentran las primeras formulaciones más o menos desarrolladas) hasta la primera mitad del siglo VII (en los años inmediatamente anteriores a la invasión islámica). Dicha evolución se caracteriza por una progresiva institucionalización entre los cristianos de su relación con el Rey de reyes, vinculada a la progresiva (aunque siempre incompleta) cristianización de los estratos superiores de la aristocracia sasánida.

Por su parte, Andrea Simonassi Lyon se centra en la Antioquía de fines del siglo IV, signada por el conflicto entre distintos grupos religiosos que intentan lograr el predominio en la ciudad. La interacción religiosa presente en dicho rincón del Imperio se refleja en el trato asiduo de varios miembros de la congregación nicena respecto de la comunidad judía: así detectamos el hostigamiento por parte de miembros del clero frente a las prácticas de algunos fieles

que asisten a las festividades judías e incluso visitan la sinagoga. En este marco, Juan Crisóstomo, presbítero de la ciudad, pronuncia entre 386 y 387, ocho homilías, examinadas aquí por Simonassi Lyon, en contra de los judíos con el fin de terminar con dichas prácticas a las que califica de “judaizantes”.

Desde la misma perspectiva de la relación con la alteridad religiosa, Guido Torena analiza cómo la elite bizantina en el siglo V se apropia narrativamente del movimiento monacal sirio y a la par lidia con las comunidades árabes en el límite oriental del Imperio. Con centro en la obra del obispo Teodoreto de Ciro, Torena estudia cómo se presenta la conversión y sumisión de los árabes hacia el cristianismo, así como la domesticación del santo de frontera Simeón el estilita.

En las antípodas de este escenario oriental, Santiago Barreiro indaga sobre los límites de la cristianización en el mundo islandés posterior al año 1000, a través del examen de las diferentes representaciones de figuras dracónicas en el corpus textual y pictórico de esta sociedad insular. Compara aquellas representaciones de matriz secular local, eclesiástica y erudita clásica que representan al ser mítico con suma variedad. En las primeras, prima su papel como representación de la codicia y el acaparamiento. En las segundas, su asociación con el mal y el poder demoníaco. Y en las últimas, su existencia como animal reptante. A partir de esta confrontación, Barreiro sostiene que, pese a la coexistencia de las diversas formas de representación y a su mutua influencia, la tradición vernácula resulta más prominente, reflejando el relativo alcance de una dominación cultural y conceptual de la Iglesia.

Ya ubicado en el núcleo de la Cristiandad latina aunque en un momento inicial, Fernando Ruchesi nos introduce en la manera en la que las fuentes historiográficas francas abordan las relaciones entre poder, vínculos sociales y creencia. A partir del examen de tres fuentes narrativas clásicas para el estudio de la Galia merovingia (la *Historia de los francos*

de Gregorio de Tours, la *Crónica* de Fredegario y el anónimo *Liber Historiae Francorum*), Ruchesi intenta demostrar la interrelación entre creencia y lazo social en el marco de una construcción ideológica del poder.

Ambientado en el mundo visigodo, en cambio, el trabajo de Eleonora Dell'Elicine aborda la cuestión de las iglesias patrimoniales altomedievales, fenómeno intrincado y original que abre numerosas perspectivas de análisis: como piezas de las estrategias de herencia y patrimonio, como índice de las relaciones entre clero y aristocracia laica, como barómetro de la variabilidad de las costumbres locales, como señal de penetración del cristianismo en ambientes rurales, como jalón del proceso de parroquialización, etcétera. Dell'Elicine toma el cruce de derechos que las iglesias patrimoniales ponen en juego como punto de partida para indagar sobre los cambios que experimentan los conceptos jurídicos de lo público y lo sagrado en la Península Ibérica de los siglos IV-VII. Ello, con la intención de demostrar que —durante el dominio del Imperio y los siglos posteriores a su caída— los juristas recurrieron a las figuras del derecho romano tradicional para normar los conflictos generados por la aparición de este nuevo fenómeno, en cuyo tratamiento lo que se entendía por “público” y “sagrado” fue intensamente modificado.

También en contexto visigótico, Dolores Castro analiza el papel de los obispos en los procesos de interpretación, comunicación y control del mensaje revelado a partir del caso de Ildefonso de Toledo, obispo de la ciudad regia entre 657 y 667. Una aproximación a su *De itinere deserti* permite observar las técnicas y métodos involucrados en una tarea que hacía del obispo en la Hispania visigoda el principal intermediario entre la sabiduría bíblica y los hombres, una tarea que definía tanto el contenido como la forma en la que el mensaje era leído, enseñado y transmitido al resto de la comunidad de fieles.

Los últimos tres trabajos atienden a la Baja Edad Media y tienen en común el estudio de documentación jurídica. En primer lugar, Paola Miceli se dedica al análisis de los preámbulos o *arengas* que potestativamente se incorporaban a los diplomas en la Edad Media y que han devenido en las últimas décadas una fuente atractiva para los historiadores. El interés de Miceli en este trabajo radica en las fórmulas que refieren a la justificación de la puesta por escrito del otorgamiento o negocio jurídico tomando como referencia los fueros del reino de León en los siglos XII y XIII con el propósito de analizar la vinculación entre la dimensión pública y salvífica en dicha operación escriturística.

Daniel Panateri, por su parte, propone analizar la constitución de un discurso jurídico-político para la monarquía castellana que no hacía depender su legitimidad únicamente de los tradicionales órdenes del discurso medieval. En el cambiante y dinámico siglo XIII, Panateri señala la posibilidad de situar nuevos procedimientos textuales que movilizaron conceptos e ideas también innovadores. Con centro en *Siete Partidas* (y, desde allí, a través de sus elementos componentes), toma en consideración las representaciones sociales diversas a la de la *ecclesia* como matriz del lazo social.

Por último, la indagación acerca de la constitución del lazo social en el mundo medieval se conduce en el texto de Alejandro Morin a partir de una estrategia negativa. Así como la Cristiandad medieval implementa mecanismos artificiales de ingreso a la sociedad (bautismo), resulta necesario también analizar los mecanismos inversos, aquellos por los cuales se expulsa a un sujeto de la sociedad. Esta perspectiva abre el campo para el estudio de una ficción jurídica, la de la muerte civil, artificio del derecho premoderno por el cual se toma a alguien por muerto a efectos prácticos y en lo que refiere a ciertas capacidades. Este estudio, que se centra en la excomunión y que recorre las

distintas figuras de expulsión presentes en la tradición legal romana (con las cuales necesariamente debían dialogar los juristas de la Baja Edad Media), se asienta en la idea de que las operaciones de exclusión también funcionan como principios estructurantes de la sociedad. La comparación entre los mecanismos legales de expulsión, por otro lado, permite dibujar universos referenciales diversos (y eventualmente en conflicto) en los que las referencias salvíficas parecen divorciarse de toda apelación a la noción de bien público.

Los textos aquí compilados abordan, entonces, situaciones históricas bien diversas y lo hacen en direcciones que pueden tender a destinos dispares. Los aúna, sin embargo, la decisión de atender al relevamiento de las distintas operaciones de inscripción de lo social en el marco del juego entre autoridades múltiples que se acumulan, superponen y a menudo colisionan en la sociedad medieval. Se trata de trabajos de miembros de un equipo de investigación que se encuentran en momentos muy distintos de su vida profesional. De todos modos, expresan la labor de reflexión colectiva que se pretende seguir desarrollando pese a que las imposiciones de la vida académica actual tiendan a la dirección contraria, basada en la hiperespecialización y en las producciones de corte fundamentalmente individual.

Capítulo 1

Del reino impío al reino glorioso

Apuntes sobre el vocabulario eclesiológico de la Iglesia de Oriente

Héctor R. Francisco

En 484 de nuestra era, el Católico de la Iglesia de Oriente Mār Babhōy (457-484) fue acusado de alta traición ante el *Šāhānšāh* Pīrōz I (459-484). El acusador fue nada menos que su rival Baršaūmā, obispo de la metrópolis de Nisibis. La acusación tenía como único sustento una carta que el Católico había escrito a un indeterminado correspondiente en “el país de los romanos” y que, por una muy poco azarosa circunstancia, había llegado a las manos de Baršaūmā. En la carta, el Católico aludía al Imperio sasánida parafraseando Daniel 3: 32.¹ Al describir la situación de los cristianos del Imperio persa, el obispo decía: “Dios nos ha confiado a un reino impío [*malkūthā rašīāthā*]” (*AMS* II: 632).² Baršaūmā envió de inmediato la misiva a sus aliados en la corte, quienes la hicieron traducir al persa para ser leída ante el monarca. A pesar de que los defensores del Católico se esforzaron por señalar que la expresión “impío” no era más que una manera de decir “no cristiano”, las implicancias políticas de

1 Se trata del Daniel deuterocanónico (Taylor, 1994: 113).

2 Las citas de las *AMS* son de Bedjan (1891).

la expresión fueron lo suficientemente sospechosas como para justificar el arresto y ejecución de Babhōy.

Nunca sabremos con exactitud cuál fue la intención de Babhōy al utilizar estas palabras, pero la recurrencia de este concepto en la literatura siríaca no deja dudas sobre lo equívoca que podía ser su interpretación.³ Además, dos circunstancias de la anécdota llaman poderosamente la atención. Primero, la posibilidad de que ambas interpretaciones sean factibles tanto para el autor como para su eventual audiencia da cuenta de la labilidad misma de las lealtades políticas de los cristianos en el Imperio sasánida. Segundo, la inscripción de la monarquía sasánida en el contexto bíblico (en particular, el libro de Daniel) nos da un indicio acerca de las estrategias discursivas a las que apelaron los cristianos del Imperio sasánida para dar cuenta de su inscripción en un orden político no cristiano. En concreto, los súbditos cristianos del *Šahānšah* contaban con variadas y a veces contradictorias herramientas conceptuales extraídas de la literatura sagrada, la filosofía clásica y los Padres para moderar las tensiones entre una identidad religiosa estrechamente vinculada a una formación política con pretensiones de ecumenicidad (el Imperio de los romanos) y la obediencia política a otra formación política (el Imperio persa sasánida) que —desde otro marco religioso— aspiraba a una ecumenicidad antagónica. Este trabajo se propone responder, a partir de las observaciones previas, el siguiente interrogante: ¿en qué marcos conceptuales incorporaron los cristianos persas a una monarquía que no solo era “pagana” (desde la conceptualización cristiana) sino que, además, aspiraba a un orden ecuménico que rivalizaba con el modelo cristiano?

3 Cfr. el *Martirio de Zebinas* donde uno de los mártires utiliza la expresión “el rey impío” (*malkā rasīā*) aludiendo equívocamente a Sapor II y al diablo, *AMS II*: 46.

En relación con este interrogante, el propósito subsidiario de este trabajo será hacer una aproximación al vocabulario por el que la Iglesia de Oriente (mal llamada Iglesia nestoriana) representó su relación con la monarquía sasánida. Partimos de la siguiente hipótesis: el vocabulario eclesiológico de la Iglesia de Oriente articuló una tradición recibida de Occidente (que, con cierta libertad, llamaremos el modelo eusebiano) con las condiciones específicas de la cristiandad irania. Así, la especificidad de los diversos vocabularios eclesiológicos desplegados en la literatura sirio-oriental se encuentra en la manipulación de elementos tradicionales y su reajuste a la coexistencia con una monarquía pagana. El problema que esbozamos no se limita a entender las tensiones derivadas de la coexistencia de comunidades cristianas con una monarquía no cristiana. Además, supone un desafío conceptual ya que la manera en que se percibió la relación entre orden político y religión estaba determinada por conceptualizaciones ajenas a la tradición romana.

El caso de la Iglesia de Oriente resulta significativo en la medida en que nos puede ayudar a pensar la relación entre una “Iglesia” y lo que podríamos llamar con reservas un “orden político” desde un punto de vista alternativo a la evolución que siguió en la cristiandad mediterránea. Desde el siglo IV, tanto en el Occidente latino como en Bizancio, la Iglesia interactuó con un poder “laico” (la monarquía) pero que se definía como cristiano. En ambos casos (aunque con sustanciales diferencias entre ambos modelos), Iglesia e Imperio fueron entendidos como una unidad en la que monarquía y sacerdocio se solapaban de manera parcial y problemática.⁴

4 La bibliografía relativa a la relación Iglesia-Estado en las formaciones políticas medievales es extensa y sería imposible hacer un análisis exhaustivo. Nos limitamos a sugerir los siguientes trabajos como lectura introductoria: Dvornik (1966), Kantorowicz (1985 [1957]), Dagron (1996), Angelov y Herrin (2012).

Pero la Iglesia del Oriente se enfrentó a un escenario diferente. Las comunidades cristianas del mundo iranio coexistieron con una formación política cuya legitimidad y marco normativo derivaba de un sistema filosófico-ritual (en otras palabras, una religión) no cristiano (Brock, 1982). Como ya hemos señalado en otro trabajo, dicho orden político no aspiraba a la exclusividad sino a la integración jerárquica de diversas comunidades culturales a la corte del *Šahānšah*. Por cierto, ellas no desconocieron las ideas nodales de la teología política elaborada a lo largo del siglo IV por el cristianismo de matriz romana. Sin embargo, la relación de los cristianos persas con la monarquía zoroastriana difícilmente podría acomodarse a ese ideal. Por otra parte, un modelo basado en la confrontación absoluta (como el que se desarrolló en la literatura martirial preconstantiniana) era igualmente impracticable. En consecuencia, los cristianos del Imperio sasánida desarrollaron diversos modelos de integración cuyas características dependían de variados y a veces contradictorios factores. La característica común a todos ellos fue la distancia tanto de la cooperación íntima del ideal constantiniano como del antagonismo radical de los mártires de la era preconstantiniana. Ciertamente, las estrategias estaban determinadas por muchos factores: la cercanía a los centros (geográficos o simbólicos) del poder; la correlación de fuerzas dentro de las diferentes facciones eclesiásticas (el incidente de Babhōy es un buen ejemplo de eso); la tensión entre clérigos y laicos (dos categorías que no siempre pueden diferenciarse con claridad); y la relación con otras elites religiosas (rabinos, *Electi* maniqueos, magos).

Antes de comenzar nuestro análisis debemos detenernos en un primer problema de orden conceptual: la definición misma de religión en la Antigüedad tardía. Por un lado, numerosos trabajos en torno a la noción de “religión” han demostrado que dicha categoría resulta problemática cuando se la aplica a

las sociedades premodernas (Guerreau, 2002: 25-27). No obstante, otros autores (Glei y Reichmuth, 2012; Schott, 2013; Beduhn, 2015; Stroumsa, 2015) han indicado en la Antigüedad Tardía un momento significativo en su evolución. Por otro lado, debemos recordar —junto con Becker (2014)— que no es posible equiparar mecánicamente las formas de religiosidad irania a un equivalente del cristianismo tardoantiguo. Por el contrario, el “zoroastrismo” sasánida estaba lejos de ser el conjunto coherente de doctrinas y prácticas culturales basadas en un texto revelado y monopolizadas por una elite religiosa (es decir, un clero). Es verdad que, entre finales de la era sasánida y comienzos de la era islámica, el zoroastrismo experimentó un proceso de normativización y canonización. Pero este parece haberse orientado por premisas muy diferentes a las del proceso de canonización del cristianismo. Su impacto no parece haber sido del todo homogéneo y, en el mejor de los casos, sufrió un freno definitivo con la invasión islámica. En suma, el zoroastrismo constituía un conjunto asistemático de prácticas rituales vinculadas de manera más o menos laxa a sistemas filosóficos no siempre homogéneos. Eventualmente, una o varias de esas formas podían tener (como el zurvanismo a finales del siglo V) cierta hegemonía en virtud de sus contactos en la corte, pero el “zoroastrismo sasánida” no tuvo ni una ortodoxia ni una ortopraxis normativas.⁵

A pesar de esta falta de homogeneidad y de aspiraciones exclusivistas, es indudable que la “buena religión” (*Veh dēn*) constituía el vehículo de comunicación entre la monarquía y los estratos superiores de la aristocracia sasánida, de cuya colaboración dependía el *Šahānšah*. La adscripción

5 Sobre la historia del zoroastrismo, sugerimos los trabajos de Boyce (1975-1982, 1996) que proponen una mirada que enfatiza la continuidad, así como los de Shaked (1994) y Stausberg (2002) que ponen el acento en las rupturas.

a la *Veh dēn* era la consecuencia de la pertenencia étnica (ser un *ēr*, un iranio).⁶ Pero, salvo circunstancias excepcionales, la monarquía nunca esperó del conjunto de sus súbditos una completa uniformidad en sus prácticas religiosas (Van Rompay, 1995; McDonough, 2006). Por el contrario, la idea de una monarquía vinculada exclusivamente a una jerarquía religiosa zoroastriana fue el producto de una interpretación retrospectiva que daba demasiado crédito tanto a la retórica de los testimonios epigráficos como a la literatura pahlavi medieval. En suma, la ecumenicidad irania no se basaba en la imposición (siempre ideal) de una “religión universal” sino en su hegemonía en la coexistencia de variadas formas de religiosidad que, de manera más o menos laxa, se integraban en una red jerárquica. En dicha red, la monarquía patrocinaba diversas comunidades religiosas, aplicando la violencia (persecución) solo cuando el *statu quo* era puesto en contradicción.

Por último, aunque el estrecho vínculo entre monarquía y zoroastrismo se remonta a los orígenes mismos de la dinastía en el siglo III, este experimentó una serie de transformaciones a lo largo de los siglos que se relacionan con la evolución del Estado sasánida. Asumiendo el riesgo de simplificar en exceso, podemos identificar dos momentos de inflexión significativos en los que la política religiosa imperial acompañó cambios en la forma del Estado. Dichos cambios, además, suponían una alteración en la relación entre la monarquía y la elite. El primero se produjo entre los reinados de Yazdegerd I (399-421) y Yazdegerd II (438-457). Durante este período, los reyes intentaron centralizar el poder y reducir la autonomía de la alta aristocracia mediante la cooptación de las aristocracias locales (McDonough, 2005, 2006; Pourshariati, 2008: 65-70;

6 La pertenencia étnica se entiende como una *paideia* compartida y una mutua lealtad a un orden político. *Cfr.* Walker (2006) y Payne (2015).

Daryaee, 2009: 21-26). En el segundo momento, durante el reinado de Cosroes I (531-579), la centralización política coincidió con una reforma administrativa a mayor escala. No vamos a detenernos en los aspectos particulares de dicha reforma que abarcó la administración civil, el sistema fiscal y judicial.⁷ En este punto nos interesa señalar que su proyecto ecuménico aspiraba a una centralización política sustentada en un modelo de legitimidad real orientado en dos direcciones.

Por un lado, mediante la integración de las diversas elites (geográfica o socialmente) periféricas en detrimento de los estratos superiores de la aristocracia imperial. Dicha integración supuso una mayor interacción con comunidades religiosas subordinadas (judíos, maniqueos, cristianos, hindúes, budistas) que debían ser incorporadas a la red de lealtades aristocráticas (Rubin 1995, 2004). Por otro lado, con una concepción del orden político cuya legitimidad descansaba en su capacidad de colaborar (tanto en un nivel normativo como ritual) con la divinidad en la transición del “Estado de mezcla” al “Estado de separación” de la luz y las tinieblas (Payne, 2015). Aunque esta ideología no era nueva en sus líneas generales, experimentó un alto grado de elaboración filosófica e histórica a lo largo del siglo VI.

En este contexto, la Iglesia dispuso de varias herramientas discursivas para incorporar al orden político pagano en la economía de salvación sin que necesariamente este estuviera cristianizado. En lo que resta de este trabajo, vamos a dar cuenta de esa incorporación analizando el registro de las introducciones a los sínodos, en el contexto de las áreas centrales de la Iglesia de Oriente en los siglos V y VI.⁸ En particular,

7 Acerca del debate en torno a la reforma de Cosroes y sus consecuencias, ver los trabajos de Rubin (1995, 2004), Gariboldi (2006) y Howard-Johnston (2008, 2014).

8 Por áreas centrales entendemos las regiones de Mesopotamia central e Irán occidental donde el vínculo con la monarquía por proximidad geográfica era más estrecho. Con esto queremos dejar en claro que en las periferias del Imperio esa relación podía interpretarse de manera diferente a la luz de contextos distintos.

vamos a detenernos en el análisis de las introducciones narrativas a los cánones sinodales donde se despliegan estrategias narrativas por las que los obispos buscaban modelar patrones de relación con una autoridad política ecuménica pero cuyas bases eran distintas a las del ecumenismo cristiano.

Los sínodos⁹ de la Iglesia de Oriente proveen material de interés para entender tres tensiones convergentes en el modelo eclesiológico: las relaciones de poder al interior de la Iglesia (ya sea entre clérigos, monjes y laicos, como entre las diversas sedes episcopales), su relación con la Iglesia de Occidente (*i.e.* el Imperio romano) (de Wries, 1958; Fiey, 1967) y su relación con la monarquía. En lo que respecta a este último punto, las introducciones narrativas que a menudo acompañan los cánones sinodales ofrecen raros pero valiosos testimonios relativos a las maneras en que era representada la relación entre la Iglesia y la monarquía. Estas introducciones proveen diversas estrategias retóricas de relación entre la Iglesia y la monarquía y muchas de ellas son adaptaciones de modelos extraídos de la patrística occidental.

Para comenzar, debemos señalar una diferencia tanto en el tono como en los contenidos entre las introducciones de los sínodos del siglo V¹⁰ y aquellas correspondientes a los de los siglos VI y VII.¹¹ Del primer grupo, podemos tomar como modelo la introducción a los cánones del sínodo de Mār Isaac (410) que atribuye al monarca la iniciativa de suspender la persecución declarada por sus antecesores. Aunque es imposible determinar si la introducción fue contaminada en el proceso de transmisión, podemos afirmar —con relativa seguridad— que los contenidos reflejan las condiciones en las que los cristianos se encontraban en los primeros años del reinado de

9 En este trabajo utilizamos la edición de Chabot (1902) que, con sus deficiencias, sigue siendo la versión estandarizada. Para un panorama general del derecho eclesiástico sirio-oriental, ver Selb (1981).

10 Nos referimos a los sínodos de los años 410, 420, 424, 486 y 497.

11 Los sínodos de los años 544, 554, 576, 585, 596, 605 y 612.

Yazdegerd I. Los primeros párrafos de dicha introducción describen al rey como el restaurador de la paz y la libertad de “las Iglesias del Señor”, protector del clero y responsable de la reconstrucción de las iglesias destruidas durante las persecuciones (*Synodicon Orientale*: 17-19). Así, el rey de reyes es sugerido (aunque nunca explícitamente asimilado) como un “segundo Constantino” (McDonough, 2008). Unos párrafos más adelante, el autor relata la lectura ante el rey de una carta (*‘egarthā*) enviada por los obispos occidentales reconociendo la primacía del obispo de Seleucia y Ctesifón sobre todos los obispos persas.¹² Luego de leída la carta el monarca proclama su validez:

Y la voluntad de Dios incitaba al corazón del rey de reyes Yazdegerd a hacer todo tipo de bien y a realizar cosas excelentes, como está escrito: “el corazón del rey es como una corriente de agua en las manos del Señor, lo inclina al lado que quiere” (Prov. 21: 1) y en el mismo momento que Yazdegerd escuchó la lectura, dijo con alegría en la mente: “Oriente y Occidente son una sola autoridad bajo el poder de mi majestad” (*Synodicon Orientale*: 19).

Inmediatamente, Yazdegerd ordena a sus magistrados inscribir en una “carta”¹³ dirigida a los gobernadores provinciales los nombres de los cuarenta obispos que serán enviados a las diversas diócesis para que colaboren con ellos

12 La carta la firman Porfirio “obispo Católico” de Antioquía y los obispos Acacio de Alepo, Paqidā de Edesa, Eusebio de Tellā y Acacio de Amida (*Synodicon Orientale*: 18). La mención a la carta reconociendo a Isaac como obispo primado de la Iglesia de Oriente instituye a la Iglesia de Occidente (en este caso a la Arquidiócesis de Antioquía) como fundamento de la autoridad del obispo de Seleucia y Ctesifón. Esta geoclesiología que reconoce la primacía honorífica de Occidente sobre la Iglesia persa será abandonada en los sínodos posteriores (Jammo, 1995).

13 En este punto el autor de la introducción no usa el término siríaco *egarthā* sino una transliteración de un término técnico de la administración sasánida: *PHRDYQ*, derivada del persa medio *frawardag* (“carta”), refiriéndose a una carta oficial del rey a sus subordinados.

en el restablecimiento del orden de acuerdo con los cánones conciliares. En la escena, las consideraciones geoeclésiológicas y geopolíticas permanecen para nosotros en un segundo plano. En cambio, nos interesa señalar dos relaciones: aquella que hay entre el oficio episcopal y la autoridad real y la que el autor establece entre la providencia divina y la acción del monarca. En cuanto a la primera, la carta real confiere la fuerza coercitiva del Estado a la autoridad simbólica de los obispos enviados por el sínodo. En otras palabras, la carta real daba potencia a una autoridad que devenía de la carta enviada por los obispos de Occidente. Así, el patronazgo real se hacía imprescindible para someter a los colegas díscolos que desconocían la primacía del Católico de la capital imperial, pero no la legitimaba.

En segundo lugar, el autor inscribe la acción de Yazdegerd en el marco de la providencia divina. En efecto, las palabras y acciones del rey son el resultado de la inspiración de Dios. El origen divino de la intervención de Yazdegerd es corroborado por la referencia al texto bíblico. No obstante, el monarca es presentado como un agente involuntario de la voluntad de Dios que actúa movido por la lectura de la carta de los obispos romanos. Esta imagen del rey de reyes como protector de la Iglesia tiene ecos en autores occidentales contemporáneos como Teodoreto y Sozómeno. En efecto, ellos describen a Yazdegerd I como un sabio monarca bárbaro que se mostró favorable (al menos al inicio de su reinado) a los cristianos (McDonough, 2008; Daryaei, 2009: 21-22). Sin embargo, la relación entre la Iglesia y el monarca se mantiene en términos estrictamente personales, ya que su buena disposición depende primariamente de su relación de amistad con el embajador romano y portador de la carta (el obispo de Martirópolis, Marūthā) y con el Católico Mār Isaac. En tal sentido, la intervención real en favor de la Iglesia no parece haber sido el fruto de la interacción entre dos instituciones

(sacerdocio y monarquía) sino de la capacidad del monarca para actuar como patrón y benefactor a partir de una consideración geopolítica (sus relaciones con Roma). A cambio de la libertad otorgada, los obispos ruegan a Dios por su reinado:

Todos rogamos unánimemente a nuestro Dios misericordioso que sume días a los días del victorioso e ilustre rey Yazdegerd, rey de reyes, que sus años se prolonguen por siempre, y permanezca por los siglos de los siglos. (*Synodicon Orientale*: 20)

Por exaltadas que puedan parecer las palabras de los obispos, estas no reflejan la dualidad del orden político (*Imperium* y *Ecclesia*) como instituciones equivalentes que cooperan en el plan de Dios, sino la reciprocidad debida a un patrón benévolo que restableció la paz (al cesar en la persecución) y el orden (al empoderar a los obispos asistentes al concilio con su propia autoridad). En otras palabras, el papel del monarca en la consumación del plan divino se reduce a una intervención individual determinada por necesidades coyunturales. Este mismo modelo de monarca que, inspirado por Dios, ejerce un patronazgo benéfico sobre la Iglesia se encuentra con variantes menores en las introducciones de los sínodos de la primera mitad del siglo V. Los sínodos de 424 (*Synodicon Orientale*: 43), de 486 (*Synodicon Orientale*: 53) y de 497 (*Synodicon Orientale*: 62) se limitan a repetir los epítetos protocolares. Por su parte, el sínodo de 420 encabeza la introducción de una manera más expresiva:

En el año 21 del reinado del victorioso Yazdegerd [I], rey de reyes, aquel cuya entera majestad (*malkūteh*), por la bondad (*taybūthā*) de Dios, hizo prevalecer la tranquilidad del mundo y cuya benevolencia (*marḥmānūteh*) extendió la exaltación (*rūmārmā*) de

las Iglesias y los rebaños de Cristo en todo el Oriente.
(*Synodicon Orientale*: 37)

Aquí encontramos una forma más elaborada del mismo modelo. Por la bondad de Dios, el rey es responsable de la tranquilidad del mundo y la exaltación de las Iglesias. La distinción entre ambas esferas puede parecer sutil pero no es insignificante. Mientras que la primera, ejercida sobre el mundo, es realizada a través de su majestad (literalmente “su reino”), la exaltación de las Iglesias es consecuencia de su benevolencia (*marḥmānūteh*). En otras palabras, el autor parece haber limitado los efectos de cualquier asociación entre la institución monárquica y la Iglesia.

Desde la segunda mitad del siglo VI, encontramos una evolución del vocabulario que apunta a una cierta institucionalización de la relación entre la Iglesia y la monarquía y una tendencia a reemplazar el modelo del patronazgo de los reyes a título individual por un modelo providencial de la monarquía en tanto “institución” que participa en el plan divino.

Un testimonio interesante del cambio operado en la percepción cristiana del papel de la monarquía irania se encuentra en la introducción al sínodo convocado en 605 para elegir un nuevo Católico-Patriarca.¹⁴ La introducción a las decisiones tomadas por el sínodo (la mayor parte de ellas rectificadoras de decisiones de sínodos anteriores) describe con detalle las circunstancias que llevaron al célebre teólogo Gregorio de Prath al trono episcopal. La descripción de la elección del Católico se asemeja a la convocatoria del sínodo de 410. Ambas presentan una imagen del rey como un benefactor de la Iglesia divinamente inspirado. Sin embargo, el vocabulario de este sínodo muestra una notable

14 A partir de la segunda mitad del siglo VI, los Católicos de la Iglesia de Oriente adoptaron, imitando la titulación romana, el título de Patriarca (Fiey, 1967).

variación. En ella podemos apreciar que la monarquía es presentada como una función dentro del pan divino. En tal sentido, el sínodo que eligió a Gregorio como nuevo Católico reconoce a la monarquía sasánida como una institución inscripta en la providencia divina, independiente de la voluntad del individuo que la detenta. Al narrar la elección del Católico-Patriarca, el redactor la atribuye a la voluntad real inspirada por Dios:

[...] y también en este tiempo [la bondad de Dios] hizo que nuestro Señor victorioso y misericordioso el rey de reyes sea un intermediario [*meṣāyā*] del gran cuidado providencial por nosotros de nuestro salvador [...] Nuestro salvador y vivificador Jesús el Mesías también hizo actuar —con su *acción oculta* [*bmabdānūthā keśiathā*] que sobrepasa todo conocimiento y comprensión de los seres racionales— inspirando, con su misericordia hacia nosotros, el propósito de todos, y poniéndolo al mismo tiempo en la mente del rey de reyes Kūšraw. Y por orden de su Señorío [*marūthā*] elegimos al venerable, santo, excelente por su conocimiento esclarecido y sus obras gloriosas y divinas Gregorio maestro e intérprete de las santas escrituras. (*Synodicon Orientale*: 207-208)

La redacción del fragmento sugiere que la elección del Católico-Patriarca por parte de los obispos fue una simple formalidad mientras que la elección “real” fue potestad del monarca. En efecto, el autor de la introducción al sínodo le confiere el epíteto de “intermediario” (*meṣāyā*) entre la divina providencia y la Iglesia. El uso de este término (como la mayor parte de los conceptos vertidos en el fragmento) no es en ningún modo inocente y revela una verdadera evolución en la manera en que se concebía la relación entre

monarquía e Iglesia con respecto al modelo de los sínodos del siglo V. Para el redactor, la “acción oculta” de Cristo inspira al monarca para ejecutar su plan de elegir al Católico y los obispos se limitan a confirmar la decisión. En otras palabras, al definir al rey como un intermediario entre Cristo y la Iglesia resignifica el modelo de patrón amable inspirado por Dios, desplazándolo hacia un modelo providencial en el que la inspiración divina instituye a la monarquía como su instrumento.

Esta misma evolución es aún más notable en otras introducciones sinodales en las que la autoridad real sobre la Iglesia deriva de la función de aquella en el mantenimiento del orden cósmico. En la introducción al Sínodo de Mār Īṣōyab (585) se elabora toda una teoría que extiende la acción de la providencia divina no solo al monarca como individuo sino a la monarquía pagana misma.

[La providencia de Dios] *hizo surgir de la raza ilustre del reino glorioso* un Señor bueno, poderoso, victorioso, pacífico, filántropo, Señor eterno el rey de reyes Hōrmīzd para la paz de toda la tierra habitada y la alegría de los habitantes del universo. Y por su intermedio y de sus mandamientos con autoridad, buenos y sabios ha hecho aparecer la riqueza inconmensurable de su misericordia. Pues nuestro buen Señor, el victorioso rey de reyes, con su disposición generosa llena de amor a Dios y de amor a la humanidad, dotado de una gran sabiduría hizo ilustre a su reino e hizo del territorio de su gobierno el refugio de la alegría del corazón para todos sus habitantes, arrancó los males como espinas dañinas y como cizaña amarga y plantó todos los bienes como árboles frutales y como una buena semilla, en poco tiempo, ha revivido el territorio de su reino de la mortalidad de las malas obras y lo lle-

nó de la estable riqueza de las buenas obras, y muestra sobre todo la abundancia de su misericordia y la grandeza de su afecto por nuestro pueblo de los cristianos, servidores y sirvientes de su reino, también nosotros [...] oramos a Dios por él [reino] día y noche para que su autoridad sea eterna, y que aquel que habita en los cielos, el Señor de los reyes, esté con él en toda cosa siempre, y que aquellos que habitan la tierra y están en el universo sean sometidos a su Señorío por siempre, de acuerdo con la voluntad del Señor. (*Synodicon Orientale*: 130-131)

Podemos constatar en este fragmento la presencia de un modelo monárquico providencial que combina elementos cristianos y otros característicos de la ideología imperial sasánida. Esa ideología se descubre en el uso de epítetos que reflejan el protocolo cortesano. Ellos no son meras expresiones de adulación, sino la enumeración de virtudes que instituyen a la monarquía como garante de la prosperidad del Universo y colaboradora en la restauración del orden cósmico. En este caso, los epítetos se reinterpretan en clave cristiana para dejar en claro que Dios la instauró para que fuera realizadora del plan divino. Debemos poner de relieve la metáfora del reino como un campo fertilizado por el monarca y la referencia a “buenas” y “malas” obras pues constituyen una adaptación explícita del vocabulario de la legitimidad monárquica (Payne, 2015: 164-198). En efecto, dicha ideología —inspirada en el Avesta— presentaba a la monarquía como una colaboradora de la creación benéfica de Ahura Mazda. A través del sistema ético-ritual de las “buenas acciones” y el sacrificio propiciatorio (*yasna*), el gobierno del rey de reyes aseguraba la restauración de la pureza original del Universo (material y espiritual). Al cristianizar esta ideología, el buen rey pagano inspirado por Dios daba paso a la *monarquía gloriosa* que realizaba el plan divino.

En la misma línea, pero con una notoria combinación entre elementos cristianos y aristotélicos, un clérigo cristiano, conocido como Pablo el Persa, inscribía la monarquía sasánida en un modelo cristianizado de “rey filósofo”. En su exposición de la lógica aristotélica ante Cosroes I (realizada en algún momento de las décadas de 560 o 570) planteaba lo siguiente:

La filosofía, que es el conocimiento verdadero de todas las cosas, está en ti. Y de esa filosofía que está en ti, te traigo los dones. Y no es por adulación. Pues también te son ofrecidos los dones de tu propio jardín. Es propio de las criaturas de Dios que le sacrifiquen víctimas a Dios [...] Pues la filosofía misma dice de la filosofía “mis frutos son mejores que el oro puro y mis asuntos más refinados que la plata” [Prov. 1: 9]. Es decir: la salud, la fuerza, el poder, el dominio, la autoridad, la realeza, la paz, los decretos, las leyes, diciéndolo brevemente, todas las buenas acciones. En verdad el mundo fue hecho por la sabiduría y por ella es gobernado. *Pablo el persa, ad Cosroem.* (Land 1875, 1)

Pero la autoridad real no se limitaba a la prosperidad material del reino. De la misma manera, el rey filósofo podía asegurar la prosperidad espiritual de la Iglesia. Así lo expresaban los obispos reunidos en el sínodo de 612. Ellos fueron incluso más allá al atribuir al rey pagano el mantenimiento del buen orden y la ortodoxia en la Iglesia en el marco de una monarquía universal:

Vuestro Señorío misericordioso nos ha procurado continuamente todos los bienes, no solo en las cosas visibles y en la vida corporal (*bhānīn methazīnīth wḥayē pagrānē*), sino que has querido, en tu inexpressable complacencia del amor a tus súbditos, ocuparte cui-

dadosamente de nuestra vida espiritual (*ḥayērūḥanē*) que consiste en la creencia en la verdad (*haymanūtha dšarārā*) que fue comunicada misericordiosamente al género humano. [...] Suplicamos al Dios del Universo y pedimos a su Señorío todopoderoso que afirme el trono de vuestro reino por la extensión de tu territorio a todos los confines de la Tierra y todas las generaciones del mundo. (*Synodicon Orientale*: 563)

Esta declaración triunfal que —recordemos— coincidía con las victorias del *Šahānšah* en territorio romano, propone un nuevo modelo en el que el monarca pagano no solo es garante de la tranquilidad y prosperidad material de sus súbditos sino también de la vida espiritual de la Iglesia, gracias al sostenimiento de la ortodoxia. Así, la monarquía pagana es más que un simple instrumento involuntario de Dios para ser artífice activo de su providencia. Es indudable que dichas expresiones estaban en estrecho contacto con una situación geopolítica específica y un momento particular en la corte en los que las facciones eclesiásticas disputaban por el patronazgo real. Aun así, el discurso de los obispos ante el rey de reyes sentó las bases de una eclesiología que permitía concebir el poder político, incluso siendo no cristiano, como una función en el orden divino.

Para concluir, no fue hasta pocas décadas antes de la invasión musulmana que la Iglesia de Oriente desarrolló un marco conceptual que le permitía relacionarse con un orden político no cristiano. Este orden se inscribía en la economía de salvación, aunque su cristianización fuera apenas una aspiración que se limitó a algunas narrativas legendarias.¹⁵ Por último, podemos interrogarnos sobre cómo

15 Muchos textos cristianos de época tardo-sasánida e islámica dan cuenta de la leyenda de la conversión secreta de algunos reyes sasánidas al cristianismo (Schilling, 2008).

explicar esta evolución. Ella se encuentra en la progresiva cristianización de los estratos superiores de la aristocracia sasánida que, hasta la segunda mitad del siglo VI, habían permanecido relativamente ajenos a la nueva fe. Para el siglo VI, la presencia cristiana en la corte se hizo cada vez más evidente, no solo a través del Católico-Patriarca de Seleucia y Ctesifón sino a través de notables laicos que ocuparon un lugar de intermediación alternativa entre el rey y las comunidades cristianas locales. Independientemente de que ese lugar haya tenido algún grado de institucionalización (las fuentes cristianas de los siglos VI y VII suelen mencionar un *rīš haymanē*, como en el caso del *roš gallut* para los judíos), es indudable que la posición del patriarca como intermediario distaba de ser monopólica y era a menudo desafiada tanto por miembros del clero como por laicos. La progresiva incorporación de la aristocracia persa a la Iglesia tuvo como efecto la emergencia de un estrato aristocrático iranio que fue el responsable de la cristianización de la ideología imperial. La respuesta que dieron los cristianos a su integración a un marco normativo dominado por otra “religión” no fue ni de rechazo absoluto ni de subordinación absoluta. De todas maneras, los cristianos distinguían orden político y trascendencia religiosa sin que ello supusiera una distinción entre religioso y laico. La Iglesia, en tanto institución superadora de cualquier orden político, en la práctica debía reconocer su inscripción en el mundo, que la voluntad de Dios “los había sujetado a un reino impío”, como declaró el Católico Babhōy, pero que aun siendo impío, ese reino era la manifestación de la voluntad del Creador.

Bibliografía

Bibliografía primaria

AMS, Bedjan, P. (1891). *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, vol. 2. París-Leipzig, Harrassowitz.

Chabot, J.-B. (1902). *Synodicon Orientale*. París, Klincksieck.

Pablo el persa, ad Cosroem, Land, J. P. N. (1875). *Pauli Persae Logica, Anecdota Syriaca IV*, pp. 1-32. Leiden, Brill.

Bibliografía secundaria

Angelov, D. y Herrin, J. (2012). The Christian Imperial Tradition-Greek and Latin. En Fibiger Bang, P. y Kolodziejczyk, D. (eds.). *Universal Empire. A comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, pp. 149-174. Cambridge, Cambridge University Press.

Becker, A. (2014). Political Theology and Religious Diversity in the Sasanian Empire. En Hermann, G. (ed.). *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, pp. 7-25. Piscataway, Gorgias Press.

Beduhn, J. (2015). Mani and the Crystallization of the Concept of "Religion" in Third Century Iran. En Gardner, I.; Beduhn, J. y Dilley, P. (eds.). *Mani at the Court of the Persian Kings Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, pp. 247-275. Leiden/Boston, Brill.

Boyce, M. (1975-1982). *A History of Zoroastrianism*. Leiden, Brill.

_____. (1996). On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism. En *BSOAS* 59.1, pp. 11-28.

Brock, S. (1982). Christians in Sasanian Empire: A case of divided loyalties. En *Studies in Church History* 18, pp. 1-19.

Dagron, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. París, Gallimard.

Daryaei, T. (2009). *Sasanian Persia. The rise and fall of an Empire*. Londres, I.B. Tauris.

de Wries, W. (1958). La conception de l'Eglise chez les Syriens séparés de Rome (II: Les Syriens du Catholicosat de Séleucie-Ctesiphon). En *L'Orient Syrien* 3.2, pp. 149-164.

- Dvornik, F. (1966). *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*. Washington, Dumbarton Oaks.
- Fiey, J. M. (1967). Les etapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église Syrienne Orientale. En *L'Orient Syrien* 12.1, pp. 3-22.
- Gariboldi, A. (2006). *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*. Milán, Mimesis.
- Glei, R. y Reichmuth, S. (2012). Religion between last judgment, law and faith: Koranic Din and its rendering in Latin translations of the Koran. En *Religion* 42.2, pp. 247-271.
- Guerreau, A. (2002). *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona, Crítica.
- Howard-Johnston, J. (2008). State and Society in Late Antique Iran. En Sarkhosh Curtis, V. y Stewart, S. (eds.). *The Idea of Iran*, Vol. III: *The Sasanian Era*, pp. 118-131. Londres, I. B. Tauris.
- _____. (2014). The Sasanian state: the evidence of coinage and military construction. En *Journal of Ancient History* 2.2, pp. 144-181.
- Jammo, S. (1995). Trois synodes, deux ecclésiologies de l'Église de l'Orient. En *Istina* 40, pp. 140-148.
- Kantorowicz, E. (1985 [1957]). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza.
- McDonough, S. (2005). *Power by negotiation: Institutional reform in the fifth-century Sasanian Empire*. Los Ángeles, UCLA.
- _____. (2006). A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Tazdgard II (438-457 CE.). En Drake, H. A. *Violence, Victims and Vindication in Late Antiquity*, pp. 69-82. Aldershot, Ashgate.
- _____. (2008). A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography. En *Journal of Late Antiquity* 1.1, pp. 127-140.
- Payne, R. (2015). *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland, University of California Press.
- Pourshariati, P. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. Londres, Tauris.

- Rubin, Z. (1995). The Reforms of Khusro Anurshivan. En Cameron, A. *The Byzantine and early Islamic Near East. 3, States, resources, and armies*, pp. 227-298. Princeton, Darwin Press.
- . (2004). Nobility, Monarchy and legitimation under the Later Sassanians. En Conrad, L. y Haldon, J. *The Byzantine and Early Islamic near East, VI Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, pp. 235-274. Princeton, Darwin Press.
- Schilling, A. (2008). L'Apôtre du Christ, la conversion du Roi Ardašīr et celle de son vizir. En Jullien, C. *Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide*, pp. 89-111. Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Schott, J. M. (2013). *Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Selb, W. (1981). *Orientalisches Kirchenrecht. Band I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*. Viena, ÖAW.
- Shaked, S. (1994). *Dualism in transformation: varieties of religion in Sasanian Iran*. Londres, School of Oriental and African Studies, University of London.
- Smith, K. (2012). Constantine and Judah Maccabee: History ad Memory in the Acts of the Persian Martyrs. En *JCSSS* 12, pp. 16-33.
- . (2016). *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*. Oakland, University of California Press.
- Stausberg, M. (2002). *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-rituale*. Colonia, Kohlhammer.
- Stroumsa, G. (2015). *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford, Oxford University Press.
- Taylor, R. (1994). *The Peshitta of Daniel*. Leiden, Brill.
- Van Rompay, L. (1995). Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-421). En Lambergis, M. y Van Deun, P. (eds.). *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, pp. 363-375. Lovaina, Peeters.
- Walker, J. T. (2006). *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley, University of California Press.

Young, W. (1974). *Patriarch, Shah, Caliph. A study of the relationship of the church of the east with the Sassanid Empire and early Caliphates up to 820 a.d.* Rawalpindi, Christian Study Centre.

Capítulo 2

Interacción religiosa en Antioquía a fines del siglo IV

Una aproximación a través del discurso homilético

de Juan Crisóstomo

Andrea Simonassi Lyon

Entre 386 y 387, Juan Crisóstomo, presbítero de Antioquía, pronunció ocho homilías en las que atacaba al pueblo judío, sus rituales, festividades e instituciones, principalmente la Sinagoga y el sacerdocio. La razón de las mismas fue hacer frente a una situación que imperaba en la Antioquía de fines del siglo IV: la gran cantidad de cristianos —a quienes llamé “judaizantes”— que participaban en festividades y ritos mosaicos y que estimaban y respetaban a la población judía y sus instituciones.

Sus exhortaciones tenían como objetivo delimitar la comunidad cristiana oponiéndola a “otros” no cristianos —y cristianos no nicenos— a fin de evitar que su congregación siguiese confraternizando con los que él consideraba “enemigos” de la cristiandad, en este caso específico: los judíos.

Las homilías *Adversus Iudaeos* se configuraron no solo como un ataque a aquellos que transgredían —los judaizantes— o se encontraban por fuera —los judíos— de los confines de la cristiandad, sino que también fueron un recurso utilizado para delinear el comportamiento que un “verdadero” cristiano —para Crisóstomo, aquel que se ceñía a los lineamientos nicenos— debía llevar adelante.

La Antioquía del siglo IV se configuraba como un espacio en el cual varios grupos religiosos se encontraban en pugna por lograr la preeminencia y el favor imperial. Entre ellos podemos nombrar el cristianismo de vertiente nicena, el cristianismo arriano, el judaísmo y grupos que se identificaban con la *religio* grecorromana. Juan Crisóstomo representaba a uno de esos grupos: el cristianismo niceno.¹ Hacia 380, este logró dominar la escena político-religiosa de la ciudad y, tras el *Cunctos Populos* de Teodosio, quedó establecido como religión de Estado.

Es importante resaltar que, a pesar del edicto, el cristianismo niceno se embarcó en una lucha para reafirmar su posición dominante —que continuaba cuestionada por otros grupos religiosos—. El combate se dio, por un lado, desde la retórica, haciendo uso del discurso homilético para transmitir y educar a su congregación sobre qué era ser cristiano así como también sobre las doctrinas que debían regir el comportamiento que un verdadero fiel debía llevar adelante. Por el otro, desde la apropiación de espacios y lugares relacionados con otros cultos confesionales, resignificando la percepción de los mismos y beneficiándose, así, en la lucha por la supremacía religiosa de la ciudad (Shepardson, 2014).

Homilias *Adversus Iudaeos*²

En 386, Crisóstomo dio inicio a una serie de sermones en contra de los judíos. En catorce meses, predicó ocho homilias que tenían como fin atacar no solo a los judíos sino tam-

1 Juan Crisóstomo nació en Antioquía ca. 349. Recibió educación clásica de la mano de Libanio pero la abandonó para comenzar su carrera eclesiástica. Fue nombrado diácono en 381 y en 386 fue ordenado presbítero hasta 398, año en que fue designado Patriarca de Constantinopla.

2 Siguiendo los lineamientos de Pradels, Brandle y Heimgartner (2002), el orden de la serie sería 1, 3, 4, 2, 5, 6, 7, 8. Gracias a la referencia que hace Crisóstomo en su homilía 6 al Motín de las Esta-

bién sus rituales, festividades e instituciones —principalmente la Sinagoga—. La razón de ello era la gran cantidad de cristianos que participaban de las festividades, ayunos, rituales y que, incluso, asistían a la sinagoga, a los que Crisóstomo catalogaba de “judaizantes”.

Los judíos de Antioquía, si bien vivían en un barrio específico en la ciudad —el *Kerateion*—, festejaban públicamente, en la calle, recibiendo a todos aquellos no judíos con intenciones de participar (Kelly, 1995). Algunos solo permanecían como espectadores mientras que otros tomaban parte activa en los festejos (Ziadé, 2007).

La inminencia de *Rosh Hashanna* —año nuevo— y de *Yom Kippur* —Día del Perdón— preocupaba sobremanera a Crisóstomo y es por esto que decidió interrumpir la serie de homilías en contra de los anomeos para dar paso a aquellas en contra de los judíos, previendo que varios de los miembros de su congregación participarían de tales festividades.³

tuas ocurrido en febrero de 387, pudieron datarse las homilías 4, 5, 6, 7 y 8, pronunciadas en el otoño de 387. En cuanto a la homilía 1, tuvo lugar un año antes debido a que la homilía 4 comienza estableciendo que “el ayuno judío está por comenzar nuevamente” (Hom. 4.1, 65). En cuanto a la homilía 3, se ha convenido en situarla entre las homilías 1 y 4. De hecho, no se había publicado como parte de la serie hasta que fue insertada por Bernard de Montfaucon y parte de la historiografía ha manifestado que no pertenecería a la serie. Los autores sostienen que la homilía 5 fue pronunciada en *Yom Kippur* (en 387, celebrado el 9 y 10 de septiembre) por eso la toman como referencia para datar el resto de la serie. En la homilía 2, la inmediatamente anterior a la 5, Crisóstomo dice que el siguiente servicio será el mismo día del ayuno. Así, la homilía 4, que asegura que “el ayuno tendrá lugar en 10 días o más” (Hom. 4.1, 65), la fechan el 29 de agosto. En la homilía 2, se menciona que *Yom Kippur* será en cinco días por lo que los autores sostienen que fue pronunciada el 5 de septiembre. Tomando aún como referencia la homilía 5, la que sigue es la 6 y lo sostienen por la manera en que Crisóstomo comienza la misma: “como ven, mi voz está ronca” (Hom 6.1, 120), como consecuencia del largo sermón llevado a cabo el día anterior por lo que la fechan el 10 de septiembre. La homilía 7 comienza con una alusión a la fiesta de los Tabernáculos, observando que está pronta a llevarse a cabo. Así, los autores la sitúan en una fecha cercana al 12 de septiembre. La homilía 8 fue pronunciada una semana después de la 7 por lo que es la fecha el 19 de septiembre.

3 Los textos fueron traducidos al español de San Giovanni Crisóstomo (1997).

[...] los festivales judíos se encuentran cerca [...] los sermones contra los anomeos pueden desarrollarse en otro momento y esa espera no hará ningún daño [...] esta lucha [contra los judíos] se relaciona con la anterior [contra los anomeos]. Y como hay un parentesco entre la impiedad de los anomeos y la impiedad de los judíos, hay una relación entre la presente controversia y la anterior. (Hom. 1. I, 19)

Es inminente la celebración del malvado e impuro ayuno de los judíos. [...] lo que se hace en contra de Dios, ya sea un sacrificio o un ayuno, es la más abominable de las cosas. El perverso ayuno comenzará en diez días. Diez días atrás anticipé esto y les brindé una exhortación con la esperanza de que mantendría a sus hermanos a salvo. (Hom. 2, I, 40)

Una vez más una circunstancia urgente e inevitable hace que interrumpa la serie de mis recientes discursos. Debo dejar de lado mi lucha contra los herejes hoy y prestar atención a esta cuestión. Estaba preparado para dirigirme a ustedes acerca de la gloria del hijo de Dios. Pero la obstinación de aquellos que desean participar del ayuno de la pascua me obliga a dedicar mi instrucción a su cura. (Hom. 3. I, 48)

Crisóstomo se refiere a los judaizantes como enfermos y, por ende, debe llevar adelante estas exhortaciones con el fin de “curarlos” y regresarlos al camino correcto que los lleve a la salvación. Por eso se ve a sí mismo como un médico que debe hacer todo lo que esté a su alcance para curar a sus pacientes:

Cuando se teme una fiebre, o cualquier otra enfermedad, los médicos se anticipan y con medicamentos

ponen salvo el cuerpo del hombre antes de que la enfermedad se manifieste. (Hom. 2. I, 40).

[...] una enfermedad está floreciendo en el cuerpo de la Iglesia. Primero debemos extirparla y luego dirigirnos a aquellos que no pertenecen a la Iglesia. Primero debemos curar a nuestros miembros y luego ocuparnos de los foráneos [...] ¿cuál es esta enfermedad? Los festivales de los miserables judíos están por llevarse a cabo. Y muchos de los nuestros [...] asisten a sus festivales e incluso comparten sus celebraciones y se unen a sus ayunos. Es esta práctica maligna la que quiero erradicar de la Iglesia. (Hom. 1. I, 18)

Antes de comenzar mi batalla contra los judíos me dirigiré a aquellos que son miembros de nuestro propio cuerpo, aquellos que parecen pertenecer a nuestras filas, aunque observan los ritos judíos y hacen el esfuerzo por defenderlos. Por esto merecen una condena mayor que cualquier judío. (Hom. 4. III, 69, 70)

Para llevar adelante su lucha contra los judaizantes, Crisóstomo se ve en la obligación de desprestigiar aquellas prácticas, rituales, festividades, lugares —y a la misma comunidad judía— en los cuales participan los fieles “afectados por el error”.

En su tercera homilía, Crisóstomo contrasta el ayuno judío con el cristiano, llegando a la conclusión de que el ayuno cristiano es el correcto por el motivo por el cual se lo practica: el arrepentimiento de los pecados. En cambio, el ayuno judío se lleva a cabo únicamente por respetar una fecha.

En su cuarta homilía aborda el tema de la Pascua y el por qué no debe festejarse la pascua de los judíos: “La Ley ordenaba que la Pascua se celebrara el primer mes y en Jerusalén,

en un momento determinado y en un lugar determinado” (Hom. 4. IV, 73). Haciendo referencia a que Jerusalén ya no está en manos de los judíos y a la destrucción del templo, Crisóstomo sostiene que se quebranta lo que Dios ha encomendado al festejar la Pascua en otro lugar y en otro momento que los comandados por el Señor. Invalida, entonces, el ritual judío por la destrucción del templo (Sandwell, 2007: 141).

Así como no puede ir en contra del Dios de los judíos por ser el mismo que el de los cristianos, lo que hace Crisóstomo es presentar a los judíos desobedeciendo la voluntad de Dios porque continúan respetando una Ley que ya ha dejado de tener injerencia debido a que el advenimiento de Cristo ha establecido un nuevo pacto con la divinidad. Asegura que los judíos son obstinados por seguir respetando algo que ha quedado obsoleto. Los elementos en los que se basaba la Ley, el templo de Jerusalén y el sacerdocio judío, han sido destruidos:

¿Cuál es la fuerza que extrae la ley del lugar? De lo que se ha dicho, está claro que no puede haber sacerdote si la ciudad falta. Como no puede haber emperador si no hay ejército, ni púrpura, ni corona, ni nada que constituya la monarquía, por lo que no puede haber sacerdote donde el sacrificio sea abolido, oblacones prohibidas, objetos sagrados profanos, suprimido todo recurso; el sacerdocio consistía en todo esto. (Hom. 7. II, 145)

Con una cita a Pablo, para darle autoridad a su exhortación, enfatiza la desaparición del sacerdocio judío, que fue reemplazado por uno más sublime:

De todo esto, está claro que ese sacerdocio ha terminado, que ha sido reemplazado por otro mejor y más ele-

vado. Es decir, es necesario saber que debe introducirse un nuevo tipo de vida, conforme a este nuevo sacerdocio y a una mejor ley, que es la nuestra. Pablo declara esto cuando dice: “[...] el sacerdocio ha cambiado, también la ley debe ser cambiada [...]” (Hom. 7.V, 155-156).

Así, Crisóstomo desestima la Ley judía y sus representantes religiosos que gozaban de alta estima, al igual que el pueblo judío, por ser la referencia del Antiguo Testamento (Sandwell, 2007).

Crisóstomo utiliza etiquetas específicas para referirse a aquellos que considera “otros”: se refiere a “los judíos”, “los griegos”,⁴ “los anomeos”, etcétera. Así, los judíos eran miserables porque “recibieron muchas cosas buenas de Dios pero las rechazaron violentamente. El sol de la verdad los rozó primero a ellos pero le dieron la espalda y se sentaron en la oscuridad” (Hom. 1. II, 19). El binarismo entre judíos y cristianos posiciona a los judíos como malvados y miserables y a los cristianos como lo contrario: “nosotros que nacimos en la oscuridad, dimos la bienvenida a la luz y nos libramos del yugo del error” (Hom. 1. II, 19). Los judíos son “de cuello tieso” porque se apegan a la Ley aun cuando su Ley ya no sirve (Hom. 1. II, 20). Los judíos son falsos, tercos, luchan contra la verdad (Hom. 5. XII, 116) y los demonios habitan sus almas (Hom. 2. III, 46); son más peligrosos que los lobos (Hom. 4. I, 65) y son aquellos que asesinaron a Jesús:

Se dan cuenta que aquellos que ayunan se relacionan con aquellos que gritaron “¡Crucifiquenlo! ¡Crucifiquenlo!” y con aquellos que dijeron “que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” [...] se rela-

4 Crisóstomo denomina “griegos” a todos aquellos que se identifican con la *religio* grecorromana.

cionan con aquellos que afrentaron a Dios. ¿No es una locura acaso que aquellos que adoran al que fue crucificado celebren festividades con aquellos que lo crucificaron? (Hom. 1.V, 27)

Vemos, entonces, que Crisóstomo hace uso de la figura del deicidio, recurso del que se valen los Padres de la Iglesia para desarrollar toda una literatura contra el judaísmo.⁵ Y, de hecho, en reiteradas ocasiones asegura que los judíos fueron abandonados por Dios por haber masacrado a su hijo. Por ende, todas las penurias que atravesaron y atraviesan son consecuencia de su mayor pecado.

Pero ¿por qué los abandonaste? [...] te diré claramente, de hecho, no te lo diré, sino que proclamaré la verdad de los hechos. Después de que mataron a Cristo, después de haber alzado sus manos sobre el Señor, después de haber derramado su preciosa sangre, no hay esperanza para repararlo, perdonarlos o expiarlos. (Hom. 6. II, 124)

Ahora bien, así como utiliza etiquetas específicas, en numerosas ocasiones recurre a etiquetas generales que engloban a todos aquellos que no pertenecían a la cristiandad, no diferenciando a sus “enemigos”, asimilándolos como “no creyentes”, “impíos” o “idólatras” (Sandwell, 2007). Sostiene que no había diferencias entre ellos porque todos estaban equivocados. Tanto los “griegos”, como los anomeos y los judíos comparten una debilidad de pensamiento, a saber, sostener que Cristo fue solo un hombre (Hom. 5. III, 89).

La Sinagoga también fue atacada por el presbítero en sus homilías debido a que era considerada un lugar de compe-

5 Stroumsa (1996: 7) asegura que el deicidio aparece formulado hacia el siglo II.

tencia al que había que resignificar a fin de quitarle el prestigio del que gozaba entre la comunidad de fieles. Así, la misma fue atacada a lo largo de sus homilias en reiteradas oportunidades.

En su primera homilía, Crisóstomo afirma que no hay diferencia entre el teatro y la Sinagoga. El teatro, como todo aquello asociado a la vida cívica, está lleno de tentaciones y, por ende, alberga a los demonios. “No hay diferencia entre el teatro y la Sinagoga [...] La Sinagoga no es mejor que el teatro” (Hom. 1. II, 22). Y continúa:

[...] la Sinagoga no solo es una casa de prostitución y un teatro, también es el escondite de ladrones y guarida de animales salvajes [...] no es simplemente la guarida de un animal salvaje sino de uno sucio [...] cuando Dios abandona un lugar, este se convierte en la morada de los demonios [...] Dios no es adorado allí. Más bien la Sinagoga es un templo de idolatría (Hom. 1. III, 22).

Uno de los elementos que le conferían una valoración positiva a la Sinagoga era el hecho de contener en su interior las Sagradas Escrituras. Ahora bien, Crisóstomo se encarga de desestimar esto al advertir que ellas no le confieren su sacralidad al lugar que las contiene.

¿Y hacia dónde vas?, ¿donde el Padre es insultado?, ¿donde el Hijo está cubierto de blasfemia?, ¿donde el Espíritu Santo y el Vivificador son despreciados?, pero ¿no tienes miedo [...] cuando entras en lugares sucios e insalubres? [...] No me digas que allí está la ley y están los libros de los profetas: esto no es suficiente para hacer un lugar sagrado. [...] Entonces respóndeme: si el diablo fuera a recitar las Sagradas Escrituras, ¿por qué su boca se volvería santa? no puedes decirlo, un demonio sería lo que era: un demonio. (Hom. 6. VI, 136-137)

Los aportes de Shepardson (2014) permiten comprender cómo los líderes cristianos intentan hacerse con el control de lugares no cristianos que poseen prestigio. Un caso emblemático que podemos citar en Antioquía es la cristianización del culto a los Macabeos. Ya que estos, supuestamente enterrados en la Cueva de Matrona, se configuraban como un foco de atracción para los cristianos de Antioquía, el cristianismo niceno buscó apropiarse de su culto con el fin de transformarlo en uno de adoración cristiana (Downey, 1961).

Con el análisis de las homilías *Adversus Iudaeos* de Juan Crisóstomo, la autora demuestra que el presbítero de Antioquía tenía un ideal cristiano que distinguía las prácticas apropiadas de aquellas que no lo eran: “griegas” y judías (Shepardson, 2014: 45). Así, hace uso de una retórica en clave espacial con el fin de especificar a qué lugares se podía asistir y qué lugares se debían evitar. En este sentido, el teatro, los templos, la Sinagoga y las festividades judías eran lugares y prácticas moralmente peligrosos. Crisóstomo recurre a la retórica para modificar la manera en que su audiencia veía estos sitios. La identidad individual para Crisóstomo estaba intrínsecamente unida a cuestiones de espacialidad y así conjuga una geografía imaginaria, redefiniendo lugares geográficos a través de la lente de la ortodoxia nicena (ibidem: 104). Intenta manipular aquellos lugares que se configuran como competencia, asignándoles connotaciones negativas y asociándolos a un estado de impureza. La misma impureza puede ser adquirida por aquellos que concurran a ellos. Es por eso que Crisóstomo utiliza su retórica espacial con el objetivo de evitar el contagio y preservar la pureza de la *ecclesia* en sentido amplio (ibidem: 104-105).

Con el fin de evitar que los judaizantes participen de los rituales judíos, Crisóstomo intenta generar un sentimiento de comunidad en sus fieles a fin de conjugar una similitud que pudiera oponerse a los “otros” no cristianos y cristianos.

En este sentido, el hecho de llamar en sus homilías a sus fieles como hermanos o vecinos, la utilización de la metáfora del “cuerpo” de la Iglesia para generar un ideal de unidad, de igualdad, el trato a los judaizantes como una enfermedad que justamente está atentando contra ese cuerpo y que amenaza con destruirlo, son mecanismos que usa para lograrlo. Una de las cuestiones más reveladoras al respecto es la advertencia a aquellos que, si bien no participan ni comulgan con los ritos judíos, no denuncian a los cristianos que sí lo hacen.

Culpo a los judíos por violar la Ley. Pero los culpo a ustedes mucho más por compartir con ellos, no solo aquellos de ustedes que corren a las sinagogas, sino también a aquellos de ustedes que tienen el poder de detenerlos y no lo hacen. No me digan: “¿qué tengo en común con él? Es un extraño, no lo conozco”. Les digo: mientras sea un creyente [...] asista a la Iglesia, es más cercano a ustedes que sus propios parientes y amigos. Recuerden que no solo aquel que roba paga por su crimen: aquellos que pudieron detenerlo y no lo hicieron, pagan la misma pena. [...] si fallan en traer a sus hermanos caídos a la salvación, sufrirán la misma pena que él sufra. [...] ¿Es tanta la carga que les pido, mis amados? Cada uno de ustedes traiga de nuevo un hermano a la salvación porque así entregamos regalos más valiosos porque estamos trayendo de vuelta las almas de aquellos que se alejaron. (Hom. 6. VII, 82-83)

Digo estas cosas no solo para que las escuchen sino para que curen a aquellos con esta enfermedad [...] ¿Ustedes creen que la única cosa que se espera de ustedes es que vengan aquí y escuchen lo que se dice? Son igualmente condenables si luego de escuchar los sermones no hacen nada. (Hom. 8. XIX, 184)

De esta manera, le preocupa que la congregación no lleve a la práctica lo oído durante el sermón y es por esto que exhorta a que mediten y pongan en práctica lo que han escuchado en la liturgia.

A modo de conclusión

A lo largo de este trabajo hemos intentado demostrar que la interacción religiosa en la Antioquía de fines del siglo IV era un hecho cotidiano, que daba cuenta de un tipo de comunidad religiosa laxa, que aún estaba en vías de conformación. Los cristianos no veían como una contradicción asistir al *shabbath* y oír al rabino y hacer lo propio el domingo y escuchar al sacerdote. Esto generaba en las autoridades cristianas de corte niceno, que estaban intentando mantener su preeminencia y dominación, una preocupación que conllevaba la utilización de la retórica para poder paliar una situación que imperaba a fines del siglo IV en dicho rincón del Imperio: la existencia de grandes cantidades de cristianos que se relacionaban no solo social y económicamente con “otros” no cristianos sino que también participaban de sus festividades, rituales e instituciones religiosas. Fue la existencia de estos “judaizantes” lo que llevó a recrudecer el discurso eclesástico con el fin de delimitar las fronteras de la cristiandad, oponiéndose para esto a todo aquello que no cuadrara con el ideal cristiano que los nicenos sostenían. La asistencia a lugares asociados a otros grupos confesionales, la práctica de sus rituales y la participación en sus festividades desdibujaban la comunidad cristiana que se estaba tratando de delimitar. Así, las *Adversus Iudaeos* intentaban establecer un freno a esta situación, llevando adelante un discurso antijudío plagado de invectivas, construyendo un “otro” judío distinto y “enemigo” de la cristiandad.

Bibliografía

Bibliografía primaria

San Giovanni Crisóstomo (1997). *Omelia contro gli Ebrei*. Verrua Savoia, Centro Librario Sodalitium.

Bibliografía secundaria

Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton, Princeton University Press.

Kelly, J. N. D. (1995). *Golden Mouth. The story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca/Nueva York, Cornell University Press.

Meeks, W. y Wilken, R. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*. Missoula, Society of Biblical Literature.

Pradels, W.; Brändle, R. y Heimgartner, M. (2002). The Sequence of Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses Adversus Iudaeos. En *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 6, 1, pp. 90-116.

Sandwell, I. (2007). *Religious identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Nueva York, Cambridge University Press.

———. (2010). John Chrysostom's audiences and his accusations of religious laxity. En *Religious diversity in Late Antiquity*. Leiden/Boston, Brill.

Shepardson, C. (2014). *Controlling contested places: Late Antique in Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.

Stroumsa, G. (1996). From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? En Limor, O. y Stroumsa, G. *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Tübingen, Paul Siebeck.

Ziadé, R. (2007). *Les Martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*. Leiden/Boston, Brill.

Capítulo 3

Conflictos entre árabes y cristianos en el *limes orientalis*

El caso de Teodoreto de Ciro (siglo V)

Guido Torena

El presente trabajo toma como eje de análisis la relación entre el obispo Teodoreto de Ciro y el santo de frontera Simeón el estilita, retratado por dicho obispo en su *Historia Religiosa* (HR). Analizaremos cómo se elabora narrativamente la ortodoxia cristiana en tanto generadora del lazo social sobre la frontera oriental, partiendo de dos relatos sobre la construcción de la figura del árabe como un *otro*.

Si se entiende que hacia el período que nos compete —siglo V— las fronteras del Imperio se movían con fluidez, la necesidad de apropiarse de colectivos foráneos dentro del discurso hagiográfico era de vital importancia para construir un ideal homogéneo de Iglesia, más aún tomando en cuenta que el Estado bizantino atravesaba conflictos teológicos producto de los concilios de Éfeso y luego de Calcedonia. En ese sentido, evidenciamos que, dentro de la *vita* del estilita, afloran tópicos sobre la conversión y aceptación voluntaria de los árabes que peregrinaban hacia la columna de Simeón y su descripción como “bárbaros” ante las autoridades eclesiásticas.

Tomamos como hipótesis que Teodoreto busca apropiarse narrativamente de estas comunidades de frontera a partir

de dos herramientas: la tipología bíblica y las referencias autobiográficas. La primera implica la utilización de alusiones neotestamentarias para justificar cualquier práctica que tuviese el santo de frontera y que pusiese en contradicción la lógica de poder de la Iglesia en el Imperio Romano.

Al ser una imitación de Cristo, el santo ejerce control moral sobre las comunidades árabes por gracia divina, por lo tanto el afirmar que no es él mismo quien actúa sobre la población, sino Cristo (o bien, los apóstoles), resulta un recurso narrativo para disciplinar al santón. En paralelo, no debemos olvidar que el ascetismo sirio implica un contraste con la forma helenizada del ejercicio ascético, por lo tanto el recurso bíblico busca también justificar las prácticas de Simeón y ajustarlas a la idea eclesiástica de cómo comunicarse con Dios.¹ Nos encontramos, entonces, ante un personaje que actúa sobre la población árabe y que debe ser domesticado, o bien reapropiado a través del recurso testamentario, para emplearlo a favor de las autoridades eclesiásticas.

La segunda herramienta conlleva el uso propagandístico de la referencia autobiográfica en la hagiografía. Teodoreto —como obispo y representante de la Iglesia— aparece en la narración con el objetivo de justificar las acciones de Simeón en tanto jerarquía eclesiástica. Es decir, en tanto aparezca Teodoreto, Simeón actúa bajo la órbita de la Iglesia (por extensión, el Imperio Romano); por lo tanto veremos en los pasajes seleccionados cómo el obispo interviene en las acciones del santón, tanto de forma pasiva (en tanto testigo ocular) como de forma directa (sobre la comunidad árabe fronteriza).

El caso histórico a analizar es meramente un ejemplo específico de una problemática mayor, a saber, la necesidad del Estado bizantino² de apropiarse de las comunidades árabes

1 Sobre el ascetismo sirio y sus particularidades, ver, por ejemplo, Canivet (1977) y Alpi (1998).

2 Sobre la categoría de Estado en sociedades precapitalistas, ver Dell'Elicine *et al.* (2012: 9-18). Sobre las implicancias teóricas del Estado bizantino, ver Dagron (1996), González Fernández (1997) y Casamique-Gerhold (2018).

para ejercer dominación,³ no solo coercitiva, sino también ideológica. El obispo Teodoreto de Ciro refleja estas intenciones en su labor de apropiarse narrativamente de la figura del estilita, reflejando así cómo está presente la autoridad estatal (y eclesiástica).⁴

La tipología bíblica como justificación

El movimiento ascético que emerge hacia el siglo V d. C. en Siria implicó una problemática a resolver para las autoridades locales, en tanto no se ajustaba a los parámetros de valores ascéticos de la aristocracia, que se supone fue la destinataria de la *HR*. Estos ascetas eran individuos que rechazaban la sociedad e, implícitamente, podrían tener el mismo rechazo con el Estado cristiano; existía la posibilidad de generar una comunidad apartada e inclusive antagónica a la ciudad (Urbainczyk, 2002: 56). Asimismo, era su ascetismo lo que convertía a estos individuos en santos; su rigurosidad y disciplina tomaron popularidad entre las elites helenizadas, por lo que Teodoreto se habría interesado en retratar sus vidas.

La tensión entre las concepciones diversas del ascetismo relatadas por Teodoreto se ven reflejadas en la hagiografía

3 Pensamos específicamente en la categoría de Althusser (1988) de *aparatos ideológicos del Estado* en tanto, en una sociedad precapitalista como la que trabajamos aquí, las ideas de Iglesia y Estado no están disociadas como en la Modernidad y, por lo tanto, es el Estado cristiano el que ejerce dominación sobre la población. Una aclaración necesaria es que empleamos la categoría de Althusser siendo uno de los pocos historiadores que ha considerado a la Iglesia medieval (precapitalista) como un elemento de dominación que asume el papel del Estado, mediante mecanismos ideológicos, y no meramente coercitivos. Asimismo, la categoría, lejos de emplearse de forma mecánica, busca resolver las complejidades del período seleccionado, mediante una lectura crítica de las fuentes utilizadas. Puede verse también Haldon (1993).

4 Para analizar en profundidad las implicancias del rol del obispo en relación al Estado bizantino, ver Rapp (2015).

de Simeón. Por ejemplo, ante el ascenso a la columna, Teodoreto explica que “lo novedoso del espectáculo es garantía suficiente de la verdad de la doctrina y el que viene a verlo retorna instruido en las cosas divinas” (*HR* 26. 12). Teodoreto, a partir de este pasaje, no solo da cuenta de la aparición de este tipo de monacato contestatario, sino que intenta apropiárselo y utilizarlo de ejemplo para construir la ortodoxia, pese a lo desmedido de la mortificación corporal.

Los mecanismos de justificación son múltiples. Narrativamente pueden utilizarse personajes como el obispo Baso, que conducen al santón a elegir medidas equilibradas en su ideal de ascetismo. Pero también emerge la apelación a las Sagradas Escrituras: Teodoreto hará un uso constante, implícito y explícito, de distintos pasajes que remitan tanto al Viejo como al Nuevo Testamento, poniendo en juego la *imitatio Christi* con Simeón y equiparándolo a los profetas. En paralelo, Teodoreto tendrá el rol de evangelista: será el encargado de contar las vivencias del estilita, creando una narración para la posteridad (Krueger, 1997: 415). Sobre este último punto conviene hacer hincapié en la importancia ideológica de la narrativa creada por el obispo: su aparición en la hagiografía implicaría el sometimiento del santón a la autoridad eclesiástica. Teodoreto, de acuerdo con el análisis de Krueger, tiene una labor ascética al aparecer en la hagiografía, pero también consideramos que no es ingenua dicha intención. Si la aristocracia bizantina entendía las contradicciones de este movimiento monacal sirio, la mejor forma de controlarlo (dentro del discurso hagiográfico) era a través de la aparición de la autoridad eclesiástica en las vivencias del asceta. Urbainczyk advierte que en dos tercios de la *HR* se puede apreciar cómo Teodoreto afirma haber sido testigo ocular de los milagros de los santones e incluso describir su propia vida desde la infancia⁵ (Urbainczyk, 2002: 130-142).

5 Ver por ejemplo: *HR* 8, 9, 12 y 13.

Como veremos a continuación, la elite eclesiástica local (encarnada, en este caso, en el obispo Teodoreto de Ciro) buscó apropiarse de las tribus árabes que circundaban el *limes* romano oriental a partir de tomar a Simeón como instrumento de la Iglesia.

La curación del sarraceno

Bajo el reinado de Teodosio II (408-450), se evidencian conflictos con las comunidades árabes de frontera, fruto de una importancia geopolítica.⁶ Hacia 410, Jerónimo de Estridón, Padre de la Iglesia, denuncia el ataque de bárbaros sobre el Oriente, destruyendo todo a su paso en los territorios de Siria, Egipto y Palestina. Si bien las causas son variadas, Shahid afirma la necesidad de obtener mejores recursos explotando la frontera oriental (Shahid, 1989: 22-24). Tenemos, en contraposición, el posterior gobierno de León I (457-474), quien muestra una actitud de tolerancia hacia los árabes. Shahid sugiere la posibilidad de pensar esta táctica en tanto las tropas romanas estaban desgastadas por incurSIONES al territorio vándalo en el norte de África.

Vemos así, si bien de manera acotada, dos formas de entender a los árabes en el *limes arabicus*, en función de si habitaban dentro de la frontera del Imperio o si se encontraban fuera de él. Esto nos permite pensar a los árabes, no como un grupo estático en su trato con los romanos, sino a partir de una

6 Dadas las limitaciones de este trabajo, nos es imposible detallar exhaustivamente la relación de los emperadores del siglo V con los árabes. Por ende, nos remitimos a explicar que durante el siglo V fue pacífica la relación con los árabes federados, es decir, aquellos que se encontraban cristianizados y defendían los intereses del Imperio Romano. A lo largo de este trabajo, lo que se verá será la actitud que se tuvo frente a los filarcas (ya fueran cristianos o no), en pos de sistematizar el control sobre los árabes. Para un estudio detallado de la relación entre árabes y emperadores en el siglo V, ver Shahid (1989).

relación de tensión que obligaba a integrarlos al Imperio a fin de lograr un mayor control del territorio.

Yendo ahora sí al análisis hagiográfico, el primer fragmento de la *Historia Religiosa* seleccionado corresponde a un milagro que realiza Simeón sobre un sarraceno paralítico (*HR* 26. 16). Destacamos la manera de tipificar al individuo: es un sarraceno, lo que, desde los parámetros romanos, designa a un individuo que forma parte de un grupo étnico asentado en la frontera como *foederatus* del Imperio y, en consecuencia, parcialmente integrado a la sociedad romana (Shahid, 1989: 151-152). Al respecto, Key Fowden (1999: 45-59) nos permite pensar a Simeón como *santo de frontera* en tanto se crea en torno suyo un espacio de convergencia de la cristiandad (tanto en lo que respecta a su persona física como a su columna). Este accionar remite a los mecanismos ideológicos estatales que desarrollamos al comienzo, donde la figura del santo juega un rol de disputa con las autoridades eclesiásticas; es por ello que la labor narrativa del obispo Teodoreto consiste en reapropiarse de dicho poder y encauzarlo en los mencionados mecanismos ideológicos para el Estado bizantino.

Siguiendo el relato, Teodoreto expresa que el sarraceno “fue puesto a la vista de todos y el santo le pidió que renegase de la impiedad de sus padres. Este accedió de buen grado, aceptó la orden recibida y el santo le preguntó si creía en el Padre, en el Hijo Unigénito y en el santo Espíritu” (*HR* 26. 16). De aquí extraemos la idea de que el bárbaro es expuesto a la vista de todos. La intencionalidad de Teodoreto —sugerimos— es la de mostrar el sometimiento del federado ante las autoridades eclesiásticas. Dicho sometimiento vuelve a los árabes instrumentales a los intereses geopolíticos del Estado romano. Esto se sigue en el relato, en tanto el sarraceno acepta el credo cristiano de buen grado y Simeón lo premia curándolo. El pasaje alude a Mt. 9: 1-8, donde Jesús realiza el milagro de curar a un paralítico (ver también Mt. 2 1-12 y Lc. 5 17-26).

Como mencionamos al comienzo, se genera así una *imitatio Christi* mediante la cual el estilita realiza los mismos hechos que estaban prefigurados en la Biblia, y no solamente eso, sino que los realiza con humildad: “que nadie considere arrogancia de tirano esta imitación de Cristo” (HR 26. 17), advierte Teodoreto. Nuevamente, evidenciamos aquí un intento de mesura ante estas prácticas. A la par, el obispo menciona el pasaje de Jn. 14, 12, donde Cristo explicita que el que crea en él también hará las obras que él hace. La manipulación del texto bíblico es necesaria aquí para justificar el accionar del estilita: el pasaje neotestamentario permite que Simeón imite a Cristo sin intención de pasar por encima de él. Hacia el final de este pasaje, Teodoreto expresa: “es una vez más el Maestro quien hace estos milagros por medio de sus servidores y también ahora, sirviéndose de su nombre, es como el divino Simeón lleva a cabo sus innumerables milagros” (HR 26. 17).

La legitimación por medio del relato bíblico debe ser contemplada, a su vez, con la aparición de Teodoreto como personaje narrativo. En el relato analizado, recalca que fue testigo de este “extraordinario prodigio” (HR 26. 16), lo cual lo posiciona en la labor de evangelista, retratando la vida del Maestro. De esta manera, el obispo, al justificar los milagros y la intercesión divina de Simeón, habilita al estilita a ser una herramienta de la propia Iglesia para someter al bárbaro.

Afluencia de ismaelitas

El siguiente fragmento corresponde a la afluencia de ismaelitas hasta la columna. Una vez en dicho lugar, Teodoreto explica que “los ismaelitas vienen en grupos, doscientos o trescientos al mismo tiempo, a veces incluso mil, reniegan a gritos de sus errores ancestrales, rompen delante de esta gran

luminaria los ídolos que sus padres veneraban y rechazan las orgías de Afrodita” (*HR* 26. 13).

Para entender el fragmento, nos remitimos a Shahid, quien explica que los ismaelitas no estaban dentro de las fronteras. Por lo tanto, la exaltación de que se acerquen de a cientos o miles, se entiende en tanto construcción narrativa de la ortodoxia cristiana. La tipificación del bárbaro acontece cuando Teodoreto aparece en la narración: “yo los he visto con mis propios ojos y yo mismo les he oído renegar de su impiedad ancestral y aceptar la enseñanza evangélica” (*HR* 26. 14). Una vez que el autor deja en claro que ha sido testigo ocular, la construcción del árabe consistirá en describirlo como un bárbaro.

La primera tipificación que Teodoreto hace de los ismaelitas es la de que presentan “modales más bien bárbaros”: Simeón le pidió a Teodoreto que le brindara la bendición a los árabes, “diciéndoles que sacarían de ella un beneficio mayor”, lo que derivó en que estos se abalanzasen sobre el obispo y “extendían sus manos, uno para tirarme de la barba, otro de mis ropas” (*HR* 26. 14). De este fragmento, extraemos dos conclusiones. La primera consiste en que Teodoreto no solo ocupa un lugar central en el relato, sino que el estilista queda relegado a un plano secundario en tanto es el obispo quien imparte la bendición a los bárbaros. El protagonismo del obispo es más que evidente y entendemos que refleja una necesidad de legitimar el relato (de acuerdo con lo planteado por Krueger, 1999). Pero también consideramos que, al actuar así, Teodoreto no lo hace simplemente como dignatario eclesiástico sino también como agente del Imperio al civilizar (cristianizar) a las comunidades foráneas.

El hecho de abalanzarse sobre Teodoreto, al punto de que tema ser aplastado, tipifica al árabe como un individuo que no puede controlarse, antagonismo central en la visión helenizada de quien relata. El valor de la medida lo tiene él, mientras que los árabes son producto de exaltaciones e irracionalidad.

Finalmente, en *HR* 26. 15 vemos una disputa entre dos tribus que querían recibir una oración y la bendición de Simeón para cada uno de sus filarcas, sin que el otro la obtuviese.⁷ Una llama al jefe de la otra “muy injusto” mientras que al de la primera tribu le atribuían la cualidad de estar “ajeno a las injusticias”.⁸ Luego de generarse una riña entre ambas tribus, el conflicto es apaciguado por Simeón, no sin antes llamarlos *perros*,⁹ caracterizándolos, nuevamente, desde un componente irracional y presos de la ira. Hacia el final del pasaje, Teodoreto advierte que pese a la caracterización que hizo de los árabes, el mero hecho de que se peleen por el favor de Simeón demuestra un interés en la fe cristiana e indirectamente en un poder superior a ellos.¹⁰

De este relato debe tomarse en consideración el antagonismo interno entre las tribus. Si una tipifica al jefe de la otra como “muy injusto”, el relato cristiano se construye como homogéneo frente a las fisuras entre los árabes. Tomamos el análisis de Shahid, quien señala en este pasaje una madurez en el entendimiento de la doctrina cristiana por parte de los árabes (Shahid, 1989: 159): detecta que en el relato no hay una mención a los ismaelitas, por lo que el autor infiere que se trata de árabes dentro del *limes* y que, por ende, han sido convertidos al cristianismo.

En ese sentido, el que ha obrado bien entiende que debe ser recompensado; y el que lo ha hecho mal, castigado. Quizás sea posible remitir esta escena al pasaje veterotestamentario

7 εὐλογία: “bendición” en un sentido material. Es decir que le están pidiendo a Simeón algún objeto sagrado. Al respecto, Caner (2006) explica que en este período, las bendiciones podían significar pedazos de pelo, tierra y polvo dados por hombres santos, medicamentos, frutas y reliquias. Ver también Canetti (2014).

8 “Τὸν μὲν γὰρ ἀδικώτατον εἶναι, τὸν δὲ ἀδικίας ἀλλότριον”, ver Canivet (1997: 192-194).

9 “καὶ κύνας καλέσας”, ver Canivet (1997: 194).

10 “Cuento estas cosas para demostrar la inteligencia de su fe. No se habrían tratado con esa furia si no hubieran creído que la bendición del hombre divinamente inspirado tenía un enorme poder” (*HR* 26. 15).

de Proverbios 11: 31, que evoca reglas de comportamiento y nuevamente remite a una idea de equilibrio, en este caso, promovido por la divinidad.

Finalmente, consideramos que el pasaje de la *Historia Religiosa* busca mostrar no solo el sometimiento de la población árabe en forma homogénea, sino el de los propios líderes, lo que tiene un peso simbólico mayor en la narrativa cristiana. Son las autoridades de otra cultura las que aceptan someterse al santo de frontera quien, como explicamos anteriormente, es reapropiado por los intereses de la elite eclesiástica local en pos de una estructura de poder mayor, a saber, el Estado bizantino.

Conclusiones

En este trabajo hemos querido resaltar dos elementos de legitimación por parte de la Iglesia en los límites del Imperio Romano: la tipología bíblica y el recurso a la autobiografía. Ambos elementos los hemos analizado a la luz del movimiento ascético sirio, que supo generar asperezas y contrastes ideológicos con las autoridades eclesiásticas. La emergencia de estos santones generó la necesidad de adaptarlos en el relato hagiográfico, a través de matizar sus intervenciones con los mismos narradores, en este caso, Teodoreto de Ciro.

Este obispo, en tanto afirma haber sido testigo ocular de las hazañas y milagros de Simeón el estilita, genera una forma de adaptar la mortificación corporal a los cánones aceptados por la mentalidad que rodea a los lectores de la *Historia Religiosa* y por otro lado, de sistematizar el accionar del santón bajo el control estatal bizantino.

La tipología bíblica, por otra parte, crea una relación de continuidad entre las Sagradas Escrituras y el presente histórico de Teodoreto. La homologación de Simeón con Cristo

da pie a un relato de salvación y de legitimación del propio autor, que responde a los intereses de una ortodoxia cristiana en disputa con otras corrientes teológicas.

A la par de esta tipología, Teodoreto afianzó la autoridad eclesiástica en tanto se adjudicaba la coautoría de diversas hazañas, generando la domesticación del movimiento monacal sirio por parte de la Iglesia.

En síntesis, lo que se plasma a partir del obispo Teodoreto y el caso de Simeón con los árabes es el intento del Estado bizantino de avanzar, narrativamente en nuestro caso, sobre la población árabe de frontera. Dicho avance se tradujo en la cristianización e incorporación a la cultura bizantina del “bárbaro”.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Canivet, P. (ed.) (1977). *Histoire des moines de Syrie*, Sources Chrétiennes 257. Paris, Cerf.

Bibliografía secundaria

Alpi, F. (1998). Culture grecque et monachisme syriaque: les données du problème et son évolution dans le patriarcat d'Antioche du IVe au VIe siècle. En *Le Monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église: Ile-début VIIe siècle*. Antélias, CERP.

Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Caner, D. (2006). Towards a miraculous economy: Christian gifts and material “blessings” in Late Antiquity. En *Journal of Early Christian Studies* 14: 13, pp. 329-377. Maryland, Johns Hopkins University Press.

Canetti, L. (2014). Christian gift and gift Exchange from Late Antiquity to the Early Middle Ages. En Carlà, F. et al. *Giftgiving and the “embedded” economy in the Ancient World*, pp. 337-351. Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

- Canivet, P. (1977). *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. París, Beauchesne.
- Casamiuela Gerhold, V. (2018). La inscripción del Estado bizantino en el espacio urbano de Constantinopla (siglos IV-XII). En Dell'Elicine, E. et al. *Prácticas estatales y regímenes de territorialidad en las sociedades premodernas*, pp. 77-98. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Dagron, G. (1996). *Empereur et Prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*. París, Gallimard.
- Dell'Elicine, E. et al. (2012). "Pensando en situación: el concepto de Estado en el estudio de las sociedades precapitalistas. En Dell'Elicine, E.; Francisco, H.; Miceli, P. y Morin, A. (coords.). *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas*, pp. 9-18. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Francisco, H. (2011). *Historia, religión y política en la Antigüedad Tardía: la historiografía monofisita de los siglos V y VI*. Buenos Aires, Bergerac.
- González Fernández, R. (1997). *Las Estructuras Ideológicas del Código de Justiniano*. Murcia, Universidad de Murcia.
- Haldon, J. (1993). *The State and the Tributary Mode of Production*. Londres, Verso.
- Key Fowden, E. (1999). *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley, University of California Press.
- Krueger, D. (1997). Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus's Religious History and the Art of Postbiblical Narrative. En *Journal of Early Christian Studies* 5: 3, pp. 393-419. Maryland, Johns Hopkins University Press.
- _____. (1999). Hagiography as an ascetic practice in the Early Christian East. En *The Journal of Religion* 79: 2, pp. 216-232. Chicago, University of Chicago Press.
- Rapp, C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, University of California Press.
- Shahid, I. (1989). *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, Dumbarton Oaks.
- Urbainczyk, T. (2002). *Theodoret of Cyrrhus: the bishop and the holy man*. Michigan, University of Michigan Press.

Capítulo 4

Lo sagrado, lo público y el *ius proprium*

Las torciones del derecho en el caso de las iglesias patrimoniales en el reino visigodo

Eleonora Dell'Elicine

En 1894, Stutz (1937) propuso entender por primera vez en perspectiva histórica el fenómeno de unos edificios de culto sometidos a un régimen particular de patrimonio. Su análisis partió de comprobar que estas fundaciones piadosas no constituían una excepción o desviación pasajera, sino que formaban parte regular de los patrimonios familiares a lo largo de toda la Alta Edad Media, constituyéndose legítimamente en materia heredable y objeto de litigios y disputas. Para dar cuenta de este régimen altomedieval de derechos sobre las iglesias, Stutz labró el concepto de *Eigenkirchen*, traducido al castellano de un modo más o menos literal como “iglesias propias” o “iglesias privadas”. Este profesor de derecho canónico remontó esta práctica patrimonial a un presunto origen germánico, siendo en su opinión el partido de los reformistas gregorianos el que identificó en ella una rémora a los intereses de la institución eclesial.¹

1 Ver una crítica temprana a la hipótesis de Stutz sobre el origen germánico de las iglesias familiares en Torres López (1928: 94 y ss.).

En 2006, el tema recibió un impulso extraordinario con la obra monumental de Woods, *The Proprietary Church in the Medieval West*. Luego de examinar gran cantidad de diplomas, la autora ratificó la tesis de un régimen patrimonial particular sostenida por Stutz,² repasando la amplísima variedad de formas bajo las cuales una iglesia podía quedar integrada al patrimonio de una familia. De hecho, se la podía emancipar o, por lo pronto, englobar como parte dependiente del conjunto familiar, al tiempo que podían cederse derechos parciales de uso sobre algunas rentas o sobre todas ellas —léase derechos sobre obla-ciones, derechos sobre los frutos, derecho a nombrar al clero, derechos combinados o acotados en el tiempo—, respondiendo estas variantes a las estrategias que el jefe de familia hubiera diseñado según sus objetivos y posibilidades del momento.³ Woods criticó la idea de un origen germánico ancestral, resaltando, por el contrario, que este régimen particular de iglesias constituía una importante novedad para los siglos del Alto Medioevo. Las iglesias

2 En efecto la autora, en diálogo con la postura de Susan Reynolds, vuelve a defender el carácter patrimonial de estas iglesias: "Susan Reynolds emphasizes (it is crucial to her thesis about 'feudalism') that expressions such as *in proprium* ('as his own') or *in iure suo* ('in his right'), and the nouns *proprietates* and *alodium*, signify full property (as contemporaries saw it) when applied to land; but for churches she argues that apparent claims to property are really only claims to protective government. This seems unnecessary, and in some contexts more than awkward (for instance where a church is controlled and disposed of by its serving priest, or by a family group including its priest). We can reasonably regard a church as 'property' if it is not only so called at the time ('my alod', 'a thing of my property') but is inherited whole or in shares, alienated by gift, sale, or lease, or made the matter of lawsuits" (Woods, 2006: 3).

3 "[...] the church owns its own share but within the framework of common family property under paternal authority. It may be kept indefinitely under the *potestas* of the founder's human heirs collectively, or of one of them; or if given away, this is like the separation of a son's share by partition (with the difference that a church will probably be put under some other *potestas*). To part with a church in this way might be seen as a natural hiving-off of a new household, as natural as the departure of a son when he marries; as opposed to the other, perhaps powerful inclination to hope that the church will remain a core of inalienable and undivided family property" (Woods, 2006: 50).

patrimoniales, en su opinión, dieron origen a costumbres locales que habrían sido nuevas también en relación al derecho romano tradicional.⁴

La enmarañada condición de cosa sagrada, por ende pública al tiempo que patrimonial (y en muchos casos con una multitud de derechos yuxtapuestos), convierte a estos edificios de culto en una vía de acceso privilegiada para analizar los cambios y desplazamientos experimentados por el concepto de “lo público” entre los siglos IV y VII. Restringiéndonos a la Península Ibérica, advertimos que los legisladores visigodos enfrentaron con marcado pragmatismo la novedad que aportaban estas iglesias patrimoniales, recurriendo para el caso a las viejas herramientas del derecho romano que ajustaron a las realidades más diversas.

Los nuevos edificios sagrados y la reorganización de las categorías jurídicas

Para analizar los cambios que experimenta la noción de lo público en relación a los edificios de culto vamos a seguir la pista que nos dejara Thomas (1999, 2002), y partiremos de las conocidas divisiones sobre las cosas establecidas por el jurista Gayo a mediados del siglo II.

Recordemos rápidamente que en el libro II de las *Institutiones* de Gayo —justamente el titulado *De rebus singulis et de rebus universitatibus*— la oposición público/privado es solo una repartición subordinada a la categoría fundamental de *ius humanum*, aquel que rige sobre las cosas que circulan.⁵ Los templos de los dioses no se pliegan a este régimen sino a su rúbrica

4 “Probably no historian now would expect to find a ‘Germanic’ or a ‘Roman’ explanation; even the search for ‘origins’ at all becomes dubious if what we have to explain is not a system of law but attitudes and practices taking shape as customary law” (Woods, 2006: 100).

5 “10. Hae autem quae humani iuris sunt, aut publicae sunt aut privatae. 11. Quae publicae sunt, nullius videntur in bonis esse, ipsius enim universitatis esse creduntur. Privata sunt quae singulorum hominum sunt”, *Gaii Institutiones*, II, 10-11, ed. Poste & Wittuck.

opuesta, el *ius divinum*.⁶ Como tales son indisponibles, *nullius in bonis*, y por definición irreductibles al *ius privatum*.⁷ Según Gayo, los templos son personas jurídicas, *in suis iure*, y su sacralidad está instituida por la ciudad (Rives, 2012).

Como no podía ser de otro modo, el código del muy católico Teodosio II, sancionado en 438, introduce en todo este régimen modificaciones profundas (Gaudemet, 1947). Una ley datada en 398 documenta la existencia de iglesias cristianas en posesiones rurales privadas (Bowes, 2007, 2012).⁸ El impacto que suponen las medidas que ordenaban el traspaso de los templos paganos a la *res privata* del Emperador resulta difícil de ponderar (Salzman, 2007; Caseau, 2011).⁹ Como consecuencia de esta acción, las autoridades civiles ya no sacralizan espacios de culto, permitiendo por omisión que los sacerdotes cristianos asuman una parte de la vacancia con sus nuevos ritos y régimen de hacer sagrado. Podemos asimismo suponer que este retiro de la ciudad da lugar a que otros agentes no ordenados por la Iglesia envistan de sacralidad a elementos particulares del paisaje: recordemos justamente que para esta época se expanden cultos a las fuentes, árboles, piedras y otro tipo de materias naturales.

6 "Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae. Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt, religiosae quae diis Manibus relictæ", Gaii, *Inst.* II, 3-4.

7 "Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est: id vero, quod humani iuris est, plerumque alienius in bonis est: potest autem et nullius in bonis esse; nam res hereditariae, antequam aliquis heres existat, nullius in bonis sunt", Gaii, *Inst.* II, 9.

8 "Ecclesiis, quae in possessionibus, ut adsolet, diversorum, vicis etiam vel quibuslibet locis sunt constitutae, clerici non ex alia possessione vel vico, sed ex eo, ubi ecclesiam esse constiterit, eatenus ordinentur, ut propriae capitationis onus ac sarcinam recognoscant, ita ut pro magnitudine vel celebritate uniuscuiusque vici ecclesiis certus iudicio episcopi clericorum numerus ordinetur". C. Th. XVI, 2, 33, ed. Mommsen & Krueger.

9 Como consta por ejemplo en la siguiente ley: "Universa loca vel praedia, quae nunc in iure templorum sunt quaeque a diversis principibus vendita vel donata sunt retrata, ei patrimonio, quod privatum nostrum est, placuit adgregari", C. Th. X, 1, 8. Ver otro ejemplo en C. Th. V, XIV, 3. Para un análisis del rol de la ciudad en el régimen de lo sagrado, *cfr.* Rives (2012: 172).

Solo sesenta y ocho años separan al Código Teodosiano del Breviario promulgado por Alarico, pero los torcimientos que se registran en esta nueva compilación resultan evidentes (Ando, 2006; Humfress, 2011, 2014). Como sabemos, el rey visigodo integra a su colección de normas las *Institutiones* de Gayo y las *Sententiae* de Paulo (Corcoran, 2013). Sin embargo, esa *summa divisio* que la cancillería de Alarico adjudica a Gayo ya no distingue entre *ius divinum* e *ius humanum* sino que, empleando las mismas palabras de su fuente autorizada, diferencia entre *nostrum ius*, *ius divinum* e *ius publicum*.¹⁰ La categoría *ius humanum* ha perimido; se impone un nuevo régimen de disponibilidad y el *ius privatum* se promociona como parte integrante de la principal distribución de rúbricas.

¿Cuál es este nuevo régimen de circulación de las cosas que diseña Alarico, valiéndose de las antiguas palabras de Gayo? Se trata de unas reglas que afectan tanto a la concepción del derecho público como a la del derecho divino. Acerca del *ius publicum*, los juristas alaricianos rápidamente pasan por alto la definición abstracta que elabora su prudente antecesor (*Quae publicae sunt, nullius videntur in bonis esse; ipsius enim uniuersitatis esse creduntur*),¹¹ reemplazándola por una larga enumeración de ejemplos. De acuerdo con las nuevas reglas, públicos en efecto son ahora los *muri, fora, portae, theatra, circus, arenae, quae antiqui sancta appellauerunt*. Lo público ha absorbido algunos de los elementos distintivos que en derecho clásico se consideraban “santos”.

Recordemos que, de modo explícito, Gayo señala que lo público *parece* confundirse con un régimen de indisponibilidad

10 “*De rebus gestis*. Gaius superior commentario de iure personarum aliqua disputavit. Nunc in hoc commentario de rebus gestis iterum tractat. Nostri iuris sunt, quae in proprietate nostra esse noscitur. Divini iuris sunt ecclesiae, id est, templa Dei, vel ea patrimonialia ac substantiae, quae ad ecclesiastica iura pertinent. Publici iuris sunt muri, fora, portae, theatra, circus, arena, qui antiqui sancta appellauerunt, pro eo, quod exinde tolli aliquid aut contingi non liceret. Haec omnia in nullis bonis sunt, ideo publici iuris esse dicuntur. [...]”, Brev. Al., Gaii *Inst.* II, I.

11 Gaii, *Inst.* II, 11.

(*nullius videtur in bonis esse*); pero técnicamente constituye un régimen *in bonis*, en la medida en que resulta un *ius* que se atribuye a una persona corporativa bastante particular, la ciudad (*ipsius enim uniuersitatis esse creduntur*). Los juristas de Alarico hacen caso omiso a la distinción de Gayo y colocan lo público directamente bajo el régimen de la indisponibilidad: con Alarico, en efecto, lo público se vuelve *nullius in bonis*. Lejos de ser meramente formal, este cambio coloca todo aquello que cae bajo el *ius publicum* a una distancia insalvable en relación al derecho de las personas privadas. Lo que distancia a uno del otro es el abismo que se abre entre aquello que puede circular y lo que no puede hacerlo. A partir del *Breviario* de Alarico, la oposición para nosotros tradicional entre lo público y lo privado, si bien elemento todavía de una terna —*ius nostrum, ius publicum, ius divinum*—, se carga de una sustancialidad mayor.

¿Y qué sucede con el derecho divino, el otro término de esta composición que establece Alarico? Una vez más en este rubro, sus juristas tampoco se enredan con las distinciones que Gayo asienta entre sagrado, santo y religioso; y vuelven a definir por extensión, es decir, enumerando casos. Intentando equiparar los edificios de culto de la nueva religión con los privilegios asegurados a los antiguos templos, los expertos romanos de la corte de Alarico van a consignar que *divini iure sunt ecclesiae, id est, templa Dei, vel ea patrimonialia ac substantiae, quae ad ecclesiastica iura pertinent*". Como podemos advertir, el derecho divino solo rige para *las iglesias*; se trata de una categoría nodal que de ahora en más cubre un único elemento. A ese elemento, la *ecclesia*, podrán eventualmente redireccionarse las tres viejas rúbricas de Gayo, la sacralidad, la religiosidad y la santidad.

De lo que venimos analizando se puede advertir que, por lo menos hasta principios del siglo VI —que es cuando comienzan a proliferar con fuerza las iglesias patrimoniales en el

ámbito rural—, la norma que en general se impone acerca de las iglesias no se articula en prácticas *ad hoc*. Por el contrario, se formula manipulando el derecho romano con intención, *torciendo* viejas categorías para dar cuenta de nuevas realidades (Humfress, 2012; Miceli, 2012). En esta reorganización, el *ius publicum* y el *ius divinum* (esferas que, como vimos, en Gayo aplicaban a diferentes niveles pero se diferenciaban básicamente porque una podía lanzarse a la circulación mientras la otra permanecía indisponible) se aproximan cualitativamente uno al otro, en la medida en que para los juristas de Alarico ambos se pliegan al régimen del *nullius in bonis*, oponiéndose en este punto en bloque al *ius nostrum*, al derecho de las personas privadas.

La *res ecclesiae*, derecho público y dominio privado

Ahora bien, cuando los juristas de Alarico asocian el derecho divino a las iglesias no están hablando de sus plantas arquitectónicas únicamente, sino que al punto precisan: *templa Dei, velea patrimonialia ac substantiae* (Arcuri, 2012). Fábrica, patrimonio y *substantiae* (¿mobiliario litúrgico, objetos necesarios para el culto?) se amparan como conjunto en el *ius divinum*, en la medida en que pertenecen (*quae pertinent*) al *ecclesiasticum ius*. ¿Y qué es el *ecclesiasticum ius*? Los juristas no se detienen a precisarlo. El concepto se acerca a la vieja categoría de *ius templorum*,¹² que supone la institución jurídica del templo como una persona y por lo tanto su competencia sobre su propio edificio, tierras y patrimonio. Este armado requiere de un administrador físico. Aplicado al caso del *ecclesiasticum ius*, el adjetivo remite metonímicamente a la persona singular, al de la iglesia en su conjunto y, por tratarse de *personae*, reenvía también a un gerente obispal.

12 Ver por ejemplo C. Th. X,1, 8.

Como sabemos, la ley civil de los visigodos se completa con la promulgación del *Liber Iudiciorum* por Recesvinto en 654.¹³ Ni la versión de este rey, ni la de Ervigio en 681 o la más tardía de Égica en 693 introducen cambios sustanciales en el tratamiento jurídico de la materia eclesiástica. El primer título del *Liber V*, llamado justamente *De ecclesiasticis rebus*, hace un uso amplio de la categoría *res ecclesiastica* para legislar en torno a las cuestiones patrimoniales de la iglesia. La primera de sus leyes, *De donationibus ecclesiis datis*, vuelve sobre un punto ya asentado por los concilios, que es que la donación de bienes a la institución eclesiástica los coloca en tanto conjunto fuera del *ius* del donante.¹⁴ La ley civil refuerza esta normativa otorgando carácter irrevocable y eterno a la donación, que permanece entonces *in ius basilicae*.¹⁵ Los derechos del donante se contemplan bajo el régimen romano de la *possessio*.¹⁶

13 Sobre el *Liber Iudiciorum*, *cf.*, entre otros, Torres López (1933), Zeumer (1944), Lear (1951), Díaz y Díaz (1976), King (1981), García López (1997), Deswarte (2005: 57-76), AAVV. (2011), Petit (2015) y Kelly (2016-2017).

14 LV V, 1,1: Recc. Erv.: "Si famulorum meritis iuste compellimur debite compensare lucra mercedis, quanto iam copiosus pro remedii animarum divinis cultibus et terrena debemus impendere et impensa legum soliditate servare. Quapropter, quecumque res sanctis Dei basilicis aut per principum aut per quorumlibet fidelium donationes conlate repperiuntur votive ac potentialiter, pro certo censetur, ut in earum iure irrevocabili modo legum eternitate firmentur". Para cotejar con concilios, ver justamente Tol. IV, XXXIII, promulgado veintiún años antes.

15 El testamento de Vicente de Huesca (ca. 506-507) retoma este vocabulario y habla también de un *ius monasterii*. En este caso, es Vicente el que hace la donación a su cenobio: "2.a c.)ta esse desiderabiliter ardore deliberatum, quod nunc, adiuvvante christo a mer est (prolatum) (?) Hoc ergo re-memorandum putatui, ut nullatenus aut per (vendicationem) auot (alma ac)-tionem (?) putatui, ut nullatenus aut per(vendicationem) aut (aliam ac)-tionem (?) a iure monasterii quod pro affect contuli (retrah)tur". Test. Vic., ed. Fortacín.

16 Así se advierte por ejemplo en LV V, 1, 4, que se expide en relación a los herederos de los clérigos: "[Antiqua] De rebus ecclesie ab his possessis, qui sunt ecclesie obsequii mancipati: Heredes episcopi seu aliorum clericorum qui filios suos in obsequium ecclesiae commendaverint, et terras vel aliquid ex munificencia ecclesie possederint, si ipsi in laicis reversi fuerint aut de servitio ecclesie, cuius terram vel aliquam substantiam possidebant, discesserint, statim quod possidebant amittant. Sed et de omnibus clericis, qui de rebus ecclesie quecumque possederint, servetur hec

No obstante, resulta evidente que, en temas relacionados con la normativa sobre iglesias patrimoniales, los reyes visigodos cedieron la iniciativa legislativa a los obispos reunidos en concilios. El contenido de los cánones permite advertir que en este rubro hay capturas patrimoniales tanto por parte de los obispos como de los parientes fundadores.¹⁷ En diversas ocasiones se denuncia, ciertamente, que los obispos utilizan el patrimonio de las iglesias a discreción, usándolo incluso como parte del suyo propio (Barbier, 2005; Castillo Maldonado, 2012).¹⁸ En otras, por el contrario, la queja se di-

forma; ne quamvis longa possessio dominium ecclesiae a rebus sibi debitis quandoque secludat, quia et canonum auctoritas ita commendat. Sed et vidue sacerdotum vel aliorum clericorum, que filios suos in obsequium ecclesie commendant, pro sola miseratione de rebus ecclesiasticis, quas pater tenuit, non efficiantur exteri". Advirtamos que esta ley se anota como anterior a Recaredo (*Antiqua*).

- 17 El concilio de Toledo IX prevé estas situaciones: "I: Que los obispos no tomen cosa alguna de los bienes de la Iglesia. Y cómo los parientes del fundador deben mostrar su solicitud por las iglesias: Así como cualquier cantidad de los bienes eclesiásticos otorga el remedio del perdón al donante, del mismo modo acarrea un perjuicio al defraudador; y por lo tanto ningún obispo o clérigo inferior tome algo de los bienes de la Iglesia que en cualquier lugar son ofrecidos por los fieles, ni lo unirá a su propio patrimonio, o a los bienes de su cátedra episcopal. Pues la devoción de cada cual, del mismo modo que con gusto ofreció a Dios su don, así también determinó que la totalidad de los dones se conservaran en el lugar en donde si se conserva lo ofrecido permanece el recuerdo del oferente, y si se arrebatara, amenaza la ruina del usurpador. Y para que esto tenga más solidez, determinamos que sea lícito a los dignos hijos, nietos, y parientes nobles de aquel que construyó o enriqueció una iglesia, tener este cuidado bien intencionado, que si viere a algún obispo sustraer algo de los dones ofrecidos lo impida mediante un aviso y reclamación en buenos modos, o denuncie las cosas que deben ser corregidas, al obispo o al juez. Y si fuere el obispo el que intenta hacer algo de esto, procure dar parte al Metropolitano, y si fuere este el usurpador, entonces no dilate el hacérselo llegar a oídos del rey. Y a los mismos herederos no les sea permitido tener potestad en las referidas cosas como si fueran de su propiedad, ni valerse de rapiñas o fraudes, ni intentar cualquier violencia, sino solamente tendrán derecho sobre ellas con una vigilancia provechosa a lo siguiente: que ningún acto perjudicial, les cause ningún menoscabo, y a poder tomar de ellas en compensación o por otro título la merecida retribución. Y si alguno de aquí en adelante quisiere contravenir estas amonestaciones, restituirá con oprobio lo defraudado y quedará excomulgado durante un año" (Tol. IX, I).
- 18 El concilio VII de Toledo, por ejemplo, ventila el tema de este modo de conducirse por parte de los obispos en términos de rapacidad: "De la tributación en las iglesias de la provincia de Galicia: Finalmente, entre las demás cosas de que nos pareció bien tratar debidamente de común acuerdo,

rige contra las familias que, con tal de evitar la jurisdicción episcopal, hacen pasar edificios de culto por monasterios sometidos a regla —expresamente apartados del régimen diocesano como única excepción—.¹⁹ En algunas situaciones incluso se sugiere que ciertos jefes de familia dilatan la consagración de los edificios para no agregar al agente episcopal a sus ya complicadas estrategias patrimoniales.²⁰

En toda circunstancia la posición de los concilios es la misma. Si el obispo consagra el edificio, automáticamente se declara *res ecclesiae* al conjunto de los bienes patrimoniales, volviéndolos indisponibles para cualquier *ius privatum*, sea este el del obispo, el del fundador o de cualesquiera clérigos involucrados.²¹ (Martínez Diez, 1959; De Juan, 1998; Santos

fue acerca de las quejas de los presbíteros de las feligresías de la provincia de Galicia, las que se vieron obligadas a presentar a pública discusión, como hemos averiguado, por la rapacidad de sus obispos. Pues estos obispos, como ha puesto de manifiesto la investigación evidente, gravando a las iglesias de las feligresías, de una manera indiscreta, al mismo tiempo que muchas veces les sacaban contribuciones superfluas, han llevado algunas basílicas hasta la miseria extrema. Y para que no se repita en adelante lo que consta haberse practicado ya hasta ahora desordenadamente, se establece que en el futuro, ningún obispo de la referida provincia exigirá más de dos sueldos anuales de cada una de las basílicas de la diócesis [...]". Tol, VII, 4, ed. Vives. La rapacidad podía ser una de las acusaciones más utilizadas en las cortes episcopales para destituir obispos. Sin remarcar la rapacidad como eje central de las acusaciones, el litigio entre los obispos Marciano y Aventio ofrece una idea precisa del clima faccioso que se desarrollaba en los palacios episcopales (Martin, 2018), dentro de esas querellas, la preservación de las iglesias patrimoniales constituía motivo de disputa permanente.

19 El canon III Lérida ordena lo siguiente: "Que los monjes se ordenen clérigos, por mandato de su abad, y las cosas que se ofrecen al monasterio no se les arrebate y acerca de las basílicas que edificaren los seglares: [...] Los bienes que son ofrecidos al monasterio, no quedan sometidos en nada a la administración diocesana del obispo. Y si algún seglar desease consagrar una basílica edificada por él mismo, no se atreva en modo alguno a apartarla del régimen general de la diócesis, bajo el pretexto de que se trata de un monasterio, si no viviere allí una comunidad religiosa bajo una regla aprobada por el obispo".

20 El ejemplo anterior por lo menos prevé reticencias a solicitar la consagración de edificios de culto por parte de los fundadores.

21 Un ejemplo que involucra directamente a obispos: "XVI: Del empleo de los bienes de la iglesia: El obispo tendrá facultad sobre los bienes de la iglesia para distribuirlos entre los que tienen necesidad. Conviene que él reciba con toda reverencia y temor de Dios lo que le sea necesario

Yaguas, 2011; Roca, 2015). El lote entra bajo jurisdicción del obispo, de ahí en adelante responsable de su conservación y del sostenimiento del clero local. Advirtamos que, por parte de la familia fundadora, ceder la jurisdicción y retener la posesión de algunos derechos sobre una iglesia puede constituir un recurso excepcionalmente útil: la consagración de una iglesia, en efecto, propicia muchas veces la indivisibilidad de esa fracción patrimonial, permite proteger los derechos de unos parientes sobre los de otros, anudar relaciones directas con las jerarquías eclesiásticas, capitalizar la memoria del fundador por algunas generaciones, asegurarse la salvación del alma y con ello organizar un complejo de mediaciones a escala local (Loring García, 1987; Sánchez-Pardo y Shapland, 2015; Fernández, 2016; Pérez, 2017). Para consagrar, los concilios exigen como requisito una dotación de la nueva fundación por escrito.²²

Si efectivamente no media la consagración episcopal, el edificio de culto puede levantarse pero es considerado *ius privatum*; ninguna marca autorizada lo distingue en principio del resto del patrimonio de su fundador.²³ Nada certifica

y si él mismo o aquellos hermanos que viven con él necesitaren alguna cosa, no padezcan en modo alguno necesidad, conforme al dicho del Apóstol [...]. Pero si el obispo quisiere emplear los bienes eclesiásticos en sus caprichos, y aplicare las rentas de la iglesia y los frutos de los campos, sin contar con los presbíteros o diáconos, o permitiere a sus hermanos o a sus hijos o a cualesquiera de sus parientes, que por su medio, los bienes de la iglesia sean ocultamente menoscabados, este tal conviene que sea culpado ante el concilio”, Braga II, XVI. Para el resto del clero Narbona II, VIII.

22 “V. Que el obispo no exija nada por la consagración de una basílica: Se tuvo por bien que cuantas veces los obispos son invitados por algún fiel a consagrar las iglesias, no reclamen del fundador algún regalo como si les fuere debido, sino que si este ciertamente por propia iniciativa les ofreciere algo, no lo rechacen, pero si la pobreza o la necesidad coarta a aquel, no se exija nada de él. Cada uno de los obispos tendrá ante todo muy presente el no consagrar una iglesia o basílica si antes no recibe la dote de la iglesia, y los dones de la misma confirmados por escritura de donación, pues no es pequeña la temeridad, si se consagra una iglesia como si fuera una casa privada, sin tener para su iluminación ni para la sustentación de aquellos que allí han de prestar sus servicios”, Braga II, V.

23 Ver nota anterior.

que sea sagrado, religioso ni santo. Estas cualidades no son una verdad asentada por la Iglesia sino materia opinable y de circulación acotada a las relaciones que la familia pueda establecer, renunciando a gran parte de la eficacia social que el edificio provee.

Hasta este punto los concilios, al igual que la ley civil, han aplicado inconfundiblemente figuras del derecho romano y las han adaptado para que funcionen en la nueva situación. Algunas fórmulas que innovan en relación a lo heredado podrían identificarse en torno a los modos de distribuir los rendimientos de las iglesias familiares. Recordemos, por lo pronto, que en la mayor parte de los casos la pauta de reparto era tripartita, contemplando la parte del obispo, la del clero local y la de la fábrica, con algunas variaciones.²⁴ Hasta donde he podido rastrear para el caso visigodo, esta innovación remite al concilio I de Orleans celebrado en la Galia de Clovis en 511.²⁵ Woods ubica su introducción en los concilios de la iglesia romana.²⁶ En cualquier caso, el dispositivo conci-

24 Por ejemplo, Tol. IV, XXXIII: “[...] los obispos deben regir sus feligresías de modo que no tomen nada de los bienes de las mismas, sino que, conforme a lo prescrito en los concilios anteriores, se contenten solamente con la tercera parte, tanto de las oblaciones como de las rentas y los frutos, y si tomaren alguna cosa más de lo establecido, el concilio reparará la injusticia, sea ante la reclamación de los mismos fundadores, sea ante la de sus parientes si aquellos ya hubieren muerto; pero sepan también los fundadores de las basílicas que no tienen ningún derecho sobre los bienes que han entregado a dichas iglesias, sino que, conforme a lo determinado en los cánones, lo mismo la iglesia que su dote, están bajo la administración del obispo”. Para advertir variaciones, ver por ejemplo Braga I, VII.

25 “De oblationibus vel agris, quos dominus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus Deo sibi inspirante contulerit, ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa, id esse iustissimum definimus, ut in reparationibus ecclesiarum, alimoniis sacerdotum et pauperum vel redemptionibus captivorum, quidquid Deus in fructibus dare dignatus fuerit, expeditur et clerici ad adiutorium ecclesiastici operis constringantur. Quod si aliquis sacerdotum ad hanc curam minus sollicitus ac devotus extiterit, publice a conprovincialibus episcopis confundatur. Quod si nec sub tali confusione correxerit, donec emendet errorem, communionem fratrum habeatur indignus”, Orleans I, V, ed. Gaudemet & Basdevant.

26 “In Rome and those Italian and Sicilian bishoprics that were subject to the pope as metropolitan, the attempt was made from the later fifth century to divide this income into four parts, for the

liar esgrime un horizonte de referencias aún más amplio y flexible que la ley civil, en tanto incluye la ley de Roma, sus derivas civiles del momento (*Breviario* de Alarico, *Liber Iudiciorum*, etcétera) y también la tradición de la iglesia, es decir, aquella producción inmensa que se origina en diversas jurisdicciones eclesiásticas. Esta flexibilidad también constituye una razón poderosa para que los reyes visigodos prefieran canalizar el tratamiento de las iglesias familiares a través de la reunión conciliar. La tripartición, de todas maneras, responde en su gesto al carácter negociado y plural que es el sello de la ley de Roma (Humfress, 2011: 10, 2014).

Conclusión: la proliferación de las iglesias patrimoniales a partir del siglo VI

Resulta evidente que, a partir del siglo VI y al igual que en el resto de Europa, se construye en la Península un buen número de edificios de culto por iniciativas familiares. A través de esta dotación, los jefes de familia buscan “el remedio del perdón del donante”²⁷ o “el patrocinio de los santos”.

Los grupos rectores del reino, tanto seculares como eclesiásticos, intentan promover, garantizar y normar la eficacia social y celeste de estas construcciones a través de figuras del derecho romano. El derecho se adapta a las nuevas realidades: el *Breviario* de Alarico va a acercar dos dimensiones que en la tradición normativa del Imperio resultaban heterogéneas, el *ius divinum* y el *ius publicum*, convirtiendo los lugares de culto en materia indisponible para la circulación. La bendición del obispo aparta a esa porción consagrada del movimiento

bishop's use, the poor, the clergy, and the fabric of churches; in Spain a little later there was a threefold division, leaving the poor as a charge on the bishop and clergy” (Woods, 2006: 10).

27 Tol. IX, 1 y Br. II, VI.

ordinario de las cosas, pero no impide que se active una serie de derechos heterogéneos encuadrados en la figura de la *possesio* y del *ius privatum* que continúan siendo materia heredable y sujeta a la estrategia patrimonial. Estos cambios permitieron que la fundación de iglesias constituyera un expediente flexible y sumamente potente a la hora de controlar la sucesión del patrimonio. Las torciones jurídicas que se fueron registrando a lo largo de este proceso modificaron por completo, al menos en el dominio visigodo, lo que la tradición imperial romana entendía como “lo público”.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Fortacín Piedrafita, J. (ed.) (1983). La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto. En *Cuadernos de Jerónimo Zurita* 47-48, pp. 7-70.

Gaudemet, J. y Basdevant, B. (eds.) (1989). *Les canons des conciles mérovingiens (VI-VIII siècles)*, Sources Chrétiennes 353. París, Éditions du Cerf.

Martin, J. C. (ed.) (2018). El iudicium inter Marcianum et Habentium episcopos (A. 638). Estudio, edición crítica y traducción. En *Habis* 49, pp. 203-232.

Mommsen, Th. y Krueger, P. (eds.) (1904). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Tomos I-II. Berlín, Weidmann, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Poste, E. y Wittuck, E. (eds.) (1904). *Gaii. Institutiones or Institutes of Roman Law by Gaius*. Oxford, Clarendon.

Rodríguez Gil, M.; de Cárdenas, F. y Fita, F. (eds.) (1991). *Código de Alarico II. Fragmentos de la "Ley Romana" de los visigodos conservados en un códice palimpsesto de la Catedral de León*. León, Fundación Sánchez Albornoz.

Vives, J. (ed.) (1963). *Concilios visigodos e hispanorromanos*. Barcelona/Madrid, CSIC.

Zeumer, K. (ed.). (1902). *Liber Iudiciorum. Monumenta Germaniae Historica, Leges, sectio I*, vol. I. Hannover/Leipzig.

Bibliografía secundaria

AA.VV. (2011-2012). *Le droit hispanique latin du VIe au XIe siècle*. Mélanges de la Casa de Velázquez, 41.

Ando, C. (2006). Religion and *ius publicum*. En Ando, C. y Rupke, J. (eds.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, pp. 126-145. Munich, Franz Steiner Verlag.

Arcuri, R. (2012). I beni della Chiesa nel VI sec. d. C. tra economia, diritto e religione. En *Atti Accademia Pontaniana* LI, pp. 123-137.

Barbier, J. (2005). Testaments et pratique testamentaire dans le royaume franc (VIe-VIIIe siècles). En Bougard, F.; La Rocca, C. y Le Jan, R. (dirs.). *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen-Âge*, pp. 7-61. Roma, École Française de Rome.

Bowes, C. (2007). "Christianization" and the Rural Home. En *Journal of Early Christian Studies* 15: 2, pp. 143-170.

_____. (2012). *Houses and Society in the Later Roman Empire*. Londres, Bristol Classical Press.

Caseau, B. (2011). Late Antique Paganism: Adaptation under Duress. En Lavan, L. y Mulryan, M. *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*, pp. 111-134. Leiden/Boston, Brill.

Castillo Maldonado, P. (2012). *In ora mortis*: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico. En *Hispania Sacra* 64, pp. 7-28.

Corcoran, S. (2013). Sententiae of Paulus. En Bagnall, R.; Brodersen, K.; Champion, C.; Erskine, A. y Huebner, S. *The Encyclopedia of Ancient History*, p. 6.152. Nueva Jersey, Wiley.

De Juan, M. (1998). La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias. En *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 10, pp. 167-180.

Deswarte, T. (2005). Le code du roi Réceswinthe (654) a-t-il abrogé les droits antérieurs? En Dubreucq, A. y Lauranson-Rosaz, Ch. (eds.). *Traditio iuris. Permanence*

et/ou discontinuité du droit romain durant le haut Moyen Âge, Cahiers d'Histoire Médiévale, pp. 57-76. Lyon, Université de Lyon III.

- Díaz y Díaz, M. (1976). La lex Visigothorum y sus manuscritos. Un ensayo de reinterpretación. En *Anuario de Historia del Derecho Español* 46, pp. 163-224.
- Fernández, D. (2016). Property, Social Status, and Church Building in Visigothic Iberia. En *Journal of Late Antiquity*, pp. 512-541.
- García López, Y. (1997). Estudios críticos y literarios de la lex Wisigothorum. En *Memoirs del Seminario de Historia Antigua*, V. Alcalá, Universidad de Alcalá de Henares.
- Gaudemet, J. (1947). La législation religieuse de Constantin. En *Revue d'Histoire de l'Église de France* 33: 122, pp. 25-61.
- Humfress, C. (2011). Defying the politico-religious sphere case by case: a comparative approach to Late Roman and ecclesiastical Law. En Cecconi, G. (ed.). *Politiche Religiose nel Mondo Antico e Tardoantico*, pp. 305-318. Bari, Edipuglia.
- _____. (2012). Law and custom under Rome. En Rio, A. (ed.). *Custom in the Middle Ages*, pp. 23-47. Londres, Hellenic Studies Institute.
- _____. (2014). Institutionalization between Theory and Practice. En Hudson, J. y Rodríguez, A. *Diverging paths? The shapes of power and institutions in medieval Christendom and Islam*, pp. 16-29. Leiden/Boston, Brill.
- Hummer, H. (2008). Review: The Proprietary Church in the Medieval West. By Susan Wood. En *Early Medieval Europe* 16: 3, pp. 391-396.
- Kelly, M. (2016-2017). Recceswinth's Liber Iudiciorum: History, Narrative and Meaning. En *Visigothic Symposium*, 1, pp. 110-130. Disponible en: <https://visigothicsymposia.org/michael-j-kelly-liber-iudiciorum/>.
- King, P. (1981). *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza Universidad.
- Lear, F. (1951). The Public Law of the Visigothic Code. En *Speculum* XXVI: 1, pp. 1-23.
- Loring García, I. (1987). Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval. En *Studia historica. Historia medieval* 5, pp. 89-121.
- Martínez Díez, G. (1959). El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico. En *Miscelánea Comillas, Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 17: 32, pp. 5-200.

- Miceli, P. (2012). *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI- XIV)*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- Pérez, M. (2017). Proprietary Churches, Episcopal Authority and Social Relationships in the Diocese of León (eleventh-twelfth centuries). En *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10: 2, pp. 195-212.
- Petit, C. (2015). Derecho visigodo del siglo VII. Un ensayo de síntesis e interpretación. En Osaba, E. (ed.). *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía*, pp. 205-218. Bilbao, Dykinson.
- Rives, J. (2012). Control of the sacred in Roman Law. En Tellegen-Couperus, O. (ed.). *Law and Religion in the Roman Republic*, pp. 165-180. Leiden/Boston, Brill.
- Roca, M. (2015). La distinción entre patrimonio eclesiástico y privado de obispos y clérigos en la España visigoda. En *e-SLegal History Review* 20, n./p.
- Salzman, R. (2007). Religious Koine and Religious Dissent in the Fourth Century. En Rüpke, J. (ed.). *A Companion to Roman Religion*, pp. 109-118. Oxford, Blackwell.
- Sánchez-Pardo, J. y Shapland, M. (2015). *Churches and Social Power in Early Medieval Europe. Integrating Archaeological and Historical Approaches*. Turnhout, Brepols.
- Santos Yaguas, N. (2011). El régimen fiscal de los bienes de la iglesia durante el siglo IV. En *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua 24, pp. 515-542.
- Stutz, U. (1937). Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte der Eigenkirche und ihres Rechtes. En *ZRG (kanon. Abt.)* 26, pp. 1-85.
- Thomas, Y. (1999). De la "sanción" y de la "santidad" de las leyes en Roma. Notas sobre la institución jurídica de la inviolabilidad. En *Los artificios de las instituciones. Estudios sobre derecho romano*, pp. 201-217. Buenos Aires, EUDEBA.
- _____. (2002). La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. En *Annales HSS* 57: 6, pp. 1431-1462.
- Torres López, M. (1928). El origen del sistema de "iglesias propias". En *Anuario de Historia del Derecho Español* 5, pp. 83- 217.
- _____. (1933). *Lecciones de Historia del Derecho español*, 2 vols. Salamanca, Librería General "La Facultad" de Germán García.
- Woods, S. (2006). *Proprietary Churches in the Medieval West*. Oxford, Oxford University Press.
- Zeumer, K. (1944). *Historia de la legislación visigótica*. Barcelona, Universidad de Barcelona.

Capítulo 5

El obispo y las Sagradas Escrituras en el reino visigodo

El mundo alegórico de Ildefonso de Toledo

Dolores Castro

En 656 un nuevo concilio tuvo lugar en la ciudad de Toledo, convocado por Recesvinto, por entonces rey de los godos.¹ No era esta la primera vez que el monarca, haciendo uso de una prerrogativa exclusivamente regia, llamaba a los obispos a reunirse en la *urbs regia*. Gracias a su iniciativa se habían celebrado ya otros concilios,² dejando entrever una actitud favorable del monarca hacia el órgano conciliar. Como era tradición, las palabras inaugurales destacaban al rey con los calificativos típicos que desde Recaredo escoltaban toda mención a los reyes visigodos hecha por los padres conciliares:

Habiéndonos, pues, congregado nosotros en unión de corazones y en un mismo lugar, dando gracias al Dios invisible, y al glorioso señor de las cosas el rey Recesvin-

-
- 1 Recesvinto se alza como monarca único del reino visigodo en 653, luego de haber sido asociado al trono por su padre, Chindasvinto, entre 649 y 653.
 - 2 Me refiero a Toledo VIII y IX (este último de carácter provincial), reunidos en 653 y 655, respectivamente. Sobre la actividad conciliar en el reino visigodo, ver Stocking (2000), Castillo Maldonado (2010) y Díaz (2014), entre muchos otros.

to, por cuyo sacratísimo deseo, siguiendo la tradición de los Padres, hemos podido reunirnos en este sagrado concilio, establecimos que estas reglas infraescritas, promulgadas por decisión concorde, permanezcan inalterables por ley perpetua (Tol. X).³

Luego de la asamblea de 656, sin embargo, la convocatoria de concilios en suelo toledano iba a verse interrumpida, y durante un prolongado período los obispos del reino no volverían a congregarse en la capital.⁴ Este paréntesis coincidía, además, con la elevación a las funciones episcopales de Ildefonso (607-667), un antiguo monje y abad del monasterio de Agali, quien permaneció en la sede toledana durante aproximadamente diez años, entre 657 y 667.

Ahora bien, el vínculo entre monarquía y mecanismo conciliar en época visigoda ha dado lugar a investigaciones y perspectivas muy variadas. Tradicionalmente, la historiografía osciló entre dos posturas antagónicas que encerraban dicho vínculo en categorías absolutas de superioridad de un poder sobre otro.⁵ Sin embargo, esta relación entre monarquía y episcopado fue indudablemente todo menos homogénea.

3 La traducción es de Vives (1963). De acuerdo con la edición de Martínez Díez y Rodríguez (1992): "Congregatis ergo nobis et in concordiam animi et in conuentum loci, referentes gratias inuisibili Deo et glorioso rerum domino Recesuinto regi, cuius sacratissimo uoto retenta Paternitas sanctae traditione ad sacrum quiuimus adunari conuentum, has subter annexas regulas concordi definitione prolatae aeterna statuimus manere lege praefixas".

4 Si bien el siguiente concilio de carácter general tuvo lugar en 681 bajo el reinado de Ervigio, el rey Wamba ya había convocado un sínodo provincial en 675. Los obispos congregados en Toledo dejaron registrado en las actas su disgusto respecto del largo paréntesis conciliar que habían presenciado.

5 Por ejemplo, Dykes Shaw (1906: 213): "Henceforth until the end, a period of 124 years, with the exception of a few brief intervals of reaction under such energetic rulers as Swinthila, Chindaswinth, and Wamba, the government of the country came gradually but surely under the control of the priests. Nominally it was a monarchy; in reality it assumed the disastrous form of an hierocracy. The king saved himself from the turbulence of the nobles, but only by surrendering himself to the craft and tyranny of the prelates".

La dinámica de poder entre ambos polos asistió a distintas reconfiguraciones que involucraron a las fuerzas políticas más importantes del reino. Desde esta perspectiva, concilios como los celebrados en 589 (Toledo III) y 633 (Toledo IV) constituyeron ejemplos clave de una redefinición del vínculo que expresaban a su turno las relaciones de fuerza de una época determinada. Existía, por un lado, una mutua dependencia: al mismo tiempo que el rey necesitaba del aval eclesiástico (ya sea por vía conciliar o, más adelante, por la implementación del ritual de la unción) para legitimarse en una posición singular —agente de Dios— que lo situaba por encima de todos los súbditos, la Iglesia se apoyaba en el poder secular para instalar su centralidad como institución vertebral del reino. Sin embargo, esta necesidad mutua no implicaba equilibrio o coexistencia armónica. Desde ambas perspectivas se elucubraron distintas estrategias,⁶ que apuntaban a definir el marco de acción, el lenguaje, los términos y los canales a través de los cuales se definían una y otra vez las relaciones entre ambos. Al mismo tiempo, ni el episcopado ni la monarquía esgrimieron estrategias homogéneas, ni actuaron de forma orgánica: en cambio, intervinieron intereses diversos (regionales, locales, personales y de facciones) en el posicionamiento de los diferentes actores en juego.

Ahora bien, dejando a un lado el expediente conciliar, exhaustivamente estudiado por diversas corrientes historiográficas, este trabajo explora otra propuesta de intervención enarbolada principalmente por la elite episcopal visigoda, una iniciativa que articulaba saber bíblico y erudición y definía, al mismo tiempo, tanto el contenido como la propia forma en que la Escritura Sagrada se enseñaba y comunicaba. Más específicamente, y con el objetivo de profundizar en los modos en que el poder episcopal se construyó y con-

6 Ver un estudio acerca de la simbología del poder monárquico en Valverde Castro (2010).

solidó en el reino de Toledo (589-711), las páginas que siguen examinan el papel del obispo en los distintos procesos de interpretación y control del mensaje revelado. Principal intermediario entre la Palabra divina y el elemento humano, el obispo se eleva y afirma en el período como el único capaz de descifrar los misterios escriturarios, una tarea que requería de sabiduría, técnica y erudición, pero que también exigía una conducta adecuada, acorde a los preceptos y valores cristianos. Explicar el mensaje divino oculto en las Escrituras implicaba, en este sentido, interpretar la voluntad de Dios en la Tierra, un conocimiento indispensable para transitar el camino de la salvación. Sin embargo, una verdadera comprensión de lo contenido en los textos sagrados solo podía ser alcanzada por un sector estrecho de la sociedad, un cuerpo de especialistas que a partir de un conjunto diverso de mecanismos y prácticas devolvía a la comunidad un mensaje ya decodificado.

En la segunda mitad del siglo VII, Ildefonso de Toledo transmitió ese mensaje apelando principalmente al recurso alegórico.⁷ Es decir, seleccionó primero una técnica, un procedimiento exegético entre otros, utilizado luego para comunicar un conjunto de enseñanzas consideradas vitales, que emanaban de la *urbs regia* y de la máxima autoridad religiosa del reino. Impartidas desde Toledo, estas lecciones se relacionaban directamente con la vida presente, es decir, con el camino que se dirigía y orientaba a la vida futura. Esta última, a su vez, se perfilaba como una de las preocupaciones centrales del período estudiado: preparar y guiar a los fieles —pero especialmente formar a los conductores en quienes recaía la responsabilidad de regir a los pueblos encomendados por la divinidad—, lo cual era todavía una tarea pri-

7 La bibliografía sobre este tema es abundante. Ver, por ejemplo, Copeland y Struck (2010), Pépin (1976, 1987) y Whitman (2000), entre muchos otros.

mordial en la agenda episcopal visigoda. Como en su día el obispo Isidoro de Sevilla (ca. 556-636), también el toledano Ildefonso, en sus obras, ponía el acento en la disciplina y el comportamiento, en el cumplimiento y la obediencia, mas enarbolando los preceptos más rigurosos del cristianismo. De este modo, el obispo no solo hacía gala del dominio de una modalidad de acceso a las Escrituras, la alegoría —propia de doctores y expertos—, sino que indirectamente transmitía a partir de ella una serie de índices de santidad específicos que parecían apartarse cada vez más del siglo y de sus implicaciones terrenales.

La alegoría acercaba el mundo bíblico al mundo de los hombres. Sin embargo, marcaba al mismo tiempo la rigurosidad que exigía el verdadero camino, un camino que se revelaba apenas aprehensible para quienes, inmersos en la vida activa, dejaban a un lado los requerimientos de la contemplación.

El mundo alegórico de Ildefonso de Toledo

De itinere deserti

La lectura espiritual de las Sagradas Escrituras constituyó en este período uno de los principales procedimientos dedicados a interpretar las verdades divinas. Ya en la primera mitad del siglo VII, el interés en descifrar el contenido alegórico-místico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento había estado presente en Isidoro de Sevilla, quien no solo dedicó una obra entera a este cometido, *Allegoriae*,⁸ sino que además brindó una definición destinada a perdurar en el tiempo.

8 Sobre la exégesis espiritual de Isidoro de Sevilla, y en particular de su obra *Allegoriae*, ver Poirrel (2003). En esta obra el hispalense reúne el significado alegórico o moral de determinados personajes bíblicos.

Como dictaban sus *Etimologías*, la alegoría se entendía como “la expresión de un concepto distinto: se dice de una cosa, pero es preciso entender otra” (*Etym.* I.37.22). Con estas palabras el hispalense advertía a sus lectores sobre la existencia en el lenguaje de significados más profundos, sobre un procedimiento o herramienta que, en definitiva, exigía conocimiento y destreza.

Quien retoma en la Península esta inclinación por la lectura figurativa y el recurso alegórico es, como anticipamos, Ildefonso de Toledo en un pequeño tratado elaborado durante los años de su episcopado y conocido actualmente con el título *De itinere deserti*.⁹ Organizada en breves capítulos, la obra despliega un conjunto de instrucciones destinadas a orientar al recién bautizado en el camino que conduce a la vida futura; una guía que hace de la conducta ascética de los santos el modelo de comportamiento por excelencia.

La exégesis espiritual del toledano se articulaba en función de cadenas alegóricas que, procedentes de fuentes patrísticas y bíblicas, transmitían una enseñanza de carácter moral y edificante, e insistían en la necesidad de abrazar la responsabilidad que en tiempos de la nueva alianza permitiría conducir al hombre “hasta la dulcedumbre de la verdad perenne e inmutable” (*De itin. des.*: XIV). De acuerdo con Ildefonso, sin embargo, a lo largo de este trayecto o camino le esperaba al hombre una serie de obstáculos y tentaciones, es decir, dificultades que debían ser atravesadas para, una vez superadas, poder alcanzar (gracia mediante) el anhelado destino salvífico. Por lo tanto, se vislumbraba un camino arduo, espinoso, también entendido como viaje

9 La mayor parte de las obras de Ildefonso que han llegado hasta nosotros datan de sus años como obispo en la *urbs regia* donde, dedicado de lleno a las responsabilidades pastorales, contribuyó con sus escritos a acrecentar la producción literaria procedente de la capital goda, su prestigio y autoridad. Acerca de la datación de las obras de Ildefonso, ver, entre otros: Braegelmann (1942), Madoz (1952), Robles (1970) y Yarza Urquiola (2007).

o peregrinación, un itinerario que exigía del hombre esfuerzo y tenacidad para abrirse paso a través del sufrimiento y de la tentación que amenazaban continuamente, y bajo múltiples formas, el mundo sublunar. Inspirado tanto en el mensaje bíblico como en la tradición ascética, el toledano proponía en su *De itinere deserti* un ideal de comportamiento basado en la austeridad y la disciplina, en la renuncia y en el completo abandono de los placeres terrenales y bienes materiales.

Ahora bien, de acuerdo con Ildefonso, el hombre era agraciado a lo largo de esta *peregrinatio* con dones espirituales¹⁰ otorgados por el Espíritu Santo para su protección. Y, desde esta perspectiva, describía un conjunto de seres vegetales, animales y minerales que constituían figuras de las principales virtudes espirituales propias de una vida santa. Por lo tanto, la naturaleza se advertía allí principalmente como manifestación divina, escenario sagrado de la historia providencial. El toledano se mostraba especialmente interesado en proporcionar explicaciones alegóricas de la Creación, aquellas que abrían al hombre la posibilidad de salvación, que lo orientaban en la vida presente y le mostraban el camino hacia la mansión de la eterna beatitud. Es en este sentido que Ildefonso percibía en la naturaleza la manifestación divina, es decir, los indicios de un plan providencial que enmarcaba al hombre dentro de un orden creado y deseado por la divinidad. Lejos de una interpretación literal del contenido bíblico, el obispo exhibía en la obra una variedad de elementos naturales que, en tanto verdaderos componentes de la promesa de Dios, constituían auténticos testimonios de la presencia divina en la Tierra, esta última representada en la acción del Espíritu Santo, entidad responsable de otorgar los dones espirituales a los hombres.

10 "In hoc deserto et uerbis et mysteriis propheticis commendato inueniuntur stagna et riuu aquarum" (*De itin. des.*: XXXIV).

Ildefonso enseñaba en *De itinere deserti* el significado alegórico de una serie de ejemplares de la naturaleza que, en tanto delicias dispensadas por el Espíritu Santo, otorgaban al hombre compañía, alivio y asistencia a lo largo de su itinerario. Montes, bosques, frutos y aves —que orientan y protegen al viajero con su melodía—¹¹ forman parte del catálogo del toledano. Estos elementos de la fauna y la flora de procedencia principalmente bíblica encarnaban, además, las virtudes máspreciadas. Se colocaban breves descripciones de su significado, una detrás de la otra, formando un compendio compacto de sabiduría divina. La espina,¹² dice Ildefonso, causa compunción en el corazón de los discípulos; el mirto¹³ significa la virtud de la templanza y “restaura, en orden a la esperanza de salvación, lo que a fuerza de adversidades podría aplastarse y disolverse” (*De itin. des.*: XXXVII); el olivo¹⁴ es misericordia y el abeto,¹⁵ contemplación; el pino, elevadísimo, conlleva palabras de doctrina y conocimiento al mismo tiempo que “nunca por ninguna adversidad se desnuda del verdor del deseo de la eternidad” (*De itin. des.*: XLII). El cedro

11 “Quin etiam distincta pulchritudine montium ac nemorum, quae et uiriditatis et fructuum consolationem peruenturis ad aeternam requiem exhibent in ostensione uirtutum, adsunt quoque et bonarum auium considerationes praespicuae, quae uiatorem Dei uel dulci melos refovent, uel gratiae aspectu iucundant, manentes in solatium uiatori angoremque itineris protectionis comitatu solantes” (*De itin. des.*: LIII).

12 “Spina doctrinae spiritalis, quae dum de peccatis ac uirtutibus disputat atque modo aeterna supplicia minatur, modo caeleste gaudium promittit, ita cor audientium pungit, ut dolore compunctionis perforatam mentem per oculos quasi quendam animae sanguinem lacrimas elicere cogat” (*De itin. des.*: XXXVI).

13 “Haec dum afflictis proximis compassione miserationis uel opem defert, uel consolationis eloquium impendit, ad spem salutis reparat quod pressuris inlimum dissolute atteri potuerat” (*De itin. des.*: XXXVII).

14 “Oliua miserationis [...] cuius liquor ante aspectum Dei acceptabiliter satis fructu miserationis elucet” (*De itin. des.*: XXXVIII).

15 “Abies contemplationis, quae intra sanctam Ecclesiam in terrenis corporibus posita iam caelestia contemplatur et, licet sit ortus eius ex terra, iam tamen contemplando uerticem mentis tollit in aetherea” (*De itin. des.*: XXXIX).

y el ciprés, continúa el toledano, significan —tal como enseñaba la Escritura— el amor de Dios y del prójimo.¹⁶ El junco alude a la obediencia; el hisopo a las palabras de Dios; el lirio a las vírgenes; la rosa a la sangre de los mártires y la violeta al don de los continentes.¹⁷ También la mostaza se asemejaba al reino de los cielos, representando la fe: “[...] va creciendo por su propia fuerza hasta alcanzar los premios futuros, que obtienen las almas de los fieles, como si fueran aves del cielo, que tienen sólida morada en las ramas de sus virtudes” (*De itin. des.: XLVIII*). Asimismo, la granada aludía a la nobleza de la Iglesia, “que se compone en apretada unidad de tantos granos de fieles, que está distribuida en compartimentos de méritos y es compacta por la unidad de la fe, a la que la sangre de Cristo tiñe de rojo con su marca [...]” (*De itin. des.: XXXII*).

La lista de Ildefonso incluía además la caña, el boj, la vid¹⁸ y el olmo, entre otros. Acerca de los seres minerales, el toledano dedicaba también una entrada a las piedras cuyo significado remitía a las piedras vivas mencionadas por Pedro en 1 Pe 2,4-5¹⁹ en alusión a la ausencia “de la blandura de los vicios” y “el calor de la caridad” (*De itin. des.: LII*).

16 “*Cedrus pariter et cupressus, de quibus dicitur: Tecta domorum nostrarum cedrina, laquearia nostra cupressina, haec innunt, geminam uidelicet dilectionem Dei et proximi, quae in sanctis, qui sunt habitaculum Dei, per Sanctum Spiritum desuper concessa monstratur, ut in Ecclesiae sublimitate aliud, dilectio Dei, constet in protectionis uirtute, aliud, dilectio proximi, haereat in decore*” (*De itin. des.: XLIII*).

17 “*Est quoque candidum liliorum flos uirginum, rosae purpurantis sanguinis martyrum, uiolae gratiae continentium*” (*De itin. des.: XLVI*).

18 “[...] cuius uuae sanguis pretium mundi est, redemptio fidelium, abolitio delicti et praemium regni” (*De itin. des.: XXXI*).

19 “*Ibi lapides uiui Petri ore notati, nulla uitiorum mollitie caesioni subiecti, sed caritatis ardore ad aeternitatis aedificium solidati, de quibus dicit: Accedentes ad Dominum, lapidem uiuum, ab hominibus uidem reprobaturum, a Deo autem electum et honorificatum, et ipsi tamquam lapides uiui superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerentes spiritalis hostias acceptabiles Deo per Ihesum Christum*” (*De itin. des.: LII*).

Entre los seres animales, breves capítulos se destinan a explicar el significado de la paloma, la lechuza, el pelícano y el gorrión. La interpretación de estas criaturas exhibía un carácter cristocéntrico, inspirado también en Agustín:²⁰ el pelícano solitario simbolizaba a Cristo en su nacimiento de la virgen; la lechuza, en la pasión y en su muerte; y el gorrión, en la libertad de la resurrección. Acerca de la paloma, anunciaba el toledano su raíz evangélica, al recordar la exhortación de Jesús en Mt 10,16 a través de la cual se instaba a adoptar la sencillez de las palomas, una característica que, junto con la inocencia (también atribuida a este emblema de la fauna bíblica) contribuía a apartar la ira, la indignación y la malicia (*De itin. des.*: LIV). También el águila era símbolo de la protección divina; el ciervo de la rectitud de la fe; y la piadosa gallina resaltaba por su mansedumbre y por el atento cuidado de su prole.

Asimismo, Ildefonso agregaba los significados de las aves acuáticas, la tórtola, la golondrina, el león, la serpiente, el lobo, la oveja, el cordero, el cabrito y el caballo, figuras de trasfondo bíblico que enseñaban todo lo que la naturaleza, producto de la creación divina y por lo tanto obediente a su creador, tenía para ofrecer al hombre. Fecundidad, belleza y protección emanaban de los seres creados por Dios, auténticas señales de la Verdad y de la bondad de su creador. Acerca de la tórtola (*turtur ecclesiastica*), por ejemplo, dice Ildefonso: “construyendo su nido con los leños de la cruz, coloca en él, al calor de la fe, a todos los creyentes, como polluelos, para criarlos, hasta que, educados en la mansión de la fe, puedan llegar hasta aquel grado de capacidad para imitar la pasión” (*De itin. des.*: LX). Muchos de estos animales tenían también un atributo defensivo en directa relación con el tenor general del opúsculo toledano. Recordemos aquí que la vida

20 Para un examen comparativo entre la obra de Agustín y la de Ildefonso, ver Ledesma (2005).

presente, simbolizada en el desierto, estaba atestada de engaños, tentaciones y demás ataques provenientes de fuerzas malignas, comandadas por el diablo y sus secuaces. En este marco simbólico, el caballo significaba: “el arrogante en la lucha, que nos lleva con activo ejercicio contra los poderes del aire y libra de los peligros a los que apoyan su grandeza en el nombre de nuestro Señor” (*De itin. des.*: LXXI). En la misma línea, la oveja vestía y protegía al hombre con la “lana de la misericordia” y “el calor de la caridad” por medio de los cuales enfrentaba y combatía “el frío de la impiedad” (*De itin. des.*: LXVII).

Se desprende de este breve compendio, por lo tanto, la idea de la omnipresencia divina, pues en cada criatura se hacía presente la Revelación. En la Creación entera, incluso, se podía vislumbrar la obra de Dios, pequeñas evidencias de la gracia divina provistas para acompañar a los elegidos. La naturaleza, en este sentido, no era concebida como algo externo a Dios, sino que en tanto obra divina estaba íntimamente conectada con Él. En la exégesis espiritual de Ildefonso se advierte, en primer plano, la actualidad de un universo bíblico que, lejos de permanecer anclado en un pasado remoto, vive y opera en el presente donde adquiere pleno significado. A los ojos del obispo es la alegoría el dispositivo pedagógico más adecuado para actualizar el contenido de la nueva alianza apelando a un único recurso, el saber bíblico. A la luz de la interpretación figurativa, entonces, las Sagradas Escrituras interceden activamente en la vida de los hombres y configuran el verdadero talante del ser humano.

Recordemos aquí que una de las principales preocupaciones que atraviesa la obra del toledano es, precisamente, cómo se llega a la vida futura transitando las arduas pruebas que impone el desierto. El uso de la alegoría se vinculaba directamente con esta inquietud, en la medida en que apuntaba a descifrar y elucidar los secretos de la Revelación que

habían de acompañar los pasos del hombre en este mundo; una inquietud que, además, se manifestaba en una serie de instrucciones de carácter moral que incluían la disciplina corporal, el control de las tentaciones y el rechazo de los vicios terrenales. Integrar el conjunto de los elegidos suponía, desde esta perspectiva, renuncia y ascesis. Ildefonso, quien citando a Pablo exclamaba que el reino de los cielos quedaba fuera del alcance de aquellos que perecieran ante los placeres de la carne (*cf. De itin. des.: XXII*), dejaba entrever cuál era el [verdadero] camino hacia el descanso eterno. Un camino que, en definitiva, era marcado por directrices emanadas directamente de las Sagradas Escrituras, impartidas por la tradición y por Ildefonso a continuación.

Leyes divinas, leyes terrenales

Como venimos de observar, Ildefonso exhibe un minucioso trabajo al desplegar el significado de figuras alegóricas propias del universo bíblico. Enmarcado en una práctica exegética de larga tradición y con gran énfasis en la interpretación figurativa, el toledano no solo ofrecía una entrada hermenéutica a las Escrituras, sino que habilitaba también la posibilidad de proyectar valores, conductas, lenguajes y límites de poder en el contexto específico en el que se disponía a activar y enseñar los enunciados bíblicos.

Recordemos que Ildefonso, antes de ser llamado a la sede toledana en 657, había sido un hombre de Agali, un monasterio ubicado en las cercanías de Toledo. En tanto abad, incluso, sabemos que firmó las actas de los concilios VIII y IX. Ya en otras oportunidades, el Agaliense había provisto de obispos a Toledo, tal como ejemplifican los casos de Justo (633-636) y Eugenio I (636-646) —discípulos del abad Eladio—. Como podemos observar, Agali desempeñaba un impor-

tante papel como centro de formación de futuros obispos, consolidando su posición como núcleo de poder e influencia política.²¹ Por lo tanto, lejos de permanecer ajeno a las preocupaciones de su época, Ildefonso conocía bien las redes que se tejían alrededor de la capital y, todavía más, alrededor del control de la sede más prominente del reino.

Ahora bien, como señalamos al comienzo de este trabajo, durante el episcopado de Ildefonso ningún concilio general llegó a reunirse en Toledo. En otras palabras, Recesvinto, quien, recordemos una vez más, tenía en calidad de monarca la facultad de impulsar este tipo de reuniones, no promovió convocatoria alguna y los obispos del reino no volvieron a juntarse en asamblea general durante su reinado.²² Las explicaciones esgrimidas para dar cuenta de las causas de este paréntesis son diversas: mientras que algunos especialistas hacen hincapié en una supuesta tensión entre la monarquía y la Iglesia, otros, en cambio, lo atribuyen a un desinterés eclesiástico o incluso a la ausencia de eventos de carácter público que ameritaran la puesta en marcha de un despliegue de tales dimensiones.²³ Lo cierto es que, intencionalmente o no, los obispos eran privados, por decisión o inacción regia, del dispositivo conciliar, un órgano que en el pasado había llevado a la promulgación de importantes disposiciones canónicas, no solo vinculadas con la disciplina y la organización eclesiásticas en general, sino también

21 Acerca de la relación entre Agali y Toledo, ver García Moreno (1993, 1999) y Rivera Recio (1948), entre otros.

22 En Mérida se llevó a cabo una asamblea conciliar, de carácter provincial, en 666.

23 Para Orlandis (1987:165): "*El desapego del episcopado español hacia los concilios, que deja entrever el décimo toledano parece que sería compartido por el nuevo obispo de la Urbe regia*. Tampoco el rey debió sentir en el resto de sus días la conveniencia de promover la celebración de este tipo de asambleas. Tal vez la falta, durante este período, de acontecimientos públicos que aconsejasen la convocatoria de concilios nacionales, unida a la desgana de los eclesiásticos, baste para explicar el paréntesis conciliar, sin necesidad de imaginar tensiones o dificultades entre Recesvinto y la Iglesia, para las que no se encuentra fundamento histórico suficiente". Otra posición en Thompson (1971).

con el ordenamiento y funcionamiento político del reino.²⁴ Incluso en el reinado de Recesvinto fue el VIII Concilio de Toledo (653) el que puso fin a una serie de medidas impulsadas por su predecesor Chindasvinto —medidas que habían perjudicado seriamente a un numeroso sector de la aristocracia— e implicaron, por lo tanto, una estrategia de legitimación para el nuevo monarca.²⁵

Esto no quiere decir, sin embargo, que reinara en la capital el más absoluto silencio. Como vimos a partir de Ildefonso, otras estrategias de intervención, otros lenguajes fueron activados desde la cúspide religiosa del reino, sin que tampoco, aclaremos, ello significara una tensión explícita entre monarquía e Iglesia.

Recesvinto, por su parte, se había puesto a la cabeza de una empresa legislativa de gran envergadura que, en rigor, había dado sus primeros pasos en el reinado de su padre, Chindasvinto (642-653), con quien estuvo asociado al trono desde 649 hasta 653.²⁶ Al apropiarse de esta iniciativa,²⁷ con la promulgación del *Liber Iudiciorum* (654), el nuevo rey aparecía ahora como epítome de sabiduría y justicia, lejos de la

24 Durante el reinado de Chindasvinto, recordemos, solo se reunió el concilio VII de Toledo (en 646), cuya asistencia fue relativamente baja (apenas treinta obispos concurren a la capital) y dejó nada más que seis cánones. Para algunos especialistas, este hecho evidencia un desinterés por parte del monarca en legislar a través del concilio. *Cfr.* Collins (2005).

25 El uso político del concilio es destacado por Díaz. Según este autor, la asamblea de 653 constituye un claro ejemplo de “manipulación por parte del monarca de los mecanismos conciliares” (2014: 1138).

26 Sobre la sucesión de Chindasvinto, ver Martin (2006).

27 Como indica Martin: “Le *Liber Iudiciorum* se présente néanmoins comme produit de l’*auctoritas* du seul Recceswinth, qui en tire donc seul le prestige découlant de l’édiction d’un code de lois; or cet escamotage de la figure de Chindaswinth n’est pas le fruit du hasard, mais correspond sans nul doute à un calcul politique de la part de son fils” (2011: 8). Y más adelante: “Le *Liber Iudiciorum* doit donc être compris, sans préjudice de sa finalité pratique, comme un pan de l’offensive idéologique lancée, au début de son règne, par Recceswinth contre son père, aux fins de renforcer sa propre légitimité. En même temps qu’un code de lois, il constituait un manifeste qui distinguait bons et mauvais rois et tendait à situer Chindaswinth au nombre des seconds” (2011: 13).

imagen de *tyrannus* con la que buscará asociar el recuerdo de su progenitor y antecesor en el trono.²⁸ Recordemos que en tiempos de Chindasvinto, algunos miembros de la nobleza habían sido sentenciados a severos castigos, desde la expropiación hasta la ejecución y el exilio, con el objetivo de evitar o sofocar potenciales focos de revuelta y conspiración. Asimismo, el anterior monarca también era acusado de hacer uso para su provecho personal de bienes y riquezas que, en rigor, habrían correspondido al tesoro regio. En este sentido, Chindasvinto se había convertido también en un exponente de la opulencia y del enriquecimiento individual, aspectos que contrariaban de plano los preceptos cristianos, más específicamente los valores ascéticos y rigurosos que enarbolaría, años más tarde, la sede episcopal toledana durante el episcopado de Ildefonso.²⁹

Mientras Recesvinto hacía descansar su autoridad en una gesta legislativa, Ildefonso esgrimía sus propias estrategias para erigir, también desde Toledo, un modelo de santidad que,

28 Ver un análisis en profundidad sobre este tema en Martin (2013). Para un tratamiento específico de la evolución semántica del término *tyrannus* en época visigoda, ver también Martin (2017).

29 Con estas palabras se lamentaban los obispos reunidos en el mencionado concilio: "Pues hemos visto algunos reyes que después de haber alcanzado la gloria del reino amontonan las ganancias en su propio patrimonio con los recursos extenuados de los pueblos, y olvidándose que han sido llamados para gobernar, convierten la defensa en devastación, aquellos que debían impedir la devastación con la defensa, y se complican aún más gravemente, porque todo aquello que adquieren no lo dedican a la gloria y honra del reino, sino que prefieren unirlo a su patrimonio, de tal modo que disponen como si le fuera una cosa debida la transmisión de tales bienes a su posteridad". Y agregaban: "Por lo tanto, con todo el oficio palatino juntamente con la asamblea de los grandes y del pueblo llano, nosotros todos, tanto los obispos como también los sacerdotes y todos los que sirven en las sagradas órdenes, de común acuerdo decretamos y deseamos que todos los bienes conquistados de cualquier clase, especie, forma o género, en vivientes y no vivientes, inmuebles y muebles que de cualquier modo se hubiese apropiado el rey Chindasvinto, de gloriosa memoria, desde el día que se sabe subió al trono, todo ello pasará perpetuamente al poder del clementísimo señor nuestro, el rey Recesvinto, y le será atribuido para siempre entre sus bienes, no para que lo tenga por sucesión paterna, sino para que lo posea como patrimonio real [...] (Tol. VIII).

atravesado por la tradición ascética y bíblica, oponía al siglo una rigurosidad extrema. Aunque no desarrollamos en esta oportunidad el uso de la imagen del desierto para canalizar este ideal, es preciso tener en cuenta que aquella desempeña en la obra del toledano una función primordial a la hora de elaborar y comunicar las pautas de comportamiento destinadas a los fieles, pautas que —como mencionamos— instalaban la austeridad, la moderación y la estricta disciplina del cuerpo como pilares del hombre en la Tierra. Estas eran las leyes que la *ecclesia* debía necesariamente conocer para esperar el descanso eterno. Dentro de la *ecclesia*, sin embargo, las palabras de Ildefonso encontraban un público privilegiado en los sectores más esclarecidos de la aristocracia laica y especialmente del alto clero peninsular. Las enseñanzas impartidas por el toledano debían arraigar en los líderes de las comunidades, en los responsables de guiar a los fieles, orientando sus conductas y prácticas, disciplinando sus cuerpos y espíritus, aplacando las ambiciones mundanas e intereses seculares. La insistencia en la disciplina e instrucción del clero, como también de los altos dignatarios, había sido un punto nodal de la agenda episcopal visigoda a lo largo de toda la séptima centuria. Como advertían las actas del décimo concilio de Toledo,³⁰ llevado a cabo en la *urbs regia* tan solo un año antes de que Ildefonso ocupase la silla episcopal, los asuntos vinculados a la gestión del patrimonio —asuntos que, por otra parte, involucraban al obispo directamente con la administración terrenal de los bienes materiales—, había llevado más de una vez al conflicto y a la necesidad de apelar a una resolución conciliar.³¹ La vida en el siglo impo-

30 En aquella oportunidad los obispos congregados en la capital debatieron el caso de Ricimiro, obispo-abad de Dumio. Sobre este asunto, ver Buenacasa Pérez (2004). Asimismo, sobre inventarios, disposiciones testamentarias y situación patrimonial de las iglesias luego del deceso de un obispo, ver Castillo Maldonado (2012).

31 Por ejemplo: en Toledo IX (655), la gestión del patrimonio eclesiástico en manos de los obispos constituyó un eje central de la discusión. Se dispuso una serie de cánones para reglamentar dis-

nía obligaciones y responsabilidades y se hallaba frecuentemente envuelta en tentaciones que atraían al hombre y lo sumían en los vicios y los excesos de este mundo. El espacio urbano y sus redes de poder, la necesidad de contar con un patrimonio suficiente para mantener y enaltecer las respectivas iglesias y comunidades implicaban distancia —y en ocasiones también tensión y conflicto— respecto de los pilares monásticos y ascéticos como la santidad, la humildad, la virtud y la contemplación. El propio Ildefonso debía ahora lidiar con las ocupaciones y compromisos que acarreaaba la función episcopal: atado a Toledo proponía, entonces, emprender un camino espiritual.

Distintos eran, por lo tanto, los lenguajes de poder que se entrecruzaban y emanaban de la capital del reino visigodo. Recesvinto se refugiaba en la fuerza de la ley y, en las postrimerías, sería recordado como el monarca detrás del *Liber Iudiciorum*. Ildefonso, por su parte, escribía desde la alegoría, desde el lenguaje figurado, y explicaba con detenimiento cada uno de los componentes de la Revelación (animales, plantas, árboles, frutos y minerales) y el sentido que se escondía más allá de su exterior. Atravesaba la superficie para obtener un conocimiento que de otra manera no sería accesible al hombre. Un conocimiento que procedía directamente de la Palabra, de las Escrituras y de aquella tradición que desde antiguo se había propuesto indagar los misterios divinos. Ildefonso se reconocía, entonces, en la tarea de

tintas situaciones en las que los obispos se veían involucrados al gestionar y administrar sus iglesias. En este sentido, se penaba a los prelados que tomasen cosas de los bienes de la Iglesia, se estipulaba cómo sería la división de los bienes entre la Iglesia y los herederos, especialmente luego de la muerte de un obispo, o bien qué parte de los bienes eclesiásticos podía ser entregada en caso de fundación de monasterios o iglesias rurales. Un año más tarde, el concilio X de Toledo (656) volvió sobre cuestiones de esta índole: el canon III, por ejemplo, sancionaba el nombramiento de prelados inicuos, de parientes o favoritos que se veían beneficiados mediante la concesión de bienes, y el canon VII regulaba la venta de esclavos por parte de obispos, clérigos o cristianos.

continuar con el legado bíblico-patristico impartiendo las enseñanzas fundamentales para orientar a su grey en el camino de la vida presente. Estas indicaciones no podían ser desoídas por ningún sector de la *ecclesia*; más aún, Ildefonso dejaba entrever en su obra que sin la gracia nada había de existir en el siglo que llevase a la salvación futura.

Ildefonso se apropió, desglosó y controló el procedimiento alegórico, uno de los principales canales de manifestación del vínculo entre el cielo y la Tierra, entre el mundo divino y el mundo del hombre. Como es sabido, el siglo VII había heredado distintas formas (métodos, instrumentos y técnicas) de aproximación a los textos sagrados que venían configurándose desde tiempo atrás. En este sentido, hacer uso de aquel procedimiento significaba también inscribirse en una línea de continuidad que hundía sus raíces en los antiguos Padres, e incluso también en el Nuevo Testamento. Desde luego, otros influjos impregnaron la práctica exegética del período, principalmente las directrices interpretativas de Agustín de Hipona y la exégesis moral de Gregorio Magno.

La lectura alegórica constituía, por lo tanto, un procedimiento que reclamaba autoridad, pues desde su propia enunciación pretendía diferenciarse de una mera opinión. La elucidación de los significados ocultos en las Escrituras a partir de este procedimiento instauraba una orientación verdadera que procedía de una capacidad ordenada por Dios a través del sacramento. En este sentido, el obispo, como señalamos en el comienzo del trabajo, se afirmaba como principal intermediario entre la sabiduría divina y el elemento humano, como el único capaz de explicar el verdadero mensaje de las Escrituras.

Conclusiones

¿Quién media en el camino hacia la salvación? Es indudable la importancia del obispo en calidad de líder espiritual, guiando a la grey a través del camino que conduce al descanso eterno, al destino salvífico. Si no existe salvación por fuera de la *ecclesia*, los mecanismos que permiten la entrada a la misma —como el bautismo o la conversión— adquieren especial importancia, sobre todo para el clero que se consolida como intermediario privilegiado entre el cielo y la Tierra. Sin embargo, obispos como Isidoro de Sevilla o Ildefonso de Toledo, siguiendo la tradición de los Padres, advirtieron a su turno que estos ritos de iniciación —de inscripción dentro de una comunidad determinada— constituían tan solo pasos preliminares, mas no suficientes, y exigían de los hombres una estricta moral, una vida acorde con los preceptos cristianos. No en vano el *De itinere deserti* había sido concebido por Ildefonso como complemento del *De cognitione baptismi*, pues, una vez bautizados, los fieles emprendían su paso por el desierto, la vida presente, a lo largo del cual debían adoptar severas pautas de comportamiento, mediante el respeto a las disposiciones cristianas, el cultivo de las virtudes y la observancia de las obligaciones morales.

Era el obispo, por lo tanto, quien mediaba en el acceso e interpretación del texto bíblico, el que comunicaba el verdadero significado espiritual, el que hacía asequible al entendimiento humano las verdades divinas que subyacen en la obra de Dios. Como vimos, Ildefonso adoptaba en su *De itinere deserti* principalmente una lectura figurativa: el predominio de cadenas alegóricas y simbólicas evidenciaba la importancia de estos recursos a la hora de discernir la interpretación verdadera, aquella necesaria para profundizar la perfección espiritual y orientar al hombre en el camino salvífico. Precisar, por lo tanto, el significado alegórico de la Revelación era una tarea

que reclamaba una *auctoritas* capaz de trascender la mera apariencia, la comprensión carnal de las Escrituras, esta última vinculada típicamente con el pueblo judío. Aún más, la reflexión de Ildefonso, al mismo tiempo que instalaba un modelo de santidad demasiado riguroso (el cual, aunque es proyectado en la totalidad de la *ecclesia*, encuentra especiales destinatarios en los rectores del reino, tanto laicos como eclesiásticos), advertía que las atribuciones mundanas y materiales como el rango o la riqueza no significaban criterios suficientes para merecer la salvación eterna, una vez acaecido el Juicio Final.

A partir de la interpretación de los textos sagrados, de la implementación de instrumentos y métodos de trabajo específicos, el obispo definía y comunicaba el verdadero sentido del mensaje divino. Este acceso a los arcanos bíblicos posibilitó a un sector reducido de la sociedad, el alto clero, el control de este mensaje, tanto desde el punto de vista de su contenido y correcta comprensión como a partir de las formas en que este mensaje era leído, enseñado y transmitido al resto de la comunidad.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi/De itinere deserti*. Yarza Urquiola, V. (ed.) (2007). *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi-De itinere deserti, De uiris illustribus* (CCSL 114A). Turnhout, Brepols.

———. *El conocimiento del bautismo, El camino del desierto*. Campos Ruiz, J. (trad.) (1971). *Santos Padres Españoles I. San Ildefonso de Toledo*. Madrid, BAC.

Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*. Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. (eds. y trads.) (2004). *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid, BAC.

Martínez Díez, G. y Rodríguez, F. (eds.) (1992). *Concilios visigodos. La colección canónica hispana. V. Concilios hispanos, segunda parte* Madrid, CSIC.

Vives, J. (ed. y trad.) (1963). *Concilios visigodos e hispanoamericanos*. Madrid, CSIC.

Bibliografía secundaria

Braegelmann, A. (1942). *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo. A Dissertation...* Washington, The Catholic University of America Press.

Buenacasa Pérez, C. (2004). Espiritualidad vs racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la Iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (656). En *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 16, pp. 7-32.

Castillo Maldonado, P. (2010). Concilios hispanos tardoantiguos: de asamblea religiosa a asamblea política. En Bravo, G. y González Salinero, R. (eds.). *Toga y daga: Teoría y praxis de la política en Roma. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, pp. 417-434. Madrid.

_____. (2012). In hora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico. En *Hispania Sacra* LXIV: 129, pp. 7-28.

Collins, R. (2005). *La España visigoda (409-711)*. Madrid, Crítica.

Copeland, R. y Struck, P. (eds.) (2010). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge, Cambridge University Press.

Díaz, P. C. (2014). Concilios y obispos en la península ibérica (siglos VI-VIII). En *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo: Spoleto, 4-9 aprile 2013* (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo LXI), pp. 1095-1158.

Dykes Shaw, R. (1906). The Fall of the Visigothic Power in Spain. En *The English Historical Review* 21: 82, pp. 209-228. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/549701>

García Moreno, L. (1993). Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas. En *HABIS* 24, pp. 179-192.

_____. (1999). Disenso religioso y hegemonía política. En *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 2, pp. 47-63.

Ledesma, J. (2005). La exégesis bíblico-patristica de San Ildefonso de Toledo en su *De itinere deserti*. En *Alpha Omega* 8, pp. 389-422.

- Madoz, J. (1952). San Ildefonso de Toledo. En *Estudios eclesiásticos* 26, pp. 467-505.
- Martin, C. (2003). *La géographie du pouvoir en Espagne visigothique* Lille, Septentrion.
- . (2006). Des fins de règne incertaines: répression et amnistie des groupes aristocratiques dans le royaume de Tolède. En Bougard, F.; Feller L. y Le Jan, R. (eds.). *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, pp. 207-224. Turnhout, Brepols.
- . (2011). Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions. En *Mélanges de la Casa de Velázquez, online* 41: 2. Disponible en: <http://journals.openedition.org/mcv/3980>.
- . (2013). A reforma visigótica da justiça: Os “anos de Recesvinto”. En *Revista Diálogos Mediterrânicos* 4, pp. 97-115.
- . (2017). *Tyrannus*. Usurpador y rey injusto en época visigoda. En Dell’Elicine, E.; Miceli, P. y Morin, A. (comps.). *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval*, pp. 19-36. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- Orlandis, J. (1987). *Época visigoda (409-711)*. Madrid, Gredos.
- Pépin, J. (1976). *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 2^a ed. Paris, Études Augustiniennes.
- . (1987). *La tradition de l’allégorie de Philon d’Alexandrie à Dante*. Paris, Études Augustiniennes.
- Poirel, D. (2003). Un manuel d’exégèse spirituelle au service des prédicateurs: les *Allegoriae* d’Isidore de Séville. En *Recherches Augustiniennes* 33, pp. 95-107.
- Robles, L. (1970). Anotaciones a la obra de San Hildefonso *De cognitione baptismi*. En *Saitabi* 20, pp. 73-146.
- Rivera Recio, J. (1948). ¿Cisma episcopal en la Iglesia Toledano visigoda? En *Hispania Sacra* 1, pp. 259-268.
- Stocking, R. (2000). *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom*. Michigan, University of Michigan Press.
- Thompson, E. A. (1971). *Los godos en España*. Madrid, Alianza.
- Valverde Castro, M. (2010). Simbología del poder en la monarquía visigoda. En *Studia Historica: Historia Antigua* 9, pp. 139-148. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6368>
- Whitman, J. (ed.) (2000). *Interpretation and Allegory*. Leiden, Brill.

Capítulo 6

Creencia, lazo social y estrategias políticas en la Galia merovingia a través de sus fuentes historiográficas

Fernando Ruchesi

Tras el vacío de poder generado por la fragmentación del Estado romano en Occidente durante el siglo V, varias de las *gentes barbarae* lograron consolidar sus dominios en las antiguas jurisdicciones del Imperio, respetando y manteniendo, por lo general, parte de la burocracia tardo-romana (Dumézil, 2017: 99-101). En este sentido, una de las entidades políticas que logró pervivir durante mayor tiempo es la que construyeron los francos, apoyándose justamente en los mecanismos anteriormente citados, aunque añadiendo también algunas contribuciones originales (James, 1988: 232-233). Esta *gens* se caracterizó por llevar a cabo una expansión que abarcó los territorios de otros *regna*, como el burgundio, el turingio y el de los alamanes (Halsall, 2007: 304-305). Al interior del reino, la historia de la Galia merovingia se caracterizó por las luchas casi continuas entre los miembros de la familia real y las aristocracias que los apoyaban. En el plano cultural, los merovingios desarrollaron una fusión de elementos romanos y propios. Esto se manifestó, especialmente, en lo que respecta a la administración: ejemplos de ello son el mantenimiento del sistema fiscal tar-

do-romano junto con las divisiones de tierras entre los hijos de hombres libres.

Este trabajo tiene por objetivo realizar una presentación introductoria sobre las relaciones entre poder, vínculos sociales y creencia en la Francia merovingia. Para llevar a cabo esta tarea, emplearemos tres fuentes narrativas clásicas para el estudio de los merovingios: las *Historias* de Gregorio de Tours, la *Crónica* de Fredegario y, por último, el anónimo *Liber Historiae Francorum*. Intentaremos probar la relación entre estos tres elementos en el contexto de la producción literaria de la Galia merovingia.

Poder y creencia en los *Decem Libri Historiarum*

Durante los siglos VI y VII, los escritores del *regnum* destacaban la relación entre la fe y los portadores de la autoridad. Dicha relación quedaba de manifiesto, en muchas ocasiones, en la creencia de que las victorias militares se encontraban en manos de la divinidad y del favor que ella ofrecía. Por ejemplo, en el contexto de la guerra entre francos y alamanes de comienzos del siglo VI, leemos que:

“Jesucristo, tú que eres proclamado hijo del Dios viviente por Clotilde, quien se dice que presta auxilio a aquellos que se encuentran en peligro y confiere la victoria a aquellos que ponen sus esperanzas en ti, yo humildemente imploro tu gloria por ayuda. Si me concedes la victoria sobre estos enemigos [...] creeré en ti y seré bautizado en tu nombre” [...] los alamanes dieron la espalda y comenzaron a huir. Y cuando vieron que su rey había muerto, se sometieron al dominio de Clodoveo.¹

1 "Iesu Christi, quem Chrochildis praedicat esse filium Dei vivi, qui dare auxilium laborantibus victuriamque in te sperantibus tribuere diceris, tuae opis gloriam devotus efflagito, ut, si mihi

En este fragmento, es posible notar el uso que hace el autor de los términos *hostes* y *alamanni* para referirse a los enemigos de los francos. El pasaje, por lo demás, refleja que el monarca franco adjudica su victoria a la ayuda que recibe de la divinidad y por ello promete convertirse al cristianismo. En este caso, el soberano podría bien representar al Estado merovingio temprano (Halsall, 2003: 20).

Ahora bien, los *Decem Libri* nos brindan otros ejemplos de la relación entre Estado y esfera religiosa. Uno de ellos se encuentra en II.37: el rey Clodoveo (481-511), tras acampar con su ejército, pidió ayuda a la divinidad para cruzar el río próximo a la ciudad de Vienne, puesto que había crecido con las lluvias. Al día siguiente, prosigue Gregorio, los francos vieron una cierva que ingresó en el agua indicándonos, con esa acción concreta, el punto por el que podían cruzar el río; se trató de una manifestación de la ayuda del elemento divino.²

Otro de los fragmentos que presenta en mayor o menor medida el mismo tipo de relación es la descripción de la batalla de Vouillé de 507. Se trata de la contienda en la que los francos derrotaron al ejército visigodo de Alarico II y este último perdió la vida (Wood, 1994: 46; Arce, 2011: 23, 86). En uno de sus pasajes, el texto describe que, tras la batalla,

Él [Clodoveo] se llevó todo el tesoro de Alarico de Toulouse y se dirigió a Angulema. Allí, el Señor le mostró

victuriam super hos hostes indulseris [...] credam tibi et in nomine tuo baptizer [...] Cumque haec dixerit, Alamanni terga vertentes, in fugam labi coeperunt. Cumque regem suum cernirent interemptum, Chlodovechi se ditionibus subdunt", Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, II. 30. Para esta obra, sigo las ediciones de Krusch y Levison (1951).

- 2 "Porro ille cum ad fluvium Vigennam cum exercitu advenisset, in quo loco eum transire deberit, paenitus ignorabat. Intumuerat enim ab inundationem pluviarum. Cumque illa nocte Dominum depraecatus fuisset, ut ei vadum quo transire possit dignaretur ostendere, mane facta cervae mirae magnitudinis ante eos nudo Dei flumine ingreditur, illaque vadante, populus quo transire possit agnovit", Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, II.37.

tal favor que las murallas de la ciudad colapsaban con su propio peso cuando él las contempló. Entonces Clodoveo, habiendo sido expulsados los godos, subyugó la ciudad a su dominio. Más tarde, con su victoria consolidada, él regresó a Tours [y] otorgó muchos presentes a la iglesia de San Martín.³

El fragmento menciona que, en primer lugar, Clodoveo tomó para sí la totalidad del tesoro de Alarico II (*cunctos thesauros Alarici a Tholosa auferens*). En segundo término, se refiere a un elemento sobrenatural: el favor divino (*cui tantam Dominus gratiam tribuit*) manifestado en las murallas que se derrumbaron (*ut in eius contemplatione muri sponte corruerent*). Por último —y no menos importante—, el regreso de Clodoveo a Tours y la distribución en la iglesia de esa ciudad de los bienes obtenidos (*multa sanctae basilicae beati Martini munera offerens*). A partir de los dos pasajes citados, podemos sugerir que el autor establece una relación causa-efecto: el monarca franco pide ayuda a Dios, obtiene victorias y facilidades para la conquista de Toulouse y logra adquirir, asimismo, el tesoro real del pueblo enemigo. Finalmente, destina parte de estas riquezas a la iglesia del santo, con lo que podríamos estimar que el rey merovingio estaría haciendo *público* un elemento (o elementos) que antes era *privado*, esto es, que pertenecía a un monarca o a un pueblo rival. Estas descripciones plantean una vinculación estrecha entre la esfera laica (representada por el rey franco y su ejército) y la eclesiástica (el favor divino y la Iglesia de Tours). Cabe señalar, sin embargo, que Clodoveo solicita ayuda para “derrotar” a los infieles (los visigodos arrianos) y no centra su pedido en lo que hace a la salvación de su alma o las de sus seguidores.

3 “Chlodovechus vero apud Burdigalinsi urbe hiemen agens, cunctos thesauros Alarici a Tholosa auferens, Ecolisnam venit. Cui tantam Dominus gratiam tribuit, ut in eius contemplatione muri sponte corruerent. Tunc, exclusis Gothis, urbem suo dominio subiugavit. Post haec, patrata victoria, Turonus est regressus, multa sanctae basilicae beati Martini munera offerens”, *ibidem*.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que la tradición de la sustracción de los tesoros reales es un *topos* importante en las obras compuestas en Galia durante este período: textos más tardíos como la *Crónica* de Fredegario o como el anónimo *Liber Historiae Francorum* describen varios episodios en los que se sustraen tesoros, especialmente, en relación con la muerte de Alarico II, como así también en el marco de las luchas internas entre los descendientes de Clodoveo.⁴ Lo interesante, en este caso, es que un autor eclesiástico está vinculando este hecho (la sustracción de un tesoro) con el favor divino, como aquello correcto que debía llevarse a cabo.

Los *Decem Libri* presentan ejemplos de este tipo en relación con otros monarcas merovingios. En el caso de Clotario (511-561), Gregorio narra una negociación y posterior batalla entre francos y sajones. De esta manera, el autor muestra los vínculos sociales que existían en el seno de las aristocracias merovingias. El fragmento describe, además, una discusión entre el rey Clotario y sus subordinados, en el contexto del reclamo del pago de tributo a los sajones:

“...Hasta aquí, pagaremos más si tu insistes. Lo que pedimos es que haya paz [y] que tu ejército y nuestro pueblo no se enfrenten”. Cuando escucha esto, el rey Clotario afirma a sus hombres: “lo que estos hombres dicen está bien. No marchemos sobre ellos, no pequemos accidentalmente contra Dios” [...] A cambio, los sajones ofrecieron la mitad de sus recursos. Y Clotario afirmó a los suyos: “Desistan [de atacar a estos hombres], les ruego, no incitemos la ira de Dios sobre nosotros”.⁵

4 *Crónica de Fredegario*, III.24; *Liber Historiae Francorum*, 9. Para ambos textos, sigo las ediciones de Krusch (1888).

5 “[...] et maiora adhuc, si quaesieris, reddimus. Unum tantum exposcimus, ut sit pax, ne tuus exercitus et noster populus collidatur. Haec audiens Chlothacharius rex, ait suis: ‘Bene locuntur hii homines. Non incedamus super eos, ne forte pecemus in Deum’ [...] Rursum Saxones obtulerunt

El pasaje finaliza con un enfrentamiento entre ambos bandos, en el que los francos son derrotados. En la narración, los sajones son descritos como dóciles, a diferencia de los francos que seguían a Clotario, que aparecen como sedientos de botín y mostrándose desconfiados ante los citados sajones. El fragmento presenta una crítica del autor hacia el pueblo merovingio, caracterizándolo de violento y avaricioso. Además, podría considerarse como un cuestionamiento a la figura de Clotario: demasiado honesto y piadoso, lo que constituiría el ejemplo del buen rey que muchos de estos escritores eclesiásticos intentaban propagar, como parte de la construcción ideológica de la Iglesia. En suma, el ejemplo presenta la imagen opuesta a Clodoveo: Clotario no posee una vinculación directa con la divinidad más allá del temor que él manifiesta al advertir a sus soldados no atacar a los sajones. A los ojos de Gregorio de Tours, la derrota de los francos se debió a que ellos atacaron a comunidades que no buscaban combatir.⁶ De esta manera, el tono moralizador está presente en la obra del Turonense⁷ y la narración nos da a entender que, en la perspectiva de estos autores, el poder se encontraba estrechamente relacionado con la creencia y el

medietatem facultatis suae, pacem petentes. Et Chlotharius ait suis: 'Dissistete, quaeso, ab his hominibus, ne super nos Dei ira concitetur"', Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, IV.14.

- 6 "Rursum Saxones obtulerunt vestimenta, pecora vel omni corpus facultatis suae, dicentes: 'Haec omnia tollite cum medietatem terrae nostrae, tantum uxoris et parvulus nostros relinquete liberos, et bellum inter nos non committatur'. Franci autem nec hoc adquiescere voluerunt. Quibus ait Chlothacharius rex: 'Desistite, quaeso, desistite ab hac intentione [...]'. Tunc illi ira commoti contra Chlotharium regem, super eum inruunt, et scindentes tenturium eius ipsumque convitiis exasperantes ac vi detrahentes, interficere voluerunt, si cum illis abire deferret. Haec videns Chlotharius, invitus abiit cum eis. A tulle, inito certamine, maxima ab adversariis internitione caeduntur, tantaque ab utroque exercitu multitudo caedit, ut nec aestimare nec numerare paenitus possit. Tunc Chlotharius valde confusus pacem petiit, dicens, se non sua voluntate super eos venisse. Qua obtenta, ad propriam rediit", *ibidem*.
- 7 Las historias de Gregorio, por ejemplo, tenían un tono moralizador, cuyo objetivo habría estado relacionado con su proyecto de redactar una historia de la Iglesia, como ya habían hecho otros varios escritores desde el siglo IV. Ver Murray (2000: 287) y Dörler (2013: 27).

cumplimiento o no de determinados preceptos divinos, en este caso, en relación con la guerra.

La obra del obispo de Tours también presenta ejemplos que no están vinculados a las autoridades temporales. Uno de ellos es la historia de Anastasius, un sacerdote que se ve amenazado y perjudicado por el obispo Cautinus. El capítulo contiene descripciones sobre el mal comportamiento del citado Cautinus, como también las acciones violentas que ejerció para quedarse con la propiedad de Anastasius:

De hecho, él era tan avaricioso que era una fuente de gran angustia si fracasaba en adherir [incorporar] para él mismo una parte del territorio adyacente al suyo. Si los propietarios eran personas de estatus elevado, Cautinus llevaba a cabo esto a través de juicios y calumnias. Por el contrario, si eran personas de rango inferior, él solo tomaría la tierra por la fuerza.⁸

Lo que resulta interesante es que este Cautinus utilizaba la fuerza cuando se trataba de personas que carecían de suficiente influencia o recursos y que, podríamos suponer, eran pequeños propietarios u hombres libres de pocos recursos. Gregorio no especifica exactamente en qué consistía esta “fuerza” pero estimamos que se habría tratado de la ayuda de seguidores armados. Esto lo podemos inferir a partir de la frase “*a minoribus autem violenter diripiebat*”, en la que el verbo puede ser traducido como “asolar”, “saquear”, “tomar botín”. Todo ello indicaría, asimismo, que muchos de estos hombres de Iglesia contaban con séquitos armados en este período o que participaban, directa o indirectamente,

8 “Erat enim et avaritiae in tantum incumbens, ut, cuiuscumque possessionis fines eius termino adhaesissent, interitum sibi putaret, si ab eisdem aliquid non minuisset. Et maioribus quidem cum rixa et scandalo auferebat, a minoribus autem violenter diripiebat”, Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, IV.12.

de actividades coercitivas, una característica que también compartían otras sociedades posromanas contemporáneas.⁹ Se trataría de una descripción que podríamos incluir en la categoría “lazo social”: un obispo tiene a su mando grupos armados a los que probablemente recompensase a través de sus incrementos en tierras, obtenidas mediante malas acciones como en el caso de Cautinus.

La narración acerca de los modos de operar de Cautinus continúa con la descripción del obispo que captura y hace prisionero al sacerdote Anastasius en un sarcófago situado en una cripta abandonada. El motivo de este comportamiento se debió a que el sacerdote se negaba a entregarle al prelado los títulos de su propiedad (que, de acuerdo con el autor, le habían sido concedidos por la reina Clotilde).¹⁰ En este caso, Gregorio sí menciona a los guardias que Cautinus dejó apostados en la entrada de la cripta para vigilar a Anastasius y asegurarse de que pereciese bajo la lápida:

9 Como en el caso de la sociedad visigoda. Esto se encuentra descrito, por ejemplo, en una ley del reinado de Wamba (672-680), que exhorta a todos los cargos, laicos y eclesiásticos, a participar de la defensa del reino en caso de un ataque: “Adeo presenti sanctione decernimus, ut a die legis huius prenotato vel tempore, si quelibet inimicorum adversitas contra partem nostram commota extiterit, seu sit episcopus sive etiam in quocumque ecclesiastico ordine constitutus, seu sit dux aut comes, thiufadus aut vicarius, gardingus vel quelibet persona, qui aut ex ipso sit commissus [...]” (“por la presente sanción decretamos que, desde el día y el momento que se mencionan en la promulgación de esta ley, si se promoviere contra nuestro territorio alguna hostilidad por parte de los enemigos, tanto el obispo como el que ejerza algún cargo eclesiástico, como el duque o el conde, el tiufado o el vicario, el gardingo o cualquier persona que fuere de la misma demarcación [...]”), *Liber Iudiciorum*, IX.II.8. Para este texto, sigo la edición de Ramis Serra y Ramis Barceló (2015). Ver además Thompson (1969: 262).

10 “Erat enim tunc temporis Anastasius presbiter, ingenuus genere, qui per chartas gloriosae memoriae Chrodigildis reginae proprietatem aliquam possidebat. Quem plerumque conventum episcopus rogat suppliciter, ut ei chartas supradictae reginae darte sibique possessionem hanc subderet [...] In hoc sepulchro super sepultum vivens presbiter sepelitur operiturque lapide, quo prius sarchofagum fuit obtectum, datis ante ostium custodibus”, Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, IV.12.

En esta cripta sobre la sepultura el presbítero, estando vivo, fue cubierto [enterrado] por un bloque de piedra, que antes había cubierto el sarcófago. Fueron situados guardias ante la puerta de la cripta. Pero estos guardias estaban convencidos de que Anastasius debía haber sido aplastado [hasta morir] por la lápida [...].¹¹

El capítulo finaliza con Anastasius escapando de la cripta y recurriendo al rey Clotario para denunciar lo que padeció a manos de Cautinus. El soberano, para compensarlo, renovó los títulos sobre las propiedades que poseía el sacerdote y garantizó su seguridad (“*presbiter autem, acceptis a rege praeceptionibus, res suas ut libuit defensavit posseditque ac suis posteris dereliquit*”).¹²

De esta manera, más allá de la narración de los eventos, podemos encontrar nuevamente el mecanismo moralizador en el texto de Gregorio de Tours. El sacerdote ultrajado que se ve condenado a morir sepultado pide ayuda a la divinidad y logra escapar de la cripta. Con posterioridad, el poder temporal le garantiza a Anastasius su propiedad y la seguridad correspondiente. Como vemos, la historia refleja los conflictos y relaciones de poder entre las esferas eclesiásticas y laicas.

Los *Decem Libri* también presentan otros ejemplos en los que se refleja la relación entre la creencia y el lazo social, en contextos en los que se describe una representación, tal como una ceremonia, con una audiencia presente que participa del evento. Uno de estos ejemplos es el de la conocida aclamación de Clodoveo en Tours:

Entonces, las cartas del emperador Anastasio llegaron a Clodoveo para conferirle el consulado y en la basili-

11 “In hoc sepulchro super sepultum vivens presbiter sepelitur operiturque lapide, quo prius sarchofagum fuit obtectum, datis ante ostium custodibus. Sed custodies fidi, quod lapide premeretur [...]”, *ibidem*.

12 *Ibidem*.

ca del beato Martín, vestido con la túnica púrpura y el manto militar, se corona [a sí mismo] con la diadema. Entonces, montado en su caballo, esparció con su propia mano monedas de oro y plata entre la gente presente durante todo su camino desde la puerta de la iglesia [de San Martín] hasta la catedral de Tours. Desde ese día, él fue llamado Cónsul o Augusto. Él dejó Tours y viajó a París, donde estableció la sede de su gobierno. Teodorico llegó para unírsele en París.¹³

Como podemos apreciar, el pasaje de la aclamación de Clodoveo en Tours presenta dos componentes importantes: la distribución de la riqueza y los lugares en los que se desarrolló la ceremonia: la iglesia de San Martín y la Catedral de Tours. Ambos sitios podrían relacionarse con lo público: la distribución de la riqueza era un ritual tardo-romano vinculado a las ceremonias de victoria de los generales, un *acto público* en el que participaba tanto el militar romano victorioso, en cuestión, como así también una audiencia que se encontraba presente en dicho ceremonial (McCormick, 1986: 335-337). Por otra parte, ambos edificios mencionados —la iglesia de San Martín y la Catedral de Tours—, también formaban parte del paisaje público. Por lo demás, el pasaje estaría describiendo una vinculación estrecha entre las esferas del Estado (representado por el rey merovingio ataviado a la manera romana y participando de una ceremonia de carácter imperial) y la esfera religiosa (representada por los dos hitos que marcaban el desfile).

13 "Igitur ab Anastasio imperatore codicillos de consolate accepit, et in basilica beati Martini túnica blattea indutus et clámide, inponens vértice diademam. Tunc ascenso équite, aurum argentum-que in itinere illo, quod inter portam atrii et ecclesiam civitatis est, praesentibus populis manu propria spargens, voluntate benignissima erogavit, et ab ea die tamquam cónsul aut augustus est vocitatus. Egressus autem a Turonus Parisius venit ibique cathedram regni constituit. Ibi et Theudericus ad eum venit", Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, II.38.

La relación entre estos elementos no resulta algo inusual, puesto que durante la Alta Edad Media ambas esferas, la religiosa y la del Estado, se encontraban vinculadas en muchas ocasiones (McKitterick, 2002: 65-67). En este contexto de la Galia Merovingia, era común que un monarca convocase un sínodo episcopal y que participase de él, como así también que el soberano designase directamente a obispos, por poner un ejemplo.¹⁴

Creemos, asimismo, que el obispo de Tours habría deseado demostrar otra cuestión en el fragmento que narra la aclamación de Clodoveo: la doble importancia de Tours, como centro religioso (recordemos que fue el lugar de predicación y acción de San Martín) y como centro político: fue el lugar elegido por el monarca merovingio para realizar su desfile tras haber obtenido el reconocimiento político del emperador, junto con el éxito que significó la derrota de los alamanes (James, 1988: 85). Además, Gregorio de Tours habría buscado resaltar la importancia de su obispado y, más aún, de su persona a la cabeza de esa unidad administrativa, dado que era uno de los sucesores del mismísimo San Martín. Se podría estimar que la descripción constituye una demostración que estaría dirigida a sus adversarios políticos.¹⁵

Otro ejemplo de la relación entre lazo social y poder está representado por la historia de Cato, un sacerdote que deseaba hacerse con el control del obispado de la ciudad de Clermont (Murray, 2000: 433-436). La narración que describe los eventos en relación a este personaje se encuentran en el capítulo 14 del cuarto libro de los *Decem Libri*. En esta obra, muchas de dichas relaciones de poder están caracterizadas por el contrapeso que ejercía la figura del rey a la hora de tomar una decisión

14 Estas prácticas, asimismo, también tenían lugar en otros reinos posromanos como el reino visigodo de Toledo. Ver King (1972: 124-126).

15 El conde Leudast, entre otros. Ver Martínez Pizarro (2016: 358).

(como en la elección de un obispo) o resolver un problema (Wood, 1994: 77-78). En el caso de Cato, tras haber recibido la orden del monarca para ser designado como obispo de Tours y haberse negado (porque su objetivo era el de ser designado en la ciudad de Clermont), el rey Clotario no le permitió desempeñarse en ninguna dignidad y, en su lugar, nombró a Eufronio como obispo de Tours:¹⁶

“He dado instrucciones para que el sacerdote Cato sea ordenado en ese lugar [Tours]. ¿Y por qué fue rechazada nuestra designación?” [...] “Mis primeras instrucciones fueron que te consagrasen para el episcopado de Tours pero, por lo que escucho, tú despreciaste esa iglesia. Y por esa razón, quedarás apartado de su control”.¹⁷

Asimismo, la historia resulta interesante debido a que este candidato designado por el rey, Eufronio, fue propuesto por los habitantes de Tours: “Sin embargo, los habitantes de Tours, al escuchar que el rey [Clotario] había regresado de matar sajones, habiendo hecho una petición [nominando] al sacerdote Eufronio, se la envían a él [Clotario]”.¹⁸ De ello, podemos interpretar que, en algunas ocasiones, los hombres libres podían realizar peticiones que eran escuchadas o tomadas en cuenta por los monarcas, como en este caso. Esto representaría un aspecto del lazo social a tener en cuenta puesto que, en la des-

16 Eufronio venía de una familia de origen senatorial y era sobrino del obispo de Langres, Gregorio Attalo. Su episcopado finalizó alrededor de 573, y fue sucedido por Gregorio de Tours (quien también estaba vinculado con Eufronio a través de lazos familiares). Ver Martindale (1992: 466).

17 “Praeciperam enim, ut Cato presbiter illuc ordinaretur; et cur est spreta iussio nostra? [...] ‘Ego primum praecipi, ut Turonus te ad episcopatum consecrarent, sed quantum audio, despectui habuisti ecclesiam illam; ideoque elongaveris a dominatione eius’”, Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, IV.15.

18 “Turonici autem audientes, regressum fuisse regem de caede Saxonum, facto consensu in Eufronio presbitero, ad eum pergunt”, *ibidem*.

cripción, los habitantes de la ciudad de Tours no recurren a las instituciones eclesíásticas para solicitar la designación de un obispo, sino que acuden a la autoridad real. De cualquier manera, hay que tomar esta narración con cautela: dado que Gregorio dio a conocer este texto hacia finales del siglo VI, el episodio podría tratarse de un relato inspirado en algo que habría ocurrido alguna vez (esto es, que los miembros de una urbe propongan al soberano un candidato para obispo). Por el contrario, toda la historia podría estar construida solo para exaltar la figura de Clotario (y su benevolencia y honestidad) en un acontecimiento en particular.¹⁹

La *Crónica* de Fredegario

En fuentes un poco más tardías como la *Crónica* de Fredegario encontramos pasajes similares que describen esta relación entre creencia, poder y lazo social, aunque con algunos matices. Uno de estos ejemplos trata sobre el rey Gontrán (561-592), quien es descrito en buenos términos por el cronista:

Estaba lleno de bondad y cuando estaba con los obispos, ciertamente se comportaba como uno de ellos y vivió de la manera más apropiada con sus seguidores, y contribuyendo generosamente al alivio de los pobres [...] En el año vigésimo cuarto de su reinado, por su amor a Dios ordenó edificar la suntuosa iglesia del beato Marcelo en el suburbio de Chalón (aunque de hecho es territorio del Sena), donde el cuerpo precioso del santo

19 En general, Clotario no es descrito en muy buenos términos por Gregorio de Tours. Esto se encuentra reflejado en el capítulo 21 del libro IV, en el que se detalla su muerte. Este monarca fue el último en perecer de los cuatro hijos de Clovis y se vio envuelto en numerosas campañas militares contra familiares directos (Geary, 1988: 117, 119), como así también en campañas contra los sajones. Ver Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum*, IV. 21; Martindale (1980: 291-292).

descansa. Allí también reunió a monjes y fundó un monasterio y dotó su iglesia con muchos objetos. Él ordenó la reunión de un sínodo de cuarenta obispos [...] y los hizo confirmar la fundación de esta casa de San Marcelo [...].²⁰

En este caso, más allá del tono favorable y propagandístico utilizado por el autor para caracterizar a este soberano, podemos apreciar cómo los aspectos citados con anterioridad se encuentran relacionados: el ejercicio del poder (el monarca ordena a los obispos reunirse en un sínodo para confirmar su construcción) y la creencia (la construcción de una capilla para venerar a San Marcelo, como también un monasterio).²¹ Asimismo, Gontrán es caracterizado ayudando a los pobres (el texto latino utiliza el término *leudis*), lo cual presupondría el establecimiento de vínculos de dependencia entre el monarca y aquellos *leudis*.²²

En otro ejemplo, el poder de decisión y la capacidad para establecer lazos de dependencia se manifiestan en la designación de un obispo por parte de la reina Brunilda:

En este año Brunilda fue encontrada en Austrasia. Fue encontrada sola por un hombre pobre cerca de Arcis.

20 "[...] bonitate plenus feliciter regebat, cum sacerdotibus utique sacerdos ad instar se ostendebat et cum leudis erat aptissimus, aelymosinam pauperibus large tribuens [...]. Anno XXVIII regni sui deuino amore eclesiam beati Marcelli, ubi ipsi praeciosus requiescit in corpore, suburbanum Cabillonisim, sed quidem tamen Sequanum est territorium, merefice et sollerter aedificare iussit, ibique monachis congregatis monasterium condedit ipsamque ecclesiam rebus pluremis ditauit. Senodum XL episcopum fieri precepit [...] et huius senodi coniunctionem monasterium sancti Marcelli Gunthramnus institutionem firmandam curauit [...]", *Crónica de Fredegario*, IV.1.

21 Gregorio de Tours describe a Gontrán como el modelo del soberano cristiano, aunque también, como un soberano carente de aptitudes para ejercer la autoridad sobre sus subordinados. Ver Wood (1994: 68-69).

22 En este pasaje, el término *leudis* estaría designando a personas de condición social más baja. El vocablo también es utilizado, en el contexto de la Galia merovingia, para referir a los partidarios de los monarcas (los *fideles regis*). Ver Niermeyer (1976: 598).

La llevó, por pedido de ella, a Teodorico. Él recibe a su abuela Brunilda gustosamente y la trató honorablemente. Brunilda lo designa [al hombre pobre] al episcopado de Auxerre como recompensa.²³

Más allá de que se trata de una crítica negativa hacia Brunilda, el caso es interesante por dos cuestiones. En primer lugar, porque describe cómo un individuo de condición humilde podía ascender a una posición de poder por la voluntad de la aristocracia (“*a quidam homini paupero*”). En segundo término, se manifiesta la dependencia creada por el lazo social: el personaje en cuestión, al contar con el favor real para ocupar esa posición nueva, automáticamente pasaría a ser un aliado de las autoridades temporales. En suma, el pasaje podría estar reflejando cómo habría sido el funcionamiento de este tipo de designaciones, procesos en los que el poder temporal era el que decidía quién ocuparía las posiciones eclesiásticas más importantes, algo que en esta etapa aún era normal (Geary, 1988: 133).

Otro ejemplo similar que describe el establecimiento de relaciones de dependencia lo encontramos en el capítulo 87. En él, el autor narra la campaña dirigida por el rey Sigiberto II (613) contra Radulfo, duque de Turingia. Se trata de un capítulo extenso que provee información valiosa para nuestra comprensión de los procesos vinculados al concepto de lazo social:

El ejército de Sigiberto primero cayó sobre un hijo de Chrodoaldo de nombre Fara, que estaba unido a Radulfo por *consilium*, y lo mató. Y todo el pueblo [los

23 “*Et anno Brunehildis ab Austrasiis eiecta est et in Arciacinsem campaniam a quidam homini paupero singula reperitur. Secundum eius petitionem ipsam ad Teuderico perduxit. Teudericus auam suam Brunehildem libenter recipiens gloriose honorat. Huius uicissitudine meretum episcopatum Audicioderensem faciente Brunehilde adsumpsit*”, *Crónica de Fredegario*, IV.19.

seguidores] de Fara que escapó a la espada fue tomado para la servidumbre.²⁴

La narración describe el ejemplo clásico en el que los supervivientes del bando “enemigo” son capturados para llevar a cabo tareas o trabajos forzados para el bando victorioso.²⁵ La historia finaliza de la siguiente manera:

Viendo que él [Sigiberto] no podía hacer nada contra Radulfo, envió una delegación para pedir volver a cruzar el Rin de manera pacífica y con el permiso de Radulfo, que Sigiberto y su ejército pudieran regresar a su sede propia [hogar]. Radulfo, lleno de orgullo, se nombró a sí mismo rey de Turingia y confirmó tratados de alianza con los Vendos e hizo propuestas con otros pueblos vecinos. Él no negaba en palabras el gobierno de Sigiberto pero, en la práctica, hizo lo que pudo para resistir su poder.²⁶

El tal Radulfo, además, estableció contactos con los vendos y otras comunidades. Fredegario da a entender que estos grupos representaban una amenaza para la seguridad de las fronteras merovingias (encontramos críticas hacia ellos en los

24 "Primo in loco Faram filio Chrodoaldo nomini, qui cum Radulfo unitum habebat consilium, exercitus Sigyberti trucedans rupit ipsoque interfecit. Omnem populum uis Fare qui gladium aeuasit captiuetate depotant", *Crónica de Fredegario*, IV.87.

25 Se trata de una práctica militar que ya era utilizada por el Estado romano durante el siglo IV. La derrota y reclutamiento de supervivientes fue una práctica común durante los siglos IV y V. Ver Lee (2007: 103-104).

26 "In castreno uedentes quod Radulfo nihil preualuissint, missus discurrantibus ut paceueci Renum aeternum transmeantur, cum Radulfo conuenenciam Sigybertus et eiusdem exercitus ad proprias sedebus remeantur. Radulfus superbia aelatus admodum regem se in Turingia esse cinsebat, amicicias cum Winidis firmans, ceterasque gentes quas uicinas habebat cultum amiciciae oblegabat, in uerbis tamen Sigiberto regimini non denegans, nam in factis forteter eiusdem resistebat dominacionem", *Crónica de Fredegario*, IV.87.

fragmentos 68 y 75).²⁷ De esta manera, más allá de los cuestionamientos hacia Sigiberto y su minoría de edad (y su inexperiencia en combate e imprudencia), el relato sobre Radulfo interesa porque nos muestra un caso en el que un individuo afirma su dominio sobre un territorio dado (Turingia), por fuera de la autoridad merovingia.

Finalmente, Fredegario describe una ceremonia que también podríamos caracterizar como un ejemplo del modo en que funcionaban los lazos sociales. Se trata de la reunión en la que Flacoaldo fue designado como *maior domus* por la reina regente Nantilda (610-642) en Orleans, tras la muerte del *maior* Aega:

La reina Nantilda llegó a Orleans (en el reino de Burgundia) con su hijo, el rey Clovis, tras la partida [fallecimiento] de Aega. Y allí, ella convocó a todos los señores y obispos y duques y jefes de Burgundia [y] se los ganó. Por elección de todos los obispos y duques, la reina Nantilda designó al franco Flacoaldo a la dignidad de mayor de palacio en el reino de Burgundia, esta posición es confirmada.²⁸

El pasaje describe un evento en el cual se encuentra presente toda la aristocracia del reino de Burgundia, como así también los subalternos y funcionarios administrativos. Desde el punto de vista del autor, podemos sugerir dos puntos concretos. En primer lugar, Fredegario habría deseado mostrar este acontecimiento como algo muy importante

27 Para la cuestión de los vendos y esclavos en Fredegario y Pablo Diácono, ver Curta (1997).

28 "Nantildis regina cum filio suo Chlodouio regi post discessum Aeganem Aurilianes in Burgundiae regnum uenisset, ibique omnes seniores, ponteuueces, ducebus et primatis de regnum Burgundiae ad se uinire precepit. Ibique cumtus Nantildis sigillatem adragens Flaogatum genere Franco maiorem domus in regnum Burgundiae aelectionem ponteuuecum et cumtis ducebus a Nantilde regina hoc gradum honores stabilitur [...]", *Crónica de Fredegario*, IV.89.

para su tiempo, puesto que nos da a entender que la reina Nantilda mantenía estrechos lazos con los grandes del reino y que ellos respetaban su posición: todo el grupo buscaba participar de la ceremonia. En segundo término, Fredegario especifica que Nantilda necesitaba la aprobación de los *duces* y obispos, a pesar de su posición, con lo cual, la referencia a “ganarse” a los grandes, cobra sentido (“*ad se uinire precepit*”). Por lo demás, el pasaje probablemente estaría describiendo el modo correcto en el que se hacía una designación de este tipo, esto es, con el consentimiento y la aprobación de los grandes del reino, a diferencia de lo que ocurría con la designación que hizo Brunilda (quien nombró obispo a un personaje de condición humilde por decisión propia y sin consultar con los otros poderes del reino).

El *Liber Historiae Francorum*

En el anónimo *Liber Historiae Francorum*, las relaciones entre poder y lazo social se expresan, en la mayoría de los casos, en términos de vínculos marciales o asociados casi estrictamente a la institución del ejército. Esta particularidad del *Liber* probablemente esté vinculada a su contexto de producción: se trata de una obra carolingia más resumida que se concentra especialmente en los acontecimientos bélicos y que fue compuesta en Neustria durante el primer cuarto del siglo VIII —al menos, esta es la perspectiva que brinda su autor (Bachrach, 1973: 11; Fouracre y Gerberding, 1996: 27).

Los ejemplos sobre las relaciones de dependencia en el marco del ejército y las lealtades se encuentran presentes en casi toda la obra. El capítulo 28 (que trata sobre la rebelión de Cramno) especifica que “habiendo tomado varios tesoros, él [Cramno] vino a París. Con el rey Childeberto, su tío, habiéndose vinculado a través de un juramento de lealtad,

jura que sería el enemigo más determinado de su padre”.²⁹ Asimismo, el capítulo 38 presenta otro caso de juramentos de lealtad, en el contexto del asesinato del rey Teodeberto II (595-612) por su hermano Teodorico II (595-613):

[...] uno de ellos, habiendo desenvainado su espada, golpeó a él [Teodeberto] desde atrás, en el cuello y, habiendo tomado su cabeza, ellos la colgaron sobre la muralla de la ciudad de Colonia. Entonces, Teodorico, al ver esto, tomó esa ciudad, capturando una gran cantidad de tesoros. [Entonces], los magnates francos realizaron juramentos de lealtad hacia él en la iglesia del mártir San Gereón.³⁰

En algunas ocasiones, los aristócratas establecían juramentos que rompían al poco tiempo. Esto se daba en los casos en los que los protagonistas debían detener una rebelión o capturar a aquellos que deseaban hacerse con el poder. Este es el caso del capítulo 46, en el que tiene lugar un enfrentamiento entre las fuerzas de Austrasia y Neustria, comandadas respectivamente por los *maiores* Ebroino y Pipino:

Llegando con su ejército a la villa en Ecry, él envió mensajeros a Martín para que, luego de hacer juramentos en buena fe, Martín regresase al rey Teodorico. Ebroino realizó juramentos a Martín engañosa y falsamente

29 “Adprehensos multos thesauros, Parisius veniens, cum Childeberto rege, patrualem suum, sacramento constrictus, iurans patri esse certissimum inimicum”, *Liber Historiae Francorum*, 28. Para esta obra, sigo la edición de Krusch (1888). Cramno fue duque de Aquitania e hijo de Clotario. Pereció en 561. Ver Martindale (1992: 309-310).

30 “[...] unus ex eis, abstracto gladio, a retro eum in cervice percussit, et accepto caput eius sustulerunt per murum civitatis Coloniae. Theudericus namque haec videns, ipsam civitatem adprehendens, thesauris magnis acceptis. Cum ei ipsi Franci seniores sacramenta iurarent in basilica sancti Gereonis martyris”, *Liber Historiae Francorum*, 38.

sobre cajas vacías. Creyendo los juramentos, [Martín] fue a Ecry y allí fue asesinado con sus seguidores.³¹

De cualquier manera, es preciso ser precavido con este pasaje puesto que, como suele ocurrir con este tipo de descripciones, podría tratarse de una ficción creada por el autor del *Liber* para construir una imagen exageradamente negativa del citado Ebroino.³²

Otro ejemplo similar lo encontramos en el capítulo 40, que describe la muerte de la reina regente Brunilda: “Entonces los ejércitos de los francos y de los burgundios se unieron, todos gritaron juntos que la muerte sería lo más adecuado para la retorcida Brunilda [...] El rey, de hecho, habiendo hecho la paz con todos, regresó [a su hogar]”.³³ Más allá de que este pasaje no describe juramento alguno, es posible tener en cuenta el establecimiento de lealtades entre los ejércitos burgundios y neustrios,³⁴ a partir de un enemigo o causa común, en este caso, la enemistad hacia la reina Brunilda.

Pero el *Liber* también describe situaciones de lazo social distintas a las que se enmarcan en el contexto del ejército. Se trata de ocasiones en las que un soberano o figura importante de la aristocracia establece vínculos con la Iglesia al donar dinero o riquezas (o lo hace para reforzar su imagen

31 “Veniens cum exercitu Erchreco villa, ad Martinum dirigit nuncios, ut, data sacramenta, cum fiducia ad regem Theudericum veniret. Hoc dolose ac fallaciter super vacuas capsas ei iurantes, ille vero credens eos, Erchreco veniens, ibi cum sociis suis interfectus est”, *Liber Historiae Francorum*, 46.

32 En el capítulo 45, Ebroino es descripto, asimismo, realizando falsos juramentos para poder atrapar y engañar a sus enemigos.

33 “Tunc coadunato exercitu Francorum et Burgundionum in unum, cunctis vociferantibus, Brunchilde norte turpissima esse dignissima, tunc, iubente Chlothario rege, in camelo levata, toto hoste gyrata, deinde equorum indomitum pedibus legata, dissipatis membris, obiit. Ad extremum sepulchrum eius ignis fuit, ossa ipsius conbusta. Rex vero, pacecm per circuitum facta, reversus est”, *Liber Historiae Francorum*, 40.

34 De acuerdo con Bachrach (1973: 10), el autor del *Liber* usa el término franco para referirse a los habitantes de Neustria.

positiva frente al pueblo o los creyentes). Esto lo encontramos, por ejemplo, en el capítulo 29: “De hecho, el rey Clotario fue al sepulcro del beato Martín, rezó allí por un largo tiempo y distribuyó muchos dones allí, otorgando muchos presentes a las varias iglesias de los santos”.³⁵ Se refiere a Clotario II (613-629), soberano que fue caracterizado en buenos términos por su posición favorable hacia la Iglesia, probablemente debido a que dependía de los obispos para obtener asesoramiento, entre otras cuestiones. De esta manera, se fueron consolidando las relaciones de dependencia entre Estado e Iglesia durante el reinado de este monarca (Wood, 1994: 154-155).

Finalmente, el *Liber* también cuenta con pasajes que presentan un tono moralista, similar al estilo de los textos de Gregorio de Tours. Por ejemplo, en el capítulo 34, el autor describe una medida de Chilperico I (561-584) respecto a unas listas impositivas cuyas cargas resultaron ser muy elevadas para la población, que terminó migrando a otros lugares. El fragmento finaliza con las muertes de los hijos del soberano, como el castigo por haber ido en contra de los pobres. Más allá del tono antipropagandístico hacia este monarca, la narración desea señalar las consecuencias que puede traer un gobierno con avaricia. Asimismo, el fragmento muestra una imagen favorable de la reina Fredegunda: es ella quien llama la atención del monarca con respecto a las cargas impositivas: “Contempla las grandes cantidades de oro y plata, los cuartos de almacenaje y las bodegas de vino rebalsan y no sabemos por qué razón los recolectamos”.³⁶ Tras ello, Chilperico deja abolida la

35 “Rex vero Chlotharius ad beati Martini sepulchrum abiit, illic diutissime orans, ibique multa munera largitus, per multas basilicas sanctorum plurima dona tribuens”, *Liber Historiae Francorum*, 29.

36 “Ecce iam perdimus filios! Ecce iam eos lacrimae pauperum, lamenta viduarum, suspiria orphanorum intererunt! Ecce auri et argenti immensa pondera, cellaria et horrea plena redundant, et nescimus, cui congregamus ea!”, *Liber Historiae Francorum*, 34.

medida y reparte bienes y riquezas a los pobres y a las iglesias (*“Multa munera ac dona Chilpericus rex ecclesiis vel pauperibus et multis villabus est largitus”*).³⁷ Como podemos apreciar, se trata nuevamente de un pasaje que contiene un mensaje que busca educar a través de la moral: sobreexplotar al pueblo y a los pequeños campesinos podría traer consecuencias negativas.

Consideraciones finales

Tal como afirmamos al comienzo de este trabajo, los reinos merovingios se caracterizaron por haber tomado y conservado, en cierta medida, las estructuras administrativas y culturales romanas. En este sentido, el gobierno era el resultado de una fusión entre elementos romanos (la administración, por un lado y la cultura latina y eclesiástica, por el otro) y “bárbaros” (la legislación y costumbres). En este contexto, las aristocracias recurrían a modelos culturales pertenecientes al ámbito clásico y posromano, muchas veces para legitimar sus acciones frente a otros grupos de poder laicos o eclesiásticos. Asimismo, una característica —producto de este tipo de relaciones— fue la interrelación entre las esferas de poder laicas y eclesiásticas. De esta manera, las fuentes presentan ejemplos en los que los soberanos merovingios tienen la decisión final a la hora de designar a un obispo o de convocar a un concilio. En muchas ocasiones, la creencia en determinados santos, en la divinidad misma o en patrones de acción (buen comportamiento, ayuda a los pobres, entre otras cuestiones), funcionaban como puente entre ambas esferas citadas. A partir de los ejemplos analizados, podemos esbozar las siguientes consideraciones finales.

Con respecto a la creencia, podríamos afirmar que las obras analizadas revelan el lugar secundario que parece tener en

37 *Ibidem*.

este contexto la cuestión de la salvación: en los casos analizados no hay elementos que vinculen la cuestión salvífica a la totalidad del pueblo merovingio o a las comunidades que habitaban en la Galia. La obra sí cuenta con algunos pasajes en los que individuos particulares acuden a la divinidad para salvarse de algún peligro o superar una dificultad (como el sacerdote Anastasius, o el rey Clodoveo antes de enfrentarse a los alamanes). Incluso, es posible vincular este aspecto de la creencia al comportamiento de los soberanos: la *Crónica* de Fredegario describe la actitud del rey Gontrán de Burgundia, cuya conducta era similar a la de los obispos e, incluso, fundó un monasterio, una iglesia y donó objetos a estas instituciones. En el *Liber*, el rey Clotario es descrito rezando en el sepulcro del beato Martín y realizando donaciones a varias iglesias. Otro ejemplo es el de Chilperico repartiendo bienes a las iglesias y a los pobres, tras abolir sus medidas impositivas.

En este sentido, la creencia era utilizada por algunos soberanos para extender la red de vínculos sociales y asegurarse así la lealtad y la fuerza de trabajo de las diferentes comunidades. Esto se lograba también a través de la construcción de monasterios, iglesias y demás edificios religiosos. Con tales construcciones, los monarcas y otros aristócratas podían vincularse al aparato eclesiástico, reforzando lazos con él y este, a su vez, prestaría su apoyo al rey o a la aristocracia (representado en consejos, como también a través de funciones administrativas). Además, estos espacios religiosos tenían otra importancia: eran el lugar elegido para realizar los juramentos de lealtad (como en el caso de los juramentos efectuados en la iglesia de San Gereón, tras el asesinato del rey Teodeberto).

Por otro lado, las descripciones de los reyes manifestando su creencia y su respeto hacia la divinidad y la Iglesia tenían el objetivo de legitimar el poder de los monarcas, en un contexto político que se caracterizaba por las luchas internas

e intrigas entre los miembros de la familia real merovingia y sus subalternos. Asimismo, estas descripciones legitimarían el poder de los soberanos frente a otras entidades políticas contemporáneas como la Hispania visigoda, la Italia lombarda o, incluso, el Imperio Romano de Oriente, entre otras.³⁸

Una segunda cuestión que se encuentra estrechamente vinculada a la creencia y a la salvación tiene que ver con el tono “moralizador” presente en los tres textos. En el caso de los *Decem Libri*, el obispo de Tours describe a Clodoveo como un rey modelo, con características similares a las de los reyes del Antiguo Testamento (Halsall, 2007: 304). En el *Liber*, encontramos el citado ejemplo del rey Chilperico, en el que la reina Fredegunda cuestiona su medida impositiva debido a que afectaba negativamente a los habitantes del reino. Este tono moralizador es un mecanismo que contribuye a la institucionalización de valores y conductas. En nuestro caso, los textos poseen ejemplos que buscan mostrar qué es lo correcto o lo que debe o no hacerse según las circunstancias.

Por otro lado, en muchas ocasiones las obras describen los lazos sociales en términos militares, asociados a los juramentos de lealtad. Dichos juramentos, a su vez, se realizaban en contextos de guerra interna entre los distintos *Teilreiche* (Ewig, 1976-1979) o a la hora de combatir a enemigos ajenos al *regnum*. Esto pudimos notarlo en el caso de la captura de los seguidores de Fara por parte del ejército de Sigiberto, en la obra de Fredegario. En el caso del *Liber*, se trataría de los ejemplos de Cramno vinculándose a su tío por un juramento y de los grandes que juraron lealtad al rey Teodorico tras la muerte de Teodeberto.

En los textos analizados, el juramento vinculaba a los aristócratas o, incluso, a personas de condición humilde,

38 Sin olvidar a los anglos y sajones en las Islas Británicas. En este sentido, los merovingios emprendieron la evangelización de las islas y ejercieron influencia en los asuntos internos de ese territorio. Ver Wood (1992: 240-241).

con los monarcas. Se establecía una doble dependencia: estos personajes dependerían del favor real para subsistir. Por su parte, los reyes también dependerían de la ayuda de estos individuos, puesto que prestaban su apoyo manifestado en consejo y en las decisiones y contribución con mano de obra militar para campañas.

En definitiva, la sociedad de la Galia de los siglos VI al VIII se caracterizó por su fluidez en términos de contactos y por el uso de estrategias políticas. Estas estrategias, muchas veces desplegadas a través de los textos en forma de descripciones propagandísticas, cumplieron el cometido de atraer aliados (entre los miembros de las aristocracias), estrechar los lazos con la elite eclesiástica y reafirmar el dominio sobre las clases bajas. Más allá de las dificultades que presentan las fuentes narrativas para estudiar a estas comunidades, creemos que reflejan parte del funcionamiento de estos procesos y dan cuenta de las transformaciones que experimentaron los procesos de construcción política en el contexto de la Galia durante la Temprana Edad Media.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Krusch, B. (ed.) (1888). *Fredegarii et Aliorum Chronica. Vitae Sanctorum*, MGH SRM 2, Hannover.

Krusch, B. y Levison, W. (eds.) (1951 [1884]). *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*. MGH SRM 1, Hannover.

Ramis Serra, P. y Ramis Barceló, R. (eds.) (2015). *El libro de los juicios (Liber Iudiciorum)*. Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

Bibliografía secundaria

- Arce, J. (2011). *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*. Madrid, Marcial Pons.
- Bachrach, B. S. (1973). *The Liber Historiae Francorum*. Lawrence, Coronado Press.
- Curta, F. (1997). Slavs in Fredegar and Paul the Deacon: medieval gens or “scourge of God”? En *Early Medieval Europe* 6: 2, pp. 141-167.
- Dörler, P. (2013). The Liber Historiae Francorum-a Model for a New Frankish Self-confidence. En *Networks and Neighbours* 1, pp. 23-43.
- Dumézil, B. (2017). *Servir al Estado bárbaro. Del funcionariado antiguo a la nobleza medieval (siglos IV-IX)*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Ewig, E. (1976-1979). Die fränkischen Teilreiche im 7. Jahrhundert (613-714). En Ewig, E. y Atsma, H. (eds.). *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften* 1, pp. 72-113. Munich, Artemis.
- Fouracre, P. y Gerberding, R. (1996). *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*. Manchester, Manchester University Press.
- Geary, P. J. (1988). *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*. Oxford, Oxford University Press.
- Halsall, G. (2003). *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*. Londres, Routledge.
- . (2007). *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*. Cambridge, Cambridge University Press.
- James, E. (1988). *The Franks*. Oxford, Basil Blackwell.
- King, P. D. (1972). *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lee, A. D. (2007). *War in Late Antiquity. A Social History*. Oxford, Blackwell.
- Martindale, J. R. (ed.) (1980). *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II: A.D. 395-527. Cambridge, Cambridge University Press.
- . (1992). *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III: A.D. 527-641. Cambridge, Cambridge University Press.

- Martínez Pizarro, J. (2016). Gregory of Tours and the Literary Imagination: Genre, Narrative Style, Sources, and Models in the Histories. En Murray, A. C. (ed.). *A Companion to Gregory of Tours*, pp. 337-374. Leiden, Brill.
- McCormick, M. (1986). *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge, Cambridge University Press.
- McKitterick, R. (ed.) (2002). *La Alta Edad Media*. Barcelona, Crítica.
- Murray, A. C. (2000). *From Roman to Merovingian Gaul. A Reader*. Ontario, Broadview.
- Niermeyer, J. F. (ed.) (1976). *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden, Brill.
- Thompson, E. A. (1969). *The Goths in Spain*. Oxford, Clarendon Press.
- Wallace-Hadrill, J. M. (ed. y trad.) (1960). *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*. Londres, Thomas Nelson and Sons.
- Wood, I. (1992). Frankish Hegemony in England. En Carver, M. O. H. (ed.). *The Age of Sutton Hoo: The Seventh Century in North-Western Europe*, pp. 235-241. Woodbridge, Boydell Press.
- _____. (1994). *The Merovingian Kingdoms*. Londres, Routledge.

Capítulo 7

El impacto de la cristianización en las representaciones del dragón en el Medioevo nórdico

Santiago Barreiro

Uno de los aspectos fundamentales para considerar en el análisis de la cristianización en las sociedades medievales resulta el grado en que la institucionalización del aparato eclesiástico conlleva una transformación de las ideas y creencias de la población. En este sentido, el caso islandés resulta interesante por tres razones.

En primer lugar, porque es —por una amplia distancia— la mejor documentada de las sociedades externas a las civilizaciones posromanas típicas del Occidente europeo. El caso es en sí extremo: la isla permanecía deshabitada aun en época carolingia y fue colonizada en gran proporción por inmigrantes provenientes de un territorio (lo que hoy es Noruega) cuyas conexiones con la latinidad eran, en el mejor de los casos, indirectas.

En segundo lugar, porque la aceptación formal del cristianismo (en el año 1000), la formación del aparato eclesiástico (que se da solamente a partir de la adopción del diezmo obligatorio por la asamblea general en 1097) y la aparición de una abundante producción escrita (desde mediados del siglo XII, principalmente en lengua vernácula), son procesos cercanos

en el tiempo. A esto debemos sumar el hecho de que los autores islandeses solían ser inusualmente tolerantes respecto de las creencias del período anterior a la conversión a partir del uso de racionalizaciones evemeristas, así como la notable preservación de numerosos textos (poéticos y epigráficos) de época pagana. Todo esto hace posible trazar la evolución de determinadas ideas a lo largo de los siglos en los que la expansión cristiana se hace firme en la isla subártica.

En tercer lugar, por la particular reticencia de los islandeses a abandonar un sistema centrado en las iglesias “propias” familiares (*bændakirkjur*, “iglesias de granjeros”) y a adoptar la reforma gregoriana, proceso que se retrasa hasta las reformas posteriores a la sumisión a la Corona noruega de 1262-1264. En este sentido, presenta un caso análogo a la *minster culture* anglosajona, aunque es varios siglos posterior.

Mi objetivo en este texto es analizar la evolución de una idea específica en los diversos géneros textuales presentes en Islandia medieval, tanto en prosa como en verso y tanto locales como traducidos de la lengua latina. Me centraré en la representación de los dragones, bestias míticas importantes tanto en el imaginario cristiano propiamente dicho como en la tradición enciclopédica de origen mediterráneo, retomada por los autores cristianos continentales y también en la narrativa vernácula en las lenguas germánicas.

Los nombres del dragón

La dualidad entre representaciones vernáculas y mediterráneas del dragón queda reflejada ya en la propia lengua: el antiguo nórdico presenta dos términos para la bestia, el germánico *ormr* (equivalente al inglés moderno *worm* y al latín *vermis*, que indica un animal sin patas de forma tubular) y el término de origen griego *dreki*, casi con seguridad adaptado por vía del latín *draco*. Esta dualidad se ve también en

la lengua anglosajona (*wyrm-draca*) y alemana (por ejemplo, *Lintwurm-Drache*), lo que sugiere que el préstamo se extendió rápido a las lenguas germánicas: para el anglosajón, aparece en el glosario de Épinal-Erfurt (ca. 700) (Sauer, 2008). Es interesante notar que el primer término es más amplio: un *ormr* puede ser cualquier ser serpentina mientras que un *dreki* es específicamente un dragón (a veces volador: *flugdreki*).

El préstamo *dreki* ya aparece en la primera mitad del siglo XI, mencionado en el *Knútsdrápa* de Sigvatr Þórðarson (m. 1045) y, quizás un poco después, en una *Lausavísa* de Þjóðólfr Arnórsson (m. 1066); aparece en veintidós ocasiones en la poesía escáldica (según la *skaldic database*). Está llamativamente ausente en los poemas éddicos, si exceptuamos la probablemente interpolada estrofa 66 de *Völuspá*, de carácter evidentemente cristiano y apocalíptico. Tampoco aparece en poemas escáldicos anteriores a la conversión, pero sí es llamativo que exista en versos de poetas que vivieron en los años inmediatamente posteriores a la misma pero anteriores a la institucionalización de la Iglesia (a grandes rasgos, me refiero al siglo XI). Por el contrario, el término *ormr* aparece treinta y tres veces en la poesía éddica y setenta y cinco en la escáldica, incluyendo poemas del período pagano: como el *Háleygjatal* de Eyvindr *skáldaspillir* (“el plagiador”) Finnsson (ca. 985), dedicado a la dinastía pagana de gobernantes de Hlaðir y pleno en imágenes míticas (Abrams, 2011).

Esto sugiere que la figura del dragón existía en tiempos paganos (hecho confirmado por la abundancia de sus representaciones talladas en piedras rúnicas en el área nórdica) y que el término usual para esa criatura era *ormr*, aunque el ingreso del préstamo latino (sea directamente o por vía anglosajona) también se dio en fecha relativamente temprana, quizás en los años de la conversión formal (es decir, los del cambio de milenio). En la prosa de la Edad Media central, ambos términos son frecuentes y, en ocasiones, intercambiables. Sin embargo, el análisis de las fuentes en prosa muestra cuatro

figuras dracónicas bien diferenciadas en la literatura islandesa, que analizaré ahora, partiendo principalmente de la *overview* de Evans (2005: 236-261).

a) *El dragón como acaparador*: esta figura es quizás la más conocida. Se trata del dragón sobre su pila de tesoro que hoy forma parte de la cultura popular. Es indudablemente arcaica: la escena más conocida del corpus nórdico (y que reaparece también en otras literaturas medievales en lengua germánica, notablemente en el *Beowulf* anglosajón, y en representaciones pictóricas tanto nórdicas como insulares ya desde época vikinga), la del héroe Sigurðr matando al dragón Fáfnir y apropiándose de su tesoro, aparece representada en detalle en la Piedra de Ramsund, creada en Suecia (generalmente aún pagana), ca. 1030.

Allí, el caballo del héroe, cargado con el tesoro, ocupa un lugar central y el dragón apuñalado enmarca toda la secuencia. La inscripción sugiere que sus creadores eran cristianos, porque dice:

siriþr : kiarþi : bur : þosi : muþir : alriks : tutir : urms
fur * salu : hulmkirs : faþur : sukruþar buata * sis *

Sigriðr hizo este puente, la madre de Alríkr, la hija de Ormr, por el alma de Holmgeirr, el padre de Sigrøðr, su esposo.

Esta imagen “germánica” del dragón como acumulador codicioso ha sido muy analizada, tanto en la literatura nórdica como anglosajona, siendo frecuente en las sagas. En muchos casos corresponde a un hombre metamorfoseado y no sería una interpretación forzada leerla como una de las expresiones literarias del rechazo marcado hacia los acopiadores que aparece frecuentemente en estas literaturas.¹

1 Para un análisis detallado y referencias, ver Barreiro (2018).

b) *El dragón como antagonista aterrador*: en paralelo a la anterior representación, esta imagen del dragón también es frecuente en las sagas. De hecho, es particularmente notable en aquellas en las que un enemigo humanoide se transforma en dragón para enfrentar al héroe de manera temporaria, a diferencia de lo que ocurre con los dragones acopiadores, cuyas transformaciones son permanentes.

Jakobsson (2010) ha analizado esta imagen en detalle y encuentra que la misma resulta también frecuente en las sagas. El foco es, en este caso, el enfrentamiento en combate singular entre el héroe y el monstruo. Quizás este motivo también sea arcaico, pues aparece probablemente representado en una piedra hallada en Austers, Gotland, y datada *ca.* 400-600. La representación es sencilla: un enorme *ormr* ataca a un hombre desarmado, que al parecer se defiende desesperadamente. En este caso, es imposible asociarla en modo directo a ninguna historia mítica o legendaria particular.

Esta imagen del antagonista terrorífico como contracara del héroe no es, cabe aclarar, específicamente nórdica ni “germánica”. Es frecuente, al menos, en la multiplicidad de pueblos hablantes de lenguas indoeuropeas, como muestra Watkins (2001), pese a lo forzado de algunos de sus argumentos.

c) *El dragón como animal serpentino*: esta imagen, de origen clásico, está ausente en los textos nativos.² Es, sin embargo, frecuente en las traducciones de material de origen continental de tipo enciclopédico. Estos textos parecen derivar, en última instancia, de las *Etimologías* de Isidoro, de las que son traducción directa (como en *Stjórn*) o adaptación, sea de manera directa o por vía intermedia de otro texto de historia natural (como sucede con el texto enciclopédico *Om Ormar*, “Sobre las serpientes”). En estos, el dragón es

2 La otra representación grecolatina del dragón (el dragón “perro guardián”, que cuida típicamente un tesoro que no le pertenece, siendo Ladon el ejemplo más evidente) no aparece en la literatura nórdica.

esencialmente una serpiente gigante, sin poseer asociaciones específicas con el tesoro ni con antagonistas heroicos ni ser en muchos casos un hombre transformado por su codicia. Esta tradición se entrecruza con una lectura fragmentaria en versión islandesa y que incluye una entrada ilustrada (de manera muy peculiar) sobre un ser dracónico, la hidra (manuscrito AM 673II 4to, ca. 1200).

d) *El dragón como representación del mal*: la imagen de raíz más directamente cristiana, la del dragón como representación del demonio (o, en ocasiones, como ser conjurado por agentes del mal) es, predeciblemente, frecuente en las sagas hagiográficas. De modo semejante, era común en la literatura religiosa de la Inglaterra anglosajona (Rauer, 2000).

En estos textos el dragón representa al mal o es directamente el propio demonio metamorfoseado, como en *Márgretar saga* que traduce la vida de Santa Margarita. En ella, la representación pictórica del dragón demoníaco muestra una fuerte distancia estilística y morfológica con los grabados hallados en las piedras rúnicas, y una iconografía cercana a las de la tradición continental.

Reapropiaciones: ¿qué dragones y dónde?

Si analizamos el conjunto de productos culturales nórdicos medievales, lo que se observa es una utilización de temas de dragones de origen secular en contextos eclesiásticos, mientras que lo opuesto no es frecuente. Esto es distinto a lo que ocurre en otros contextos periféricos europeos. Por ejemplo, en la *Historia Peredur vab Efwrawc*, parte del ciclo artúrico galés, el monstruo enfrentado por el héroe tiene características derivadas de la visión isidoriana, ausentes en los antagonistas de Beowulf y Sigurðr (Barreiro y Cordo Russo, 2010).

Respecto del fenómeno opuesto, la utilización más extendida del motivo dracónico en contextos eclesiásticos, corresponde al dragón Fáfnir, como parte del extendido uso cristiano del héroe Sigurðr (Ashman Rowe, 2006). La representación más conocida es la que sobrevive en un portal de Hylestad perteneciente a una iglesia de madera (*stavkirke*) noruega construida *ca.* 1200 y hoy destruida, que representa el ciclo épico del joven Volsungo. Presenta fuertes similitudes temáticas con la piedra de Ramsund, incluyendo la representación del tesoro a lomos del caballo Grani, aunque el estilo figurativo de las tallas y la decoración vegetal son típicos de la arquitectura cristiana del período en toda Europa. Asimismo, la figura del dragón como acaparador, como el conjunto de las imágenes de origen precristiano épicas y míticas, es retomada en la escáldica cristiana tardomedieval, que abunda en *kenningar*³ como “la cama ardiente del dragón” (para el oro).

La reapropiación en contextos seculares también remite al dragón como acaparador, como demuestra la representación en un manuscrito islandés del siglo XVI, el *Heynesbók*.⁴ Allí el dragón aparece en *marginalia*, ilustrando con una máxima el capítulo sobre herencias del código legal vigente desde 1281 en la isla (el *Jónsbók*), redactado a instancias de la monarquía noruega recientemente establecida en la isla.

La máxima, escrita de arriba hacia abajo en la cinta sostenida por las extremidades inferiores del dragón, reza: “*Sem ormuren elskar gullit, svo elskar hinn agiarne ranfeingit fe*” (“así como el *ormr* ama al dinero, así ama el codicioso la riqueza obtenida por *rán*”). *Rán* es un término legal islandés que indica el saqueo abierto y visible, como opuesto al latrocinio (*þjófnaðr*), que es por definición aquella apropiación de bienes que se hace de modo oculto.⁵

3 Una figura poética extendida en las literaturas medievales en lengua germánica.

4 Para un análisis detallado, ver el excelente trabajo de Evans (2000).

5 Este uso en máximas también está presente en el contexto anglosajón medio milenio antes, en donde ya se asociaba el acaparamiento con el dragón. *Maxims* (II, 2275-2277) dice: “he gesecean

La presencia de la máxima dracónica como comentario moralizante a un texto legal medieval (pero usado en todo el período moderno y, de hecho, parcialmente vigente en Islandia hasta hoy), refuerza la idea de que el tema cultural dominante siguió siendo de origen secular y vernáculo y no las representaciones de origen eclesiástico y mediterráneo. Lo mismo atestigua la popularidad de la historia de Fáfnir, que no solo sirve de modelo a varias sagas (obviamente en la versión en prosa del ciclo épico compuesta en el siglo XIII, *Völsunga saga*, aunque el episodio también influye en muchos otros encuentros dracónicos). Reaparece también en el género bajomedieval llamado *rímur* (rimas), como en las *Völsungsrímur*, compuestas en el siglo XIV, probablemente por un monje llamado Kálfr Hallson, autor también de un poema escáldico hagiográfico sobre Santa Catalina (*Kátrinardrápa*) y que utiliza profusamente el tema del dragón Fáfnir como metáfora de la codicia (Hethmon, 2015).

La presencia en el mencionado manuscrito de uno de los textos del ciclo de los *Völsungar* (la *Saga de Ragnarr calzas-peludas* o *Ragnars saga lóðbrokar* que contiene, a su vez, uno de los enfrentamientos más conocidos del corpus de sagas entre un héroe y un dragón acaparador), y que acompaña al *Jónsbók* y al texto de derecho eclesiástico del obispo Árni Þorláksson (1275), sugiere que la presencia de la ilustración y la máxima eran efecto de la continuidad de un imaginario secular antiguo, que influyó en el compilador de *Heynesbók*.

sceall hord on hrusan, þær he hæden gold warað wintrum frod, ne byð him white ðysel" ("Él —un dragón— debe buscar un tesoro en la tierra donde cuidar el oro pagano, viejo en inviernos, aunque no esté mejor por ello").

Conclusión

Lo que muestra la evidencia presentada es que del universo de imágenes dracónicas disponibles en la cultura del Medioevo islandés, las de origen eclesiástico fueron esencialmente limitadas. Por otro lado, indica que la imagen específica más frecuente, la del dragón como acumulador de tesoros, se expandió desde su origen poético-iconográfico, precristiano y secular hacia géneros y espacios diversos, incluyendo romances en prosa, poemas hagiográficos, arquitectura eclesiástica y glosas a textos legales de cuño monárquico.

En términos amplios, esto es probablemente explicable debido al fuerte peso de la elite secular en la organización de la sociedad y la iglesia islandesa, que no logró convertirse en una institución “total” ni siquiera en el campo de las letras. Esta situación, a simple vista inusual, quizá haya sido menos habitual en la Edad Media de lo que la evidencia textual sugiere, pues sociedades “de base campesina” semejantes a Islandia tienden a dejar poca documentación escrita, pese a que hayan sido seguramente frecuentes, especialmente durante la Alta Edad Media (sigo aquí el argumento de Wickham, 2005). En este sentido, la inusual abundancia documental de Islandia sugiere que la impresión de una dominación cultural y conceptual de la Iglesia sea en alguna medida más un efecto de la documentación que una reconstrucción adecuada de la dinámica interna de las sociedades medievales.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Barney, S.; Lewis, W. J.; Beach, J. A. y Berghof, O. (eds.) (2006). *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Finch, R. (ed.) (1965). *Völsunga Saga-The Saga of the Volsungs*. Edimburgo, Nelson.
- Kristjánsson, J. y Ólasson, V. (eds.). (2014). *Eddukvæði I-I*. Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag.
- Fulk, R. D.; Bjork, R. y Niles, J. (eds.) (2014). *Klaeber's Beowulf and the fight at Finnsburg*. Toronto/Bufalo/Londres, Toronto University Press.
- Bernharðsson, H.; Lyngdal Magnússon, M. y Jónsson, M. (2005). *Járnsíða og Kristinréttur Árna Þorlákssonar*. Reykjavík, Sögufélag.
- Kålund, K. (ed.) (1908-1918). *Alfræði Íslenszk I-III*. Copenhagen, Møller.
- Rafn, C. C. (ed.) (1829-1830). Gautreks saga, Gøngu-Hrólf's saga, Hálfðanar saga Eysteinnssonar, Ragnars saga lóðbrókar, Svarla saga sterka. En *Fornaldarsögur Norðrlanda, I-III*. Copenhagen, Popp.
- Schulman, J. (ed.) (2010). *Jónsbók: The Laws of Later Iceland*. Saarbrücken, AQ.
- Stadler, H. (ed.) (1920). *Albertus Magnus De Animalibus Libri XXVI nach der Cölner Urschrift*. Munich, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
- Unger, C. R. (ed.) (1862). *Stjórn: Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab*. Christiania [Oslo], Feilberg and Landmarks.
- _____. (1877). Mágretar saga. En *Heilagra Manna Sögur*. Christiania [Oslo], B. M. Bentzen.
- Anglo-Saxon poetic records, University of Oxford Text Archive*. Disponible en: <http://ota.ox.ac.uk/text/3009.html>, (consultado: 17/07/2017).
- Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages, University of Aberdeen*. Disponible en: <http://skaldic.abdn.ac.uk>, (consultado: 17/07/2017).

Bibliografía secundaria

- Abrams, C. (2011). *Myths of the Pagan North: The Gods of the Norsemen*. Londres, Bloomsbury.
- Ashman Rowe, E. (2006). "Qvid Sigvardus cum Christo: Moral Interpretations of Sigurðr Fáfnisbani in Old Norse Literature". En *Viking and Medieval Scandinavia 2*, pp. 167-200.

- Barreiro, S. (2018). The Hoard Makes the Dragon: Fáfnir as a shapeshifter. En Barreiro, S. y Cordo Russo, L. (eds.). *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literatures*, pp. 58-82. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Barreiro, S. y Cordo Russo, L. (2010). La Imagen del Dragón en Beowulf, Historia Peredur Vab Efracw y Völsunga Saga. En *Signum* 11, pp. 42-57.
- Evans, J. (2000). The Heynesbók Dragon: An Old Icelandic Maxim in Its Legal-Historical Context. En *JEGP* 99: 4, pp. 461-491.
- . (2005) As Rare As They are Dire: Old Norse Dragons, Beowulf, and the Deutsche Mythologie. En Shippey, T. (ed.). *The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*, pp. 207-269.
- Hethmon, H. (2015). *Völsungsrímur: A New English Translation with Commentary and Analysis*. Tesis de maestría inédita. Universidad de Islandia.
- Jakobsson, Á. (2010). Enter the Dragon. Legendary Saga Courage and the Birth of the Hero. En Arnold, M. y Finlay, A. (eds.). *Making History: Essays on the Fornaldarsögur*, pp. 33-52. Exeter, Viking Society for Northern Research.
- Rauer, C. (2000). *Beowulf and the Dragon: Parallels and Analogues*. Cambridge, D.S. Brewer.
- Sauer, H. (2008). Language and Culture: How Anglo-Saxon Glossators Adapted Latin Words and their World. En *The Journal of Medieval Latin* 18: 1, pp. 437-468.
- Watkins, C. (2001). *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford, Oxford University Press.
- Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages*. Oxford, Oxford University Press.

Capítulo 8

La dimensión salvífica de la escritura y la construcción del lazo social en los fueros de León (siglos XII-XIII)

Paola Miceli

Los preámbulos o *arengas* que potestativamente se incorporaban a los diplomas en la Edad Media han devenido en las últimas décadas una fuente interesante para los historiadores. Si hasta fines de los años 50 predominaba la idea de que contenían consideraciones banales y generales con poca intervención directa del autor que tan solo repetía fórmulas estandarizadas, a partir de los trabajos de Fichtenau (1956) la apreciación de los preámbulos ha cambiado significativamente. De ser pensados como accesorios (por su pobreza y redundancia) pasaron a tener un interés notable para los investigadores, sobre todo para el estudio de la ideología y la autorepresentación regia así como también para el análisis de las marcas personales del notariado y la cancillería (Prieto, 2016: 581). Como señala este autor,

tanto el hecho de incluir un preámbulo, como la elección y composición del mismo, entrañan hasta cierto punto un ingrediente personal, en la medida en que comprometen el estilo propio y las preferencias del

canciller o notario responsable de dictar o establecer la redacción del documento (Prieto, 2016: 583).

Esta perspectiva ha dado lugar a investigaciones sobre las continuidades y rupturas en relación con las fórmulas utilizadas en las distintas cancillerías reales (*cf.* Lafón Alvarez, 1989; Arizaleta, 2010; Prieto, 2012; entre otros). Asimismo las variaciones y continuidades en los preámbulos, que encarnan una tensión entre recepción y producción, *auctor* y *auctoritas*, diría Zimmermann (2001), habilitan la posibilidad de ser analizados en clave de la intencionalidad política y comunicacional de los monarcas. En efecto, numerosos son los trabajos que, a partir de los preámbulos, estudian la memoria regia, la propaganda monárquica y la autopercepción de la monarquía en distintos períodos de la Edad Media (*cf.* Parisse, 2001; Martínez Sopena y Rodríguez, 2011; Sirantoine, 2012; Prieto, 2016).

Nuestro interés en este trabajo radica en las fórmulas que refieren a la justificación de la puesta por escrito del otorgamiento o negocio jurídico tomando como referencia los fueros del reino de León en los siglos XII y XIII.¹ Para fines del siglo XI, la política de puesta por escrito de los ordenamientos jurídicos locales se transformó en una práctica extendida en la Península. En León, fue Alfonso VI quien dio vida a este proceso de otorgamiento de fueros, cartas pueblas y privilegios de forma regular, política que continuó y se consolidó con los monarca posteriores. Ya fuera para atraer población a una puebla nueva en el marco del proceso de la “Reconquista”, ya fuera para establecer las obligaciones que una comunidad le debía a su señor, monarcas y señores feudales se empeñaron, a partir de este momento, en poner por escrito los ordenamientos locales.²

1 Utilizamos la edición de Rodríguez (1981) = *FRL. FRL*, II.

2 Un vasto mapa de la política repobladora de la monarquía a partir de la concesión de fueros puede verse en Sánchez-Arcilla Bernal (2008: 153 y ss.).

Este fenómeno de escrituración no puede explicarse sin tener en cuenta otro acontecimiento clave de este período, la recuperación del derecho. La interpretación romántica del siglo XIX sobre este suceso diseñó la potente idea de que la redacción de las costumbres y los fueros locales a partir de los siglos XI y XII en la Península fue el modo de resistir el avance arrollador de un derecho nuevo, extranjero y culto. Los estudios de Gouron pusieron en entredicho este planteo al demostrar que la difusión del derecho romano y la redacción de los ordenamientos locales, lejos de oponerse, fueron dos aspectos de un mismo proceso: el de la reificación de la regla jurídica como instrumento privilegiado de mediación en las relaciones sociales (*cfr.* Gouron, 1988a y b; Miceli, 2012). El carácter sacro que adquirió el *Corpus Iuris* en este marco no fue ajeno al proceso de escrituración del que estamos hablando. Para los juristas de la época, el derecho justiniano era mucho más que el derecho escrito: se trataba de la *ratio scripta* equiparable a las Sagradas Escrituras, asimilación que incluso permitió considerar *sacerdotes* a los glosadores y comentadores.³ En este sentido, el programa escriturístico que se inició a fines del siglo XI en la Península debe considerarse como el mecanismo mediante el cual se intentaba colocar los ordenamientos locales o *iura propria* a la altura de esta *ratio scripta*, como llamaban los juristas al *Corpus Iuris* (Miceli, 2012: 205).

Ahora bien, estos poderes centralizadores feudales no solo emprendieron un programa escriturístico sino que también explicitaron en los preámbulos de los diplomas y las cartas los argumentos que justificaban la puesta por escrito: el fantasma del olvido, la necesidad de dar a conocer

3 Instituido como arquetipo de la razón el *Corpus Iuris* se transformó, según Legendre, en el pilar para el crecimiento disciplinar y normativo del Occidente moderno. *Cfr.* Legendre (1988: 105-114). Respecto de la relación entre *auctoritas* y *ratio*, *cfr.* Fantini (1998).

públicamente la tarea de monarcas y poderosos, la salvación eterna fueron algunos de los argumentos esgrimidos en la documentación. Estas fórmulas ligadas a la justificación de la escrituración no eran privativas de los fueros ni de la región. Estaban presentes en las ordenanzas reales, en las cartas de compra, venta y donación, y en casi toda la diplomática a partir de fines del siglo XI, consolidándose en los siglos XII y XIII (*cf.* Lafón Álvarez, 1989; Arizaleta, 2010; Prieto, 2012).

Hace ya algunos años, abordé el estudio de este tópico en los fueros de León como uno de los ejes de mi tesis de doctorado. Mis preocupaciones centrales en aquel momento eran, por un lado, discutir la tradicional oposición entre oralidad y escritura; y, por otro, desanudar la relación romántica que la historiografía y los historiadores del derecho habían trazado entre oralidad, memoria y costumbre (*cf.* Miceli, 2012). A partir del análisis de los preámbulos de los fueros de León, propuse que se exponían allí dos grandes argumentos para la puesta por escrito de estos ordenamientos locales. Un primer argumento, que ahora denominaría público, y un segundo, redentor o salvífico. En ese entonces estimé que las justificaciones jugaban en ese doble registro. Mi intención en este trabajo es volver sobre estas fórmulas y repensarlas. Si la idea que dominaba mi interpretación de hace ya tiempo era la existencia de un doble registro (público y salvífico), me gustaría plantear aquí que la dimensión salvífica de la escritura, expuesta en estos fueros, no debe entenderse como un aspecto separado u opuesto de la dimensión pública de la misma. Por el contrario, quisiera proponer que el carácter salvífico de la escritura en los fueros de León de los siglos XII-XIII fue un rasgo constitutivo de la dimensión misma de lo público. Esta interpretación requiere repensar la definición de lo público para desarticular la identificación convencional entre público-Estado y la oposición clásica

entre lo público y lo religioso.⁴ Esta redefinición de lo público habilitaría, entonces, la posibilidad de considerar la escritura de la norma como práctica pública en tanto una de sus dimensiones sustantivas; tal como se plantea en los documentos, es la redención de los pecados y la salvación. Analicemos la documentación para entender el alcance de lo que estamos proponiendo.

El preámbulo, escenario para la justificación escriturística

Como planteamos al inicio, los preámbulos se presentan, entre otras cosas, como el escenario en el que se explicitan las justificaciones para la puesta por escrito. Detengámonos entonces en las razones que con más frecuencia se repiten en la documentación.

a) *La escritura como reaseguro contra el olvido*: un primer tópico que se advierte fuertemente consolidado en los preámbulos para el siglo XII es el de la escritura como reaseguro contra el olvido:⁵

In nomine domini nostri ihesu christi, amen. Que a principibus terre et maxime a regibus traduntur et conceduntur ne obliuioni tradantur litteris adnotantur. Ea propter ego dominus Fernandus dei gratia hispaniarum Rex, una cum uxore mea regina domna Urraka, per scriptum firmissimum in perpetuum

4 Para trabajar en este sentido, retomamos la definición de lo público que plantea el Grupo DyTEM —colectivo del que formo parte— en un texto publicado en 2016 que funciona como epílogo del libro sobre la invención social de la Iglesia medieval de Dominique Iogna-Prat (2016).

5 Si bien conservamos algunos testimonios de fines del siglo XI en León, como ser el Fuero otorgado por la reina Sancha a Valdesaz de los Oteros en 1064 —cuya autenticidad ha sido cuestionada—, no hay duda de que la fórmula que articula esta trilogía se afianza rápidamente a partir del siglo XII. Sobre la autenticidad de la carta de 1064, *cfr.* Blanco Lozano (1987: 177).

ualiturum vobis hominibus de rabanal que nunc ibi habitatis et omnibus qui cetero habitauerint, do tales foros, scilicet.⁶

Se trata del fuero de 1169, otorgado por Fernando II a Rabanal en donde el monarca expresa las razones que lo animan a escribir y entregar la carta foral. Se argumenta la necesidad de anotar a través de una escritura firme y perpetua aquellas cosas que realizan y conceden los reyes para que no caigan en el olvido. Es también el argumento de una carta puebla otorgada por el mismo rey a Mansilla en 1181, en donde se insiste en este tópico: “*Incommoda obliuionis multociens sentimus cum ea que facimus scripti memorie non commendamus*”.⁷ Memoria-escritura-olvido aparecen fuertemente imbricados bajo el argumento de la preservación de lo concedido, tanto para los actuales habitantes del lugar como para los por venir. Si bien la fórmula aparece con frecuencia en arengas y preámbulos regios, no está ausente en los fueros otorgados por la aristocracia de la época. Recordemos que, a falta de cancillerías señoriales estables, la aristocracia castellano-leonesa durante estos siglos recurría para la escritura a los monasterios, a algunos servidores privados o a los oficiales regios que desde el siglo XII fueron ganando prestigio en la medida en que se consolidaba la cancillería real.⁸ Uno

6 FRL, II, p. 115. “En el nombre de nuestro Señor. Amén. Las cosas que se entregan y son concedidas por los magnates y sobre todo por los reyes se suelen anotar por escrito a fin de que no caigan en el olvido. Por ello, yo Fernando, por la gracia de Dios, rey de las Hispanias, junto con mi mujer la reina doña Urraca, mediante este escrito firmísimo y valedero para siempre, os damos a vosotros habitantes de Rabanal, a los que ahora habitais y a todos los que en lo sucesivo habitaren, estos fueros.”

7 FRL, II, p. 128.

8 “Existe, pues, un trasvase fluido de fórmulas entre la documentación regia y la privada; los *scriptores* de cada monasterio o iglesia episcopal llevan su cultura, su memoria —su experiencia— a cuestras y, acostumbrados a redactar documentos privados, cuando hacen alguno del rey es natural que, siguiendo los formularios usuales de aquellos, se dé ‘contaminación’ entre unos y otros. En el momento estudiado, el formulario de los documentos reales está en conexión estrecha con

de los efectos de este fenómeno fue la fuerte mimesis entre los formularios empleados en la cancillería regia y los utilizados por la aristocracia (Calleja Puerta, 2017: 121). En efecto, en los preámbulos señoriales no faltan menciones a la memoria o a motivaciones alusivas a la conservación del recuerdo aunque, como señala Calleja Puerta, es muy posible que estas cláusulas fueran incluidas por las instituciones destinatarias de la aristocracia como mecanismo de construcción de legitimidad y prestigio. Un ejemplo de fines de siglo XII permite advertir esta emulación de la aristocracia feudal respecto de la diplomática regia; se trata del fuero de Cifuentes de Rueda, dado por el conde Froila y su mujer Sancha en 1198:

Facta que pagine non traduntur facile ab humanis
mentibus elabuntur. Notum sit quomodo omnibus
audientibus tam presentis quam futuris quod ego
comes domus Froila una cum uxore mea comitissa
domna Sancia uobis hominibus habitantibus in uilla
que uocitatur cent fontes, tam presentibus quam futu-
ris, facimus kartam in perpetuum ut sciat unusquis-
que quem forum debitis in predicta uilla nobis facere.⁹

Se repite, como se ve, el mismo argumento: la memoria es escurridiza y precaria. Por el contrario, la página escrita asegura el conocimiento de lo otorgado, tanto a los habitantes actuales de la comunidad como a los por venir. Se considera que la escritura garantiza las concesiones de monarcas y de

el de los privados, antes de que se cree un verdadero 'estilo propio de cancillería' reconocible." (Prieto, 2016: 585).

9 *FRL*, II, p. 167. "Los hechos que no son trasladados a la página fácilmente se borran de la mente humana. Notorio sea a todos los oyentes, tanto presentes como los venideros, que yo el conde Froila con mi mujer la condesa Sancha os damos para siempre esta carta a vosotros los hombres que habitais en la villa denominada Cifuentes, tanto presentes como futuros, para que cada uno conozca el fuero que debeis hacernos en la mencionada villa".

otros poderosos para que no caigan en el olvido; su puesta por escrito es sinónimo de garantía. El fuero dado a los burgueses de Sahagún por Alfonso VII en 1152 es otro buen ejemplo:

Sicut in ovni contractu condiciones valere imperiales
testatur auctoritas, sic etiam iustitiae ratio exigit ut quae
a Regibus, sive ab Imperatoribus fiunt scripto firmentur,
ne temporum diuturnitate obliuioni tradantur.¹⁰

Según Canelas López (1979), este tópico, de influencia romana, que vinculaba la escritura con la fiabilidad, se encontraba ya presente en el *Liber Iudiciorum* cuando se establecía que los asuntos puestos por escrito debían tener plena validez.¹¹ Sin embargo, y sin poner en duda esta tradición, el tópico que se consolida a partir del siglo XII, a medida que se fortalecen las cancillerías reales, incorpora un ingrediente que no se encontraba explicitado en las fórmulas anteriores: la idea de la escritura como herramienta privilegiada en la lucha contra el olvido, como recurso frente a la precariedad del mundo. Atendiendo a esta novedad, Zimmermann afirma que estamos frente a una justificación escatológica de la puesta por escrito ligada a una nueva concepción de la historia y del mundo.¹² En su estudio de cartas y documentos escritos en la región de Cataluña, advierte sobre el cambio que se produjo a partir del siglo XII. Si hasta ese momento la exigencia de la escritura estaba siempre asociada a la evocación de la ley

10 *FRL*, II, p. 73. "Al modo que en todo contrato procura hacer valer sus condiciones la autoridad imperial, así también una razón de justicia exige que lo que hacen los reyes o emperadores lo afiancen por la escritura no sea que la duración de los tiempos lo entreguen al olvido".

11 Consideración que muestra, según el autor, la influencia de la tradición romana presente en la *traditio per chartam* heredada por los visigodos y transmitida a la Alta Edad Media. *Cfr.* Canelas López (1979: 133).

12 *Cfr.* Zimmermann (2003), especialmente, tomo I, pp. 19-22, dedicadas a una reflexión sobre la relación entre escritura y memoria.

gótica, desde los primeros años del siglo XII se da paso en la documentación a justificaciones que ponen el acento en la capacidad que tiene la escritura de perpetuar los actos. El mismo argumento está presente en León: la memoria es lábil; la mente del hombre, frágil, y cae en las redes del olvido; de allí que sea un imperativo moral y social, más que jurídico, dejar constancia escrita de las acciones humanas. Es evidente que la palabra escrita se valorizaba socialmente en función de su capacidad de *hacer durar*, pero para que esto tuviera impacto todo el mundo debía estar convencido del carácter efímero de la memoria; el olvido deviene entonces el gran fantasma. Morsel plantea que el riesgo del olvido constituye una condición *sine qua non* para la escrituración como fuente de poder simbólico, fundada sobre la ausencia de respuesta posible al fuero y sobre la magia de la memorización escrita.¹³ Clanchy también había señalado que los textos escritos en la Edad Media no inspiraban confianza y por eso fue preciso persuadir a la población de su necesidad. La construcción del fantasma del olvido podría ser una estrategia en esta línea.

Ahora bien, esta lógica de la conservación, a diferencia de la nuestra, no era una actitud hacia el pasado, sino hacia el futuro: se escribían los fueros tanto para los habitantes presentes como para los futuros. De lo que se trataba era de dar memoria. A diferencia de nuestra concepción presente, según la cual la memoria colectiva está asociada a la oralidad, las cartas forales asimilaban memoria colectiva a memoria escrita. Si como dice Morsel consideramos el escrito tal cual se plantea en los preámbulos, es decir como fábrica de la memoria colectiva, no sorprende que el tema del olvido y de la permanencia devenga un *topos* dominante en

13 "Tout se passe comme si ce n'était pas pour pallier le risque d'oubli que l'on a recouru à l'écrit, mais comme si c'était pour pouvoir recourir à l'écrit en tant que forme de domination symbolique que l'on a construit l'oubli en fantasma social collectif" (Morsel, 2006: 17).

estos documentos del siglo XII, momento en el que se estaban configurando las comunidades de habitantes. Los fueros y las cartas pueblas, en tanto constructores de una memoria colectiva escrita, estarían dando consistencia visible, objetiva y material a la comunidad de habitantes y a los nuevos modos del poder que se configurarán a partir de ese momento (Morsel, 2006).

b) *La escritura como herramienta de “publicidad”*: la escritura se presenta también —segundo argumento— como el medio más idóneo para comunicar y fortalecer los actos de liberalidad, las donaciones, etcétera, de aquellos que detentan el poder: se señala con frecuencia que es parte de la tarea de gobernar hacer posible el conocimiento de la norma mediante la escritura de modo que siempre sea manifiesta y por nadie ocultada, tarea que compete a los reyes pero también a los príncipes y nobilísimos varones, los piadosísimos abades y monjes, e incluso a las mujeres: “*Magno opere quidem adiciendum est et sciatis norma et scriptura conclusa, ut semper loquatur et de nullo omnino numquam verecundetur*”.¹⁴ Este acto de generosidad que es otorgar un ordenamiento jurídico escrito debe ser interpretado también a la luz de los conflictos que se tramaban en este período entre la nobleza y el rey, entre distintos señores feudales, etcétera.

Para proteger de amenazas futuras estos buenos fueros donados se establecen penas a quienes intenten violarlos. Estas cláusulas penales contemplan casi siempre una amenaza de carácter religioso o espiritual de naturaleza muy diversa —maldición eterna, condenación en el infierno, exclusión de la comunidad religiosa, etcétera—. También

14 *FRL*, II, p. 159, Carta de encomendación de los hombres de behetría de Villanueva, Arantigua y Valle al monasterio (1198). Otro ejemplo de características similares es la confirmación que realiza Berenguela en 1197 de libertades y fueros a San Pedro de Eslonza: “*Quoniam, ea que a regibus et principibus terrarum misericorditer fiunt scripto commendanda sunt, ne spatio temporum elapsos obliuioni tradantur*”, p. 157.

suelen incluir una serie de penas corporales —privación de la vista, la lepra de Giezi, entre otras— de claras reminiscencias bíblicas y otras de carácter económico. El fuero de San Pedro de la Dueñas es un buen ejemplo:

Si quis tamen cupiditate excecatus, prior uidelicet uel abatías seu quilibet cuiuscumque ordinis aut dignitatis sit qui hanc kartam anobis factam et roboratam infringere presumpserit et manneria in uilla sancti petri accipere uoluerit, in primis sit excommunicatus et maledictus et hiatos terre uiuus absorbeatur sicut datam et habiron et luat eternas penas sempiterna dampnatione cum iuda scariote domini traditore el insuper cogatur persoluere c. solidos de agerto.¹⁵

Muchas de estas fórmulas conminatorias que encontramos en buena parte de los diplomas legionenses suelen estar ya presentes (en algunos casos con variantes) en formularios redactados en época temprana con el fin de proporcionar modelos que debían seguir los notarios encargados de redactar cualquier tipo de documento. Tal es el caso de las llamadas *Formulae Wisigothicae* (cfr. Bastardas, 1960: 270-271; Pérez González, 1999; Manchón Gómez, 2001). De hecho, algunos de los elementos de las fórmulas conminatorias de los fueros de León ya están presentes en

15 *FRL*, II, p. 53: "Si alguno, empero, cegado de avaricia, sea prior abadesa o persona de otra orden o dignidad que pretendiera infringir esta carta hecha y roborada por nosotros [...], primeramente sea excomulgado y maldito, y el abismo de la tierra le trague vivo como a Datán y Abirón, y sufra eternas penas en el castigo sempiterno con Judas Iscariote que traicionó al Señor y además pague cien sueldos [...]". Ver también el Fuero dado por Alfonso VI a los clérigos de la ciudad de Astorga, p. 44: "Quod si quisquam vel cujuspiam hanc nostram devotionem quod nos disposuimus, tam pro animae meae, quam etiam pro animae parentum meorum... sit anatema in conspectu Dei Patris Omnipotentis et Filii et Spiritus Sancti. Sit etiam in conspectu Angelorum ejes et Martyrum anathema maranata, id est, duplici confusione damnatus, ut de hoc saeculo sicut Datam et Abiron vivus *térrea* obsorbeatur [...]".

ellas.¹⁶ Pero la existencia de estos anatemas, como sabemos, no es una peculiaridad del mundo hispánico; por el contrario, se trata de una práctica muy común en la sociedad feudal en su conjunto (Zimmermann, 1974; Little, 1979). Según Zimmermann, en estas fórmulas el infractor era doblemente culpable. Por un lado, era considerado culpable frente a los hombres; por otro, respecto de Dios y de allí que su falta fuera asimilada a un sacrilegio y se le aplicaran penas espirituales (Zimmermann, 1974: 55). Reaparece aquí una idea delineada ya por autores como Guerreau Jalabert y Morsel, entre otros: la palabra escrita en el Medioevo no debía ser violada porque representaba al Verbo encarnado, porque era imagen del mismo (Guerreau-Jalabert, 1997; Morsel, 2006).¹⁷ La dimensión sacra que poseía el derecho romano en su asimilación con las Sagradas Escrituras, en tanto *ratio scripta*, potenciaba aún más esta dimensión escatológica presente en la documentación.

c) *La escritura como acto redentor*: la escritura del fuero, por último, se presenta también como acto redentor. Tanto en los protocolos iniciales como en los finales de los fueros de León encontramos distintos modos de expresar esta idea siendo las fórmulas más frecuentes: “*ob remedio anime mee et parentum*”, “*pro remedio anime mee et parentum meorum*” y “*pro remissione omnium peccatorum nostrorum*”. Las tres fórmulas están presentes en los fueros desde fines del siglo XI y se mantienen durante el siglo XIII. Algunos ejemplos sirven para mostrar la relación entre esta referencia a la redención y la puesta por escrito. En el Fuero dado por Fernando I a Fenar en 1042 se dice: “*facio cartulam et pactum firmissimum in perpetuum valiturum, scilicet pro remedio anime mee et parentum meorum*”.

16 Como por ejemplo la referencia conjunta a Datán y Abirón, los personajes bíblicos que se rebelaron contra Moisés y fueron tragados vivos por la tierra.

17 Sobre el proceso de sacralización de la escritura y del libro, ver Petrucci (2002).

En el de Villarratel de 1169: "*In primis pro amore Dei et pro remedio animarum nostrarum et nostrorum parentum facimus karitatem de bono foro*". En el fuero dado por Fernando II a Lagos Babia en 1186: "*Eapropter ego rex domnus Fernandus una cum filio meo rege domno Afefonso, ob remedium anime mee et parentum*".¹⁸

Se expresa en estos ejemplos la idea de que la confección de una carta escrita o fuero tenía por objetivo la remisión de los pecados propios, de los ancestros y de los parientes del otorgante. Magnani (2008) ha insistido en la necesidad de poner en relación estos otorgamientos de cartas escritas o fueros con la expansión, a partir del siglo XI, de las donaciones *pro anima*, prototipo, según la autora, de la documentación jurídica medieval. Si analizamos las cartas de donación en general podremos notar que esta estructura del don *pro remedio animarum nostrarum* se repite con frecuencia.¹⁹

La explosión en torno del siglo XII de los documentos de donación para la salvación del alma, la propia y la de los parientes, muestra, para Magnani, una juridización de la pastoral de la limosna. Siguiendo esta lógica, podríamos pensar que la donación del escrito tenía como correlato la redención en la medida en que opera aquí también la lógica del don

18 Fueros dados a Villarratel por la Condesa Sancha Ponce en 1169, *FRL*, II, p. 109. Ver también Carta puebla de Mansilla, *FRL*, II, p. 131: "hanc autem donationem facio semper ualituram uobis populoribus de Mansella et toti uestre generacioni ob remedium anime mee et parentum meorum [...]". El fuero dado por Fernando II a Lagos Babia, *FRL*, II, p. 137.

19 Garrido Garrido (1983: 141-142), doc. 72, de 1101: "Ego, domna Godo, filia Garsie Armeldez, sicut placuit michi, bobo animo et caro consilio, nullius quoque cogentis imperio nec suadentis ingenio, neque per uim neque per metum neque per consturbato sensu, sed propter amorem Dei et remedium anime mee et parentum meorum, infernum timendo, paradisum conquirendo, dono et concedo omnem hereditatem meam ab omni integritate Deo et Sancte Marie burguensis sedis". El modelo se repite en Garrido Garrido (1983: 143), doc. 73, de 1101, en el que Juan Miguélez y su mujer Juliana hacen donación a la iglesia de Burgos: "Ego Iohanes Michael, et uxor mea, Iuliana, propria nostra uoluntate, pro remedio animarum nostrarum et parentum nostrorum, damus ad honorem Beate Marie burguensis sedi et tibi, uenerabili patri, prefatis sedis episcopo Garsie, in nostra quinta illam uineam de calzada".

y contradón, hipótesis que sostuve en mi tesis de doctorado (Miceli, 2012).

Este carácter redentor de la escritura de la norma se consolida, desde nuestra perspectiva, atendiendo a dos elementos más. El primero tiene que ver con una idea muy asentada en la tradición medieval: la ley era concebida en estos siglos de la Edad Media como *aemula divinitatis*. Ya en el *Liber Iudiciorum* (1.2.2) podemos ver a la *lex* como “*aemula divinitatis, antistes religionis, fons disciplinarum, artifex iuris, bonos mores [...] magistra vitae*”,²⁰ idea retomada con posterioridad en *el Fuero Juzgo* (1.2.2).²¹ Se insiste en la idea de que la ley fue creada por Dios para la salvación del hombre y de allí, la necesidad de vivir acorde con ella para ser salvado (*cf.* Rucquoi, 2008). Esta mimesis entre ley y Dios permite considerar el acto legislativo como misericordioso en tanto guiaba al pueblo hacia una vida llena de virtudes y, por esta misma razón, engrandecía y salvaba el alma de quien legislaba. En los fueros que estudiamos se ha trazado una fuerte relación entre el acto legislativo y su puesta por escrito. Por ello, la escritura adquiere también ese valor redentor presente en la tarea de legislar (*cf.* Guerreau-Jalabert, 2000; Lauwers, 2002; Magnani, 2008). En efecto, la puesta por escrito de la norma, en tanto *aemula divinitatis*, redimía a quien la otorgaba, además de abrir camino hacia la salvación de la comunidad que era normativizada y guiada por el legislador. Al mismo tiempo que redimía a quien legislaba, permitía la salvación del pueblo que era guiado. La escritura se presenta entonces como acto redentor porque la salvación alcanzaba a todos aquellos que se encontraban vinculados a la norma escrita.

Un segundo elemento, ya analizado, refiere a los anatemas. La presencia de los mismos no solo demuestra que la violación

20 K. Zeumer, *Leges Visigothorum*, en *MGH, Legum Sectio I*, t. I, 1902 (citado por Pacheco, 1995: 77).

21 *Fuero Juzgo en latín y castellano...* Madrid (1815).

del documento implicaba la intervención de fuerzas no humanas como sanción pública para quienes rompiesen la lógica de la *fides*, sino también que el carácter del escrito era inviolable. La naturaleza inviolable de esta escritura evoca, en el marco del cristianismo, el carácter sacrosanto que tenían las leyes en Roma. En el caso romano las leyes eran “santas” en tanto estaban marcadas por un interdicto de violación. Plantea Thomas (1999: 208-209) que un tratado es *sacrosanctum*

[...] no porque es instituido por un juramento sino porque gracias a la interposición de un juramento, se instituye que, si alguien lo viola, expiará con su muerte. La sanción de la sacralidad, es decir, el abandonarse a la venganza divina y la garantía que esta confiere, es esto lo que produce en su origen el acto de *sancire*.

Al igual que las leyes romanas, los anatemas forales hacían intervenir a la venganza divina como garantía de la inviolabilidad de la norma escrita. Pero, también, la naturaleza inviolable de la escritura articula directamente con la idea —más específicamente medieval— de la palabra escrita como encarnación del Verbo divino (Guerreau-Jalabert, 2000; Morsel, 2006). En este sentido, la tradición de las Sagradas Escrituras contribuyó a fijar la idea de la escritura como encarnación de la *vox Dei*. Dios a través del libro le hablaba a los fieles, de allí que el carácter oral del marco conceptual en el texto bíblico, incluso en las secciones epistolares, sea abrumador (Ruiz García, 2002). Es posible sumar a esta argumentación un factor que ya señalamos, el halo sacro del derecho romano en tanto razón escrita.

La combinación de todos estos elementos construye, creemos, el efecto de la inviolabilidad de la norma escrita. Por ello, todo hombre que osara infringirla debía ser condenado. A su vez, la presencia de estas disposiciones

condenatorias habilitaba la redención de quienes sí respetaban la letra del ordenamiento escrito. De este modo, la escritura de la norma ponía en juego no solo el alma del donante y la de sus ancestros, sino la salvación de toda la comunidad involucrada que oía y veía la palabra escrita.

La escritura de la norma como dispositivo público de redención

Hasta aquí, entonces, advertimos tres tópicos en relación con la escritura presentes en estos preámbulos: el primero plantea la escritura como garante de la conservación en contra del olvido; el segundo la presenta como estrategia de visibilización y publicidad de las bondades de los reyes, condes y señores; el tercero hace de la escritura de la norma una vía de redención. En los términos en que pensé originalmente este problema, dos de estos tres argumentos referían al carácter público de la escritura, en tanto se vinculaban con la idea de dar a conocer, conservar, publicitar, mientras que el tercero remitía a su dimensión salvífica al plantearse como estrategia para la salvación de las almas. Esta hipótesis así expuesta suponía concebir una diferencia sustancial entre lo público —como esfera opuesta a lo privado y estrechamente vinculada a la estatalidad— y lo salvífico —definido a partir de su carácter religioso—. Se encontraba aquí implícita (y no tanto) la antítesis público-político/salvífico-religioso.

Ahora bien, si redefinimos lo público en la sociedad medieval como el conjunto de prácticas, estrategias y dispositivos que aseguraban la relación de la comunidad entre sí y con el Otro divino (*cf.* Grupo DyTEM, 2016), tal antítesis se diluye: público y salvífico dejan de corresponder a dos universos de significantes y significados distintos, toda vez

que lo público tiene en su interior la dimensión salvífica. Desde esta perspectiva, que amplía la definición de lo público para la sociedad que estamos estudiando, es posible considerar que el carácter salvífico de la escritura consolidaba la dimensión pública de la puesta por escrito de los ordenamientos locales.

La salvación, como vimos, está presente en la documentación estudiada de muchas formas. En primer lugar, explícitamente a través de las fórmulas que referían a la remisión de los pecados propios, de los ancestros y de los parientes del otorgante. En segundo lugar, a través de los anatemas que permitían construir la inviolabilidad de la escritura en términos sagrados, distinguiendo, a partir de las referencias escatológicas, quiénes serían salvados y quiénes no. En tercer lugar, otra de las formas que muestra la centralidad de la salvación en la escritura de la norma refiere al modo en que era concebida en la sociedad feudal: la consideración de la *lex* como *aemula diuinitatis* sumaba sacralidad en la medida en que hacía del acto legislativo una acción misericordiosa y salvífica.

Para sintetizar, proponemos pensar la operación escriturística que cobra vida en León a partir de fines del siglo XI como un dispositivo crucial de la dimensión pública de los poderes feudales pero no porque su objetivo fuese dar a conocer las decisiones de quienes gobernaban sino porque el escrito se presentaba como dispositivo de salvación. Salvación para quien legisla, salvación para los muertos de quien otorgaba la norma, salvación para quienes aceptaban y respetaban la escritura; condena para quienes la quebrantaban. Lo público aquí se identificaba con la salvación, porque ese era el fundamento que en el mundo medieval articulaba las prácticas, los discursos, en definitiva, las estrategias de poder.

La escritura en su dimensión salvífica (pública) hacía lazo social, constituía una comunidad de habitantes, instituyendo

la norma y la memoria así como también definiendo quiénes podían ser salvados y quiénes no. En definitiva, la escritura de la norma y su carácter de inviolabilidad delimitaban un adentro y un afuera, definían quiénes eran parte y quiénes quedaban excluidos tanto de la comunidad de habitantes, como de la comunidad de los salvados.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Blanco Lozano, P. (1987). *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*. León, Centro de estudios e investigación "San Isidoro" (CESIC-CEGEL).

Garrido Garrido, J. M. (1983). *Documentación de la Catedral de Burgos (804-1183)*. Burgos.

Rodríguez, J. (1981). *Los fueros del reino de León (= FRL)*, 2 vols. Madrid.

Bibliografía secundaria

Arizaleta, A. (2010). *Les clerks au palais. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230)*. París, SEMH/Soborna.

Bastardas, J. (1960). El latín de la Península Ibérica. 4. El latín medieval. En *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. I, pp. 251-290. Madrid, CSIC.

Calleja-Puerta, M. (2017). Señores sin cancillería. Génesis y validación de los documentos de la aristocracia castellano-leonesa (ca. 1100-1250). En Suárez González, A. (ed.). *Escritura y sociedad. La nobleza*, pp. 19-57. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela/Xunta de Galicia.

Canellas López, A. (1979). *Diplomática hispano-visigoda*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Fantini, M. G. (1998). *La cultura del giurista medievale. Natura, Causa, Ratio*. Milán, Franco Angeli.

Fichtenau, H. (1956). Note sur l'origine du préambule dans les diplômes médiévaux. Le Moyen Âge. En *Revue d'histoire et de philologie* 62, pp. 1-10.

- Grupo DyTEM (2016). Repensando lo público en la sociedad medieval. En Iogna Prat, D. *La invención social de la iglesia en la Edad Media*, pp. 225-239. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Guerreau-Jalabert, A. (1997). Parole/parabole. La parole dans les langues romanes: analyse d'un champ lexical et sémantique. En Dessì, R. M. y Lauwers, M. (eds.). *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècle)*, pp. 311-339. Niza, Centre d'Études Médiévales.
- _____. (2000). Caritas y don en la sociedad medieval occidental. En *Hispania* LX-204, pp. 27-62.
- Gouron, A. (1988a). Aurore de la coutume. En *Recueils de Mémoires et Travaux* 14, pp. 181-187.
- _____. (1988b). Sur les origines de l'expression "droit coutumier". En *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 1, pp. 179-188.
- Iogna-Prat, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Laffon Álvarez, L. (1989). Arenga Hispana: una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media. En *Historia. Instituciones. Documentos* 16, pp. 133-232.
- Lauwers, M. (2002). Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne. En Schmitt, J. C. y Oexle, O. G. (eds.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, pp. 106-126. París, Publications de la Sorbonne.
- Legendre, P. (1988). *Le désir politique de Dieu. Études sur les montages de l'État du Droit*. París, Fayard.
- Little, L. K. (1979). La morfología des maledicciones monasticas. En *Annales E.S.C.* 34-1, pp. 43-59.
- Magnani, E. (2008). Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (Ive-XIe siècle): le paradigme eucharistique. En *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, Hors Série N° 2. Disponible en: <http://cem.revues.org/index9932.html>
- Manchón Gómez, R. (2001). Tradición cristiana latina y diplomas medievales: las fórmulas conminatorias en los documentos del reino de León (s. VIII-1230). En Alberte, A. y Macías, C. (eds.). *Actas del Congreso Internacional: "Cristianismo y Tradición Latina"*, pp. 365-375. Málaga.
- Martínez Sopena, P. y Rodríguez, A. (2011). *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia, Publicacions Universitat de València.

- Miceli, P. (2012). *Derecho consuetudinario y memoria: práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglo XI-XIV)*. Madrid, Dickinson.
- Morsel, J. (2006). Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale. En Coquery, N.; Menant, F. y Weber, F. (eds.). *Écrire, compter, mesurer / 2. Vers une histoire des rationalités pratiques*, pp. 4-32. París. Disponible en: <http://www.pressens.fr/PDF/ECMonline.pdf>
- Pacheco, F. (1995). Ley, costumbre y uso en la experiencia jurídica peninsular bajo-medieval y moderna. En Iglesia Ferreirós, A. (ed.). *El Dret Comú i Catalunya. Actes del IV Simposi Internacional. Homenatge al Professor Josep M. Gay Escoda*, pp. 75-146. Barcelona.
- Parisse, M. (2001). Arenga et pouvoir royal en France du Xe au XIIe siècle. En *Mediaevalia Augiensi* 54, pp. 13-27.
- Pérez González, M. (1999). Sobre el formulismo en la diplomática medieval. En *Iacobus* 7-8, pp. 117-139.
- Petrucci, A. (2002). *La concepción cristiana del libro entre los siglos VI y VII*. Valencia, Universitat de València.
- Prieto, P. (2012). Los preámbulos de los documentos reales bajo Alfonso VIII de Castilla (1158-1214): relaciones entre el formulario y el personal de la cancellería. En *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales* 35, pp. 27-43.
- _____. (2016). Representación y propaganda de la nobleza en los preámbulos diplomáticos de León y Castilla hasta 1369. En *Anuario de Historia del Derecho Español* 86, pp. 577-618.
- Rucquoi, A. (2008). Reflexions sur le droit et la justice en Castille entre 1250 et 1350. En Guglielmi, N. y Rucquoi, A. *Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, pp. 135-164. Conicet-IMHICIHU-CNRS.
- Ruiz García, E. (2002). La escritura: una vox Dei (siglos X-XIII). En Riesco Terrero, A. (ed.), *I Jornadas Científicas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés, siglos X-XIII*, pp. 71-91. Madrid, Universidad Complutense.
- Sánchez-Arcilla Bernal, J. (2008). *Historia del Derecho*. Madrid, Universidad Complutense.
- Sirantoine, H. (2012). *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe - XIIe siècles)*. Madrid, Casa de Velázquez.

- Thomas, Y. (1999). *Los artificios de las instituciones. Estudios de derecho romano*. Buenos Aires, Eudeba.
- Tock, B. M. (2003). Introduction. En Gasse-Grandjean, M. J. y Tock, B. M. *Les actes comme expression de pouvoir*, pp. 9-15. Turnhout, Brepols Publishers.
- Zimmermann, M. (1974). Protocoles et préambules dans les documents catalans du Xe au XIIIe: évolution diplomatique et signification spirituelle. En *Mélanges de la Casa de Velázquez* 10, pp. 41-76.
- . (2001). *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale (Actes Colloque Université Versailles-St-Quentin-en-Yvelines 1999)*. Paris, École Nationale des Chartes.
- . (2003). *Écrire et lire en Catalogne (IXe-XIIIe siècles)*. Madrid, Casa de Velázquez.

Capítulo 9

El bien común *hic et nunc*

Las Siete Partidas y el pensamiento jurisdiccional medieval

Daniel Panateri

Decir que el período extendido entre 1250 y 1450 constituye una suerte de base de valores del pensamiento político moderno occidental no es una novedad (Black, 1992). Esta noción, que debe ser considerada de modo crítico, al menos, resulta conductora de muchos trabajos contemporáneos. Las razones son evidentes: a partir del siglo XIII se produce un cruce entre derecho y política (hacemos referencia a estas instancias como espacios de acción y reflexión con elementos propios, también sujetos)¹ que cambia profundamente la aparente inmovilidad con la que tradicionalmente se caracterizó al pensamiento medieval (en sentido amplio). Consideramos al siglo XIII como un momento clave en el desarrollo intelectual medieval. Asimismo, existe una cantidad enorme de elementos a considerar. Sin embargo, nos concentraremos en dos. En primer término, el desarrollo de un ideal propiamente laico como objeto de la administración monárquica

1 Sobre el problema de las esferas de acción y su genealogía, ver Panateri (2015a); nos basamos en la propuesta de Schmitt (1991) de "lo político" y en la reelaboración que Lefort y Poltier hacen de ella (2005).

y, en segundo lugar, la innovación más importante que va aparejada a esa nueva administración, la creación del archivo jurídico y su relación con el concepto de *persona*. En ambos procesos hay, a su vez, varios factores implicados que constituyen cada uno en sí mismo un objeto de estudio de carácter monográfico: la extensión de la lengua vernácula como idioma de oficio monárquico, la creación y control de los *corpora* legislativos, traslado del conflicto universalista a nuevas entidades políticas (no las *universitates* sino las *personae*), etcétera. Estos elementos considerados conllevan el fenómeno de la centralización monárquica y el desarrollo de un espacio de “lo público” en contraposición a “lo privado” (que en el Derecho procesal se ve con claridad) y a lo sagrado. Trataremos de mostrar este fenómeno desde el caso alfonsí, tomando *Partidas*, su obra jurídica más importante, con la intención de comprender sus fuentes y su proceso de compilación. La propuesta entonces es tratar de explicar la obra alfonsí desde una perspectiva pragmática a partir de la consideración de la tarea compilatoria muy particular de Alfonso X,² su relación con las fuentes y su pretensión de intervención en la realidad de su tiempo.

Para llevar a cabo este trabajo dividiremos la presentación en dos. Por un lado, veremos la línea de pensamiento político de cuño aristotélico que presenta *Partidas* como una primera forma de construcción de un objetivo *hic et nunc* para el *oikos* bajo la tutela centralizada del rey. Por otro lado, veremos algunas innovaciones en torno a la incorporación del concepto de *persona ficta* en el discurso alfonsí para entender la relación entre administración biológica y jurídica de los distintos elementos del cuerpo social, teniendo en cuenta que los cambios introducidos en materia procesal en *Partidas* apuntan a la incorporación del sistema inquisitorio (Madero, 1996), el cual guarda una profunda relación con la construcción

2 Alfonso X, concebido como síntesis de su taller, tal y como expresa Lida de Malkiel (Rico, 1984).

del sistema penal público y de la presencia del soberano en la sociedad (Sbriccoli, 1998, 2000; Théry, 2006).³

Alfonso X, el Compilador

Es fundamental aclarar el proceder del taller alfonsí para comprender la medida del trabajo intelectual que lleva a cabo Alfonso con sus fuentes y sus productos literarios. Al respecto, me he referido en otros trabajos (Panateri, 2015b; 2017). Baste con decir que utilizamos el concepto de Martin (1997) basado en que la *compilation* es un proceso complejo donde existen determinaciones semánticas que gobiernan sus operaciones, lo que transforma a esta última en la expresión de un mensaje. Diríamos, entonces, que la compilación está guiada por la búsqueda de la eficacia comunicativa. Esta propuesta de Martin, que elabora sobre la base de trabajos de Guenée (1985), es el resultado de su estudio sobre la obra historiográfica alfonsí.⁴ Sin embargo, Martin cree que puede aplicarse a todo trabajo de composición medieval desde el siglo XII, al menos. Si la compilación implica un sentido y un carácter, ¿qué decir de Alfonso X quien, lejos de establecer prácticas habituales, reconvierte críticamente sus fuentes con el único propósito de hacer un nuevo texto que remita o dé respuesta a un contexto particular? Este proceso de recomposición, que procede a través de una prosa particularmente rica y novedosa (*cf.* entre otros, Cano Aguilar, 1989, 1996; Pardo, 1995; Lodaes, 1996; Lacomba, 2002, 2004, 2010; Panateri, 2015c), se completa con el borramiento de cualquier remisión concreta, aunque con distintos niveles, para llegar, en la mayoría de los casos, a hacerlas indetectables, pues no se limita a la traducción y/o al parafraseo. De hecho, los

3 Thomas (1998, 2002) plantea que la Baja Edad Media es el momento en el que tiene lugar la construcción de la persona jurídica.

4 Dyer (1990) llega a la misma conclusión.

estudios sobre sus fuentes se encuentran realizados solo parcialmente, siendo el más completo el referido a las inserciones del *Codex*, del *Digestum* (Pérez Martín, 1992), del derecho canónico (García y García, 1992) y de algunas obras teológicas y filosóficas (pero estas últimas, generalmente, de modo aislado y no sistemático) (Ferreiro Alemparte, 1988; Martín, 2000). Finalmente, le cabe otra aclaración al procedimiento en el caso alfonsí. Mientras que los diversos tratados, compendios, manuales, etcétera, constituyen una sugerencia de posibilidades, *Partidas* se proponen (y a partir de 1348 esto es innegable) como la ley del reino (Rodríguez Velasco, 2014). En tal sentido, tanto la definición a nivel político como la reforma procesal y sus consecuencias penales no son argumentos posibles en un debate sobre mundos probables; es una institución jurídica de consecuencias reales en el aquí y el ahora.

Fuentes del pensamiento político alfonsí, bien común *hic et nunc*

Hay elementos constituyentes de la historia peninsular que permiten diferenciarla de otras semejantes tanto a nivel continental como insular. Desde ya, descartamos cualquier idea de excepción, debate inconducente y vetusto. Tampoco pretendemos criticar la constitución de tipos-ideales, pero sí su confección a partir de experiencias históricas particulares. De aquí que queremos exponer de modo evidente y palmario cómo la presencia y relación fluida de las tres culturas monoteístas dieron forma al discurso político alfonsí y, acabadamente, a su cosmovisión.⁵ Dicha interacción no es social, cultural o general, sino concreta. El espacio intelectual y jurídico de Alfonso X era el lugar de traducción y compilación

5 Las obras astrológicas, que aquí no trataremos, así como las científicas en general, tienen no solo una participación árabe (que está más presente en cuestiones políticas) sino, principalmente, judía. *Cfr.* Roth (1990).

de sus obras, en los términos ya explicitados. Tanto los estudios de Valladolid como la Escuela de traductores, su propia corte y la chancillería son un núcleo de pensamiento que, incluso, sobrevive al rey. Asimismo, ideológicamente es indistinguible el *scriptorium* de su chancillería (Cárdenas, 1990).

De modo concreto, la propuesta, para la primera parte del estudio, consiste en mostrar algunos rastros de la línea aristotélica, que es constituyente del pensamiento político alfonsí y que no posee conexión con lo que llamaremos la línea francesa de la recepción aristotélica, a partir de Alberto Magno y Tomás de Aquino. La línea que rastreamos es la que impacta en Brunetto Latini, y posteriormente será reelaborada en relación a la recepción tomista en Dante.⁶ Esta formación a la que hacemos referencia implica la estadia de Latini en la corte alfonsí, previa a su exilio francés y a la traducción de Guillermo de Moerbeke de la *Política*. Si bien tratamos sobre fuentes de *Partidas*, dado el estado actual de nuestra investigación y las características ya enunciadas de sus métodos de composición, ir hacia adelante (con la obra de Latini) nos permite ver las líneas de continuación, pues el acervo aristotélico de la obra de Latini se produce por vía árabe y su traducción tuvo lugar en Toledo y Sevilla. La datación de los testimonios y el análisis de la crítica sobre las variaciones del texto aristotélico nos conducen a una recepción necesariamente anterior a la parisina, la cual, sabemos a ciencia cierta, se realizó en España. Latini leyó a Aristóteles en España, por eso, su *Tresor* lo dedicó a Alfonso el Sabio.⁷

6 Lloyd Kasten (1978) lo corrobora a nivel de vocabulario y Holloway (1990) sostiene que el pensamiento político de Latini se conforma en España y que, de esta manera, pasa entero a Dante. Lo mismo opinan sobre el contenido islámico Gowen (1924) y Corti (1995): ambos coinciden, en particular, en que la descripción escatológica que aparece en la *Commedia* es de corte islámico y que tales elementos son rastreables en Latini, idea con la que coincide Curtius (1948).

7 Esto se conoce desde Amador de los Ríos (1863) 1: 19 n. 2. Pero la crítica moderna lo ha confirmado, tanto Holloway (1990: 118) como, particularmente, Baldwin (1986) y Batsch-Prince (1993),

La hipótesis de esta primera parte es que el pensamiento aristotélico impacta en *Partidas* desde su supervivencia y elaboración árabe, y que es en la Península y en el entorno alfonsí donde sus intelectuales árabes realizan la traducción, junto con Hermann el Alemán (*cf.* Ferreiro Alemparte, 1983). Asimismo, estas ideas se encuentran presentes, tanto las de las éticas como la de la *Política*, desde fines de los años cincuenta (varios años antes que la traducción parisina, incompleta, por cierto). Esto, dado el estado de la tradición, podremos rastrearlo a partir de la delimitación de pasajes en común entre la obra alfonsí y la de Latini, ya que no tenemos acceso a los textos que probablemente sean dichas fuentes. Pues, en relación al método, sabemos que Latini integra estas lecturas en España y por vía de estas traducciones.⁸

Un primer paso, entonces, radica en identificar algunos de los libros presentes en *Partidas* (y en Alfonso en general) y que nos permiten argumentar en el sentido propuesto. Sobre esto, no podemos hacer poco más que adelantar cosas sabidas. En primer lugar, el *Secretum Secretorum* (*Poridad de las poridades* en España), el cual es conocido como una obra pseudoaristotélica, al igual que la *Ethica Alexandrinorum*. Dicha obra, conocida en la Península, refiere a la traducida en Toledo en 1243. A partir de esto, podemos ver dos problemas históricos. Según Corti (1983), la traducción que Latini utiliza

aunque esta última pone en duda que el manuscrito en concreto fuera un regalo personal de Latini a Alfonso. Más allá de esto, el impacto de la obra es innegable desde el estudio sobre recepción y diseminación llevado a cabo por Faulhaber (1973).

- 8 No hay mucha originalidad aquí. Dados los problemas de conservación y transmisión, este tipo de procedimiento es común (de allí la escasa cantidad de obras al respecto). Ferreiro Alemparte (1988) utiliza un método semejante en un primer paso con su estudio sobre las recepciones de Aristóteles en *Partidas*. Sobre la cuestión metodológica baste, por cuestiones de espacio, con hacer referencia a las diversas posibilidades de relación textual de las que parte Genette en su teoría de la transtextualidad. Consideramos la interdiscursividad, la intertextualidad y la fuente directa. En este sentido, las nociones de interdiscursividad e intertextualidad son elementos condicionales que nos permitirán, en un plazo mayor, llegar a la constatación directa y eficaz con la(s) fuente(s) de *Partidas*. *Cfr.* Goullet (2006).

en su *Tesoretto* es la de Toledo (libro II). De igual manera, la mención a la *Política* de Aristóteles del *Tresor* (III, LXXIII, 3-8) refiere a la que expone *Partidas* (II, I, 6), cosa nada rara, dado que también cita al *Libro del Fuero de la Leyes* (*Tresor* I, 1, 6, n. 9). Por lo tanto, la *Ética* y la *Política* que constituyen la base ideológica del pensamiento alfonsí vienen por vía árabe, siendo la *Política*, quizá, el *Secretum*.⁹

Estas fuentes aristotélicas, aunque aparecen más o menos diseminadas en casi todas las *Partidas*, constituyen el fundamento más grueso de *auctoritates* de la *Segunda*. Esto lleva a Perona (1992) a decir que Aristóteles es el ideólogo del pensamiento político alfonsí. La utilización de este tipo de fuentes (recordemos que Aristóteles es uno de los pocos citados directamente en *Partidas*) se sostiene sobre la base de un concepto que opera como sustento de la legitimidad narrativa de la obra, *i.e.* la historia. Es la síntesis de lo viejo y lo nuevo lo que hace de *Partidas* objeto y acción de actualización. *Partidas* produce una identidad entre lo uno, el libro, la ley, el rey y el tiempo que las convierte en un objeto incoativo y fundante del discurso político hispano. Este libro, punto concéntrico de la autoridad regia basada en su identidad con la ley, viene a acabar con la multiplicidad (de los fueros), con el rayado de los textos sin sello, con la memoria individual de los sabidores, a la vez que a plantear una nueva forma de política, una política al fin, donde lo importante es esa imagen de la monarquía que debe imponer su presencia pública, principalmente a través de la presencia penal, para “mandar poner [...] galardón por el bien, como pena [...] para el mal” (*P. I, I, 3*).

Los conceptos de *civilitas* y *humana civilitas* utilizados por Dante, que se relacionan con *politeia*, provienen de la *Ética*. Según Ferreiro Alemparte, la inclusión de Averroes y su co-

9 La identidad entre el *Secretum* y la *Política* en el mundo hispano fue puesta de relieve ya por Amador de los Ríos (1863).

mentario dentro de la obra dantesca muestra que la traducción no es la de Roberto Grosseteste sino la de Hermann, hecha en Toledo. Asimismo, esta traducción, junto con la abreviada, son las que conoció Latini en 1260 en la corte alfonsí. Asimismo, en varios pasajes de *Partidas* donde se cita la *Ética* abreviada aparecen, en realidad, pasajes del *Secretum* (a modo de ejemplo: P. II, IV, 2 es el *Secretum* VIII, 33). La influencia de Alfonso sobre Latini se comprueba por la dedicatoria del *Tresor* (elemento supuesto, pero para mí poco probado, pues se basa en un cambio a partir de la traducción al castellano de “amigo” por “rey” como objeto de la dedicatoria). Pero, más aún, el del *Tesoretto*. Latini llega a España poco después de la embajada pisana de 1256, momento en que cambia la redacción de *Partidas* (Panateri, 2017). En particular vale destacar que en ese momento comienza a agregar su linaje en la presentación de *Partidas*. Latini, en su *Tesoretto* presenta en su dedicatoria:¹⁰

Este es el libro de las leyes que fizo el noble rey don Alfonso, señor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Galicia, de Sevilla, de Cordova, de Murcia de Jahen et del algarbe, que fue fijo del muy noble rey don Fernando, [om.: visnieto de don Alfonso]¹¹ emperador de España, et de la muy noble reyna doña Beatriz, nieta del Emperador de Roma, don Fredic el mayor, que murio en ultramar (MS 22 1r.a, BNE).¹²

Al valente signore
Di cui non so migliore
Su la terra ti-ovare,
Ché non avete pare

10 Seguimos la exposición de Ferreiro Alemparte (1988).

11 Acá hay una haplografía; completamos con Vitr. 4-6, BNE.

12 Las cursivas son nuestras.

*Né ir, pace né in guerra;
Si ch'a voi tutta terra
Che'l sole gira lo giorno
E'I mare batte d'intorno
San' falglia si convene,
Ponendo mente al bene
Che fate per ussagio,
E all'alto legnaggio
Donde voi siete nato (vv. 1-13)¹³*

*Esso comune saggio
Mi fece suo messaggio
All'alto Re di Spagna
Ch'or é Re de la Magna
E la corona attende,
Se Dio nolglil contende,
Ché già sotto la luna
Non se truova persona
Che, per gentil lengnaggio
Né per alto barnaggio,
Che sí dengno ne fosse
Com'esto Re nanfosse (vv. 130-131).*

Cuando Latini se va de España ocurre el famoso suceso de Roncesvalles con la cercanía evidente de tal historia a la *Chanson de Roland* y, por supuesto, al viaje (*i.e.* peregrinación) de la *Commedia*.¹⁴

13 Utilizamos la edición en línea de Holloway para *Il Tesoretto*.

14 Dicho sea de paso, la definición de peregrinación que aparece en *Vita Nuova* de Dante está, según Holloway, anclada en las definiciones jurídicas de Alfonso X (P. I, XXIV).

*Venendo per la valle
Del piano di roncisvalle,
Incontrai uno scolaio
Sour un muletto baio,
Che venia da bolongnia
[...]
E io'l pur domandai
Novelle di toscana
In dolce lingua e piana;
Ed e' cortesemente
Mi disse immantenente
Che guelfi di fiorença,
Per mala provedença
E per força di guerra,
Eran fuori de la terra,
E'l dannaggio era forte
Di pregione e di morte (vv. 143-162).*

Ahora bien, con el pasaje anterior queda claro que Latini tenía una postura tomada con respecto al conflicto Rey/emperador vs Papado que se encuentra plenamente identificado en *Partidas*. Los tres autores comparten una noción sobre Aristóteles (de allí que consideramos que el corpus de obras es el mismo, además de los elementos intertextuales ya descritos): su capacidad de entender el mundo desde la razón natural. *Partidas* dice “Aristóteles e los otros filósofos naturales”, “por naturaleza”, “por razón de naturaleza”, etcétera. Y agrega, “que fizo departamento de todas las cosas naturalmente”. Esta presencia del concepto de naturaleza es muy cara para Alfonso (Martin, 2010; Panateri, 2015d) y no suscribe a la idea

“clásica” de naturaleza en la Edad Media. Asimismo, es un Aristóteles pasado por el tamiz de Averroes que propone una autonomía de la razón humana para dilucidar la verdad, en particular la moral o el bien, el sumo bien al que debe tender la comunidad política (con su doble dimensión, individual y social, o ético-política). No niega la teología, pero se abre el paso hacia una nueva posición relativa. Es decir, no hay una separación de esferas perfectas, pero sí una delimitación de campos de saber y acción que refiere a una virtual autonomía entre causas teológicas y consecuencias morales (en su dimensión social, política), donde estas últimas pueden ser estudiadas en sí mismas. No son un objeto abstracto, pero tampoco un puro nominalismo.

Las leyes permiten, para Alfonso, conocer a Dios, pero esa no es la única finalidad, pues dice “asi como” permiten vivir bien y ordenadamente con derecho y con justicia (premio y castigo por las acciones de los hombres, lo hace el rey y es sobre las cosas de este mundo, como dice *Partidas* en su versión sapiencial: “conviene a la buena vida en este mundo”). Esta idea es la de la *Ética* aristotélica. La información contenida en dicha *Partida* —que versa sobre derecho de la Iglesia— no tuvo sanción eclesiástica oficial y, asimismo, destaca el uso de Aristóteles para esta sección, donde las fuentes primordiales son eclesiásticas. Como hipótesis, podemos sostener que el objetivo transversal de la composición no tomaba en cuenta lógicas particulares de fundamentación. Así, donde requería por lógica una base teológica, Alfonso coloca una puramente filosófica, busca la verdad y la encuentra “con razón”. Así, *Partidas* construye su propia legitimidad intradiscursivamente. De modo sintético, plantea que, como la ley implica dos elementos distintos y relacionados para la vida en la Tierra, empieza por uno y luego pasa al otro. Lo interesante es que el fundamento argumental de la *Segunda Partida* se escinde de la lógica teológica y se constituye a partir de la sabiduría

asociada a la filosofía y a Aristóteles, así como a los autores clásicos. Esta escisión es la de la constitución de campos de acción como instancia previa a la partición de lo sensible.

Según Düring (1968), durante el período escolástico una gran cantidad de estudiosos consideraron al *Secretum* como la doctrina política de Aristóteles. De allí que es el texto específico más citado de la *Segunda Partida*. De hecho, Hermann ya trabajaba para la corte de Fernando III, bajo quien comenzó la traducción de la *Retórica* y de la *Poética* según Averroes (aunque por mandato de Juan, obispo de Burgos y canciller de Castilla).

Resulta contundente que Alfonso no solo reescribe y resume sin traducción literal sus fuentes con capacidad literaria magistral, sino que las referencias a la *Ética* están borradas. Es una hipótesis considerar que lo hace por ser harto conocidas, dado que se trataba del texto del Estagirita más leído en la Edad Media. Gregorio López, en su glosa, restituye una cantidad muy importante de referencias a la *Ética* que no hemos relevado en su totalidad para este trabajo. Baste decir que la concepción de la justicia que aparece en la *Tercera Partida* (III, I, 1) parte de la definición aristotélica en la *Ética* (5, 1). Lo mismo podemos ver de modo palmario en *P. IV, XXVI, 1 y 2*, que sigue la *Ética* (8, 1). El planteo alfonsí sobre lo justo se basa en el concepto de *disposición*, que es la capacidad inherente del hombre para llevar a cabo acciones justas.¹⁵

La presencia de la *Política* se atestigua de modo directo en la *Segunda Partida* (I, VI) para sostener que primero fueron los reyes, que ellos concentraban los dos poderes y que el nombre lo toman del propio Dios. Esta referencia es la que aparece en el libro III, 1285b, y habla de los tiempos homéricos. Su inclusión en *Partidas* responde a una clara estrategia

15 Referencia en Ferreiro Alemparte (1988: 121).

basada en los condicionantes argumentales de toda la sección (Panateri, 2017).

Et segund dixeron los sabios antiguos, et señaladamente Aristotiles en el libro que se llama pol[i]t[i]ca, en el tiempo de los gentiles, el rey non tan solamente era guyador et cabdiello de las huestes, et juez sobre todos los del regno. Mas aun, era señor en las cosas espirituales, que estonces se fazien por reuerencia et por onrra de los dioses en que ellos creyen. Et por ende lo llaman Rey sobre todos, tambien en lo temporal como en lo espiritual (MS 22, 80v.a).

Ahora bien, el problema con esta referencia es qué texto tuvo enfrente Alfonso. La primera versión latina conocida es la de Guillermo de Moerbeke (*Translatio prior imperfecta*), la cual era incompleta y literal. Dudosamente fuera esta la versión que leyera Alfonso, pues solo abarcaba los dos primeros libros (Ferreiro Alemparte, 1988: 123). Asimismo, para antes de 1260, la *Segunda Partida* debía estar compuesta y su contenido está atestiguado por el MS BR2 (por ejemplo) el cual pertenece a la sub-familia β' del *stemma* que realizamos en *El discurso del Rey* (2017). Según Ferreiro Alemparte (1988: 123), Alberto Magno también tuvo acceso a otro texto distinto de la *prior pars*, pero no se conserva. De cualquier modo, una vez más, Latini puede ayudarnos, pues conoció la *Política* con el libro tercero completo. Este punto es solo una especulación pero, dado que Latini conoció los otros textos aristotélicos en Toledo, donde había traductores del árabe (judíos, árabes y Hermann), es posible que su uso de la *Política* hubiera sido aprendido allí. Latini la utiliza en c. 73, 1, III *Trésor*.

Mais en ceste derraine partie vieut mestre Brunet
Latin acomplir a son ami ce ke li avoit promis entour

le commencement dou premier livre, la u il dist que son livre defineroit en politique. c'est a dire des gouvernemens des cités, ki est la plus noble et la plus haute science et li plus nobles offices ki soit en tiere, selone ce que Aristotles prueve en son livre (73.1)¹⁶

Como elemento necesario de datación, podemos ver la referencia en Latini a la propia obra de Alfonso, donde dice “E nostre emperes dist el Livre de Loi que comencement est grignour partie de la chose” (*Trésor*, I, 1). El título *El libro de las leyes*, versión acotada de *El libro del fuero de las leyes* (el cual conservamos en el manuscrito del *British Museum*, Add. 20787) refiere a la primera redacción de *Partidas*, pues a partir de la segunda, con la inclusión del Setenario, tomó su nombre definitivo de *Siete Partidas*. Asimismo, hay otra referencia en la *Segunda Partida* (I, 10), pero que cita a Aristóteles a partir del libro que “fabla del regimiento de las cibdades e de los reynos”. Dicha referencia es al libro V, 10 y 11 de la *Política*. Donde aparece la misma idea, el tirano es aquel que persigue su propio bien y no el de todos, la *eunomía*, conocida como bien común. Por lo que sea, hoy no tenemos versiones árabes de la *Política* ni conocimiento aproximado de su existencia. Sin embargo, sabemos que el *Secretum* se presenta como una obra traducida del griego y tuvo como título original *El libro de la política y gestión del gobierno*.¹⁷ Los años no mienten. La *Política* era conocida en la Península antes que en Francia. Asimismo, este pudo ser el mismo al que Alberto Magno hace referencia, pero que no se conservó.

Algo que podemos ver en el uso de referencias (ver Anexo-Cuadro 1), es cómo se plantea la estrategia compositiva de

16 Utilizamos para citar *Li Livres...* la edición de Baldwin y Barrette (2003).

17 En la opinión de Peters, parece “quite calculated to generate confusion”; la referencia la tomo de Ferreiro Alemparte (1988: 126).

Partidas. Según la necesidad, las fuentes. Esto explica su virtual borramiento o la voluntad de hacerlo. El uso insistente de la razón humana como elemento crucial del derecho y la justicia posee un correlato con una imagen centrada en el aquí y el ahora. Esto no implica negar la salvación ni a la Iglesia ni a las iglesias ni al principio sobre el cual se basa el poder: Dios. Implica sostener un escenario donde las causas y las consecuencias permanecen relacionadas, pero se pueden estudiar y entender por separado. Dice *P. I, I, 3*:

Como quier que las leyes son unas quanto en derecho, en dos maneras se departen quanto en razon. La una es a pro de las almas, la otra es a pro de los cuerpos. La de las almas quanto en creencia, la de los cuerpos es quanto en **buena vida**. Et de cada una destas diremos adelante como se deven fazer, et por estas dos se gobierna todo el mundo. Ca en estas yaze guardaron de los bienes de cada uno segund deue auer, et escarmiento de los males [...] Mas porque este departimiento de los bienes non podrien el omne tener pro sy guardados non fuessen. Por eso ouo y menester temperamiento, asy como de fazer bien et saber do conuiene delo fazer, et cómo et quando. Otrosy, en saber restener el mal et tollerlo et escarmientarlo en los tiempos et en las razones que [h]a menester, *catando* los fechos quales son et quien los faze et de qué manera et en quales lugares. E con estas dos cosas se endereca el mundo faziendo bien a los que fazen bien, et dando pena et escarmiento a los que lo merescen (MS 12793, 17r. a-b).

Este *bene vivere* tiene una clara expresión material no subordinada en el discurso alfonsí, sino separada como jurisdicción. Esta es la lógica jurisdiccional alfonsí, no la de

múltiples jurisdicciones ordenadas según jerarquías, sino la de una jurisdicción concéntrica y regia que opera en el mundo material con fines y medios propios, amén de su participación dentro del plano de la creencia. De allí que sea no más que un hito para pensar la constitución del mundo moderno en clave de proceso y no estructuralista. Asimismo, es a partir de este desarrollo intelectual que podemos pensar “lo público” en España. Pero para ello debemos ver algunos desarrollos propios del derecho procesal y penal alfonsí. Antes de pasar a la última parte, vale recordar que este texto de *Partidas* no solo fue objeto de cambio: lo fue en la medida en que alteraba la relación de fuerzas en la Península y obligaba a Alfonso a cambiarlo. Asimismo, amén del final fracasado del proyecto alfonsí en vida del rey, este texto fue promulgado y utilizado como derecho supletorio desde 1348 hasta el siglo XIX, constantemente reactivado y utilizado en tribunales.

Un centro, un rey, un libro, un derecho, una ley, *Personas*

El centro práctico del ejercicio monárquico en *Partidas* está constituido por la generación de la justicia. Digo generación pues la justicia no es una cosa a descubrir, sino el resultado de una acción que se basa en un procedimiento mediado por la ciencia (derecho contenido en el libro del rey que tiene la ley —ambos plenamente identificados—, fuente de saber y autoridad). En este sentido, no hay cambios en la concepción de justicia en la obra de Alfonso el Sabio, sino procedimientos comunicativos extrajurídicos que aspiran a plantear una noción de unidad y poder político desde el derecho. En tal sentido, *Partidas* es el objeto de cambio y no sus nociones jurídicas. La identidad entre rey y ley (y sus efectos prácticos) no proviene de una ficción jurídica ni de una movilidad “conceptual” en la obra de Alfonso el Sabio,

pues no existe *una* obra de Alfonso el Sabio. La justicia no es un dar a cada uno su derecho (concepción romana), o traducir al mundo temporal la voluntad divina (justicia por excelencia), sino un producto de la razón, no como metáfora, sino como condición de entendimiento de una verdad puesta en el aquí y el ahora. Se trata de ver lo que inherentemente forma parte de la dimensión social de la naturaleza humana. Esto se contradice con la concepción de milagro medieval (asentada en *De civitate Dei*) (Diz, 1995). Así, Alfonso expone en su *Partida I*, IV, 47 que el mundo funciona solo y con sus propias reglas (creadas por Dios, obviamente). Entonces, para actuar en el mundo, se debe conocer el modo en que opera la naturaleza (la *natura* en el discurso alfonsí) a través de la razón, no de la Biblia. Dado que Dios hace a la *natura*, pero:

[...] la natura non puede dexar nin desuiarse de obrar segunt la orden cierta que le puso Dios porque obra-se, asy como fazer noche et día, et frio et calentura. Otrosi, que los tiempos non recudan a sus sazones segunt el mouimiento cierto del cielo, et de las estrellas, en quien puso Dios poder de ordenar la natura. Nin pueden fazer, otrosy, que lo pesado non decienda, et que lo liuiano non suba. Et desto dixo Aristotiles que la natura non se faze a obrar en contrario. Et esto tanto quiere dezir como que siempre guarda una manera, et una orden cierta. Ca por obra non puede fazer algo de nada, mas todo lo que se faze por ella, conuiene que se faga de alguna cosa, asy como un elemento dotro, onde de todos los quatro elementos de que se engendran todas las cosas naturales et compuestas (MS 12793, 41r.b, BNE).

En el día a día, el campo de acción del monarca funciona como debe funcionar siempre y se lo entiende por razón natural. Cuando Dios aparece, se interrumpe el orden

natural, actúa *contra naturam*. Esto choca con la concepción expuesta en Berceo de la naturalización de lo sobrenatural (que le es fundamental para infundir en su audiencia la verosimilitud necesaria para comprender en clave realista su *Milagros de Nuestra Señora*).

Ahora bien, la justicia, y en este punto Madero (1996) acierta indudablemente, se presenta en la *Tercera Partida* como un atributo específico asociado al monarca. Es decir, la posibilidad de hacer justicia se verá, en términos prácticos, desde la óptica de la instalación del proceso inquisitorio romano y de la visibilización del orden penal público.

Rodríguez Velasco (2013) plantea un conflicto central a nivel social y que hace las veces de motor del cambio en la Edad Media y su relación con el poder. El núcleo de este conflicto es el de la laicización. El sentido, el proceso de pérdida del monopolio cultural de la Iglesia frente a la creciente burocracia monárquica que se forma a partir de entidades relativamente autónomas de conocimiento como las universidades. El siglo XIII es, según Rodríguez Velasco, el siglo del apogeo de la laicización, de la profesionalización y de la creación del archivo. En un reciente estudio, Pennington (2017) constata este hecho a partir del estudio de las derivaciones de la fórmula *legista sine canonibus valet, canonista sine legibus nihil*.¹⁸ Justamente no es casualidad que haya sido en el siglo XIII cuando el papa Honorio III prohibió el estudio del derecho civil romano en París. La conclusión del estudio de Pennington es que estos inconvenientes entre campos del saber jurídico medieval, que la Modernidad conoció como indistintos, acarrearán el proceso de alteración de la hegemonía eclesiástica sobre el saber y el derecho. Rodríguez Velasco (2011) sintetiza esta dialéctica

18 El excelente texto al que hacemos referencia es un borrador. Esperemos tenga una pronta publicación completa.

cultural, pero también política y esencialmente social, con el título de su libro *Plebeyos márgenes*.

Esta dimensión cultural del derecho no refiere a su entendimiento como disciplina, sino como una práctica que afecta a las personas en sus vidas cotidianas. La escritura, la necesidad creciente, y atestiguada en *Partidas*, de que el derecho sea escrito (y donde solo el derecho provee justicia, y donde el derecho es la ley que es el rey) nos plantea el hecho de una intervención sobre el espacio social que constituye personas en un sentido jurídico. No hay realismo en los escritos de los procesos, pues nos enfrenta al problema de la hipomnesia y nos prohíbe, en tal sentido, una historia cultural de esas personas en ese contexto (Rodríguez Velasco, 2014). Asimismo, produce una certidumbre a partir del lenguaje y de las ficciones que construye (Rodríguez Velasco, 2006). En este contexto, constituye a las personas en sí, no de carne y hueso, naturalmente, sino a las jurídicas que pueden referir o no a esas de carne y hueso, pero que tienen existencia en el contexto de un proceso y en la medida en que se encuentren en el archivo, en el derecho escrito. En la medida en que están allí, son objeto de la justicia, la cual llega a todos los rincones del reino que es el cuerpo del rey. A través del libro, donde está el cuerpo del rey (la ley), la justicia se presenta como una epifanía de su esencia, no como delegación administrativa. Madero (1996) plantea que la construcción del concepto de justicia asociado al amor del rey en *Partidas* (a diferencia de sus obras legalistas) transmite esa justicia de manera intacta sin perder su fuerza originaria. Esta presencia regia real transmuta la *iuris auctoritas* en *legis potestas*, donde el *corpus iuris* es lo mismo que el *corpus regis*.

La pena traduce la justicia y la realiza, pero no se identifica de modo directo con ella (Madero, 1996: 465). Ese es el sentido de la intervención del rey en la sociedad a través de un orden penal público que extiende de modo uniforme

sobre el reino. De allí que el concepto de pueblo en Alfonso no sea una institución específica sino un punto de referencia ideológico que permite expresar la unidad de la intervención pública.

Ley IX (Cómo deven obedecer las leyes)

Todos los homnes deven ser tenidos de obedecer las leyes [...]. Otrosi, el pueblo las deve obedecer [...]

Ley X (Cómo se deven guardar las leyes)

El rey deve guardar las leyes como a su honra et a su fechura, et el pueblo como a su vida et a su guarda. Et por esto, *todos son tenudos de las guardar, tambien los de las ordenes como los seglares et tambien los altos como los baxos, tambien los ricos como los pobres, tambien las mugeres como los varones.* (MS 397/573 2v.a, *Hispanic Society of America*).

En este sentido, la justicia en su traducción como penalidad destruye la lealtad asociada a las prácticas interpersonales. Toda esta propuesta implica una nueva antropología jurídica. El planteo alfonsí no rompe con los núcleos básicos de la sociedad medieval de forma arrebatada. Más bien es un planteo sobre los pliegues que permite el sistema de *ordines* (Rodríguez Velasco, 2009). Así, el noble y el *baxo* conforman una misma entidad en el contexto de esta nueva antropología que es la de las personas *fictae*. De aquí que *Partidas* estuviese interesada en regular lo que no tenía regulación alguna, las formas de escribir y asegurar la documentación de los procesos penales (P. III, XVIII). El objeto del discurso alfonsí son los libros, lo que ellos producen o reproducen, es el orden social pues atestiguan el conflicto,

la transgresión y su encarrilamiento para el buen vivir. Esta regulación, además, permitía que la práctica fuera uniforme en toda la jurisdicción, según *Partidas* el reino entero. En ese contexto, la propia autoridad está dada por el libro, que contiene el cuerpo verdadero del rey. A esto Rodríguez Velasco lo llama *authentica persona* (2014). Es el propio rey la fuente última de legitimidad de ese orden, *i.e.* de ese libro, de ese cuerpo, el cuerpo social.¹⁹

El derecho es, en el discurso alfonsí, la capacidad de que haya justicia. La justicia emana del rey y se transmite intacta a todos los rincones del cuerpo social. La penalidad, la acción de la persona pública en el escenario público, restituye esa justicia, que no es otra que el vivir bien y ordenadamente en el mundo natural regido por normas entendibles a partir de la razón. Este modelo es el corazón de *Partidas*, el fundamento de esta ingeniería social es el rey, o sea la ley, contenida en el libro que provee y simboliza la unidad. Este rey que actúa a través del libro de derecho escrito es la *authentica persona* que legitima el escenario de acción de lo público garantizando la creación de las *personae*. Esta nueva concepción que coloca a la monarquía en el centro de la jurisdicción (y abarcando a la totalidad) permite ver una concepción de lo público anclada en la justicia como elemento estabilizador del conflicto social *hic et nunc*. El fundamento discursivo de todo esto, la *authentica persona*, el basamento ideológico radican en un sinfín de textos que constituyen el acervo tradicional de la Edad Media. Pero, también, y fundamentalmente, en la recepción de obras de una tradición nueva en el siglo XIII. Este núcleo ideológico le otorga al discurso alfonsí la capacidad de desarrollar nuevas formas de pensar

19 Esto mismo opina Lacomba (2004, 2010, 2011) al analizar los modos de argumentación de la legitimación del discurso alfonsí, donde el rey es principio y fin de su propio discurso. Así como Alfonso, según consta en su *Setenario*, es alfa y omega, en este caso de la propia obra de *Partidas*, del libro de derecho (ver el Gráfico del Anexo).

su entorno inmediato y de intervenir en la sociedad. En tal sentido, y como conclusión parcial, se nos muestra frente a este objeto muy particular una Edad Media que no merece, al menos para el siglo XIII, mejor definición de su dinámica intelectual y cultural que la que da Black (1992). A partir de 1250 se abre un proceso de desarrollo de valores e ideas cruciales para la construcción del mundo moderno. Con el vernáculo como elemento de distinción, el pensamiento durante la Edad Media no puede subsumirse a una forma única y particular de reproducción ideológica de lo social. Debe considerarse como pluralidad, caminos y lenguas diversos donde todas las imposiciones monopólicas del saber y la violencia fueron contingentes.

Bibliografía

- Amador de los Ríos, J. (1970 [1863]). *Historia crítica de la literatura española*, vol. 4. Madrid, Imprenta de José Rodríguez.
- Baldwin, S. (1986). Brunetto Latini's *Tresor*: Approaching the End of an Era. En *La Corónica* 14.2, pp. 194-212.
- _____. (1989). *Libro del tesoro. Versión castellana de Li Livres dou Tresor*. Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Baldwin, S. y Barrette, P. (eds.) (2003). *Brunetto Latini: Li Livres Dou Tresor. (Text in Medieval French with Commentary in English)*. Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Bizzarri, H. (1995). Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV). En *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 20, pp. 35-73.
- Black, A. (1992). *Political Thought in Europe, 1250-1450*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bratsch-Prince, D. (1993). Textual History of *Li Livres dou Tresor*: Fitting the Pieces Together. En *Digital repository of Iowa State University, World Languages and*

Cultures Publications 91. Disponible en: http://lib.dr.iastate.edu/language_pubs/91/ (Consultado el 04/11/2017).

Cano Aguilar, R. (1989). Los prólogos alfonsíes. En *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 14-15, pp. 79-90.

_____. (1996). La ilación sintáctica en el discurso alfonsí. En *Cahiers de Linguistique Médiévale* 21, pp. 295-324.

Cárdenas, A. (1990). Alfonso's Scriptorium and Chancery: Role of the Prologue in Bonding the *Translatio Studii* to the *Translatio Potestatis*. En Burns, R. (ed.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Corti, M. (1995). La *Commedia* di Dante e l'oltretomba islamico. En *Belfagor* 50/297, pp. 301-314.

Curtius, E. (1948). *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Berna, A. Francke.

Diz, M. (1995). Historias de certidumbres: los "Milagros" de Berceo. Newark, Juan de la Cuesta.

Düring, I. (1968). *Von Aristoteles bis Leibniz. Aristoteles in der Neueren Forschung*. Darmstadt, Paul Moraux.

Dyer, N. (1990). Alfonsine Historiography: The Literary Narrative. En Burns, R. (ed.). *Emperor of Culture, Alfonso X the Learned and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Faulhaber, C. (1973). *Retóricas clásicas y medievales en bibliotecas castellanas*, pp. 151-300. Valencia.

Ferreiro Alemparte, J. (1983). Hermann el Alemán traductor del siglo XIII en Toledo. En *Hispania Sacra* XXXV: 71, pp. 9-56.

_____. (1988). Recepción de las Éticas y de la *Política* de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio. En *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 1, pp. 97-133.

García y García, A. (1992). Fuentes Canónicas de las *Partidas*. En *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 3, pp. 93-101.

Goullet, M. (2006). Reutilización, Actualización: quelques réflexions préliminaires. En *Cahiers d'Études Hspaniques Médiévales*, 29, pp. 11-21.

- Gowen, H. (1924). Dante and the Orient. En *The Sewanee Review* 32. 4, pp. 434-445.
- Guenée, B. (1985). L'historien et la compilation un XIIIe siècle. En *Journal des savants*, pp. 119-135.
- Holloway, J. (ed.) (1981). *Il Tesoretto*. Disponible en: <http://www.florin.ms/tesoret-tintro.html> (Consultado 07/11/2017).
- _____. (1990). The Road Through Roncesvalles: Alfonsine Formation of Brunetto Latini and Dante- Diplomacy and Literature. En Burns, R. (ed.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Lacomba, M. (2002). La représentation nobiliaire dans le discours royal: les nobles dans la Version de 1283 de *l'Histoire d'Espagne* d'Alphonse X. En *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales* 25, pp. 71-85.
- _____. (2004). Un discours historique marqué par la causalité: l'utilisation de la conjonction *ca* dans *l'Estoria de España* d'Alphonse X. En *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales* 27, pp. 71-82.
- _____. (2010) Réécriture et traduction dans le discours d'Alphonse X. En *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales* 33, pp. 27-42.
- _____. (2011). El saber alfonsí frente a sus modelos: El caso del saber natural a través del Libro de los Ludizios. En González-Fernández, L. (coord.). *Hommage à André Gallego: La transmission de savoirs licites ou illicites dans le monde hispanique péninsulaire (XIIe au XVIIIe siècles)*. Paris, CNRS, pp. 79-92.
- Lefort, C. y Poltier, H. (2005). *El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Kasten, LL. (1978). *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X, El Sabio*. Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Lodares, J. (1996). El mundo en palabras. Sobre las motivaciones del escritorio alfonsí en la definición, etimología, glosa e interpretación de voces. En *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 21, pp. 105-118.
- Madero, M. (1996). Formas de Justicia en la obra jurídica de Alfonso X El Sabio. En *Hispania* LVI: 193, pp. 447-466.
- Martin, G. (1997). Compilation (Cinq procédures fondamentales). En *Annexes des Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 11, pp. 107-121.

- _____. (2000). Alphonse X de Castille, Roi et Empereur. Commentaire du premier titre de la *Deuxième partie*. En *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 23, pp. 323-348.
- _____. (2010). Le concept de "Naturalité" dans les Sept Parties d'Alphonse X le Sage. En Jara Fuente, J. A.; Martín, G. y Alfonso Antón, I. (eds.). *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, pp. 145-163. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Montero, A. (2010). La castellanización de *Li Livres dou Tresor* de Brunetto Latini en la corte de Sancho IV (1284-1295): algunas notas sobre la recepción de la *Ética* aristotélica. En *Anuario de Estudios Medievales* 40: 2, pp. 937-954.
- Panateri, D. (2015a). La Ley en *Siete Partidas*. En *e-Humanista* 31, pp. 711-727.
- _____. (2015b). Conflicto por el sentido: *Siete Partidas* en su edición de 1555. En *L'Âge d'or* 8. Disponible en: <http://journals.openedition.org/agedor/441>
- _____. (2015c). Voces jurídicas disímiles y discurso político monárquico, el caso de *Partidas* y su edición de 1555. En *Medievalia* 18: 1, pp. 59-86.
- _____. (2015d). Naturalezaymonarquía, la identidad en la Edad Media castellana. En *Actas de las IV Jornadas Internacionales "Territorio, memoria e identidades"*, pp. 267-278. Buenos Aires, IMHICHU/Conicet.
- _____. (2017). *El discurso del rey. El discurso jurídico alfonsí y sus implicancias políticas*. Madrid, Dykinson.
- Pardo, M. (1995). Des prologues et des rois. Le "roi" Alphonse. En *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 20, pp. 97-158.
- Pennington, K. (2017). *Legista sine canonibus valet, canonista sine legibus nihil*. Disponible en: https://www.academia.edu/34844648/Legista_sine_canonibus_parum_valet_canonista_sine_legibus_nihil (Consultado: 07/11/2017).
- Pérez Martín, A. (1992). Fuentes romanas en las *Partidas*. En *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 3, pp. 215-246.
- Perona, J. (1992). Que sea una fuente. En *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 3, pp. 199-253.
- Rico, F. (1984). *Alfonso el Sabio y la "General estoria": tres lecciones*. Barcelona, Ariel.
- Rodríguez Velasco, J. (2006). Espacio de certidumbre. Palabra legal, narración y literatura en *Las Siete Partidas* (y otros misterios del taller alfonsí). En *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales* 29, pp. 423-451.

- . (2009). *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Madrid, AKAL.
- . (2011). *Plebeyos Márgenes. Ficción, Industria del Derecho y Ciencia Literaria (siglos XIII-XIV)*. Salamanca, Publicaciones del SEMYR.
- . (2013). Diabólicos quirógrafos, o cómo crear la piel de un animal muerto. En *El Cronista* 40, pp. 38-48.
- . (2014). Voz Muerta. Poética social y retóricas notariales en las *Siete Partidas*. En *Studi Ispanici* XXXIX, pp. 28-39.
- Roth, N. (1990). Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work. En Burns, R. (ed.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Sbriccoli, M. (1998). *Vivi communiter observari*. l'emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII. En *Quaderni fiorentini* 27, pp. 231-268.
- . (2000). Législation, justice et pouvoir politique dans les cités italiennes du XIIIe au XVe siècle. En Padoa-Schioppa, A. (dir.). *Justice et législation*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Schmitt, C. (1991 [1963]). *Der Begriff des politischen*. Berlin, Duncker und Humblot.
- Théry, J. (2006). *Justice inquisitoire et construction de la souveraineté: le modèle ecclésial (XIIe-XIVe siècles)*. Normes, pratiques, diffusion. Paris, EHESS.
- Thomas, Y. (1998). Les procédures de la majesté. La torture et l'enquête depuis les Julio-Claudiens. En Humbert, M. y Thomas, Y. (eds.). *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain*. Paris, LGDJ.
- . (2002). Les valeur des choses. Le droit romain hors la religion. En *Annales HSS* 6 nov.-dic., pp. 1431-1462.

Primeras palabras con las que comienza cada una de las *Partidas*:

- A servicio de Dios... (*P. I* ⇒ Teoría del Derecho y Derecho canónico)
- L a fe... (*P. II* ⇒ Derecho político)
- F izo nuestro señor... (*P. III* ⇒ Derecho Procesal)
- O nrras señaladas... (*P. IV* ⇒ Derecho Privado: Alianzas)
- N acen entre los omes... (*P. V* ⇒ Derecho Privado: Contratos)
- S esudamente dixeron... (*P. VI* ⇒ Derecho Privado: Testamento y sucesión)
- O lvidança y atrevimiento... (*P. VII* ⇒ Derecho Penal y Derecho Político)

Anexo

Cuadro 1

	P. I	P. II	P. III	P. IV	P. V	P. VI	P. VII	Prólogo general
Aristóteles	1	6	0	5	0	0	0	0
Aristóteles et los otros sabios	1	6	0	0	0	0	0	1 (Setenario)
Aristóteles en el libro que se llama política	0	1	0	0	0	0	0	0
Aristóteles en el libro que habla del regimiento de la ciudades et de los regnos	0	1	0	0	0	0	0	0
Aristóteles al rey Alexandre	0	11	0	0	0	0	0	0
Aristóteles que fue grant filósofo e los sabios naturales	1	0	0	0	0	0	0	0
Citas generales de carácter religioso	178	48	7	20	0	0	2	4
Citas generales de carácter romano-clásico (emperadores, César, Pompeyo, Cicerón, Séneca, Vegecio, Boecio)	5	19	5	9	0	0	6	0
En aravigo (etimología)	0	2	0	0	0	0	0	0
Antiguos	1	153	10	2	1	0	8	0
Sabios	2	50	7	4	1	0	3	3
Sabios antiguos	0	40	25	7	0	4	9	0
Sabiduría y derecho asociada al libro	1	0	2	0	1	0	2	0

	P. I	P. II	P. III	P. IV	P. V	P. VI	P. VII	Prólogo general
Referencias a la costumbre y al derecho en general	8	16	4	23	1	2	12	0
Referencias a Italia	0	2	0	0	0	0	0	0
Filósofo	0	4	0	1	0	0	1	0
Paremiología en general	0	1	0	0	0	0	0	0
Espanoles, España	0	32	0	9	0	0	9	0
Lealtad de España	0	2	0	2	0	0	0	0
Aristóteles	3	25	0	5	0	0	0	0
Filosofía, Derecho y Roma en general	17	287	53	46	4	6	41	3
Biblia y simil	178	48	7	20	0	0	2	4
España y derivados	0	34	0	11	0	0	9	0
Total de referencias intertextuales	198	394	60	82	4	6	52	7

Capítulo 10

Excomunión, muerte civil y exclusión del lazo social en el derecho bajomedieval

Alejandro Morin

El mundo cristiano medieval contempla la ejecución de mecanismos artificiales de ingreso a la sociedad (como el segundo nacimiento que supone el sacramento del bautismo) y en esa tarea configura de una manera específica los vínculos que estructuran el todo social. Desde esta perspectiva, resulta crucial atender también a los mecanismos inversos, los que resultan en un egreso o una expulsión de la sociedad, entre ellos uno ligado a un artefacto jurídico, la ficción de la muerte civil. *Habere pro mortuo* es la formulación por la que el derecho premoderno establecía la ficción de tomar a alguien por muerto, es decir que, respecto de ciertas capacidades, las personas alcanzadas por este mecanismo eran consideradas muertas a efectos prácticos.

En este punto el rastreo bibliográfico suele ofrecer un panorama engañosamente seguro. En efecto, pese a que la bibliografía sobre persecución en la Baja Edad Media hace de la muerte civil del excomulgado un tópico frecuente,¹ lo cierto es que las menciones explícitas en los textos jurídicos son

1 Entre otros, el clásico de Moore (1989).

más bien escasas. Como ejemplo, podemos nombrar el comentario al *Liber Sextus* de Guido de Baysio que señala que con el excomulgado se finge que está civilmente muerto.² O también una *quaestio* de Roffredo de Benevento, jurista de la corte de Federico II, en torno de una demanda de divorcio y repetición de dote que hace una mujer respecto de su esposo excomulgado tiempo ha. Roffredo presenta la demanda de la mujer sobre la base de la ficción de la muerte civil a través del desvío de la asimilación con la figura de la deportación del derecho romano:

[...] es verdad, en efecto, que el excomulgado en el derecho canónico es tomado en los mismos términos que el deportado en la ley civil [...] y el deportado es considerado como muerto [...] si es considerado como muerto, entonces la repetición de la dote tiene lugar así como en caso de muerte.³

La exclusión legal y la privación de estatus que supone la excomunión vienen acompañadas, como sabemos, por las diversas estrategias de vacío social que el derecho canónico impone a la comunidad cristiana al prohibirle interacción de cualquier tipo con aquel que ha sido marcado con esta medida. En un mundo donde Iglesia y sociedad se han vuelto en la práctica coextensivos, la sanción eclesiástica necesariamente conlleva un aislamiento social. Esta suspensión de relaciones sociales se da en el grado de excomunión mayor⁴ y afecta

2 *Ad Sextus* 1.14.10: "pro quamvis (excommunicari) et tunc fingitur civiliter mortuus". La misma formulación es retomada por Johannes Andrea *ad Sextum* 1.14.10.

3 "certum est enim, quod excommunicatus de iure canonum perinde habetur tanquam deportatus in legibus [...] et deportatus pro mortuo reputatur [...] si reputatur pro mortuo: ergo dotis repetitio locum habet sicut in morte", Roffredo da Benevento, *Sabbatinae Quaestiones*, fol. 708.

4 Panormitanus *ad X* 5.39.34: "Quaedam est minor et illa solum privat participatione sacramentorum. non autem a comunione fidelium".

(con muy distinto alcance) a diversos ámbitos de esa vida social: las relaciones de amistad, las familiares, la vida religiosa, los lazos feudales.⁵ Si la incorporación a la sociedad a través del bautismo revela una participación importante de la propia comunidad (el niño que no puede tener fe por sí mismo es bautizado en la fe de la Iglesia, que es la que performa el acto de fe, un involucramiento necesario para que la Iglesia no sea solo una congregación sino una sociedad, según Chodorow, 1972: 79-81), podemos pensar que, a la hora de expulsar a alguien de la vida social, sea también la comunidad la que desande el camino recorrido en el momento del ingreso. Es decir, se espera de la comunidad un rol activo en la marginación del excomulgado, saboteando cada ámbito de sociabilidad. Una imagen gráfica de este rol de agente de la comunidad la da la comparación del trato esperable con paganos y con excomulgados que ofrece el Decreto de Graciano que explica que es lícito compartir una comida con un pagano pero no con un excomulgado.⁶

Es un principio básico de todo sistema que la prohibición y la exclusión tienen efecto instituyente en la definición de conjuntos específicos. Así, en un registro análogo, Riethdorf (2016) se propone comprender la ciudadanía en Roma a partir de los mecanismos legales de privación del *ius civile* y, de forma similar, Milani (2003) plantea las distintas formas de proscripción en las comunas medievales como una vía de análisis de la construcción de la ciudadanía en las ciudades italianas. La pregunta por los conjuntos que dibujan los distintos mecanismos de exclusión es la que conduce la mirada hacia la excomunión como forma de muerte civil y privación del lazo social.

5 Cfr. cap. III de Vodola (1986) y Lauwers (2015).

6 Cfr. el epígrafe de C. 11, q. 3, c. 33: "Cum pagano comedere, sed cum excommunicato minime licet". Citamos la edición del *Corpus Iuris Canonici* de Friedberg (1958).

Pero, como dijimos, el panorama resulta más complicado que lo que la vulgata bibliográfica transmite en general y ello por múltiples factores, a saber:

- a) Por un lado, la complejidad inherente al propio régimen de la excomunión en sede canónica. No nos detendremos en este punto pero notemos que tal régimen responde a una historia que presenta diversos momentos de desarrollo (*cf.* Vodola, 1986), modalidades cambiantes⁷ y políticas a veces contrapuestas.⁸ Este sistema ya es suficientemente complejo al contemplar distintos tipos y grados de excomunión con sus propios esquemas procesales (*cf.* Brambilla, 2010: 1399-1400). Pero el panorama se complica cuando se tiene en cuenta el doble carácter de pena y de “medicina” de la excomunión, así como su continua mezcla de penas espirituales y temporales. El hecho de que en cada análisis de los juristas se subrayen aspectos distintos de este régimen vuelve inevitablemente más variado el arsenal de figuras con las que aquellos quieren aprehender el mecanismo de la excomunión.

- b) Un segundo conjunto de razones viene dado por el hecho de que las referencias a un régimen de muerte civil no suelen ser explícitas ni precisas en las fuentes consultadas, lo que se explica en parte por tratarse de una elaboración en proceso. Como señala Borgmann (1972), *mors civilis* es una expresión de la cultura de los juristas pero que, incluso en la época de Bartolo, todavía no te-

7 Lauwers (2015: 279-284), por ejemplo, describe el mayor peso que en la Alta Edad Media tenía una modalidad litúrgica de excomunión y la situación inversa en tiempos posgregorianos, cuando primaba una modalidad jurídica.

8 Como las que oponen las visiones contrarias de Inocencio IV y de Hostiensis en el siglo XIII. *Cfr.* al respecto Vodola (1986: 88 y ss.).

nía presencia efectiva en tribunales. Además, se trata de una ficción cuya operatividad se encuentra limitada por las consecuencias de decisiones político-legislativas ya tomadas en el mundo jurídico medieval.

En efecto, hay determinadas áreas donde la exclusión y la aniquilación de relaciones sociales claramente no constituían una opción posible. Un ejemplo lo da el marco familiar del excomulgado. Siguiendo la lógica de la muerte civil, la sanción de la excomunión permitiría, tras pasados ciertos plazos, tomar al excomulgado *pro mortuo* afectando el ejercicio de la *patriapotestas* (como ocurría en el derecho romano con la figura de la deportación) o la continuidad de su lazo matrimonial (de nuevo, tal como sucedía en tiempos romanos con la captura por el enemigo de un ciudadano, cuyo matrimonio dejaba de existir ante la ley y que, incluso, la ficción del *postliminium* no restituía en principio).

La cohabitación en el marco doméstico fue un tema de debate entre juristas y entre hombres de Iglesia, algunos de los cuales llegaban a plantear que la gravedad del crimen prácticamente obligaba a extender la excomunión a la familia del sujeto en cuestión. Un canon de Gregorio VII, *Quoniam multos*, que afirmaba que la interacción de esposa y familia con un señor excomulgado no determinaba una extensión de la excomunión al grupo de parentesco, debió ser retomado más de un siglo después por una decretal de Inocencio III en función de las dudas todavía suscitadas: según este último papa, nadie debía comunicar con un excomulgado salvo aquellos excusados por la normativa de *Quoniam multos*. El vacío social no primaba sobre el resguardo del núcleo doméstico (*cf.* Vodola, 1986: 59-67).

Por su parte, en lo que hace al vínculo matrimonial, en los siglos XII y XIII, los juristas que trabajaban con

la noción de impedimento *disparis cultus* se enfrentaron a una situación cada vez más frecuente, la de una caída en la herejía o un abandono de la fe de uno de los cónyuges en un momento posterior a la consumación del vínculo. En gran medida, la normativa a seguir con herejes cuyos cónyuges se mantuvieran en la ortodoxia se construyó a instancias del tratamiento de los matrimonios de infieles en los que solo uno de los cónyuges se convertía al cristianismo. Pero la tónica sería muy distinta en uno y otro caso. En el derecho canónico, la tendencia dominante en lo que hace a matrimonios mixtos de infieles y cristianos fue el laxismo, que buscaba cumplir un doble propósito: por un lado, una estrategia de promoción de la conversión (permitiendo reconfirmar o anular casamientos efectuados bajo otra ley); por el otro, una política de preservación de la ortodoxia de los cónyuges cristianos frente a los peligros de recaída en el viejo error. Este laxismo no prosperó, sin embargo, en el caso de matrimonios mixtos de ortodoxos y herejes. Al contrario, la posición finalmente impuesta (tras un período de dudas que aquejaban, incluso, a obispos que debían recurrir al papa en busca de definiciones),⁹ fue la de un neto rigorismo: la indisolubilidad matrimonial pesaba más que el objetivo del aislar al hereje. De esta forma, el mecanismo de la muerte civil se ve recortado en sus alcances por decisiones normativas ya impuestas (*cfr.* entre otros Cantelar Rodríguez, 1972; Gaudemet, 1987; Brundage, 1988 y Madero, 2015).

9 Sobre la persistencia de la idea de que la excomunión por herejía disolvía el vínculo conyugal tal como lo haría la muerte, *cfr.* Diehl (1997).

- c) Otro factor de complejidad viene generado por la interacción con otras figuras de penas de privación de derechos que los juristas tienen a su disposición, sea en la tradición romana, sea en el derecho propio de orden estatutario. El procedimiento habitual de los análisis de los juristas consiste en la puesta en relación de las prácticas y los institutos del mundo judicial de su tiempo con el bagaje textual que cimienta su oficio. Ello da pie a variadas asimilaciones que encuentran, sin embargo, una serie de obstáculos por las distancias en alcance territorial o temporal, en rigor punitivo, en marco jurídico general de referencia (*ius civile, ius proprium, ius gentium, ius naturale*), etcétera. Esta tarea supone para los juristas dos operaciones conjuntas, definición y analogía. Pero, respecto de la primera, recuerda Panormitano que en derecho toda definición entraña peligro.¹⁰ Baldo advierte, por su parte, de los riesgos de la segunda, en función de los sofismas que suelen generar las asimilaciones: “y no es válido el argumento de que el asno nace y muere al igual que el hombre, por lo tanto el asno es hombre o debe ser asimilado al hombre”.¹¹

¿Qué figuras conforman este corpus disponible para los juristas? Por un lado está la del *deportatus* con sus formas anexas de la *relegatio* y la *adnotatio bonorum*. La deportación, que en Roma sustituyó a una forma más antigua (la interdicción de fuego y agua), consistía básicamente en la exclusión de la ciudadanía romana. El deportado no pasaba, sin embargo, a ser esclavo y, como hombre libre, aun privado

10 “omnis diffinitio in iure est periculosa”, Panormitano *ad X* 5.39.pr.

11 “nec valet argumentum asinus nascitur et moritur sicut homo, ergo asinus est homo, vel assimilandus homini”, Baldo *ad C.* 6.24.1.

del amparo del *ius civile* (perdía *iura civilia* como la habilidad testamentaria,¹² el ejercicio de la *patriapotestas*¹³ o el patronato sobre libertos), podía seguir ejerciendo las capacidades conferidas por el *ius gentium* o el *ius naturale* (como los *iura sanguinis* de cognación y agnación o el *dominium* y las *obligationes*).¹⁴ Al perder la ciudadanía pero no la libertad, el deportado se encontraba en una situación similar a la del *peregrinus* y por ello no podía ser dañado impunemente por individuos particulares. Pero, a diferencia de los *peregrini*, se efectivizaban sobre el deportado unas penas adicionales que hacían a su castigo, la confiscación de los bienes hasta entonces poseídos y el confinamiento. La deportación era el resultado de un proceso criminal, lo que en derecho romano suponía que la pena no podía imponerse si el acusado estaba ausente. En caso de ausencia, el juez tenía dos recursos posibles (la *adnotatio bonorum* y la *relegatio*), ambas en función de los bienes confiscables del acusado.

Otra figura que los juristas medievales hacían intervenir en este juego de asimilaciones es la del *hostis*, el enemigo del pueblo romano, con una variante en la del *transfuga*, el desertor que se pasa al bando enemigo. Al igual que el deportado, el *hostis* perdía la ciudadanía y guardaba los derechos dependientes del *ius naturale*, pero ello solo en principio porque la pena adicional, el poder ser muerto o dañado impunemente por otros en su persona o bienes, restringía enormemente la capacidad de goce de tales derechos (*cfr.* Riethdorf, 2016).

12 Siempre teniendo en cuenta que la complejidad del sistema legal romano habilitaba algunas excepciones como la posibilidad de fideicomisos con la alternativa de elegir un tercero como beneficiario o la capacidad de usufructuar un legado anual o mensual, considerada como ligada al mundo factual. *Cfr.* Riethdorf (2016: 66).

13 *Cfr.* Riethdorf (2016: 69 y ss.) sobre la forma en la que la deportación afectaba en el *ius civile* a la institución matrimonial y a la *patriapotestas*.

14 Un deportado podía (tras la confiscación de sus bienes previos) poseer propiedades y establecer contratos. En el caso de tener esclavos, los podía poseer y vender pero no manumitirlos.

Finalmente, tenemos al *bannitus*, la figura que en realidad motorizaba la mayor parte del debate. El *bannum* en sus dos formas, imperial y comunal, representaba para los juristas medievales un desafío en cuanto a su conceptualización, pues no solo era percibido como algo ajeno por completo a la tradición del derecho romano (los textos lo reflejan en la expresión *banniti nostri temporis*),¹⁵ sino que también en su operatividad abrogaba principios del derecho común.¹⁶ Una complejidad adicional de esta figura era su doble carácter de pena definitiva (*bannum pro delicto*, solo cancelable a través de un perdón judicial) y de mecanismo procesal para forzar la comparecencia de ausentes (*bannum pro contumacia*, en el que el *bannitus* podía resolver su situación pagando una multa y obteniendo una reconciliación oficial). Otro dato clave es la habilitación a particulares, en el territorio de la ciudad, para matar o dañar en su persona o bienes al *bannitus* con total impunidad.¹⁷ Por fuera de esta amenaza, el *bannitus* pierde *iura civilia* de su ciudad pero mantiene la ciudadanía romana (amparo del *ius commune*) y por lo tanto se preservan sus poderes testamentarios, incluso al interior de la ciudad que lo proscribiera. Según Bartolo, el *bannitus* no pasa del *ius civile* al *naturale* (como el deportado) sino del *ius proprium* del estatuto urbano al *ius commune*.

Dado este panorama presentado sumariamente, ¿qué asimilaciones se formulan respecto de la excomunión del *ius canonicum*?

Por un lado, tenemos el par *excommunicatio/deportatio* tal como se ve en la citada *quaestio* de Roffredo de Benevento. En esta asimilación, Roffredo toma en cuenta la figura que vino a sustituir la deportación romana, la interdicción de agua y fuego. Dice:

15 Como en el título del texto de Zendri (2016).

16 Como el precepto romano de no dictar sentencia con pena capital en caso de ausentes.

17 Bartolo distingue dos tipos heterogéneos de *banniti*: los enemigos, cuyo asesinato podía quedar impune, y los no enemigos, cuya muerte derivaba en una pena menor como la que acarrearba la muerte de hombre vil. Cfr. Zendri (2016: 116 y ss.)

[...] es verdad, en efecto, que el excomulgado en el derecho canónico es tomado en los mismos términos que el deportado en la ley civil pues en el derecho antiguo se prohibía a uno el agua y el fuego, lo que era el máximo suplicio para alguien de estar en el mundo entre los hombres y carecer de los favores de los hombres, como en C. 1.7, estos que la deportación vino a reemplazar como se dice en D. 48.19.2, y el deportado es considerado como muerto.¹⁸

Pero las distancias entre *deportatio* y *excommunicatio* eran lo suficientemente amplias como para que esta opción no tuviese mucho éxito (salvo si contáramos por propiedad transitiva el trabajo de asimilación *deportatus/bannitus* que hace, por ejemplo, Accursio (cfr. Riethdorf, 2016), y la que otros autores, que a continuación veremos, establecen entre *excommunicatus* y *bannitus*): la deportación no se aplica con contumaces y la excomunión judicial o *ab homine* se establece primariamente para forzar la comparecencia. No hay confinación. El excomulgado no puede establecer contratos, etcétera.

Al contrario, la puesta en relación del excomulgado con el *bannitus* resultó más fructífera aunque no libre de críticas. Ya encontramos a Jacobo de Arena († 1297) en su tratado *De Bannitis* vinculando ambas figuras a fin de

18 "certum est enim, quod excommunicatus de iure canonum perinde habetur tanquam deportatus in legibus: nam iure veteri interdicebatur alicui aqua & igni, quod erat alicui maximum supplicium de mundo esse inter homines, & hominum carere suffragiis. ut C. de apostatis, hi qui in cuius locum successit deportatio. ut ff. de poenis l. ii et deportatus pro mortuo reputatur", Roffredo da Benevento, *Sabbatinae Quaestiones*, fol. 708. Cfr. también el comentario de Pierre Jame (Petrus Jacobi) d'Aurillac († ca. 1350) en el que se considera para la analogía la política de aislamiento social de los herejes: "Sed quod ille excommunicatus assimiletur illi, cui aquae et igni interdicti solet, est intelligendum, quod nullus debet cum eo participare. & sic nullus debet ei dare aquam, nec de igne, nec alia, nec etiam debet eum aliquis salutare, nec sibi dicere Ave", *Practica aurea libellorum*, fol. 416.

derivar capacidades procesales para cada caso.¹⁹ Sin embargo, es Nicolás de Matarellis († 1310) quien más claramente considera que la excomunión es la mejor analogía posible para dar cuenta de la singularidad del *bannum*: ambas figuras producen efectos similares al generar una situación de *outlawry*; ambas están dotadas del doble carácter procesal y punitivo (para contumaces o como pena propiamente dicha); ambas pueden darse por sentencia judicial o *ipso jure*. La asimilación no es total y Nicolás tiene que recurrir a la *relegatio* cuando trata las cuestiones testamentarias (el *bannitus* mantiene habilidad testamentaria tras la confiscación de sus bienes; incluso la confiscación no se efectúa sobre herencia eventualmente recibida después) y por ello evita la analogía con la excomunión en este aspecto.

En sentido contrario, Bartolo de Sassoferrato se opuso a esta asimilación *bannitus/excommunicatus*, por lo menos en un sentido absoluto, y propuso otra basada en el par *bannitus/hostis*. La negativa de Bartolo se asienta en las numerosas diferencias que señala. El *bannitus* es tomado *pro confesso* (y entonces ya no es oído ni puede establecer su inocencia) mientras que la excomunión nunca inhibe el examen de la causa original. La excomunión, aunque formulada por un juez local, siempre tiene alcance universal.²⁰ El *bannitus* no puede sustraerse a las

19 Iacopo d'Arena, *Tractatus de bannitis*, f. 356rA nn. 18-21: "Videamus an conventi, in suis defensionibus audiantur, si conveniantur. Et quidam quod non, quia lex dura est servanda [...] Item quia talis lex municipalis simpliciter ei negat defensionem, et non distinguit. ergo, etc. In contrarium videtur, quia non verba legis dura, sed eius mens debet attendi [...] et non est de mente legis municipalis, quod saltem in suis defensionibus non audiantur. odia enim sunt restringenda [...] Dico ergo quod bannito agenti, et litem moventi, omnis audientia denegatur. et ita debet intelligi statutum. sed si ipse ab alio conveniatur, vel molestetur per viam. et tunc in omnibus suis defensionibus audiat sic, et alias prohibitus agere, tamen conventus potest se defendere [...] Sic etiam dicitur de haeretico, quod ipse non agit, tamen conventus potest defendere se [...] et in excommunicato". Ver también Zendri (2016: 114-115).

20 Cfr. también Baldo *ad C.* 6.24.1: "[...] quia una duntaxat est catholica ecclesia, unde excommunicatus ab una ecclesia est excommunicatus ubique, nam ecclesia se non diuidit [...] Sed bannum se

consecuencias por un acto propio mientras que el excomulgado puede ser absuelto cuando se somete a la autoridad del juez. El *bannitus* no está alcanzado por la privación de sacramentos. El excomulgado no puede ser muerto impunemente por un particular.²¹

Ahora bien, tanto en una posición como en otra, los juristas coinciden con una descripción. Este punto (que es lo que se quiere resaltar aquí) refiere al conjunto del cual se excluye respectivamente a un excomulgado o a un *bannitus*. Así, Nicolás de Matarellis plantea la similitud entre las dos figuras y designa al *bannum* como una excomunión secular ("*quaedam secularis excommunicatio*") pero mientras que una expulsa al hombre de la comunión de la Iglesia, el otro expulsa de la comunión del bien público".²² Bartolo de Sassoferrato, por su parte, explica que por el destierro alguien es separado de la comunión de los ciudadanos ("*a communione civium*"), mientras que por la excomunión es separado de la comunión

diuidit idest non habet locum, nisi in certo et diffinito territorio". Para un análisis de la posición de Bartolo, *cf.* Riethdorf (2016: 255 y ss.).

- 21 La muerte del excomulgado incorregible sí da lugar a la muerte siguiendo la autoridad del *Decretum* de Graciano, según Bartolo. Sus argumentos aparecen condensados en el cotejo entre ambas figuras en el *Tractatus bannitorum*: "Quarto est videndum, utrum bannitus aequiparetur excommunicato in omnibus ita quod de uno ad alium arguatur. Nam isti exbanniti statim elapso banno habentur pro confessis de maleficio, nec possunt innocentiam purgare, secundum statuta & consuetudines Italiae, sed excommunicati statim praestita satisfactione de parendo mandatis iudicis absoluuntur [...] Ex effectu ergo patet quod non procedit aequiparatio. Praeterea, excommunicatus a sacramentis, et communione fidelium excluditur [...] Certum est autem bannitum praedicta non perdere, igitur, &c. Praeterea sententia excommunicationis a iudice suo lata, valet apud omnes d.c. pen. sed exbanniri non facit quem haberi pro exbannito, nisi in illa ciuitate, ubi est exbannitus, ergo &c. Praeterea, non reperitur quod excommunicatus possit impune occidi, ergo &c. hoc intellige, nisi excommunicatus esset incorrigibilis, ut 23 q. 5 excommunicatorum, & ibi nota & sic non videtur bona argumentatio de uno ad alium simpliciter. Quid dicendus? dico talem bannitum ex forma statuti impune occidi posse, & recte, & proprie dici transfugam civitatis suae. Item proprie potest dici hostis civitatis suae", *Consilia, Quaestiones et Tractatus*, fol. 130.
- 22 "et hanc similitudinem cum excommunicationem ut sic quaedam secularis excommunicatio ut sicut excommunicatio deicit a communione ecclesiae, sic et bannitio deicit a communione publici boni", en *Quaestio Quidam inculpatus* (Padua, fecha desconocida), fol. 275r.

de los fieles (“*a communione fidelium*”).²³ Baldo de Ubaldis, por último, señala que la excomunión expulsa al hombre de toda comunión de la Iglesia pero el destierro expulsa a un hombre de todo bien público (“*ab omni bono publico*”).²⁴

La similitud de exclusiones es lo que *prima facie* da pie a la puesta en relación de ambas figuras por parte de los juristas, independientemente de que diverjan en la apreciación de dichas coincidencias.²⁵ Pero la retórica empleada en estos pasajes pareciera oponer dos comunidades diferentes, situadas en planos ajenos entre sí: la Iglesia y la comunidad de fieles, por un lado; la comunidad de ciudadanos y el bien público, por el otro. Si la modalidad de la exclusión hace también a la naturaleza del conjunto resultante,²⁶ la especificidad de cada mecanismo plantearía aquí, aunque sea para la matriz intelectual de estos juristas, la referencia a universos diferentes. Esta retórica del bien público, que tiene una presencia constante en el horizonte intelectual de Europa occidental desde el siglo XIII, este “metadiscourse on *bonum commune*” (como dice Todeschini, 2012: 125), aparece desvinculado de la *Ecclesia* y la comunidad de fieles, planteando así un problema de interpretación, si nos atenemos a la concepción de la *Ecclesia* como una serie de operaciones metonímicas que articulan el lazo social en función de la salvación y de la interacción entre el plano divino y el humano.

23 “*exbannitus sit per contumaciam propter quod bannum quis separatur a communione civium; ita excommunicatio propter quam quis separatur a communione fidelium [...] ergo est bona equiparatio*”, *Tractatus bannitorum*, fol. 130.

24 “*Unde sicut excommunicatio deijcit hominem ab omni communione ecclesiae, ita bannitio deijcit bannitum ab omni bono publico*”, *ad C.* 6.24.1.

25 Por ejemplo, lo que para Nicolás de Matarellis es un argumento que fundamenta la analogía propuesta, para Bartolo es, al contrario, un obstáculo insalvable.

26 Como dice Lauwers (2015: 264), la excomunión no es solo un instrumento de control sino que “*elle dessina aussi les contours de l’Ecclesia*”. *Cfr.* también Chodorow (1972: 87-95) sobre la importancia para Graciano de que la excomunión se concrete a través de una sentencia judicial a fin de marcar que la Iglesia no es solo una comunidad espiritual sino también una persona jurídica.

En este sentido, las referencias señaladas nos conducen a repensar este discurso del bien público, ya sea como un punto de inflexión en el marco de un único sistema estructurado en torno de la centralidad de la salvación, ya como un principio otro que suponga una lógica alternativa en ejercicio y en unos términos a descifrar.

Sabemos que no se trata de elementos en esencia incompatibles. Tomás de Aquino en el *De Regno* se encarga de subsumir este lenguaje del bien común de base aristotélica en la más cristiana búsqueda general de la salvación. También sería dable pensar que el carácter local del *bannum* y el universal de la excomunión remitan a ámbitos que se incluyan uno a otro, a imagen de los círculos concéntricos. Pero lo cierto es que nuestra documentación jurídica no procede a esa conciliación de lenguajes ni a una subsunción en clave espacial de una bipolaridad local/universal. Tal silencio nos obliga a dejar abierto el interrogante sobre los conjuntos resultantes de estos mecanismos de exclusión y mantenernos en el plano de la constatación de una diferenciación.

La centralidad de una definición negativa (vale decir, que no solo se organiza un sistema sobre la exposición positiva de su principio estructurante sino también a través de sus operaciones de exclusión) es evidente. Pero el examen de los distintos dispositivos y los diversos marcos jurídicos de referencia (lo propio del mundo del pluralismo jurídico) evidencia lo difícil de la aplicación de una simple topología adentro/afuera y nos invita a pensar en otros términos (*cf.* Costa, 1999: 42-48).

Los estudios de Iogna-Prat (2016: 195 y ss.) sobre la “cristiandad ciudadana” en las ciudades bajomedievales y sus formas de sacralización del bien común indican un panorama muy complejo por el cual una desvinculación posible entre bien público e Iglesia (que nuestra documentación jurídica parece señalar) puede, eventualmente, ser vista como un momento de recambio en el marco de una lógica metonímica aún en vigencia.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Baldo de Ubaldis (1599). *In Sextum Codicis Librum Commentaria*. Venecia, apud Iuntas.

Bartolo de Sassoferrato (1590). *Consilia, Quaestiones et Tractatus*. Venecia.

Corpus Iuris Canonici, Friedberg, E. (ed.) (1958). Graz, Akademische Druck. u. Verlagsanstalt.

Guido de Baysio, *Apparatus in Librum sextum*, BSB Clm 14043, Bayerische Staatsbibliothek, consultable en Münchener Digitalisierungszentrum. Disponible en: <http://daten.digital-sammlungen.de> (Consultado el 07/07/2019).

Iacopo d'Arena (1584). *Tractatus de bannitis, en Tractatus Illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate Iurisconsultorum*. Venecia.

Johannes Andrea (1612). *In Sextum Decretalium librum Nouella Commentaria*. Venecia.

Nicolás de Matarellis, *Quaestio Quidam inculpatus* (s./f.). Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Archivio S. Pietro A. 29. Disponible en: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Arch.Cap.S.Pietro.A.29 (Consultado: 07/07/2019).

Panormitanus (1500). *Abbas super quarto et quinto*. Lyon, Nicolaus de Benedictis.

Pierre Jame (Petrus Jacobi) d'Aurillac (1575). *Practica aurea libellorum*. Colonia.

Roffredo da Benevento (1561). *Sabbatinae Quaestiones, en Tractatus in quo ordinis iudicarij positiones libellique pertractantur*. Lyon, apud haeredes Iacobi Iuntae.

Bibliografía secundaria

Borgmann, B. (1972). *Mors civilis: die Bildung des Begriffs im Mittelalter und sein Fortleben im französischen Recht der Neuzeit*, *Ius commune* 4, pp. 81-157.

Brambilla, E. (2010). Scomunica. En Prosperi, A. (ed.). *Dizionario storico dell'Inquisizione*, t. III, pp. 1399-1400. Pisa, Edizioni della Normale.

Brundage, J. (1988). Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law. En *Jewish History* 3, 1, pp. 25-40.

- Cantelar Rodríguez, F. (1972). *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimentum disparis cultus y divorcio por herejía*. Salamanca, CSIC.
- Chodorow, S. (1972). Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. En *The Ecclesiology of the Gratian's Decretum*. Berkeley, University of California Press.
- Costa, P. (1999). *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. Roma, Laterza.
- Diehl, P. (1997 [1992]). Heresy as grounds for divorce. En *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law Munich*. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Gaudemet, J. (1987). *Le Mariage en Occident. Les mœurs et le droit*. Paris, Les Editions du Cerf.
- Iogna-Prat, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Lauwers, M. (2015). L'exclusion comme construction de l'Ecclesia. Genèse, fonction et usages du rite de l'excommunication en Occident entre le IXe et le XIe siècle. En Bühner-Thierry, G. y Gioanni, S. *Exclure de la communauté chrétienne: Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (Ive-XIe siècle)*. Turnhout, Brepols.
- Madero, M. (2015). *La loi de la chair. Le droit au corps du conjoint dans l'œuvre des canonistes (XIIe-XVe siècles)*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Milani, G. (2003). *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*. Roma, Istituto storico Italiano per il Medio Evo.
- Moore, R. (1989). *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona, Crítica.
- Riethdorf, C. (2016). Citizenship, Exile, and Natural Rights in Medieval Roman Law, ca. 1200-1400, University of Cambridge. Faculty of History, degree granting institution. Disponible en: https://www.academia.edu/29136207/Citizenship_Exile_and_Natural_Rights_in_Medieval_Roman_Law_ca._1200-1400. (Consultado: 15/04/2019).
- Todeschini, G. (2012). Usury in Christian Middle Ages. A Reconsideration of the Historiographical Tradition (1949-2010). En *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea (1000-1800). Atti della Quarantatreesima Settimana di Studi*, 8-12 maggio 2011, pp. 119-130. Florencia, Università degli Studi di Firenze.

Vodola, E. (1986). *Excommunication in the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press.

Zendri, C. (2002). Éléments d'une définition juridique de l'exil: le Tractatus de bannitis de Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). En *Laboratoire italien* 3, <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/363> (Consultado el 15/04/2019).

—————. (2016). *Banniti nostri temporis. Studi su bando e consuetudine nel diritto comune*. Trento, Università degli Studi di Trento.

Las autoras y autores

Santiago Barreiro

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente trabaja como investigador en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICHU-Conicet). Su área de trabajo es la sociedad y la literatura del mundo medieval nórdico, especialmente Islandia durante la Edad Media central. Entre sus publicaciones destacadas más recientes se encuentra el volumen *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literatures*, coeditado con Luciana Cordo Russo (Amsterdam University Press, 2018), así como el capítulo “Feud” para el *Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas* (Routledge, 2017).

Dolores Castro

Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de General Sarmiento y es becaria posdoctoral del Conicet, con sede de trabajo en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICHU). Dedicó su investigación doctoral al estudio de la figura del obispo y las formas del ejercicio del poder en época visigoda (siglo VII) con especial interés en los usos del discurso bíblico y patrístico y en los modos de transmisión del saber. Ha colaborado en publicaciones nacionales e internacionales y ha partici-

pado en diversos congresos y jornadas científicas. Integra, además, proyectos de investigación (UBACyT) que exploran el vínculo entre política y religión en la Edad Media.

Eleonora Dell'Elicine

Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires y docente en esa institución y en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Su campo de interés es la historia cultural, religiosa y social de Europa durante la temprana Edad Media, particularmente en el reino visigodo durante el siglo VII. Codirige el Programa "Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas", radicado en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento (RSS ICI 4851/2018). Otro de sus campos de actividad es la comunicación de las ciencias. En ese punto, ha trabajado en el Ministerio de Educación y organiza regularmente talleres para profesores en ejercicio y para estudiantes secundarios. Durante cuatro años ha sido Coordinadora de Investigación del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Algunas de sus publicaciones han sido *En el principio fue el Verbo. Políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711)* (Universidad de Cádiz, 2013); "¿Pervivencia o reconfiguración de saberes? Prácticas adivinatorias. Idolatría y producción jurídica en el reino visigodo de Toledo (589-711)" (*En la España Medieval* 41, 2018); e "Inreligiosa consuetudo: Idolatry and Society in the Visigothic Kingdom" (Castro, D. y Kelly, M. (eds.). *Visigothic Symposia* 1, 2016).

Héctor R. Francisco

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires y docente en la misma institución. Investigador Independiente en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-Conicet). Se especializa en literatura hagiográfica siríaca en la Antigüedad tardía. Ha publicado varios libros sobre la temática, entre otros: *Historia, religión y política en la Antigüedad tardía: La historiografía monofisita de los siglos V y VI* (Bergerac, 2011); *La Historia de Karkhā deBēth Selōkh y otros textos relativos a los mártires persas* (IMHICIHU-Conicet, 2016); *Apuntes de siríaco: breve introducción a la lengua y literatura siríacas* (IMHICIHU-Conicet, 2018). Además, ha publicado en revistas nacionales e internacionales: "Corpse Exposure in the Acts of the Persian Martyrs and its Literary Models" (*Hugoye, Journal of Syriac Studies* 19.1, 2016); "Legalidad y persecución en la tercera parte de la *Historia*

eclesiástica: Juan de Éfeso" (*Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre, Hors série 7*, 2013); *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie: du discours clérical à la science du social*; "Ideología funeraria y culto de los mártires en el irán sasánida" (*Temas Medievales 21*, 2013).

Paola Miceli

Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires y docente en la Universidad Nacional General Sarmiento. Dirige el Programa de investigación "Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas" radicado en el Instituto de Ciencias. Ha orientado sus investigaciones hacia la problemática del Derecho en el mundo medieval, en especial la relación mítica y compleja establecida entre costumbre y memoria, así como también la construcción de la distinción sociojurídica entre personas y cosas. Es autora de *Derecho Consuetudinario y Memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León siglos XI-XIV* (Dickinson, 2012) y coautora de *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno* (Miño y Dávila, 2008); *De Iure. Lecturas nuevas sobre Derecho Medieval* (AD HOC, 2009); *Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las Sociedades Precapitalistas*, (UNGS, 2014); *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval* (Dickinson, 2017); *Prácticas estatales y regímenes de territorialidad* (UNGS, 2018). Ha publicado también numerosos artículos en revistas especializadas. Actualmente se desempeña como Secretaria de Investigación de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Alejandro Morin

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires e investigador del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICHU-Conicet). Docente en la Universidad Nacional de Córdoba y en la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en las relaciones entre los discursos jurídico y teológico bajomedievales. Dirige y ha dirigido proyectos de investigación UBACyT y PIP-Conicet. Entre otras obras, publicó *Pecado y Delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio* (Córdoba, 2009); ha coeditado la compilación *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval* (Madrid, 2017); el capítulo "The Fourth Lateran Council's *Non debet* (c. 50) and the Abandonment of the System of Derived Affinity" (Turnhout, 2018); "*In occultis conventiculis, sicut hereticis*": la cuestión de la predicación laica y las referencias a lo oculto en Inocencio III" (Calamus, 2019).

Daniel Panateri

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Asistente en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICHU-Conicet). Profesor Adjunto en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín donde dicta Historia del Mundo Medieval e Historia del Derecho Occidental. Su línea de trabajo es el estudio del discurso jurídico y su relación con la construcción de conceptos políticos entre los siglos XIII y XVI. Entre sus publicaciones destacan "Sobre la datación de un manuscrito de Las Siete Partidas" (*Anuario de Historia del Derecho Español* 85, 2015); "La Ley en Siete Partidas" (*e-Humanista* 31, 2015); "Voces jurídicas disímiles y discurso político monárquico, el caso de Partidas y su edición de 1555" (*Medievalia* 18.1, 2015); "Las imágenes del rey y del emperador en Las Siete Partidas y la glosa de Gregorio López, 1555" (*Cuadernos de Historia del Derecho*, 22, 2015); "La política en el discurso jurídico alfonsí. Una interpretación a partir de sus variantes textuales" (*Cuadernos de Historia del Derecho*, 24, 2017); *El discurso del rey. El discurso jurídico alfonsí y sus implicancias políticas* (Dykinson, 2017), entre otras.

Fernando Ruchesi

Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Historia en la Universidad Nacional del Nordeste. Docente en la cátedra de Historia Medieval de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste y docente con funciones de investigación en Historia Medieval en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas (Conicet/UNNE). Fue becario doctoral en área de vacancia geográfica en Conicet, becario posdoctoral de ese mismo Consejo y becario del Österreichischer Austauschdienst (OeAD) en dos oportunidades (beca Ernst Mach Stipendium Weltweit y beca Ernst Mach Follow Up Grant EZA-2017). Entre sus publicaciones más destacadas, se encuentran: "Los *bucellarii* y el imperio: sus orígenes, su empleo y cohesión social" (*Studia Historica Historia Antigua* 34, 2016); "La cuestión de la frontera y sus construcciones identitarias. Los visigodos en el largo siglo VII" (*Intus Legere-Historia* 12-2, 2018); "Military Matters in the Visigothic Kingdom: Initial Considerations" (*Visigothic Symposium-Networks and Neighbours* 3, 2018); "Noricum and Pannonia during 5th and 6th Centuries. The Eastern Alps as a *Recruitment Ground*" (Winckler, K. (ed.). *Ostalpenraum Revisited. Kontinuität und Wandel von Spätantike zum Mittelalter*).

Andrea Simonassi Lyon

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde es adscripta a la cátedra de Historia Antigua II. Becaria doctoral del Conicet. Su investigación se propone analizar la relación entre cristianos y judíos a fines del siglo IV en Antioquía de Siria a partir de las homilías de Juan Crisóstomo. Participa en diversos equipos de investigación: proyectos PRIG y UBACyT de la Universidad de Buenos Aires y PICT (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica). Participó con el capítulo "El discurso antijudío en las homilías I y VIII de Juan Crisóstomo" (Laham Cohen, R. (ed.). *Perspectivas interdisciplinarias sobre el Mundo Grecolatino*, Rhesis, 2017). Asimismo, ha escrito reseñas bibliográficas en diferentes revistas de divulgación.

Guido Torena

Estudiante de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Docente en nivel medio. Su línea de investigación gira en torno del rol del Estado bizantino en la frontera árabe hacia el siglo V d. C. Participa de diversos equipos de investigación PRI y UBACyT de la Universidad de Buenos Aires, así como del Comité Argentino de Estudios Bizantinos. Ha presentado trabajos en distintos eventos académicos (Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina; Segundo Coloquio Bizantino de la Universidad Nacional de Buenos Aires, "Entre castidad y lujuria. Sexo y amor en Bizancio", etcétera).

