

Ésta es la página 1 del libro e irá en blanco

MUY IMPORTANTE: LEER

¿Cómo corregir la prueba de galera?

La prueba de galera es un borrador del libro en el que usted debe hacer las correcciones del texto que considere necesarias, ya sea de diagramación, tipos de letra, agregado de texto, cambio de páginas, faltas ortográficas y gramaticales, etcétera.

Pautas que facilitan nuestra corrección:

- ✿ Corregir siempre con birome roja y con letra IMPRENTA.
- ✿ Hacer una cruz por cada corrección en el margen izquierdo a la altura del renglón correspondiente.
- ✿ Debe entregar para corregir ÚNICAMENTE la última prueba de galera.

Debe corregir:

- ✿ Título, subtítulo y nombre y apellido del autor: deben estar igual en: portada, portadilla, cabezales (parte superior de las páginas), tapa, contratapa y lomo.
- ✿ Faltas ortográficas, gramaticales y/o sintácticas.
- ✿ Signos de puntuación.
- ✿ Acentuación (adoptar un criterio homogéneo acerca de la acentuación de las letras mayúsculas: colocar tilde a todas o a ninguna. Mantener el mismo criterio para la tapa).
- ✿ Índice (solo en la última prueba de galera, verificar que concuerden los números de páginas con el inicio de cada capítulo).
- ✿ En caso de tener notas al pie, cotejar su ubicación en las respectivas páginas.
- ✿ Si se agrega texto: traer tipeado ÚNICAMENTE el texto a agregar (en disquete, CD o por mail o en letra clara).
- ✿ En caso de tener que realizar varias correcciones SIEMPRE MÁRQUELAS sobre la prueba de galera. De NINGUNA MANERA realice las correcciones sobre el archivo Word original.
- ✿ En caso de que el libro lleve índice onomástico el mismo debe ser confeccionado por el autor. La corrección del mismo deberá realizarla sobre la última prueba de galera.

Para tener en cuenta:

- ✿ Realice las correcciones cuando tenga la prueba de galera en sus manos. Por favor no nos envíe correcciones parciales, ni agregados, marque todos los cambios en ese momento o espere a la próxima prueba de galera.
Si su libro contiene fotografías o gráficos con escalas de grises consulte como van a quedar impresos pues los grisados no salen óptimos. No se guíe por la impresión láser o digital de esta prueba de galera. Es conveniente que contrate un pliego aparte para poder imprimirlo con calidad fotográfica y asegurar así su óptima calidad.

Tenga en cuenta que la responsabilidad intelectual de la corrección queda en manos del autor; la editorial no se responsabiliza por las correcciones que no fueron señaladas por el mismo.

AUTORIZACIÓN PARA IMPRESIÓN DEL INTERIOR DEL LIBRO

Completar sólo en la última prueba de galera

Fecha: / /

Por la presente autorizo a Editorial Dunken a la impresión del interior del libro, según la presente prueba de galera.

De la misma, he controlado que:

- ✚ Título, subtítulo y nombre y apellido del autor/es son correctos y están igual en: portada, portadilla, ficha técnica (registro de ISBN), cabezales, tapa, contratapa, solapas y lomo.
- ✚ La acentuación de letras mayúsculas corresponde a un criterio homogéneo (tildar todas o ninguna) tanto para el interior como para las tapas.
- ✚ En el índice concuerdan los números de páginas con el inicio de cada capítulo o sección, así como también su correcta denominación y ortografía.

- ✚ Tengo fecha de presentación o evento en el cual necesito tener los ejemplares (si es así, indicar la fecha exacta) NO / SI - Fecha: / /
- ✚ Del mismo se imprimirán ejemplares en papel AHUESADO / BLANCO (tachar el que no corresponda). Esta autorización para publicar es por única vez, perteneciendo los derechos íntegramente al autor.

Observaciones:

Título del libro.....

Nombre y Apellido

Tipo y Nº de documento

.....

Firma

.....

Aclaración

Notas:

- ✚ Tenga en cuenta que si la cantidad de páginas varió con respecto al presupuesto original, deberá ajustarse el importe según la nueva paginación.
- ✚ Tenga en cuenta que una vez autorizado el interior del libro no será posible realizar cambios ya que es enviado a imprimir.
- ✚ Todos los derechos de autor que surgen en virtud del libro que se imprime corresponden al firmante. El contenido, (textos, dibujos, fotografías, ilustraciones, etc.) incluido en el interior son por él proporcionados, garantizando la titularidad de los mismos o teniendo las autorizaciones correspondientes para publicar. El firmante asume plena responsabilidad por cualquier daño o perjuicio que se genere por infracción de esta garantía.
- ✚ Las correcciones y el contenido del libro son responsabilidad exclusiva del autor/es. La editorial realizará solamente las correcciones que el firmante indique sobre la prueba de galera.

TEMAS MEDIEVALES

18



TEMAS MEDIEVALES

18

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

BUENOS AIRES, 2010

Ilustración de tapa: Diagrama del tímpano de la fachada oeste. Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

Temas Medievales se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad. Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.



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

TEMAS MEDIEVALES

Publicación de la Unidad de Investigaciones Medievales

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director

Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo

Michel Balard

(Université Paris I, Panthéon-Sorbonne – Francia)

Franco Cardini

(Università degli Studi di Firenze – Italia)

Carla Casagrande

(Università di Pavia – Italia)

Salvador Claramunt

(Universitat de Barcelona – España)

Jean Delumeau

(Collège de France – Francia)

Peter Dinzelbacher

(Universität Wien – Austria)

Léopold Génicot (†)

(Université Catholique de Louvain – Bélgica)

Jacques Heers

(Université Paris I, Panthéon-Sorbonne – Francia)

Denis Menjot

(Université Lyon 2 – Francia)

Gherardo Ortalli

(Università di Venezia – Italia)

Geo Pistarino (†)

(Università di Genova – Italia)

Adeline Rucquoi

(C.N.R.S. – Francia)

Jean Claude Schmitt

(E.H.E.S.S. – Francia)

María Isabel del Val Valdivieso

(Universidad de Valladolid – España)

Consejo de Redacción

María Silvia Delpy

(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Nelly Egger de Iölster

(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Renan Frighetto

(Universidade Federal do Paraná – Brasil)

Ariel Guance

(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)

Silvia Magnavacca

(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Ofelia Manzi

(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Nelly Ongay

(Universidad Nacional de Cuyo – Argentina)

Gerardo Rodríguez

(CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata – Argentina)

Flocel Sabaté

(Universitat de Lleida – España)

Pablo Ubierna

(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Secretario de redacción

Ariel Guance

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

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y
CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)
UNIDAD DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

Director: Dr. Ariel Guance
Vicedirector: Dr. Luis Borrero
Coordinador de la Unidad: Dr. Pablo Ubierna

Correspondencia y suscripciones a:

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
(IMHICIHU)

Saavedra 15-5° piso – C1083ACA Buenos Aires, Argentina.

Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216

dimed.imhichu@conicet.gov.ar

© Los Autores

Revistas **Temas Medievales**

Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

JEAN GAUTIER DALCHÉ DE DESPLANELS (1913-2010)

El 9 de julio de 2010 fallecía el profesor Jean Gautier Dalché. Había nacido en Podensac, pequeña ciudad situada al sureste de Burdeos, el 31 de marzo de 1913. Tras estudiar en Bergerac y en Burdeos, preparó en París, en la universidad de la Sorbona, su diploma en historia y geografía mientras seguía en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE) el seminario de Louis Halphen. Llamado para hacer el servicio militar en 1938, sirvió como oficial de Marina hasta la derrota de Francia en 1940, año en que fue nombrado profesor en el Instituto (liceo) de Oujda en Marruecos. El año siguiente, en 1941, sacó la oposición o *agrégation* y obtuvo una plaza en el instituto de Rabat. Movilizado de nuevo en 1943, participó en el desembarco en Provenza (agosto de 1944) y en Lorena, Alsacia y Alemania hasta 1945.

Jean Gautier Dalché estuvo después de la guerra en España, primero como miembro de la Casa de Velázquez (promoción 36, año 1945-1946) y luego con una beca del CNRS. Empezó entonces a interesarse por la historia de Castilla e inició sus investigaciones sobre las ciudades castellanas en la Edad Media, tema amplio y, hasta la fecha, nunca tratado por los historiadores.

En 1949, sin embargo, tuvo que volver al liceo de Rabat hasta que, en 1958, obtuvo una plaza en la universidad de Rabat, en la Facultad de Letras, lo que le permitió dedicarse de nuevo a la investigación y a su tesis. Varios artículos publicados entonces mostraron la orientación y la originalidad de sus planteamientos. Temas del islam medieval, historia urbana, historia monetaria e historia rural constan entre los que más interés suscitaron en él en esta temprana etapa de su carrera.

En junio de 1965 se creó la universidad de Niza, que le propuso encargarse, como profesor, del departamento de historia medieval. Jean Gautier Dalché se instaló en la ciudad focea, siguió las deambulaciones espaciales de la Facultad de Letras, desde su emplazamiento provisional hasta el definitivo, y sus tribulaciones durante los acontecimientos de mayo del 68 que él vivió como delegado sindical. Sus gestiones durante las huelgas y reivindicaciones tenían como objetivo la apertura del sistema universitario con una mayor participación de los estudiantes, o sea una universidad más democrática. Nunca dudo en defender a quién consideraba víctima de resoluciones arbitrarias. Asoció en todas las decisiones relativas al Departamento de Historia Medieval a los titulares y encargados de curso y mantuvo siempre muy buenas relaciones con los administrativos. Durante sus años de docencia en la universidad de Niza, impartió todas las clases, desde los primeros cursos hasta los últimos, no sin olvidar la preparación de las oposiciones y los seminarios de máster. En el curso 1978-1979 fue uno de los fundadores del Centro interdisciplinario de Estudios Medievales de Niza, en el que, por primera vez en esa universidad, colaboraron especialistas de historia, historia del arte, literatura, filología y arqueología; la revista *RAZO* y varios congresos, sobre la caza, la alimentación o la higiene y belleza son testimonios de la vitalidad del Centro.

Con su colega Charles-Emmanuel Dufourcq en la universidad de Nanterre, Jean Gautier Dalché en Niza enseñaba la historia medieval de la Península ibérica, en una época en que nadie más se interesaba por ese campo, la bibliografía era escasa y el tema se consideraba secundario. Fue en ello un pionero ya que, un par de décadas después, la historia de España superó a la de Italia en la disciplina. Abría su biblioteca a los colegas y estudiantes que necesitaban consultar obras ausentes de una biblioteca universitaria joven y, cuando se lo pedían, escuchaba sus problemas y les daba consejos. En 1981, se jubiló de la universidad y se instaló en Bergerac, a orillas del río Dordogne, la tierra de su familia. Con ese motivo, uno de sus discípulos, docente en la universidad de Niza, Denis

Menjot, le ofreció un volumen de homenaje: *Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux* (Niza, 1983) en el que participaron numerosos colegas de varios países con artículos originales y sugerentes.

El retiro de la vida universitaria no supuso un freno a sus actividades como investigador. En 1971 había presentado y defendido, en la universidad de la Sorbona, bajo la dirección del profesor Michel Mollat du Jourdin, una monumental tesis titulada *Recherches sur l'histoire urbaine en León et Castille au Moyen Âge* en tres volúmenes (1350 páginas), que fue publicada en 1979 en España bajo el título *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos XI-XIII)*. Pero su producción historiográfica anterior era ya considerable, incluyendo artículos de historia urbana, monetaria, marítima, rural o cotidiana. A las fuentes archivísticas, que él conocía muy bien, añadió muy pronto las fuentes cronísticas –*Crónica de la población de Ávila, Historia compostellana*, etc.–, literarias y jurídicas y sus intereses le llevaron también a estudiar los caminos de Santiago y la formación de redes viarias en la Castilla medieval. Paralelamente, Jean Gautier Dalché dedicó una parte importante de su tiempo a leer todas las obras que le mandaban y hacer de ellas reseñas en las principales revistas en lengua francesa (*Le Moyen Âge, La Revue Historique*, etc.), dando así a conocer a sus colegas una producción historiográfica que ignoraban. Su amor por la historia de Castilla y sus exigencias como historiador le llevaban incluso a mostrarse severo con las obras que pretendían cubrir el campo europeo haciendo caso omiso de la Península ibérica.

Investigador apasionado por su profesión y el tema de sus estudios sobre la historia medieval de España, Jean Gautier Dalché no buscaba los honores, el poder o el prestigio que pueden acompañar una vida universitaria. Su campo de investigación, muy marginal hasta los años 1990, contribuyó a que se prescindiera fácilmente de él en Francia. En cambio, España le recompensó con la Orden de Isabel la Católica, con su admisión en la Real Academia de la Historia (1979) y con un

doctorado *honoris causa* que le confirió, en 1997, la Universidad de Valladolid.

Hasta los últimos meses de su vida, en Bergerac con su mujer Lydie, sus libros y sus gatos, siguió en contacto con sus dos discípulos, Denis Menjot, catedrático de la Universidad de Lyon II, cuya tesis sobre Murcia dirigió, y Adeline Rucquoi, director de investigación en el CNRS, a quien inició en la historia de Castilla y con quien hablaba a menudo de España y de su deseo de volver a ella. La discreción que le caracterizaba y el respeto que profesaba hacia sus estudiantes, a los que consideraba desde el principio como “colegas investigadores” y no como meros alumnos, desanimaron probablemente a los que necesitaban una dirección firme y unas promesas de colocación rápida. Pero para los que llegaron a conocerlo y a gozar de sus consejos y su amistad, esas cualidades y su profunda humanidad unidas a sus conocimientos constituyen un regalo para una vida entera.

DENIS MENJOT
ADELINE RUCQUIOI

BIBLIOGRAFÍA (POR ORDEN CRONOLÓGICO)

- “Le repeuplement dans l’Espagne du nord et du centre”, *Revue de géographie humaine et d’ethnologie*, 2 (1948).
- “Naissance des Espagnes”, *Bulletin Hispanique*, 1952.
- “La lutte pour la maîtrise du détroit de Gibraltar au XIV^e siècle”, *Bulletin du Comité de Documentation de la Marine au Maroc*, 7 (1958).
- “Des Mudéjars aux Morisques: deux articles, deux méthodes”, *Hesperis*, XLV (1958), 271-289.

- “Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle. Contribution à la notion de frontière”, *Hesperis*, 1959.
- “La Peste Noire dans les États de la Couronne d’Aragon”, *Mélanges offerts à Marcel Bataillon par les hispanistes français*, Burdeos, 1962.
- “Ibn Khaldun en son temps”, *Actes du colloque Ibn Khaldun* (Université Mohamed V), Casablanca, 1962.
- “Sepúlveda, évolution d’une ville castillane de la Meseta”, *Le Moyen Âge*, volume jubilaire, 1963.
- “Monnaie et économie dans l’Espagne du Nord et du Centre, VIII^e-XIII^e siècles”, *Hesperis. Tam* 1964, III, 1,63-74.
- “Le domaine du monastère de Santo Toribio de Liébana: formation, structure, modes d’exploitation”, *Anuario de Estudios Medievales*, 2 (1965).
- “À propos de l’histoire médiévale du Maroc, quelques suggestions pour une nouvelle orientation de la recherche”, *Hesperis. Tam*. VII, 1966,61-67.
- “Les mouvements urbains dans le Nord-Ouest de l’Espagne au XII^e siècle: influences étrangères ou phénomènes originaux?”, *Hispania. Revista Española de Historia*, n^o extra 2 (1968), 51-64.
- “L’histoire monétaire de l’Espagne septentrionale et centrale du IX^e au XII^e siècles: quelques réflexions sur divers problèmes”, *Anuario de Estudios Medievales*, 6 (1969), 43-96.
- “L’histoire castillane dans la première moitié du XIV^e siècle”, *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (1970-1971), 239-252.
- “À propos d’une mission en France de Gil de Albornoz: opérations navales et difficultés financières lors du siège d’Algésiras (1341-1344)”, *El Cardenal de Albornoz y el Colegio de España* (Actas del Congreso de Estudios Albornocianos, Madrid-Cuenca-Toledo, 1969), Bolonia, 1972.
- “Monnaies d’outre-Pyrénées dans le nord-ouest de la Péninsule ibérique, XII^e-XIII^e siècles”, *Bulletin philologique et historique, année 1969*, 1972.
- “À Tolède au XIII^e siècle: les enseignements d’un contrat de mariage et d’un testament”, *Économies et sociétés au Moyen Âge. Mélanges offerts à Édouard Perroy*, Paris, 1973.

- “L’histoire castillane dans la première moitié du XIV^e siècle”, *La investigación de la historia hispánica del siglo XIV: problemas y cuestiones*, ed. Emilio Sáez Sánchez, Barcelona, 1973, pp. 239-252.
- “Moulin à eau, seigneurie, communauté rurale dans le nord de l’Espagne (IX^e-XII^e siècles)”, *Études de civilisation médiévale. Mélanges E.R. Labande*, Poitiers, 1974.
- “L’étude du commerce médiéval à l’échelle locale, régionale et inter-régionale: la pratique méthodologique et le cas des pays de la Couronne de Castille”, *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, t. 2, 1975 (Historia medieval), pp. 329-352.
- “De la Provence à la Savoie (VI^e-milieu XV^e siècle)”, *Histoire de Nice et du pays niçois*, sous la direction de Maurice Bordes, Toulouse, Privat, 1976.
- Histoire économique et sociale de l’Espagne chrétienne au Moyen âge* (con Ch.E. Dufourcq), Paris, Armand Colin, 1976.
- “L’organisation de l’espace pastoral dans les pays de la Couronne de Castille avant la création de la Mesta (XI^e-milieu XIII^e siècle)”, *L’élevage en Méditerranée occidentale*, Paris, CNRS, 1977.
- “Le testament d’Alonso Martinez de Olivera: une fortune nobiliaire et une mentalité au début du XIV^e siècle”, *Annales de la Faculté des Lettres de Nice*, 30 (1978).
- “Vengeance privée, composition, inimitié, trahison comme facteurs d’exclusion dans les sociétés urbaines de l’Espagne médiévale”, *Sénéfiance. Cahiers du CUERMA*, n° 5 (1978).
- “Remarques sur les premières mutations monétaires d’Alphonse X de Castille”, *Mélanges en l’honneur d’Étienne Fournial*, Saint-Étienne, 1978.
- Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, trad. Encarnación Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI de España, 1979.
- “Un échec de la principauté: le cas des royaumes occidentaux de la Péninsule ibérique”, *Les Principautés au bas Moyen-Âge* (Actes du Congrès de Bordeaux de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public, 1973), Burdeos, 1979.
- “Les enseignements monétaires du Tumbo de San Pedro de Montes”, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaine de Nice*, 37 (1979).

- “Fiction, réalité et idéologie dans la *Crónica de la población de Ávila*”, *RAZO. Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice*, 1 (1979).
- “Châteaux et peuplements dans la Péninsule ibérique (X^e-XIII^e siècles)”, *Flaran I. Châteaux et peuplements en Europe occidentale du X^e au XVIII^e siècle*, Auch, 1980
- “Les colonies étrangères en Castille.I.– Au nord du Tage”, *Anuario de Estudios Medievales*, 10 (1980).
- “Les péages dans les pays de la Couronne de Castille. État de la question, réflexions, perspectives de recherches”, *Les communications dans le Péninsule ibérique au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1981.
- “Formes et organisation de la vie rurale dans le *Fuero de Cuenca*”, *Anuario de Estudios Medievales*, 12 (1982), 59-132.
- “La place et les structures municipales en Vieille-Castille”, *“Plazas” et sociabilité en Europe et Amérique Latine* (Colloque des 8 et 9 mai 1979), Paris, 1982.
- “Aperçus sur la monnaie et les usages monétaires dans les Asturies, d’après la documentation de San Pelayo d’Oviedo (1043-1270)”, *En la España Medieval* (En memoria de Salvador de Moxó), 2 (1982), 379-394.
- Économie et société dans les pays de la couronne de Castille*, Londres, Variorum Reprints, 1982.
- “Les péages et les produits commercialisés dans les Pyrénées occidentales aux XII^e et XIII^e siècles”, *El Fuero de San Sebastián y su época* (Actes du congrès), San Sebastián, 1982.
- “Les rapports de la France et de la Castille du XI^e au milieu du XIV^e siècle”, *Mélanges de la Bibliothèque Espagnole* (Paris 1977-1978), Madrid, 1982.
- “À propos de l’or dans l’*Historia Compostellana*”, *L’or au Moyen Âge* (colloque du CUERMA), Aix-en-Provence, 1982.
- “Alphonse XI a-t-il voulu faire mettre à mort D. Juan Manuel?”, *Juan Manuel. VII Centenario*, Murcia, 1982, pp. 135-148.
- “Formation et développement du réseau urbain médiéval en Álava”, *Vitoria en la Edad Media* (Actas del I congreso de Estudios Históricos, 21-26 septiembere 1981), Vitoria-Gasteiz, 1982.
- Historia económica y social de la España cristiana en la Edad Media* (con Ch.E. Dufourcq), Barcelona, El Albr, 1983.

- “L’argent dans l’*Historia Compostellana*: un moment de l’histoire monétaire du León et de la Castille”, *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, t. 2, Buenos Aires, 1983, pp. 423-452.
- “Remarques sur l’insulte verbale dans quelques textes juridiques léono-castillans”, *Melanges Jean Larmat: Regards sur le Moyen Age et la Renaissance*, Paris, Belles Lettres, 1983.
- “Les processus de décision dans un gouvernement urbain selon les Ordonnances d’Ávila (1487)”, *En la España Medieval* (La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI), 6 (1985), 507-520.
- “Châteaux en Galice: le témoignage de l’*Historia Compostellana*”, *Príncipe de Viana. Anejo*, (Homenaje a José María Lacarra), 2-3 (1986), 235-249.
- “Les “Sarrasins” du monastère de Sobrado”, *Min. Marg.*, 1986, 71-94.
- “La politique monétaire d’Alphonse X”, *Cuadernos de Historia de España*, 69 (1987), 77-96.
- “Le rôle de la reconquête de Tolède dans l’histoire monétaire de la Castille (1085-1174)”, *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, t. 1, 1987, pp. 613-622.
- “Le rôle de la reconquête de Tolède dans l’histoire monétaire de la Castille (1085-1174)”, *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo* (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo 20-26 Mayo 1985), t. 2, 1988, pp. 11-25.
- “L’organisation des Cortes de Castille et León”, *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media* (Actas de la primera etapa del Congreso Científico sobre la Historia de las Cortes de Castilla y León, Burgos 30 de septiembre-3 de octubre 1986), t. 1, 1988, pp. 267-288.
- “Reconquête et structures de l’habitat en Castille”, *Castrum III. Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Âge* (Actes du colloque de 1985), Madrid-Roma, Casa de Velázquez-École Française de Rome, 1988, pp. 199-206.
- “Connaissance de l’âge et évaluation de la durée chez les habitants de quelques agglomérations du diocèse de Palencia selon une enquête de 1220”, *Anuario de Estudios Medievales*, 19 (1989), 191-204.
- “Communes, libertés, franchises urbaines. Le problème des origines. Le León et la Castille”, *Les origines des libertés urbaines* (Actes du XVI^e congrès des historiens médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public), Rouen, 1990.

- “La ville hispanique au Moyen Âge”, *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica* (II Congreso de Estudios Medievales), Avila, 1990, pp. 7-20.
- “En Castille pendant la première moitié du XII^e siècle: les combattants des villes d’entre Duero et Tage”, *Le combattant au Moyen Âge*, Nantes, CID, 1991, pp. 199-211.
- “Les sociétés urbaines léono-castillanes et la guerre: naissance des milices urbaines”, *Les sociétés urbaines en France méridionale et en Péninsule ibérique au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1991, pp. 161-173.
- “Noblesse, terre et argent au XIII^e siècle: l’exemple de la famille léonaise des Moran”, *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, t. 2, Aix-en-Provence, 1992, pp. 97-105.
- “L’utilisation des eaux fluviales pour l’irrigation de la Rioja: les enseignements d’un document de 1339”, *Terres et hommes du sud. Hommage à Pierre Tucoo-Chala*, Pau, 1992, pp. 415-425.
- “Les villes neuves dans l’aire castillano-léonaise de la Péninsule ibérique”, *I Borghi nuovi*, Cuneo, 1992.
- “Le chemin de Saint-Jacques comme facteur d’organisation de l’espace”, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media* (Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo, 3-7 de diciembre 1990), coord. par Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, Oviedo, 1993, pp. 247-256.
- “L’artisanat urbain dans les pays de la Couronne de Castille avant le règne des Rois catholiques. État de la question”, *RAZO. Cahiers du Centre d’Études Médiévales de Nice*, 14 (1994), 10-19.
- “Note sur le titre comtal et sa disparition en Castille et en León”, *Società, Istituzioni, Spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, 1994, pp. 423-432.
- “Note sur les Cortes de Valladolid (1295)”, *Medievo hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Madrid, 1995, pp. 187-194.
- “Sur quelques clauses du *Fuero de Cuenca*: Aménagement de l’espace, population et institutions”, *Cuadernos de historia de España*, 74 (1997), 121-146.
- “Du royaume asturo-léonais à la monarchie castillano-léonaise: une histoire monétaire singulière (VIII^e-XI^e siècle)”, *L’argent au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, pp. 77-92.

- “Valladolid dans la vie politique de la Castille (fin XI^e-milieu XIII^e siècle)”, *Valladolid. Historia de una ciudad*, t. 1, *Edad Media*, Valladolid, 1999, pp. 242-266.
- “La Cristiandad europea: el Camino de Santiago”, *Las Españas medievales*, coord. por Julio Valdeón Baruque, Valladolid, 1999, pp. 141-158.
- “À propos d’un cens dû à Rome: Santa María de Valladolid, le comte, l’évêque, le Saint-Siège, la ville et le roi”, J. Kerhervé, A. Rigaudière (sous la direction de), *Finances, pouvoirs et mémoire, hommages à Jean Favier*, Paris, Fayard, 1999, pp. 527-538.
- “La chevalerie et le chevalier dans le *Victorial*”, *Questions de civilisation. L’univers de la chevalerie en Castille*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 144-159.
- Le Victorial. Chronique de don Pero Niño, comte de Buelna (1378-1453) par Gutierre Diaz de Gamez son porte-bannière*, trad. et présentation, Turnhout, Brepols, 2001.
- “L’historiographie française et le Moyen Âge hispanique entre la fin du XIX^e siècle et 1980”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 12 (2002), 257-272.
- “Les villes et Pierre le Cruel: remarques sur le cas de Tolède”, *Poder y sociedad en la Baja Edad Media hispánica. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Diaz Martín*, t. 1, Valladolid, 2002, pp. 165-180.
- “La politique monétaire et fiscale d’Alphonse X revisitée par Guillermo Castán Lanaspá”, *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, 4 (2004-2005), 315-354.
- “À propos d’un litige entre le monastère de San Salvador de Oña et le concejo de Frías (1271-1292): notes d’onomastique”, *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, coord. por Ariel Guianca & Pablo Ubierna, Buenos Aires, 2005, pp. 145-154.

**ASPECTOS DE LA ALTERIDAD
EN EL MUNDO MEDIEVAL**

**LA SOCIEDAD BIZANTINA DEL SIGLO X
EN LAS VERSIONES E Y G¹
DEL POEMA DE DIGENIS AKRITAS**

VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD
(CONICET – CEICAM-UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR)

Hacia el siglo X resultaba posible reconocer en la sociedad bizantina la existencia de una aristocracia de sangre –poseedora de un patronímico familiar asentado y hereditario– cuyas bases de poder estaban vinculadas a uno de los dos grandes ámbitos que sustentaban el mantenimiento del Imperio, esto es, una *nobleza civil* –el *politikon genos*– y una *nobleza militar*

¹ Las versiones bizantinas conservadas del poema de Digenis Akritas son dos: E (Escorialense) –considerada como la más antigua conocida, y datada entre los siglos XI y XII– y G (Grotaferrata) –considerada como perteneciente a los siglos XIII-XIV–. Las versiones T (Trebizonda), A (Andros), O (Oxford) y P (Pasjalis) son posteriores al siglo XVII. De aquí en adelante, se seguirá la versión griega fijada por Alexiou para las versiones E y G, con traducción castellana de M. CASTILLO DIDIER en el primer caso (Miguel CASTILLO DIDIER, *Poesía Heroica Griega, Epopeya de Digenis Akritas, Cantares de Armurís y de Andrónico*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros-Universidad de Chile, 1994) y de Oscar MARTÍNEZ GARCÍA en el segundo caso (Oscar MARTÍNEZ GARCÍA, *Poesía Heroica Bizantina –Canción de Armurís, Digenis Akritas, Poema de Belisario–*, Madrid, Gredos, 2003); el texto griego de la versión G seguirá a Elizabeth JEFFREYS, *Digenis Akritis: The Grotafferrata and Escorial Versions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

–el *stratiôtikon genos*². La primera, vinculada a la alta administración y, por ende, al estrecho círculo de la corte, se hallaba nucleada en torno a Constantinopla. La segunda, relacionada al ejército, se ubicaba durante este período tanto en los *tagmata* de la capital como en los *themata*³ interiores y fronterizos –y especialmente en estos últimos– puesto que la defensa de estos territorios suponía una necesidad esencial para la integridad del Imperio.

² Distinción originariamente sugerida por G. Ostrogorsky, que más tarde fue cuestionada, entre otros, por Jean-Claude Cheynet. Este último ha señalado la necesidad de matizar tal distinción, en tanto que no es posible identificar *genoi* puramente militares o civiles, puesto que las alianzas matrimoniales unían continuamente a familias de tradición militar con otras de tradición civil (Jean-Claude CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, París, 1996, pp. 194-196). Paul Magdalino ha señalado, sin embargo, una diferenciación entre nobleza militar y nobleza civil a partir del reinado de Alexis I Komnenos: “The Komnenian family and their affinity were largely a military aristocracy, and it was primarily in the military sphere that Alexis was served by his relatives” (Paul MAGDALINO, “Innovations in government”, en M. MULLET y D. SMYTHE (eds.), *Alexios I. Papers of the Second Belfast Byzantine International Colloquium*, Belfast, The Queen’s University of Belfast, 1996, p. 152). Ello implicaría, por ende, una distinción entre la nobleza militar, vinculada a la propia familia imperial, en contraposición a una declinante nobleza civil, ligada a la burocracia palaciega y al senado.

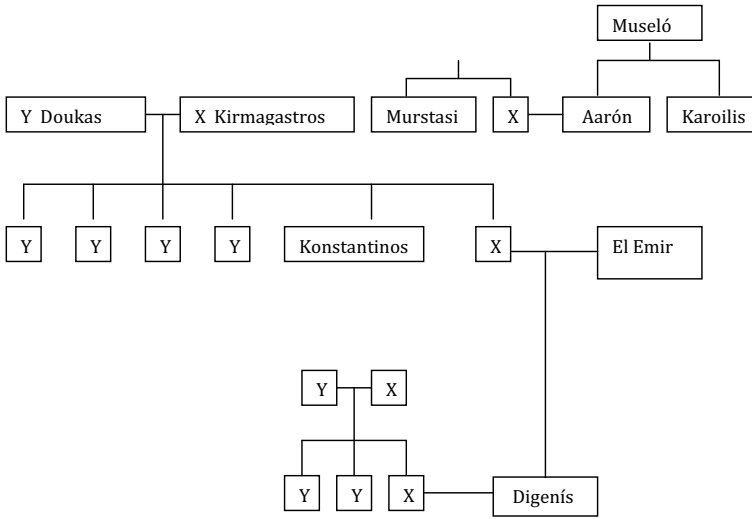
³ Los *themata* –o divisiones administrativas del Imperio Bizantino Medio– constituían, para el siglo X, el fundamento del ejército provincial bizantino, puesto que cada unidad *thematica* contaba con su propio sistema de recluta y disponía de tropas locales en cantidad variable. Los ejércitos *thematicos* –que no estaban circunscriptos a los límites de su *thema* sino que solían unirse para actuar de forma conjunta de acuerdo a lo requerido por la situación militar– estaban a cargo de un *strategos* que aún en el siglo X –antes de las reformas introducidas por Constantino Monomachos en el siglo XI– tenía también a su cargo aspectos centrales de la administración civil, como la justicia provincial (cf. Michael ANGOLD, *The Byzantine Empire. A political history (1025-1204)*, Nueva York, Longman, 1997, pp. 64-65).

Son precisamente algunos de estos *genoi* ubicados en torno a la frontera –la frontera oriental⁴– los que llegarían a alcanzar el poder suficiente como para enfrentar la administración de Constantinopla, marchar sobre la capital y fundar incluso líneas dinásticas que gobernarían en los siglos inmediatamente posteriores. Es por ello que resulta de interés analizar –en la medida de lo posible– las circunstancias y particularidades inherentes a esta aristocracia de frontera hacia el siglo X, puesto que su comprensión será fundamental para interpretar los cambios políticos del período.

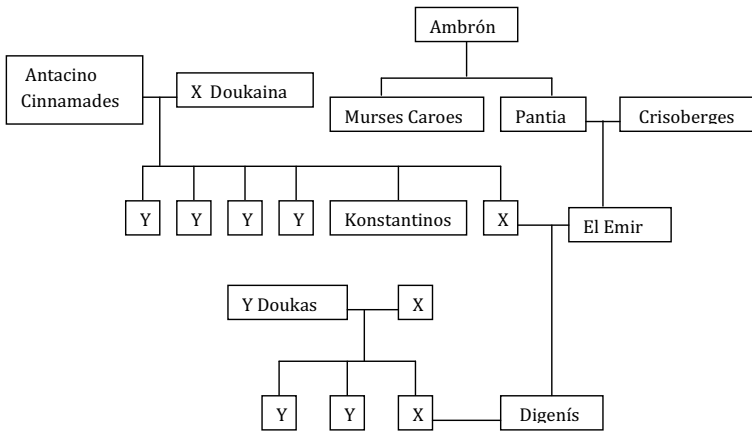
Un análisis de tales características, llevado a cabo por distintos autores a partir de fuentes diversas, puede ser quizá reafirmado por la consideración de una fuente literaria, el poema de *Digenís Akritas*, cuya ambientación histórica parece corresponder precisamente a las circunstancias político-sociales del siglo X. Si bien han sido ya realizadas numerosas y muy variadas consideraciones en torno a las características y el comportamiento de la *élite* que domina el poema, puede resultar de interés aquí analizar dichos aspectos en relación estrictamente a las circunstancias históricas conocidas para el siglo X, separándolos en lo posible de referencias anacrónicas⁵ o imaginarias que presenta la fuente.

⁴Deben tenerse en cuenta al respecto las modificaciones sufridas en el frente oriental a lo largo del siglo X, tal como lo señala Taxiarchis Koliás, *Nikephoros II Phokas 963-969*, Atenas, Historical Publications St.D. Basilopoulos, 1993, p. 18. Para el contexto del poema de Digenís, sin embargo, debe tenerse en cuenta que la frontera en la que habita el héroe es la del *thema* de Cappadocia, y por ende, la acción de los hechos deber ser ubicada hacia mediados del siglo X, antes de las campañas de Nikephoros Phokas y Ioannis Tzimiskes, las cuales habrían de reportar el desplazamiento de los límites hacia la zona de Cilicia, norte de Siria y noroeste de Mesopotamia.

⁵Puesto que las dos versiones del poema que serán tomadas en consideración, la E y la G, corresponden a fechas de redacción posteriores.



Versión E



Versión G

Así, y en lo que respecta a las *élites* militares de la frontera oriental, el poema de *Digenís Akritas*, en sus versiones E y G, permite advertir la presencia de varios patronímicos⁶:

Respecto a los tres patronímicos que las versiones E y G declaran como pertenecientes al mundo griego –los de Kir-magastros, Cinnamedes y Dukas–, sólo pueden presentarse informaciones fragmentarias y, en gran medida, especulativas. Según lo señalado por Castillo Didier –siguiendo las investigaciones de Perusi–, *Kiramgastros* podría ser quizá identificado con la ciudad de Márgaso, Cilicia, con el prefijo “kir” que indicaría su carácter de fortaleza⁷. Es posible pensar, de acuerdo a lo admitido por Jean-Claude Cheynet, en una relación cercana y decisiva entre patronímicos y topónimos⁸ y tal podría ser el caso en esta rama de la genealogía materna de Vasilio Digenís ofrecida por la versión E. Sin embargo, no parece posible añadir a ello certeza alguna, en la medida en que los rastros de tal familia no pueden ser seguidos con seguridad. Algo similar ocurre en torno a los Cinnamedes, nombre que ha sido considerado una deformación de *Cinnamos* y a los que se ha identificado como una familia anatolia de cierta importancia en tiempos del Imperio medio⁹.

⁶ Para el árbol genealógico de la versión E, cf. David RICKS, *Byzantine heroic poetry*, Bristol, Bristol Classical Press, 1990, p. 18. En otras versiones del poema se observan otras variantes. En la versión por ejemplo, Constantino es el mayor de los tíos maternos de Digenís; el abuelo materno del héroe recibe el nombre de Andrónico, al igual que su suegro quien, por su parte, tiene tres hijos varones, etc.

⁷ CASTILLO DIDIER, *op. cit.*, p. 122.

⁸ “Le berceau de certaines familles est suggéré par de nombreux patronymes (...). Nos admettons que les porteurs de ces patronymes, au moment où ils apparaissent, avaient des relations avec la ville ou la région d’où ils les tiraient. En fait, dans un certain nombre de cas, ce surnom apparaît au moment même où la personne qui le portait quittait cette ville, le plus souvent pour gagner Constantinople” (CHEYNET, *op. cit.*, p. 209.)

⁹ MARTÍNEZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 82.

Distinto resulta, por su parte, el caso de los Doukai. Y es por ello que parece razonable centrar, de aquí en adelante, el análisis sobre este grupo familiar, decisión justificable no sólo por la importancia política que llegaría a alcanzar esta casa nobiliaria sino por la primacía que los propios poemas le otorgan. En efecto, en la versión del Escorial, el héroe es presentado como descendiente de la estirpe de los Doukai por su abuelo materno, mientras que, en la versión de Grotaferrata, no sólo pertenece Vasilio a la familia Doukas –esta vez por su abuela materna, sino también su esposa, hija de un general Doukas.

Difícil y comprometida podría resultar la intención de establecer la relación entre los Doukai del poema de Digenís Akritas y los Doukai históricos, antecesores inmediatos o lejanos de los fundadores de la dinastía del siglo XI. Sin embargo –y dado que la filiación fue reivindicada por estos últimos¹⁰– puede resultar de interés considerar las posibles relaciones existentes entre los Doukai orientales de la poesía y los del *genos de oro* de Constantinopla.

Las investigaciones de Jean-Claude Cheynet en torno a la proveniencia geográfica de los Doukai no le han permitido afirmar una ubicación clara para estos últimos. Si bien el *oikos* de Constantino Doukas se hallaba situado en Paflagonia, también es posible ubicarlos –en una rama familiar quizá no ligada a la anterior– en los *themata* de Thrakesión y Opsikion e, incluso, en Bitinia¹¹. Las versiones del poema no aportan ciertamente mayor claridad a este respecto. Entre las numerosas áreas geográficas y topónimos que mencionan, se atribuye a Digenís el haber sometido Armenia, Ancira –*thema* Bukellarion–, Esmirna y las “regiones junto al mar” –*thema* Thrakesion–, Amorio

¹⁰ CHEYNET, *op. cit.*, p. 254. Desde luego, tal filiación fue sustentada sólo a partir de su rentabilidad en términos políticos y, sin embargo, la coincidencia de los patronímicos, sus reconocidas raíces orientales y el hecho de que los Doukai históricos realmente debieron su renombre a las victorias obtenidas contra los musulmanes, hacen que no resulte tan ilógica una comparación especulativa.

¹¹ *Ibidem*, pp. 216-217.

e Iconio –*thema Anatolikon*–, lugar éste último donde, ya en el plano histórico, se sabe que encontró refugio Andrónico Doukas tras su rebelión contra León VI¹². Sin embargo, los poemas dejan definitivamente claro la pertenencia capadocia de la familia materna de Digenís, pues allí residían su abuela materna y su madre en el momento en que el emir invadió territorio bizantino y tomó prisionera a su futura esposa. Allí es también donde se instala a vivir el emir Musur tras su matrimonio y donde nacería y crecería el Akrita. Por último, es en la misma región donde reside la familia de la esposa de Digenís, la cual, según la versión G, es también una rama de los Doukai.

Por cierto, no deja de ser interesante que una identidad tan fuertemente capadocia como la registrada por el poema no halle una evidente correspondencia con la realidad de los Doukai históricos. Lo cual no debería constituir un argumento para desacreditar la veracidad del poema, en tanto que las ramas de la familia Doukai fueron tan diversas como las de cualquiera de los grandes *genoi* bizantinos, a lo cual se añade que –tal como Cheynet lo destaca– los orígenes regionales de los Doukai son difícilmente identificables. Por otra parte, lo que el poema puede aportar es, sin lugar a dudas, una prueba más a favor del origen oriental de los Doukai, origen que parece haber estado ampliamente aceptado hacia mediados del siglo XI¹³.

Pero más allá de la veracidad que pueda tener Capadocia como ámbito histórico de presencia de los Doukai, más allá incluso de las posibilidades reales de existencia de la rama de los Doukai mencionada en el poema, lo cierto es que la epopeya de Digenís Akritas brinda sin duda valiosos datos sobre la organización de la sociedad en el ámbito de la frontera oriental. Sociedad que, al menos en la Capadocia literaria del poema, aparece como dominada por el –ficticio o no ficticio– *genos* de los Doukai. La primacía atribuida a esta familia en el relato de Digenís no está dada tan sólo por el hecho de ser mencionada

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

tres veces en relación al héroe –una en la versión E, dos en la versión G–, sino también porque el poema –sobre todo en su versión G– pone en evidencia la posición especialmente encumbrada de los Doukai.

Es posible observar, en efecto, que la *élite* de frontera presentada en el poema posee una jerarquía claramente distinguible. Así, el Akrita Vasilio cuenta entre sus ascendientes con figuras ilustres –por parte materna se menciona a los Kirmagastos y Cinnamedes en las respectivas versiones E y G y los propios Doukai en ambas versiones y, por parte paterna, un emir árabe al que la versión E declara hijo de Harum al Rashid¹⁴–. Sin embargo, y a pesar de su ilustre linaje, la familia del Akrita parece hallarse en clara subordinación ante otro *genos* del lugar, curiosamente un *genos* que lleva el nombre de una de las ramas de su propia familia: Doukas.

Tanto en la versión del Escorial como en la de Grotaferrata, una sección importante de poema de Digenís se halla consagrada al tema del “rpto de la doncella”. Y es precisamente la familia de esta doncella –a la que podría llamarse Eudokia Doukaina¹⁵– la que presenta en el poema la posición más encumbrada de la *élite* capadocia. “El gallardo Doukas” –padre de

¹⁴ CASTILLO DIDIER, *op. cit.*, p. 183, nota 145.

¹⁵ Tal denominación, que puede ser tomada para facilitar la lectura, no debe ser tenida como necesariamente correcta. En primer lugar, “Eudokia” es el nombre de la joven en las versiones T, A y O, mientras que, en las versiones E y G, se la llama sólo “la muchacha”. En cuanto a su patronímico de “Dukaina”, también éste resulta dudoso. En efecto, si se considera que la hija mayor tomaba el patronímico de su abuela materna –tal como el hijo mayor tomaba el del abuelo paterno (CHEYNET, *op. cit.*, p. 268) – parece al menos dudoso que la joven haya sido efectivamente una Doukaina, pues probablemente su abuela materna no perteneciera a la familia Doukas. Por otra parte, no es posible establecer la correspondencia en ese sentido, ya que no se conocen los ascendientes de su padre –el general Doukas– y, por ende, es imposible saber de dónde tomaba él mismo su propio patronímico. Más allá de eso, se conocen excepciones a la regla, en que los hijos tomaban directamente el nombre de uno de sus progenitores.

la doncella— es mencionado como el “formidable general de buena parte de la Romania”¹⁶, ante quien se inclina incluso el emir Musur, padre del Akrita. Tal como éste lo explica a su hijo, el matrimonio entre Vasilio y Eudokia Doukaina parece imposible, en la medida en que el general Doukas no ha consentido en las propuestas matrimoniales realizadas por el emir para la unión de las dos casas. Tal situación es significativa si se tiene en cuenta que el joven Akrita era un Doukas por parte materna¹⁷ y que tal vínculo está explícitamente admitido en el poema a través de las palabras de Eudokia: “Te juro por Dios que me has llegado al alma, pero desconozco, joven, de qué familia procedes. Si eres Basilio Digenís el Akrita, perteneces, entonces a una de las más nobles y ricas, y eres pariente nuestro por la línea de los Ducas”¹⁸. El parentesco, sin embargo, no parece ser incentivo suficiente para el general Doukas, quien ya había negado la mano de su hija incluso a “muchos nobles señores y próceres y también familiares e hijos de reyes”¹⁹.

Del mismo modo, puede advertirse que el rapto de la joven planeado y llevado a cabo por Digenís es resultado, en gran medida, de su imprudente ímpetu juvenil y propio de la confianza en su desmedido coraje, pues su padre le había advertido ya los peligros que involucraba desafiar al general Doukas, cuyos rivales habían sido invariablemente cegados o decapitados²⁰. La decisión de Digenís constituye aquí, como se observa, un desafío a las jerarquías establecidas, desafío con el que su padre no parece dispuesto a transigir. Por último, tras el exitoso rapto de Eudokia y durante el encuentro de ambas familias para las celebraciones de boda, el emir vuelve a hacer gala de respeto ante

¹⁶ Z: 1638-9.

¹⁷ Siempre tomando como referencia la versión G, en la que figura el patronímico del general Doukas y en la cual Digenís pertenece a esa casa por su abuela materna. En la versión E pertenece a la misma por su abuelo paterno.

¹⁸ G, IV: 321-325.

¹⁹ G, IV: 486-488.

²⁰ G, IV: 291-298.

el general Doukas, rogándole que se abstenga de descabalgarse de su montura²¹ para saludarlo.

Por otra parte, la existencia de una *élite* de frontera –con su apenas perceptible pero evidente complejidad interna– plantea necesariamente la cuestión de definir sus fundamentos. A tal respecto, no pueden dejar de señalarse tres elementos que –en mayor o menor medida– contribuyen a caracterizar la naturaleza de la aristocracia bizantina: los cargos públicos, la riqueza y el linaje²².

Un motivo a favor de situar los hechos del poema en el marco del siglo X es la existencia en este período de una aristocracia todavía asentada firmemente en las provincias. Tal enraizamiento provincial de la *élite* –visible en el poema sobre todo en la figura del general Doukas, suegro de Digenís, quien es presentado casi como amo de la región– fue cediendo en el siglo XI ante el desplazamiento de las grandes familias que, consolidada su supremacía en el ámbito local, buscaban coronar su ascendiente poder ganando presencia en Constantinopla. Tal fue, por cierto, el camino seguido por los Doukai históricos, desde sus bases orientales hasta el apogeo de su poder en la capital hacia mediados del siglo XI, a partir de la rebelión de Isaac Comneno²³.

Otro factor favorable a la datación de los hechos del poema en dicho período es la ubicación fronteriza de las familias influ-

²¹ G, IV: 873-874.

²² CHEYNET, *op. cit.*, pp. 253-257.

²³ Si bien durante el siglo XII resurgió una aristocracia provincial con características similares a la del siglo X, estuvo ésta conformada por familias de rango secundario hasta el momento, entre las que no cabría considerar a los Doukai: “Lorsqu’apparurent, à la fin du XIIe siècle, de nouvelles forces locales (...) il ne s’agissait plus des lignages traditionnels, mais de familles appartenant à un échelon plus modeste de cette aristocratie, n’exerçant pas de hautes responsabilités, mais jouissant d’une influence locale, ne résidant pas à Constantinople mais en province, comme l’aristocratie du Xe siècle” (CHEYNET, *op. cit.*, p. 212).

yentes del Imperio. Tal situación es claramente perceptible en las distintas versiones –en las que se evidencia constantemente la cercanía del enemigo musulmán–, situación que, por su parte, otorga verdadero sentido la denominación de Akrita que porta Vasilio Digenís. Ya en el siglo XI, las familias de la *élite* bizantina dominaban *themata* más alejados de la frontera y, a medida que las mayores de ellas lograban establecer su poder en Constantinopla, abandonaban definitivamente las antiguas bases de su influencia regional.

A partir de la identificación de los Doukai como una *élite* provincial de frontera –elemento evidente en el poema y que responde exactamente a la situación histórica del siglo X– no puede dejar de admitirse su primacía social más que en relación a sus responsabilidades militares. En efecto, el desempeño de cargos públicos –aspecto señalado como uno de los elementos característicos de la *élite*– puede significar la pertenencia tanto al *politikon* como al *stratiôtikon genos*. El primero de ellos, esencialmente limitado a Constantinopla por el hecho de hallarse allí los cargos de mayor rango jerárquico vinculados a la corte, no puede ser comparado en importancia con el segundo, no sólo porque el poder militar implicaba el dominio de amplias regiones y el mando de hombres armados sino también porque su existencia era de mayor importancia para el sostenimiento del Imperio. A partir de esta primacía del servicio militar sobre el civil, se torna comprensible la necesaria presencia de militares en todas las grandes familias, aun si éstas estaban también ampliamente presentes en la burocracia imperial²⁴.

Dicha pertenencia a los cargos públicos de índole militar es la que se observa precisamente en el poema de Digenís. No es éste el caso preciso de Vasilio, quien se caracteriza por su

²⁴ “Lorsque nous étudions, dans la mesure du possible, les activités des fondateurs des grandes maisons byzantines, toujours se rencontrent des militaires, même lorsque ces familles furent connues ultérieurement pour avoir surtout fourni des fonctionnaires civils, comme les Kamatéroi ou les Monomaques” (*ibidem*, p. 257).

independencia respecto de los ejércitos imperiales²⁵ pero sí lo es el de su familia por parte materna y de su familia política. Así, el padre de su esposa –el personaje más poderoso del poema en el marco de la sociedad de frontera– es un *strategos* y con tal título se lo designa invariablemente. También lo fue el abuelo materno de Vasilio, a quien las versiones E y G aluden como a un desterrado político y en su familia “entre tíos y primos suman doce generales”²⁶. En cuanto a sus tíos maternos, es posible interpretar que –si bien con rangos quizá inferiores– se hallaban igualmente en el ejército regular²⁷. Por otra parte, la práctica de las armas constituía en sí misma –y más allá de su carácter de cargo público– un aspecto de especial importancia en el marco del acceso a la aristocracia. En un período histórico en que las *élites* no estaban tan fuertemente estructuradas

²⁵ Tal independencia no debe ser interpretada como un rasgo definitorio de los *akritas* en general. De hecho, tales guerreros cumplían un rol predeterminado y tenían funciones claramente delimitadas. A. Pertusi cita como ejemplo el libro *De Cerimoniis* de Constantino VII, en el cual se menciona que el emperador –al dirigirse hacia las fronteras orientales– “abandonaba ogni pompa ed ogni accompagnamento d’onore e si faceta precedere da un Corpo di 500 akritai (...). Questi akritai (...) avevano il compito di difendere e di proteggere la persona dell’imperatore da agguati e da attacchi improvvisi quando egli si trovava in zona pericolosa, cioè alla frontiera” (Agostino PERTUSI, “Tra storia e leggenda: akritai e grâzi sulla frontiera orientale di Bisanzio”, en *Actes du XIV Congrès International des études byzantines*, Bucarest, 1974, p. 240). A esto se añadían, desde luego, las funciones tradicionales del *akrita* como guardia de frontera y responsable de la defensa de los *akra* ante las invasiones árabes. Por tanto, la libertad de acción de Digenís debe ser entendida sólo como un rasgo literario.

²⁶ G, I: 268.

²⁷ En efecto, la versión G refiere que, en el momento del rapto de la futura madre de Digenís por parte del emir, los hermanos de ella se hallaban en las fronteras (G: 64) y que, al saber la noticia, regresaron rápidamente con una pequeña escolta de soldados (G: 86-87). Ambos indicios hacen pensar en una probable pertenencia al ejército aunque se ignore su rango.

como lo estarían en siglos posteriores, el hábil ejercicio militar podía ser recompensado con los más altos rangos del Estado, aun para aquellas figuras que fueran advenedizas al núcleo de las grandes familias. Y en tal sentido puede destacarse que las proezas militares de Digenís –a pesar de no estar enmarcadas en la formalidad del ejército– son las que lo conducen a una cierta elevación social mediante el matrimonio, es decir, a quedar definitivamente incorporado al *genos* del general Doukas.

En lo que respecta a las posesiones materiales, Jean-Claude Cheynet ha insistido en señalar que éstas no definían en modo alguno a la aristocracia²⁸. Pero si la riqueza en sí misma no podía otorgar *status* de nobleza, la pertenencia a la nobleza implicaba necesariamente una cierta posición económica. A este respecto, puede observarse cómo, en el poema, los bienes muebles, los ropajes, las joyas y los obsequios exóticos constituyen motivos de constante atención y se tornan significativas en este contexto las palabras que el general Doukas dirige a su futuro yerno durante su reconciliación tras el rapto: “Haré que tus bodas alcancen gran resonancia entre todas las gentes, y los jóvenes jamás te zaherirán al grito de ‘ladrón de doncellas’, ni te reprocharán haber raptado a una muchacha menguada de bienes, lo que constituye un oprobio para la gente de bien”²⁹. Un rapto sólo concebido en función de las ganancias materiales –la perspectiva que el general Doukas concibe como algo natural– es precisamente lo que Vasilio se ve precisado a negar ante la joven Eudokia: “Hermosa muchacha, comprendo tu situación y sé de las infinitas riquezas que tu padre atesora y por las cuales tantos nobles desearían desposarse contigo [...] pero yo, queridísima alma, no persigo riquezas, ni ansío tesoros, ni aspiro a la gloria [...]”³⁰.

²⁸ “Le rôle de la richesse dans la définition de l’aristocratie n’est ni fondamental ni premier. (...) en aucun cas la richesse ne constituait un critère suffisant d’intégration à l’aristocratie” (CHEYNET, *op. cit.*, p. 253.)

²⁹ G, IV: 724-727.

³⁰ G, IV: 534-539.

Sin embargo, ni los cargos públicos ni la riqueza parecen haber tenido tanto peso al momento de definir la pertenencia a la *élite* como lo tuvo el linaje, el nombre del *genos*. Tal como lo señala Jean-Claude Cheynet, la progresiva importancia de la estirpe llevó no sólo a realzar la existencia los patronímicos y los árboles genealógicos sino que el *genos* se constituyó en tal motivo de orgullo y fuente de legitimidad que comenzaron a trazarse líneas de parentesco imaginarias³¹. En relación a ello pueden mencionarse algunos aspectos de interés presentes en el poema de Digenís Akritas. Por un lado, la evidente importancia concedida al linaje en sí mismo: así, la primera pregunta que dirige el emir a los hermanos de la cautiva tras haber sido derrotado por Constantino es sobre su linaje y, a continuación, él mismo expone su propia ascendencia. La misma importancia otorgan a su vez Vasilio y Eudokia a sus respectivos linajes al momento de hablarse por primera vez y ella considera especialmente destacable que su amado pertenezca a una familia ilustre, tan ilustre que estaba emparentada con la suya propia. A esto se añade, en segundo lugar, una referencia extratextual ya mencionada: la utilización por los Doukai históricos de siglo XI –los fundadores de la dinastía constantinopolitana– del relato de Digenís como fuente de legitimación y encumbramiento de su propia estirpe. Esta vinculación –indemostrable hasta ahora pero no necesariamente imposible– resulta por demás comprensible en las circunstancias político-sociales del siglo XI y reviste especial interés en la medida en que un intento de filiación con personajes de reconocida gloria es observable también en el poema de Digenís.

En efecto, a la pregunta del emir acerca de los ascendientes de la bella-como-el-sol y sus hermanos, éstos responden, según la versión G: “nuestro padre desciende de los Cinnama-

³¹ “L’utilisation progressive des patronymes dénote une certaine conscience d’appartenir à un groupe bien délimité; la gloire des ancêtres est valorisée, suscitant, à partir du IX siècle, des généalogies plus ou moins fantaisistes (...)” (CHEYNET, *op. cit.*, p. 254).

des, y nuestra madre es una Ducas, estirpe de Constantino³². La crítica ha identificado a este Constantino como el hijo de Andrónico Doukas³³, militar bizantino de fines del siglo IX y principios del X y esto resulta probable en la medida en que la cronología y las circunstancias históricas no lo contradicen. Y esta filiación realizada por los personajes del poema resulta de interés porque los Doukai del siglo XI reivindicaban como ancestros –además de a Vasilio Digenís Akritas– a este mismo Constantino Doukas y a su padre, Andrónico. Por lo tanto, se advierte en el cantar de Digenís una muestra en extremo realista del comportamiento que las *élites* de este período comenzaban a adoptar respecto a las filiaciones –reales o imaginarias– de su genealogía³⁴.

Por otra parte, si se acepta hasta este punto la existencia de una aristocracia fronteriza organizada en base a una compleja estructura interna, resulta natural considerar los indicios ofrecidos por el poema de *Digenís Akritas* en torno al funcionamiento de las relaciones entre los *genos*. En tal sentido, la alianza –mucho más que la confrontación– parece ser el patrón de conducta que prevalece entre los grupos familiares del poema. A tal política sin duda responde la unión de los Doukai –antepasados maternos de Vasilio– con los Kirmagastros y/o Cinnamades y de los Doukai –parientes políticos de Vasilio– con la familia del héroe. Ciertamente es que esta última unión fue lograda bajo presión, puesto que Digenís recurrió al rapto ante la negativa que el general Doukas diera para su boda. Sin embargo, resulta necesario insistir a este respecto sobre el carácter individual de la decisión de Vasilio, puesto que su padre lo había prevenido contra la posibilidad de enfrentar la superioridad militar y política del padre de Eudokia.

En lo que se refiere a tales uniones –y más allá del vínculo romántico que el poema les atribuye– es posible percibir una

³² G, I: 266-267.

³³ CASTILLO DIDIER, *op. cit.*, p. 39; MARTÍNEZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 82.

³⁴ Esto último referido a la versión G.

deliberada política de alianzas familiares. Así, el matrimonio del emir Musur es arreglado directamente con los hermanos de la bella-como-el-sol, sin que medie en modo alguno la opinión de la joven, con quien el emir siquiera había llegado a entablar conversación³⁵. Algo similar ocurre en el caso del propio Vasilio, pues cuando el héroe declara a su padre sus intenciones de pedir la mano de Eudokia –“Pero sólo te ruego una cosa, si te parece razonable: que convenzas al general para que emparentemos, de suerte que si se aviene a tomarme por yerno, lo tendré yo por suegro de acuerdo con su propia voluntad”–, descubre que su padre ya había tomado la iniciativa a tal respecto –“Muchas veces se lo he declarado, dulcísimo hijo, mas no se deja convenecer para que dé su consentimiento”–³⁶.

Sin embargo, y si bien la uniones matrimoniales responden a una política de alianza, se observa también que la influencia familiar conoce ciertos límites. En tal sentido, la boda no implica la incorporación de la pareja a uno de los *genoi* que participaron de la unión sino que marca la separación de los recién casados de su núcleo original, para constituir un núcleo independiente³⁷. Este es el caso, efectivamente, de Vasilio Dige-

³⁵ G, I: 304-308, 328-329.

³⁶ G, IV: 301-309. Tal situación responde, desde luego, a la práctica ya mencionada por CHEYNET (*op. cit.*, p. 266): “Lors des engagements matrimoniaux, les intéressés étaient rarement consultés, puisque les fiançailles, en dépit de l’interdiction de l’Église, étaient réglées par les parents (...)”.

³⁷ “À différence de l’Occident, nous ne connaissons donc pas d’action collective familiale. La cellule fondamentale de la famille byzantine demeure la couple (...)”, *ibidem*, p. 266. “The Greek family was as a rule nuclear and individual (...). The nuclear family was the real unit of civil society in Byzantium (...)” (Alexander KAZHDAN y Giles CONSTABLE, *People and power in Byzantium, an introduction to modern byzantine studies*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1982, p. 33). Este punto de vista explica la conducta de Vasilio y Eudocia y contradice las consideraciones de JEFFREYS sobre la supuesta negativa de Digenís de ser integrado a la familia de su esposa (Elizabeth JEFFREYS, “Akritis and Outsiders”, en *Strangers to Themselves: The*

nís Akritas quien, tras haber hecho construir un palacio, lleva a su esposa a vivir a la frontera del Éufrates³⁸.

Tal independencia no debe ser interpretada, por su parte, como un debilitamiento de los vínculos con la familia extensa. Por el contrario, lo que la unión matrimonial lograba establecer era un estrecho lazo de solidaridad, que implicaba tanto la obligación de combatir por su familia como la prohibición de actuar en contra de ella³⁹, situación que se observa en el poema tan pronto como los familiares de Eudokia salen en su busca tras el raptó. Así, a pesar de que el padre y los hermanos de la joven lanzan a sus hombres tras el raptor con intenciones de darle muerte, Eudokia, considerándose ya unida por lazos familiares a su amado, ruega a éste por la vida del general Doukas y de sus hijos: “No causes daño, alma mía, a mis hermanos, pues precisamente aquellos que avanzan hacia nosotros son ellos, a juzgar por sus monturas, y el tercero que les va acompañando es, sin duda, mi padre. Concédeme la gracia de su salvación y

Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, Brighton, University of Sussex, 1998, p. 196). Digenís no se habría unido a sus familiares políticos simplemente porque no era una costumbre de su entorno social.

³⁸ Distinto es el caso del emir Musur, quien se traslada a tierras romanas para vivir en compañía de su familia política. Sin embargo, su caso puede ser considerado especial por tratarse de un extranjero converso y es por ello que no debería ser tomado como punto de referencia para evaluar la conducta de Digenís, como de hecho hace JEFFREYS (*ibidem*, p. 193). Por otra parte, puede entenderse la voluntad de aislamiento de Digenís siguiendo otras características que Kazhdan propuso para comprender la conducta del hombre bizantino: “The final aim of homo byzantinus was, in principle, a solitary, eremitical life, free from any form of social relationship” (*op. cit.*, p. 33); “(...) individualism was the most prominente feature determining the position of *homo byzantinus* in society” (*op. cit.*, p. 34).

³⁹ “Quelles obligations créaient les liens de parenté? Tout d’abord, l’interdiction de se nuire (...). Maltraiter ses proches constituait la pire des injustices (...). Épargner le sang familial était un devoir (...)” (CHEYNET, *op. cit.*, p. 261).

mantenlos sin daño⁴⁰. A lo cual el héroe, por cierto, obedece: “los hermanos [de Eudokia] lo embistieron con furia, pero él describió un círculo en torno suyo y los derribó de sus monturas poniendo buen cuidado en no causarles daño ni abrirles herida alguna⁴¹”.

A estos comentarios en torno a las relaciones internas de las *élites* de la frontera oriental puede resultar de interés añadir alguna alusión a sus vínculos externos, en la medida en que éstos condicionaron sin duda sus posibilidades de acción y su mismo desarrollo. Por vínculos externos pueden entenderse aquellas relaciones mantenidas tanto con el poder central de Constantinopla dentro del propio Imperio como con los enemigos fronterizos establecidos en los límites del territorio imperial. En efecto, si se acepta que la sociedad fronteriza –tal como ha señalado Hélène Ahrweiler– constituye un universo independiente y regido por reglas que le son propias y originales⁴², los lazos con el Estado central no han de ser necesariamente más estrechos ni menos conflictivos que los mantenidos con los habitantes de organizaciones estatales limítrofes.

Tal como se observa en el poema –y pese a tratarse de una pieza literaria que, por su misma temática, aspira a reivindicar la lucha contra el enemigo musulmán– las relaciones con los

⁴⁰ G, IV: 654-658.

⁴¹ G, IV: 670-672.

⁴² “(...) dans la mesure où les frontières constituent, notamment en temps de paix, le point de contact et d'échange entre des gens d'origine et de pays différents (...) il est important d'interroger aussi les sources qui nous fournissent des renseignements sur le rapports entre populations frontalières et sur leur influences mutuelles. En Orient, ces influences finissent par devenir prépondérantes: elles son transcrites dans la langue (...) et dans les mœurs, au point de provoquer de part et d'autre des frontières, la formation d'un monde à part, prospère grâce a ces échanges et de ce fait soupçonné souvent de dissidence et de double allégeance (...) par l'autorité qui prétendait le contrôler (...)” (Hélène AHRWEILER, “La frontière et les frontières de Byzance en orient”, en *Actes du XIV Congrès International des études byzantines*, Bucarest, 1974, p. 214).

árabes son presentadas como escasamente conflictivas. Así, las referencias a enfrentamientos militares son difusas y escasas y, a menudo, las guerras bizantino-árabes son referidas como anécdotas relatadas por los personajes pero no explícitamente desarrolladas en el cuerpo del poema. Tal como se ha señalado, por otra parte, las mayores hazañas de Digenís no se hallan en relación a los árabes sino que oscilan entre la realidad fronteriza del imperio bizantino –la rivalidad con la gran familia del general Doukas, a la que el héroe enfrenta para raptar a su amada, las luchas contra los *apelates*–, y la fantasía –el combate con la amazona Maximú o con el dragón que intenta raptar a su esposa–. Del mismo modo –y más allá de eventuales y poco significativas apariciones de enemigos musulmanes– la principal figura de ascendencia árabe y religión islámica es el propio emir Musur, curiosamente padre del héroe. Tal situación no debería resultar, sin embargo, tan llamativa, especialmente si se la mira a la luz de las relaciones de las *élites* bizantinas de frontera con los grupos limítrofes a lo largo de este período. Jean-Claude Cheynet ha señalado la importancia trascendental de comprender las alianzas de los grandes *genoi* orientales –como los Skeroi, los Kourkouas o los Phokai– con grupos étnicos limítrofes del Imperio –armenios y georgianos, respectivamente– a los cuales se hallaban unidos no sólo por lazos militares sino también por redes de parentesco⁴³. De modo similar señala Cheynet la integración de jefes árabes a las *élites* bizantinas⁴⁴, por ejemplo a la familia de los Skleroi, para quienes el mantenimiento de alianzas matrimoniales con los árabes era una deliberada política para la obtención de ayuda militar⁴⁵. En tal sentido, la unión de la bella-como-el-sol, futura madre de Digenís, con el emir Musur, se torna en extremo verosímil y en cierto modo incluso esperable, si se tiene en cuenta que este emir era “de los nobles con mucho el más rico, que participaba

⁴³ CHEYNET, *op. cit.*, pp. 323-324.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 394.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 266-267.

de la sensatez y valor en extremo⁴⁶ y que la familia de la bella-como-el-sol podía estar deseando el soporte de una alianza extranjera, en la medida en que sus relaciones con el emperador estaban lejos de ser positivas.

En efecto, a la par de los pacíficos y aún estrechos vínculos que se perciben respecto a los árabes, la tensión en el trato con el poder central de Constantinopla se torna evidente⁴⁷. Hay varios indicios en torno a ello, como el ya mencionado destierro político del abuelo de Digenís, la seguridad que siente el general Doukas como para juzgar que ni familiares ni hijos de reyes eran dignos de contemplar siquiera la sombra de su hija⁴⁸ o el propio afrentoso encuentro entre Digenís y el emperador Basilio. Los motivos de tal oposición son difíciles de establecer, por cuanto se desconoce a qué emperador se alude con el nombre de Basilio el Bienaventurado. Tanto Basilio I como Basilio II han querido ser identificados con él⁴⁹ y, si bien es cierto que ambas fi-

⁴⁶ G, I: 30-31.

⁴⁷ Cabe mencionar, sin embargo, la salvedad hecha por Kazhdan respecto a la forma de relación entre el hombre bizantino y su emperador, muy distinta según este autor a la relación de fidelidad comúnmente admitida en Occidente: "It should be emphasized in this connection that the idea of faithfulness or realty [*fides*], which was of central importance in Western society, remained practically alien to Byzantine political ideology. Nicetas Choniates emphasized the lack of fidelity (...) in Byzantine society and complained that all tribes called the Byzantines echidnae and mother killers because of their treacherous attitude toward the emperors. Choniates was astonished when a certain Pupakes preferred to be loyal to his benefactor rather than to receive a reward from the emperor and was punished for such a behavior, which in Byzantine eyes was incredible" (KAZHDAN, *op. cit.*, pp. 30-31).

⁴⁸ MARTÍNEZ GARCÍA (*op. cit.*, p. 32). señala también el castigo de ceguera que el general Doukas imponía a los pretendientes de su hija, castigo reservado a quienes se rebelaran contra el emperador.

⁴⁹ H. GRÉGOIRE lo ha asociado a Basilio I, mientras que J. MAVROGORDATO lo identifica con Basilio II (citados en *ibidem*, p. 112). Estas consideraciones en torno al emperador Basilio son pertinentes para la versión G del poema aquí tratada, puesto que en versiones

liaciones parecen posibles, es cierto también que las condiciones históricas parecen inclinarse más hacia el reinado de Basilio II Bulgaróctonos. En efecto, el inicio del período de conciliación y convivencia pacífica con los árabes puede situarse más cerca de Basilio II que de Basilio I y este acercamiento histórico –reflejado en el poema– se da paralelamente a la profundización del conflicto entre el poder central y las grandes familias. La ascensión al trono de Basilio II estuvo precedida por sucesivos levantamientos de la *élite* oriental –Bardas Skleros, Bardas Phokas, Nikephoros Phokas–, y el triunfo del poder central determinó la adopción de medidas que difícilmente pudieron ser bien recibidas por los poderosos *genoi* de la frontera. Una de ellas, que resulta de interés en relación a las circunstancias del poema, fue la exigencia de respetar la legislación que prohibía la posesión de tierras para los beneficiarios de cargos públicos⁵⁰. Tal medida, aplicada escasamente hasta el 989, reforzó sin duda el malestar de una aristocracia fronteriza que –en sus circunstancias históricas– debió tener posesiones no inferiores a aquellas “imposibles de enumerar o de imaginar siquiera”, que ostenta el general Doukas del poema. Efectivamente, tal como se observa, los poderosos señores de la epopeya de Digenís –tanto los familiares maternos del héroe, como su familia política– ocupan cargos públicos (militares) junto con bienes patrimoniales extensos en la misma región, exactamente lo que Basilio II intentó impedir ante el peligro que tal combinación representaba para el poder imperial. No es imposible pensar, del mismo modo, que la política de Basilio II respecto al desplazamiento de los *genoi* que ejercían los altos cargos militares de las bases territoriales en las que tenían tradicionalmente su influencia y en las que poseían sus bienes, haya afectado también a grandes familias como la de los Doukai y que este motivo

posteriores el emperador es identificado con Romanos Lekapenos y con Nikephoros Phokas.

⁵⁰CHEYNET, *op. cit.*, p. 211.

de descontento sea también parte de la rivalidad que el poema trasluce entre el Estado y los nobles orientales⁵¹.

En tal sentido, el poema de *Digenís Akritas* se constituye en una fuente importante para la comprensión del proceso por el cual la *élite* de la frontera oriental bizantina logró constituirse en poder regional dominante –autónomo y dueño de manejar libremente sus alianzas tanto hacia el interior como hacia el exterior de las fronteras–, como paso previo a la insurrección declarada contra el poder central constantinopolitano y su siguiente desplazamiento hacia la capital del Imperio. Es así

⁵¹ Otro factor a favor de la identificación de Basilio el Bienaventurado con Basilio II en la versión G está dado por la cronología interna del poema. Así, si se identifica a “Constantino”, el ascendiente de Digenís, con Constantino Doukas, hijo de Andrónico Doukas, la acción sólo puede situarse a partir del siglo X y no antes, pues estas figuras fueron contemporáneas a León VI. Sin embargo, debe tenerse en cuenta en primer lugar que la identificación de Constantino con el hijo de Andrónico Doukas –aunque probable– no es segura y que las versiones del poema –escritas siglos después de los hechos– bien pudieron haber confundido personajes de fines del siglo IX con otros de principios del siglo X. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que si se acepta reconocer al emperador del poema como Basilio II ya no es posible seguir la sugerencia de A. RAMBAUD respecto a la identificación de Digenís con Pantherios Dukas (Alfred RAMBAUD, *Études sur l'histoire byzantine*, París, Armand Colin, 1912, p. 96). Respecto a esta última propuesta, por otra parte, debe tenerse cuenta que en versiones posteriores, “Constantino” –el ascendiente de Digenís– ya no presenta problemas cronológicos en la medida en que es identificado con un personaje tan remoto como Constantino I, mientras que “Constantino” –el tío del héroe– sitúa la cronología en un momento histórico mucho más preciso, puesto que Constantino Doukas y su padre Andrónico deben ser situados entre los reinados de León VI y Constantino VII y precisamente en esas otras versiones el emperador recibe el nombre de Romanos Lekapenos, con lo cual la cronología tiene sentido. Un tercer nombre que se da al emperador, como ya se ha mencionado, es el de Nikephoros Phokas. Si bien todos estos datos contribuyen a hacer en extremo complejas las identificaciones históricas, puede notarse al menos el hecho significativo de que todos los emperadores mencionados en los poemas pertenecen al siglo X.

que la ficción literaria del Digenís refleja –y confirma– numerosas características de la aristocracia del siglo X, en la medida en que sus descripciones pueden ser puestas en correlación con los hechos históricos del período. Dicha posibilidad –que puede parecer forzada en la medida en que ciertamente resulta difícil reconocer procesos históricos en una fuente de carácter literario y de datación incierta– debería sin embargo ser tomada en cuenta y puesta en práctica en la medida de lo posible, pues los elementos históricos que pueden descubrirse en ella no deben ser –tal como lo señalara Grégoire– en absoluto subestimados⁵².

⁵² GRÉGOIRE (citado en RICKS, *op. cit.*, p. 10) representa, en efecto, la visión que ha defendido el valor del poema de Digenís Akritas como fuente histórica, en contraposición a autores como MAVROGORDATO o PERTUSI, entre otros: “Anch’io non credo né ad una esistenza reale dell’eroe Digenis, né a quella di un suo prototipo storico (...) e le conclusioni: ‘Digenis è un personaggio puramente folklorico: questo rende molto difficile e problematico qualsiasi tentativo di identificazione di Digenis con un personaggio storico... Quest’eroe è una incarnazione del coraggio, della forza e della generosità degli akriti bizantini... Pur riconoscendo un evidente rispecchiarsi di fatti storici nell’epos, non possiamo dare alla genealogia di Digenis un significato reale” (PERTUSI, *op. cit.*, p. 251). En la misma línea de interpretación, MAVROGORDATO había afirmado ya que Digenís es “a symbolic hero in a symbolic setting” (citado por RICKS, *op. cit.*, p. 10), a lo que respondió GRÉGOIRE que “those ‘individualists’ who underestimate the real historical elements do so because they are pure philologists acquainted with the historical background only through handbooks” (citado en *ibidem*, p. 10).

PEREGRINOS Y SANTUARIOS EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA

Ivo CORREIA DE MELO NETO

(UNIVERSITÉ PARIS X NANTERRE LA DÉFENSE, FRANCIA)

Los peregrinos han siempre sido motivo de gran interés, habiendo sido el objeto de innumerables estudios¹: en este trabajo, procuraremos delinear una tipología de la figura del peregrino de acuerdo con sus motivaciones personales, analizando el testimonio que brindan las *Cantigas de Santa María*.

1. Los peregrinos

La literatura sobre peregrinos y peregrinaciones es muy antigua: si deseamos limitarnos a la tradición cristiana, los primeros relatos conocidos se remontan al siglo IV, con el viaje de santa Helena, la madre de Constantino, y la peregrinación de Eteria² en Tierra Santa. En la Edad Media, los relatos de viaje,

¹ De los cuales citamos especialmente Pierre André SIGAL, *Les marcheurs de Dieu*, París, Armand Colin, 1974; Edmond-René LABANDE, *Pauper et peregrinus. Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Turnhout, Brepols, 2004; Jean CHELINI y Henry BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu: histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, París, Hachette, 1982; Raymond OURSEL, *Les pèlerins du moyen âge*, París, Fayard, 1963; Danielle REGNIER-BOHLER (ed.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyage en terre sainte, XII^e – XVI^e siècle*, París, Robert Laffont, 1997.

² ETHERIE, *Journal de voyage* (ed. de Hélène Pétré), París, Cerf, 1948 (Sources chrétiennes 21).

especialmente a la Tierra Santa y Egipto, se convierten en un género literario bastante apreciado³. Esos relatos eran, ante todo, una especie de crónicas de viaje, con descripciones de los Lugares Santos y de las ciudades del camino, así como de sus habitantes y costumbres –cómo lo haría el Maestre Thietmar en el siglo XIII describiendo a los musulmanes⁴–. Otras narraciones, como la de Bernard *le moine*, testimonian la situación política de la época⁵. Las peregrinaciones podían durar algunos años, como la de san Willibald, religioso y misionario inglés, que duraría alrededor de 6 o 7 años⁶. Se percibe también a través de esos relatos que, de forma general, los cronistas venían de familias nobles y ricas, o gozaban de algún poder secular o religioso. Los peregrinos más humildes eran, frecuentemente, frailes menores.

En el *Liber Sancti Iacobi*, el famoso libro de Santiago, el cronista, aparte de describir las ciudades del camino, con sus habitantes y costumbres, aprovecha para aconsejar al peregrino sobre los ríos buenos y malos en el camino⁷ y para advertir sobre los peligros que podría encontrar⁸.

Un poco diferente era la función de las *chansons de croisade*. Para empezar, los autores de ese género no eran monjes o viajeros sino poetas y trovadores; el texto entonces deja de ser prosa para convertirse en poesía. Dice Danielle Régnier-Bohler que “les chansons de croisade remodèlent les figures de l'épopée carolingienne. Les récits des pèlerins sont nourris de la crainte des périls et du désir d'un parcours essentiel à la vie du chrétien”⁹.

³ Jean Richard estudió este género literario: Jean RICHARD, *Les récits de voyage et de pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1981.

⁴ Su relato y el de otros peregrinos se pueden encontrar en el excelente libro de REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, pp. 881-1278.

⁵ *Ibid.*, p. 917.

⁶ *Ibid.*, p. 894.

⁷ *Liber Sancti Iacobi*, libro V, cap. VI.

⁸ Como barqueros deshonestos que arriesgaban la vida de muchos al sobrepasar la capacidad del barco con más pasajeros de lo posible o agresivos recaudadores de portazgo que tomaban todos los bienes de los viajeros (libro V, cap. VII).

⁹ REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, p. XVI.

Así, algunas canciones de cruzada podían ser exhortaciones a la peregrinación, como en *Chevalier, mult estes gariz*, en donde se cuenta que “quien partirá con san Luis no temerá el infierno y su alma estará en el paraíso con los ángeles de Nuestro Señor”¹⁰.

De la misma forma, existen *chansons de croisade* menos religiosas. En una *canço*, como *Ahi! Amors come dure departie* de Conon de Béthune, o *À vous, amant, plus k'a nulle autre gent* del Chastelain du Coucy, el amante abandona a su amada contra su voluntad¹¹. Hay otros poemas que también muestran el lado de las mujeres que sienten el dolor de la separación –las *chansons de toile*¹²–.

Las *chansons de croisade*, aunque quisieran retratar el sentimiento de aquellos que se van y de los que se quedan, no pueden ser consideradas como un perfecto reflejo de la realidad de los peregrinos, pues son obra de trovadores y de troveros, que tenían tendencia a privilegiar esta dimensión más “romántica” de algo mucho más complejo que eran las cruzadas. De todas maneras, no se ve ninguna referencia a las cruzadas en el repertorio de las cantigas alfonsíes: la semejanza entre las *chansons de croisade* y las cantigas se limitaría a la forma poética y, aun así, en pocas ocasiones. Por esa misma razón, el subgénero de *cantigas de romaria* gallego-portuguesas se aleja de sus homólogas marianas por el hecho de considerar la peregrinación como la oportunidad de volver a ver al amado que viene de lejos¹³, como en *A Santiago en romaria ven* de Airas Nunes, o incluso motivo de tristeza al ver partir al amigo, como se ve en la *Ai, Santiago, padron sabido* de Paio Gomes Charinho.

¹⁰ Véase la edición de Pierre BEC, *La lyrique française au Moyen Âge*, París, A. et J. Picard, 1977-1978, pp. 85-87.

¹¹ *Ibid.*, pp. 94-95 y 96-97.

¹² Que tienen su equivalente, en la península ibérica, en las *cantigas de amigo* gallego-portuguesas.

¹³ Sin hablar de la estructura literaria, que es completamente diversa. Véase ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas* (ed. de Jesús Montoya Martínez), Madrid, Cátedra, 1988.

Aún quedaría por hablar de las canciones de peregrinos. Hay dos tipos de ellas: las litúrgicas y no litúrgicas o para litúrgicas. Mientras que las canciones litúrgicas, presentes por ejemplo en el *Codex Calixtinus*, como el *Iacobe virginiei* o el *Congaudeant catholici*¹⁴ son himnos celebrando a Santiago y destinados a la eucaristía –no propiamente hablando del peregrino o de la peregrinación–, las canciones no litúrgicas podían tener dos finalidades principales¹⁵. El primer tipo habla de las etapas del camino, de la gente y de los peligros y alegrías de la ruta y eran cantadas durante el viaje. Iñarrea afirma que esas canciones servían como cantos-guía para orientar al peregrino en su ruta¹⁶. En un pasaje, por ejemplo:

<i>Quand nous fûmes à Saint Jacques,</i>	Quando fuimos a Santiago,
<i>Grâce à Dieu,</i>	Gracias a Dios,
<i>Nous entrâmes dedans l'église</i>	Entramos en la iglesia
<i>Pour prier Dieu,</i>	Para orar a Dios,
<i>Aussi ce glorieux martyr,</i>	También a este glorioso [mártir
<i>Monsieur saint Jacques,</i>	Señor san Tiago,
<i>Qu'au pays puissions retourner</i>	Que al país podamos [retornar
<i>Et faire bon voyage</i> ¹⁷	Y hacer buen viaje ¹⁸

¹⁴ *Liber Sancti Iacobi* Ap. II, n. 117, fl 222 [193], Ap. I, n. 105, fl 217 [188] y Ap. I, n. 96, fl 214 [185], respectivamente.

¹⁵ Según el artículo de Ignacio IÑARREA LAS HERAS, “El tema de la tempestad en las canciones de peregrinos franceses de la ruta jacobea”, en E. REAL, D. JIMÉNEZ, D. PUJANTE y A. CORTIJO (eds.), *Écrire, traduire et représenter la fête*, Valencia, Universitat de València, 2001, pp. 89-102.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 91-92.

¹⁷ C. DAUX, *Les chansons des pèlerins de Saint-Jacques*, citado por Ignacio IÑARREA LAS HERAS, “Las canciones de itinerario de peregrinos franceses de la ruta jacobea: rasgos definitorios”, *Berceo*, 136 (1999), p. 47.

¹⁸ Todas las traducciones son del autor.

Se percibe que la principal preocupación del peregrino es la de poder regresar al “país” con seguridad.

Es evidente que las cantigas de santa María no son cantos de peregrinos¹⁹: su forma se asemeja más bien a la poesía cortesana y su función es bien diferente de las compilaciones de cantos de peregrinación. Pero todavía queda el otro tipo de canción, que narra sucesos vividos por los peregrinos, especialmente aquéllos que habían visto impedidos de continuar su peregrinación por algún motivo grave pero que, por intermedio de un milagro, lograban llegar hasta el santuario. Un tema recurrente es la tragedia en el mar²⁰. Ese tipo de canción es familiar al género literario de los milagros, de los *exempla* medievales y también, de cierta forma, a las cantigas de santa María.

En este sentido, las colecciones de milagros también ofrecen testimonios indirectos de la práctica de la peregrinación, pues muchos milagros famosos, como el del ahorcado descolgado, el del peregrino suicida y el tema de los cautivos liberados, tan recurrentes en varias colecciones –desde el *Liber Sancti Iacobi* hasta Pero Marín, pasando por Gonzalo de Berceo y Gautier de Coincy²¹–, relatan hechos de peregrinos.

¹⁹ Iñarrea expone lo que considera las cinco características principales de ese género: “–Existencia de uno o varios itinerarios hacia Compostela, –Indicación de lugares, situados a lo largo del camino, donde existen hospitales que dan acogida al peregrino, –Alusión a santuarios en los que se conservan reliquias cuya visita se considera obligatoria, –Descripción de la ciudad de Santiago de Compostela y de su catedral, –Impresiones y apreciaciones realizadas por los viajeros autores de estos textos”. Cf. P.G. CAUCCI VON SAUCKEN, “La littérature de voyage et de pèlerinage à Compostelle”, citado por IÑARREA LAS HERAS, *ibid.*, p. 38.

²⁰ IÑARREA, “El tema de la tempestad”, pp. 95-101.

²¹ Bernard GICQUEL, *La légende de Compostelle: le livre de saint Jacques*, París, Tallandier, 2003; K. H. ANTON (ed.), *Los “Miraculos romançados” de Pero Marín*, Burgos, Abadía de Silos, 1988; GAUTIER DE COINCI, *Les miracles de Notre Dame* (ed. de Frederic Koenig), Ginebra, Droz, 1970, 4 tomos y GONZALO DE BERCEO, *Los*

Si, por un lado, hay semejanzas entre el género de cantos de peregrinos que hablan de milagros, las colecciones propiamente dichas y las cantigas de santa María, sólo sería por el aporte de una enseñanza moral, presente en los tres tipos recién mencionados. Pero, por otro lado, las diferencias entre ellos nos muestra que son, en realidad, muy distintos entre sí. Ya vimos que los cantos de peregrinos cumplen la función de “distraer” al viajero, por más que se cambie el mensaje de la canción. Se trata entonces de un repertorio de transmisión oral. Las cantigas, en contrapartida, aunque tributarias de la misma tradición oral, eran producto de una elite erudita, destinadas al ambiente cortesano y, consecuentemente, el mensaje textual era aprehendido de otra forma.

En cuanto a las colecciones de milagros, hay que saber que, en su gran mayoría, éstas estaban destinadas a hacer propaganda a un determinado santuario, destacando muchas veces la “especialidad” del santo²². Por eso, 81 de los 91 milagros de santo Domingo de Silos, contados por Pero Marín, son de liberación de cautivos de moros. San Gil era especialista en ahorcados²³ y la Virgen de Rocamador era particularmente eficaz con los caballeros²⁴. Sin embargo, se puede afirmar con seguridad que la intención de Alfonso al componer su cancio-

milagros de nuestra Señora (ed. de Brian Dutton), Londres Tamesis books, 1971.

²² Un fenómeno que, como nota Raoul Manselli, es característico de la baja Edad Media (*La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, París, J. Vrin, 1975, pp. 66-67). Después se empezaría a atribuir a las distintas enfermedades los nombres de santos. Así, la fístula se volvería mal de san Fiacre, la epilepsia, mal de san Juan o san Loup, la sarna, mal de san Mery, la gota, mal de san Main y la escrófula, mal de san Luis (SIGAL, *op. cit.*, p. 37). En algunas cantigas, se menciona una enfermedad llamada *fogo de san Marçal*.

²³ *Livre des miracles de saint Gilles* (ed. de Marcel Girault y Pierre-Gilles Girault), Orleans, Paradigme, 2007.

²⁴ *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII^e siècle* (ed. de Edmond ALBE), Tolosa, Le pèlerinage, 1996.

nero no era otra sino la de homenajear a la Reina del Cielo. No obstante, el problema de las intenciones de Alfonso X con las cantigas no se resuelve tan fácilmente. Muchos han querido comprender las cantigas como un instrumento de propaganda política y/o personal de Alfonso X; otros, como una colección de milagros²⁵. En realidad, hay de uno y de otro y aún más. Pero si volvemos al tema de su difusión, notaremos que ésta no interesaba en lo más mínimo a Alfonso. Una simple pregunta podría ayudarnos en esta reflexión: si el rey Alfonso X quería que sus cantigas fuesen ampliamente cantadas, ¿por qué no las escribió en castellano en lugar de gallego? Pues aunque la nobleza fuese capaz de entender y quizás hasta de hablar el gallego, es muy poco probable que la gente externa a la corte de Sevilla pudiese siquiera comprenderlo²⁶.

Ya pudimos tratar este tema en otra ocasión²⁷ y ahora procuraremos enfocar nuestro análisis hacia el testimonio de los peregrinos en las cantigas.

La cantiga 218 habla de un hombre de Alemania, paralítico, que va a Santiago de Compostela a implorar al santo por su cura; en la cantiga 268, una señora *filladalgo* de Francia pasa de santuario en santuario buscando la cura para su parálisis. En la cantiga 278, otra señora francesa, pero ciega, hace la romería a Santiago buscando ser curada.

²⁵ Scarborough aporta una lista de autores que han tratado el tema: Filgueira Valverde, Snow, Procter, Jesús Montoya, Aurora Juárez, García-Varela y P. Kinkade (“Autoría o autorías”, en Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ y Jesús MONTOYA MARTÍNEZ (eds.), *El scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, Universidad Complutense, 1999, pp. 335).

²⁶ Véase *Cantigas de Santa María: códice rico de El Escorial, Ms.escorialense T.I.1* (ed. de José FILGUEIRA VALVERDE), Madrid, Castalia, 1992, pp. XXXIX-XL.

²⁷ *Le pèlerin et les cantigas de santa María: Compostelle et Rocamadour, deux pôles du christianisme médiéval*, 2008, tesis de maestría inédita.

La cura del cuerpo era, en realidad, sólo una de las muchas motivaciones que impulsaban al hombre medieval a partir en peregrinación. Sin embargo, es necesario recordar que hay diferencias entre un peregrino y un hombre ordinario. En el *Libro de Partidas* del rey Alfonso X se tiene una idea precisa del *status* del peregrino, al que se le dedican dos capítulos, uno sobre la práctica de los votos y otro sobre las peregrinaciones²⁸. En primer lugar, la persona que decidía partir en romería tenía que obtener el permiso del obispo o del párroco de su ciudad o pueblo. Si fuese casada, sólo podría irse en romería si obtuviese la autorización de su cónyuge; sólo en el caso de romería hacia Jerusalén el cónyuge sería dispensado de tal autorización. Además, los peregrinos gozaban de exención de tasas y tenían sus bienes guardados en su ausencia. Enseguida, Alfonso X distingue las diferentes naturalezas de peregrinos: la primera, cuando la persona parte de su libre voluntad; la segunda, cuando el peregrino hace un voto o una promesa a Dios y la tercera, cuando tiene que cumplir una penitencia²⁹.

Resta por aclarar que el peregrinaje de agradecimiento por una gracia recibida se clasifica entre los peregrinajes votivos. Tal vez sean entonces estas dos últimas formas, el peregrinaje votivo y el peregrinaje penitencial, las que más representen el espíritu del peregrinaje medieval. De hecho, en el código de Alfonso X, no se menciona el tipo de peregrinaje enfocado en la búsqueda de la cura. Esto lleva a pensar que la práctica de ir a los santuarios en pos de un milagro no era “oficialmente” permitida por el rey y por la Iglesia aunque, en realidad, pudiese haber sido ampliamente tolerada, así como ciertas prácticas extra-litúrgicas que, hasta el día de hoy, se suelen llevar a cabo en algunos santuarios³⁰. Aparte de la búsqueda de la cura,

²⁸ *Las siete partidas del rey Alfonso el sabio*, Madrid, Imprenta real, 1807, primera partida, títulos VIII a XXIV.

²⁹ *Ibid.*, título XXIV, primera ley, p. 497. También Labande estructura la primera parte de su libro *Pauper et peregrinus* según la clasificación alfonsí.

³⁰ Tales como los rituales de los peregrinos de Santiago, que se deshacían de sus ropas, dejándolas o quemándolas a la “cruz de los

hay aun otras formas egoístas de peregrinación: así el caso de Carlos el Simple, que fue hasta el santuario de san Marcial en Limoges para hacer votos de éxito en una campaña militar o el de Lotario, que fue a Tours a rezar contra el emperador. Algunos, acosados por una catástrofe natural o cualquier otro peligro, hacían también sus promesas y otros, por haber perdido un animal de estima, apelaban a la intercesión divina³¹.

Así como los peregrinos y sus caminos, son también incontables las razones que los impulsaban a viajar³². Es difícil definir el peregrino medieval: el concepto de peregrinación ha cambiado durante la Edad Media, donde coexistirían varios tipos de peregrinos y peregrinaciones³³. Están aquellos que viajaban espontáneamente y otros que eran obligados a hacerlo³⁴; algunos viajaban por simple curiosidad³⁵. Hay casos en que, a causa de un impedimento, se enviaba a otra persona a hacer la peregrinación en lugar del operante³⁶. En el repertorio de las cantigas de santa María se podrán distinguir diferentes situaciones que motivaron a ciertos individuos a volverse peregrinos, como se verá a continuación.

farrapos”, en donde se les conseguían otras nuevas. Véase Feliciano NOVOA PORTELA (coord.), *Voyageurs au Moyen Âge*, París, Imprimerie Nationale, 2001 pp. 193-194. Otra práctica muy común era la vigilia, heredera de épocas antiguas (véase más abajo).

³¹ Cf. el capítulo “Des motifs intéressés”, del libro de LABANDE, *op. cit.*, pp. 19-21. Respecto a las peregrinaciones políticas, éstas eran a lugares preestablecidos: san Martín de Tours para los merovingios, san Denis para los Capetos, Colonia para los reyes germánicos (cf. SIGAL, *op. cit.*, pp. 37-41). Sin embargo, se advierte que Alfonso X, contrariando la tradición familiar, no visita el santuario de Compostela ni una vez durante su reinado (cf. FILGUEIRA VALVERDE, *Cantigas de Santa María*, p. XXXIII).

³² Cf. REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, p. 159.

³³ SIGAL, *op. cit.*, p. 3.

³⁴ LABANDE, *op. cit.*, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 27 y REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, p. 159. Lo que ocurre en la mayor parte de los relatos de peregrinos de Jerusalén.

³⁶ Véase, por ejemplo, REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, pp. 160-161. Ya sea a causa de una enfermedad o cualquier otra razón.

a) *Peregrinos de libre voluntad*

El peregrino es alguien en exilio. Pero en un exilio voluntario, en un ejercicio de ascesis. No importa hacia adonde él camina: lo que importa es hacerse mártir a través del viaje, enfrentando lugares inhóspitos y peligrosos³⁷. En la cantiga 26, que trata del famoso milagro de un peregrino que se suicida en el camino de Santiago, se observa la frecuencia con la cual ese peregrino iba al santuario jacobeo, “*un que cad’ ano ya*”, confirmada por la fuente latina del *Codex calixtinus*³⁸. Así mismo, este peregrino “*con bõa voontade ya a Santiago de verdade*”, pues le tenía gran devoción. Ya Gonzalo de Berceo³⁹ expone su intención de manera más evidente:

*Vinol a corazon do se sedie un día
Al apostolo de Espanna de ir en romería*

Sería la devoción, entonces, la motivación principal de las personas que partían en peregrinación voluntaria.

Esta cantiga es peculiar, pues omite informaciones como el nombre del peregrino, su procedencia y otros detalles suficientemente conocidos, presentes en las otras fuentes de este milagro⁴⁰. Se caracteriza aquí un fenómeno propio a la literatura de transmisión oral: la eliminación de detalles circunstanciales, inútiles para la intriga⁴¹. Tal vez justamente por el hecho de ser muy conocido este relato, el poeta haya optado por omitir tales

³⁷ SIGAL, *op. cit.*, pp. 3-6. Raoul Manselli observa que la búsqueda del sufrimiento y del dolor caracterizaba a la gente inculta, que esperaba la salvación eterna (*op. cit.*, p. 103).

³⁸ *Liber Sancti Iacobi*, libro II, cap. XVII.

³⁹ *Milagros de Nuestra Señora*, VIII.

⁴⁰ Como en Berceo, Coinci, Voragine, etc., sin hablar del *Codex Calixtinus*.

⁴¹ Véase Diego CATALÁN, *Arte poética del romancero oral*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1997, t. I, sobre las estructuras abiertas de los romances tradicionales.

detalles: así, la gran basílica de san Pedro en Roma, escenario descrito en el *Codex Calixtinus*, se convierte en la cantiga “*hũa capela de San Pedro, muit’ apostá e bela*”.

En la cantiga 175, un peregrino viene con su hijo a Santiago, de aún más lejos, de Alemania⁴² y, al parecer, lo hizo espontáneamente, pues no hay mención especial del motivo en ninguna de las fuentes que pudimos consultar⁴³. No obstante, estas dos cantigas representan una excepción porque, al santuario de Compostela, de dimensiones internacionales, se iba normalmente en peregrinación votiva o penitencial.

Otro personaje que siempre iba a los santuarios, tal vez más por razones “profesionales” que por devoción propiamente dicha, es un juglar de Sieglar, en Alemania, representado en la cantiga 8:

*Um jogar, de que seu nome era Pedro de Sigrar,
que mui ben cantar sabia e mui mellor violar,
e en toda-las igrejas da Virgen que non á par
un seu lais senpre dizia, per quant’ en nos aprendemos.*

Un juglar cuyo nombre era Pedro de Sigrar,
Que muy bien cantar sabía y aún mejor tocar,
Y en todas las iglesias de la Virgen sin par,
Un *lai* suyo siempre decía, según lo aprendimos.

Aun cuando el juglar fuese de santuario en santuario para cantar en honor a la Virgen, el milagro que él presencié en

⁴² Connie L. Scarborough explora otros detalles de las *cantigas* 26 y 175, así como varias *cantigas* que mencionan el camino de Santiago en “The pilgrimage to Santiago de Compostela in the cantigas de Santa María”, en Maryjane DUNN y Linda KAY DAVIDSON (eds.), *The pilgrimage to Compostela in the middle ages. A book of essays*, Nueva York y Londres, Garland, 1996, pp. 97-112.

⁴³ CAESARIUS de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinción VIII, cap. LVIII, *Liber Sancti Iacobi*, libro II, cap. V, *Rivipullensis 193*, XXI, *Códice calceatense*, I-II.

Rocamador cambió su rutina, porque “*dali adeante cad’ an’ un grand’ estadal lle trouxe a ssa eigreja*” y, llevando todos los años un cirio a la Virgen, el juglar Pedro se convertiría en devoto de la Virgen de Rocamador. Su caso también podría caracterizarse como una peregrinación de acción de gracias, pero tal modalidad de peregrinación se hacía después de haber recibido la gracia solicitada⁴⁴.

En realidad, las peregrinaciones habituales se hacían a los santuarios locales o cercanos a la vivienda de los peregrinos. Es el caso de la cantiga 153, que habla de una señora que desdeñaba el peregrinaje a Rocamador, “*que d’ y mui preto estava*”, muy cerca de donde ella vivía

*Daquest’ ave~o assi,
Temp’ á, en Gasconna,
que hũa dona ouw’ y
de pouca vergonna,
que sol non ty~a en ren
d’ ir en romaria,
atat’ era de mal sen*

De esto así aconteció
Hace tiempo, en Gascuña
que había una señora
de poca vergüenza
que no quería por nada
ir en romería
tal era su mal juicio

El autor de la cantiga describe el carácter de la señora, algo que no se advierte en el texto de su fuente probable⁴⁵. La señora, que no apreciaba la peregrinación, es considerada “sin vergüenza” e “insensata”. El dialogo entre sierva y patrona también presenta su dramatismo:

–“*Perfia
fillastes que prol non ten.
E pois non queredes yr
en nulla maneyra,
vel leixade-me conprir
aquesta carreyra*”.

–“No sacáis provecho
con esta obstinación.
Y si no queréis ir
de ningún modo,
dejadme al menos cumplir
este viaje”.

⁴⁴ Cf. LABANDE, *op. cit.*, pp. 13-16.

⁴⁵ *Rivipullensis 193*, XVII, *De quedam* (sic) *matrona*.

–“*Vay e ven,
ai, louca, sandia,
ca eu non m'irei daquen*”

–“*Ve y vuelve,
ay, loca, insana,
que yo no me irá de aquí*”.

En su obstinación, la señora declara que sólo iría al santuario si la silla en donde estaba sentada la llevase, lo que entonces ocurre:

*E ant'o altar deceu
da mui Groriosa;
e culpada se tendeu,
chamando-ss' astroza,
dizendo: “tal será quen
fillar ousadia
contra quen lle non
conven”*

Y (la silla) bajó delante del altar de la muy Gloriosa; y, culpada, (la señora) se inclinó, llamándose infeliz, diciendo: “tal será quien se revele osada contra quien aquello no conviene”.

Una vez más, se caracteriza un procedimiento típico de los romances, al incorporar al cuento detalles novelescos, sin relevancia para la historia pero con la finalidad de atraer la atención del oyente⁴⁶.

Los peregrinos podían viajar solos o acompañados pero, lo más común, era que fuesen en pequeños grupos, por más practicidad y seguridad pero también para hacer el viaje menos doloroso y más agradable. Así, las cantigas 157 y 159 ilustran de alguna manera su rutina:

Cantiga 157

1. *E daquest'un gran miragre | mostrou a ñus romeus
que a Rocamador yan, | que [de] ssa Madr'eran seus,
e pousaron en un burgo, | com'aprix, amigos meus;*

⁴⁶ Cf. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, pp. 211-212. Menéndez Pidal afirma que este tipo de recreación renovaba los poemas, manteniendo el interés del público y asegurando la supervivencia del género.

*mais a ssa ospeda foi-lles|mui maa de cabo sã.
2. Ca u eles lle compraron|mui ben quanto lles vendeu,
de far y a que tragian|tal cobiça lle creceu
de feijooos que fezeran|end', e un deles meteu
y de bon queijo rezente, |ca est'era en verã.*

1. Y de esto, un gran milagro mostró (Santa María) a unos romeros que a Rocamador iban, que de su Madre eran ellos, y se quedaron en un burgo, como supe, amigos míos, pero su huésped les fue profundamente malvada.
2. Pues que ellos le compraron muy bien cuánto les vendió, de la harina que traían, tal codicia le creció, de unas filloas que hicieron, y uno de ellos le metió un buen queso reciente, pues era verano.

Y en la cantiga 159, “*ñus romeus que foron a Rocamador orar como mui bõos crischãos, simplement' e omildosos*”, les fue robada una tajada de carne que habían comprado para la cena en el albergue donde pasaban la noche. Se nota que ni siquiera en las posadas los peregrinos tenían seguridad: eran víctimas constantes de la mala fe de sus anfitriones o de los sirvientes. La cantiga 175 narra un ejemplo muy célebre de la deshonestidad de los anfitriones, el milagro del “ahorcado descolgado”: un “hereje” en Tolosa que esconde un vaso de plata en el bolso del hijo del peregrino para hacerlo arrestar⁴⁷. Sin embargo, la Virgen viene a auxiliar a los peregrinos y deshace todo engaño y toda injusticia. Este género de cantiga tendría la finalidad de

⁴⁷ Aquí se puede percibir un ejemplo más de la “actualización” de un relato. Inicialmente, los códices *Calceatense* y *Calixtinus* indicaban que el huésped fue animado por la codicia a esconder el vaso. En la cantiga, él se convierte en hereje, puesto que, en Tolosa, estaban los cátaros y es simplemente por esta razón que él practica su mala acción. Véase también el estudio comparativo de Tomás RAMÍREZ PASCUAL, “Los milagros de Santiago y la tradición oral medieval”, *Antigüedad y Cristianismo*, XII (1995), 423-436.

relatar y advertir contra las extorsiones y robos a los que los peregrinos eran sometidos y mostrar el castigo de los malvados, según observa Filgueira Valverde⁴⁸.

b) Peregrinos cumpliendo un voto

En general, un voto o una promesa es un “acuerdo” entre una persona y un santo con la finalidad de obtener su favor en algún pedido. Los favores solicitados por las personas, más o menos interesados, como se observó más arriba, van desde la cura del cuerpo o del alma, hasta el éxito y prosperidad en los negocios y en la vida. Cuando el voto es atendido, el fiel debe entonces cumplir lo pactado y partir en peregrinación de acción de gracias⁴⁹.

Ese voto puede ser fruto tanto de una decisión espontánea de una persona como también de una imposición o recomendación de otra. En la cantiga 158⁵⁰, por ejemplo, ya casi sin esperanza, un caballero preso, “*sempre de noit’ e de día Santa María chamava*”, porque sufría mucho en la cárcel, y “*que aco-rre-lo vêsse como Sennor piadosa, e que dali o tirasse, daquela prijon nojosa*”. La virgen escucha su llanto y le ordena que fuese en peregrinaje: “*A Rocamador vai-te e passa ben per Tolosa*”. En la cantiga también está el testimonio de la práctica de los romeros que iban hacia el célebre santuario de Rocamador: “*E*

⁴⁸ FILGUEIRA VALVERDE, *Cantigas de Santa María*, pp. 263-266.

⁴⁹ Cf. LABANDE, *op. cit.*, pp. 13-15.

⁵⁰ Walter Mettmann cita, como fuente para esta cantiga, los milagros 22-23 del tercer libro de *Milagros de Nuestra Señora de Rocamador* (MNDR) y el milagro XXII del *Rivipullensis* (*Cantigas de santa María*, Madrid, Castalia, 1988, II, p. 158). Cebrià Baraut cita solamente el *Rivipullensis* (“Un recull de miracles de santa María, procedents de Ripoll, i les cantigues d’Alfons el Savi”, en *Maria-Eclesia Regina et Mirabilis*, Monserrat, Abadía de Monserrat, 1956, pp. 127-175). Nos parece sin embargo que el milagro 50 del primer libro de MNSR es el que más se asemeja a la narración alfonsí.

pendorou y os ferros logu'e as outras prijo'es que ao colo trouxe-ra". Aunque aquí no fuera exactamente el caso, puesto que el caballero iba al santuario a agradecer por su liberación, ellos llevaban cadenas de hierro colgadas al cuello o a las espaldas en señal de penitencia y así subían las escaleras del santuario, para finalmente colgarlas ante el altar de la Virgen. Volveremos a este tema enseguida. Se puede percibir entonces en la cantiga cómo la Virgen impone al caballero el voto de peregrinaje. Para concluir, es interesante notar la semejanza entre esa cantiga y la cantiga 106, que coincidentemente narra un milagro ocurrido a dos cautivos en prisión. Por tener ambos los poemas la terminación *-osa* en final de verso, el vocabulario y las fórmulas poéticas son prácticamente los mismos. Quizás ellas hayan salido de la misma pluma.

Las cantigas 267 y 313⁵¹ proporcionan el testimonio de promesas hechas espontáneamente y en situaciones semejantes pero con motivaciones diferentes. En los dos casos, figura una tormenta en el mar y los pasajeros del barco en situación peligrosa⁵². Se trata de un *topos* muy recurrente en las narrativas hagiográficas: tal vez la finalidad original de ese género de milagro haya sido la de tranquilizar a los peregrinos que atravesaban el Mediterráneo hacia Jerusalén, antes de aplicarse a todo viaje marítimo o fluvial. La cantiga 267 presenta un rico mercante portugués que "*muito que amava Santa María e por ela fiava*" y, como se preparaba para hacer un viaje a Flandes, hizo su voto a Santa María de Rocamador:

*Porque amava muito
Santa María*

Porque amaba mucho
[a Santa María]

⁵¹ La cantiga 267 parece ser inspirada en MNDR I, 27 y la cantiga 313 en MNDR I, 31. El milagro I, 27 de Rocamador menciona que el mercader ofreció un cáliz de plata al santuario mariano, tal como se ve en la cantiga 313.

⁵² Coincidentemente, también estas dos cantigas presentan una semejanza pero, en este caso, melódica.

<i>de coraçon, disse ca en romaria</i>	de corazón dijo que en
	[romería
<i>a Rocamador de bõa ment' irya</i>	a Rocamador de buen
	[grado iría
<i>tanto que o el podess' aver guisado.</i>	con tal de que ella le
	[protegiese.

Desafortunadamente, durante el viaje, en medio de una tormenta, una ola derrumbó el mercante al mar. En su angustia, él empezó a orar y le recordó a la Virgen el voto que le había hecho:

<i>Nenbra-te, Sennor, que t'ei eu</i>	Acuérdate, Señora, que
<i>[prometudo</i>	[te he prometido
<i>d'ir aa ta casa, est' é ben</i>	ir a tu casa, y esto es
<i>[sabudo;</i>	[bien conocido;
<i>mas tu, dos coitados es forç' e</i>	pues tú de los desampa-
<i>[escudo,</i>	[rados eres fuerza y escudo,
<i>val-me, Sennor, ca muit' and'</i>	váleme, Señora, que estoy
<i>[atormentado.</i>	[muy atormentado.

Ahora bien, en la cantiga 313, aparece un caso curioso de devoción “súbita”:

5. *Começou tan feramente|e engrossar cada vez,*
e volvendo-s' as arēas; |des i a noite sse fez,
cona tormenta mui forte, |negra ben come o pez,
demais viian da nave|muitos a ollo morrer.
 6. *E porende braadavan|e chamavan “Sennor Deus”,*
e “San Pedr” e “Santiago”, |”San Nicolas”, “San Mateus”,
e santos muitos e santas, |outorgando que romeus
de grado seus seerian|se lles quisesse valer.
5. Y empezó tan ferozmente y agudizándose cada vez más [el mar],
que terminó volteando las arenas; y entonces se hizo noche,

- con la tormenta muy fuerte, bien negra, como la pez,
además venían los de la nave pensando que iban a morir.
6. Y por ende clamaban y decían “Señor Dios”,
y “San Pedro” y “Santiago”, “San Nicolás”, “San Mateo”,
y muchos santos y santas, otorgando que romeros
de buen grado suyos serían si les quisiesen valer.

Al contrario de la cantiga 267, la cantiga 313 muestra a los pasajeros de un barco que se convierten en creyentes sólo frente a la desgracia inminente. Desesperados, los pasajeros empiezan a hacer sus votos y promesas a todos los santos de que pudiesen acordarse. Curiosamente, es mencionado el nombre de san Nicolás. De hecho, san Nicolás de Bari era uno de los santos más invocados en caso de naufragio⁵³ pero en esta cantiga resulta ineficaz⁵⁴. En medio de la barahúnda, un clérigo se acuerda de la Virgen y luego todos se ponen a orar arrodillados por su intercesión. Ella salvaría ciertamente a todos, al mercante y a los pasajeros, calmando la tempestad y conduciéndolos a puerto seguro.

Ahora les tocaba cumplir el voto, yendo al santuario y aportando una ofrenda en reconocimiento por la gracia recibida. Ese gesto era de fundamental importancia y el no cumplimiento de la promesa podía traer graves consecuencias para el devoto.

⁵³ *Miracula B. Nicolai, C.C.H. L.*, II, 405. Cf.E.-R. LABANDE, “Saint Louis pèlerin”, *Revue d'histoire de l'Église de France*, LVII (1971), p. 8, citado por LABANDE, *Pauper et peregrinus*, p. 15. Otros santos eran también solicitados: san Claude, san Geraldo de Braga, san Feuillan pero era santa María la más invocada.

⁵⁴ Se trata de un artificio empleado en el repertorio de las cantigas (y también en las colecciones de milagros medievales), en donde se atribuye el milagro a la Virgen en detrimento de los otros santos. Parkinson y Jackson estudian este aspecto de la reutilización de otras colecciones para encontrar las fuentes de algunos milagros: Stephen PARKINSON y Deirdre JACKSON, *Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X's Cantigas de Santa María*, ponencia presentada en el International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, 7 May 2005, pp. 1-3.

Los milagros 22 y 23 del tercer libro de Nuestra Señora de Rocamador hablan del mismo caballero: en la primera ocasión, de tan contento por haber sido liberado de la cárcel, se olvidaría de cumplir su promesa y por esa razón –según el cronista del milagro– él es nuevamente aprisionado. Alfonso X también muestra, en la cantiga 18, cómo unos gusanos de seda tejen una toca para la Virgen, puesto que la mujer que la había prometido se había olvidado de hacerla. Ya en la cantiga 31, un aldeano que pierde un buey iría a encontrarlo en la iglesia de Villa Sirga, acordándose entonces que se había comprometido a ofrecerlo a santa María. Por otro lado, la cantiga 313 menciona un gran cáliz de plata costeado con el dinero de las ofrendas que el clérigo llevaría al santuario marial. Y el gesto del juglar Pedro, de llevar un cirio cada año a la iglesia, también representa un cumplimiento de voto, lo que se suele llamar *ex voto*⁵⁵.

c) *Peregrinos en penitencia*

Probablemente el tipo de peregrinaje más practicado en la Edad Media haya sido el peregrinaje penitencial⁵⁶. Reflejo de una época en donde las personas atribuían la causa de enfermedades y otras desgracias a los pecados y sin tener otra esperanza de cura que a través del milagro, la penitencia era el remedio más eficaz, por no decir el único disponible, en la mayoría de los casos. La peregrinación, por lo tanto, era la forma más común de cumplir una penitencia.

Es muy interesante notar los gestos y rituales que acompañaban esa práctica: como se vio anteriormente, los romeros de Rocamador cargaban cadenas de hierro y sólo se las quitaban

⁵⁵ Del latín *ex voto suscepto*, “en consecuencia de un voto realizado”. En general, son objetos de cera reproduciendo la forma de personas, miembros del cuerpo o de animales, casas, etc.

⁵⁶ Cf. HORTON y Marie-Hélène DAVIES, *Holy days and Holidays: The Medieval Pilgrimage to Santiago*. Lewisburg, Bucknell University Press, 1982. Citado por SCARBOROUGH, “The Pilgrimage”, pp. 111-112.

delante del altar de la Virgen. Para los predicadores, la liberación de las cadenas era una imagen de lo que debería ser el objetivo esencial del cristiano: liberarse del pecado en el cual está encarcelado⁵⁷. Al respecto, Zumthor habla de ciertos abusos que ocurrían: peregrinos que erraban de santuario en santuario con cadenas colgadas en su cuello o en sus espaldas, hasta que se rompiesen, indicando el perdón de su pecado⁵⁸.

El tipo de falta cometida también influiría en la penitencia infligida. Por ejemplo, aquél que atacase a un clérigo o religioso, debería ir a Roma a pedir perdón directamente al Papa, bajo pena de excomuniación⁵⁹. En general, los peregrinajes penitenciales eran realizados en los santuarios más conocidos, de envergadura internacional, como Roma, Jerusalén o Compostela⁶⁰. Precisamente, la cantiga 253 habla de uno de esos peregrinos.

Era un hombre de Tolosa, en Francia, que después de haberse confesado, recibe la penitencia del abad: viajar hasta Santiago con un pesado bordón de hierro, “*de livras viint’ e quatro*”. Cuándo llegase al santuario, que lo pusiese “*ant’o altar de San Jame, e non foss’ en poridade*”, es decir, que no fuese secretamente, para que todos supiesen que él estaba cumpliendo una penitencia. Curiosamente, esa cantiga ofrece de manera indirecta una referencia a la idea según la cual se pensaba que los penitentes sólo estaban libres de su castigo cuando su cadena se rompía.

En ese caso, antes de llegar a su destino, el penitente francés hace un desvío de su ruta y pasa por Villa Sirga, pues vio

⁵⁷ LABANDE, *Pauper et peregrinus*, p. 15.

⁵⁸ Paul ZUMTHOR, *La mesure du monde: représentation de l’espace au Moyen âge*, París, Seuil, 1993, pp. 185-186.

⁵⁹ ALFONSO X, *Partidas*, título IX, ley III, pp. 328-330.

⁶⁰ LABANDE, *Pauper et peregrinus*, p. 10. Sigal dice que los condenados de los tribunales del sur de Francia eran enviados a Santiago, Roma, Canterbury y Colonia. Aquellos que recibían penas más leves podían hacer un peregrinaje dentro del territorio francés (*op. cit.*, p. 19).

que allí había un santuario dedicado a la Virgen, de quien él era muy devoto. Aprovecha entonces para hacer su oración:

<i>E perdon de seus peccados</i>	Y perdón por sus pecados
<i>[pidiu ben ali logo</i>	[pidió luego allí
<i>e diss: “Ai, Santa María, por</i>	y dijo: “Ay, Santa María,
<i>[esto perdon te rogo”.</i>	[por esto perdón te ruego”.
<i>E tan tost’ o bordon grosso</i>	Y tan pronto el bordón
<i>[quebrou pelo</i>	[grueso se quebró
<i>[meo logo,</i>	[por la mitad,
<i>que posera con ssa mão el ant’</i>	el que él pusiera con su
<i>[a ssa Magestade</i>	mano ante su Majestad

Después de quedar maravillado por el hecho, el peregrino se apresura a coger el bastón roto pero no lo logra, a pesar de su fuerza:

<i>E per aquel entenderon que o</i>	Y por eso entendieron que
<i>[ome bõo era</i>	[el buen hombre estaba
<i>solto de ssa pãedença, pois</i>	libre de su penitencia,
<i>[que lle tolleu tan fera</i>	[pues que (la Virgen) le
	[quitó tan cruel
<i>carrega que el levava do ferr’e</i>	carga que él llevaba, de
<i>[de ssa maldade.</i>	[hierro y de su maldad.

Asimismo, el buen hombre va a Santiago a terminar de cumplir su peregrinación pero ahora no como penitente sino como devoto.

Otro aspecto muy importante, presente en el repertorio de las cantigas y que está íntimamente relacionado con el peregrinaje penitencial, es la dignidad que tienen los santuarios y sobre todo que la deben tener aquéllos que los frecuentan. El acto de confesarse antes de partir en ruta es de fundamental importancia; así lo demuestran los casos observados en las cantigas.

En la cantiga 26, el peregrino se acuesta con una mujer, poco tiempo antes de partir en su peregrinación, y se encamina sin haber confesado su falta. Por esa razón, el diablo, muy presuroso, se hace pasar por Santiago, con la intención de convencer al peregrino de suicidarse:

<i>Pois esto fez, meteu-ss' ao [camyño, e non sse m̃aefestou o mesqyño; e o demo mui festyño se le foi mostrar mais branco que un arm̃yño, polo tost' enganar.</i>	Pues hizo esto, se metió [en el camino, y no se confesó, el pobre; y el diablo, muy listo se le mostró más blanco que un armiño, para pronto engañarlo.
--	---

En otra ocasión, la cantiga 217 expresa ya en su título toda la historia:

*Esta é de como un conde de frança que ṽeõ a santa maria
de vila-sirga non pude entrar na eigreja a m̃eos de sse
confessar.*

Esta es de cómo un conde de Francia, que vino a Santa María de Villa Sirga no pudo entrar en la iglesia, a menos que se confesase.

Los diez caballeros que lo acompañaban tratarían de hacerlo entrar a la iglesia, empujándolo con toda su fuerza pero no lograrían moverlo del puesto donde estaba. Es ahí que el noble se da cuenta y se arrepiente de sus faltas con gran dolor. Entonces ocurre el milagro:

<i>E pois foi maenfestado, entrou [logo manaman ben dentro ena eigreja sen [traball' e sen affan, chorand' e chamando muito: "Sennor do mui bon talan</i>	Y después de confesado, [entró inmediatamente a la iglesia, sin esfuerzo y [sin afán, llorando mucho y llamando: "Señora de la buena voluntad,
---	---

*que me perdōar quisiste,
[a ti dou poren loor”.*

que quisiste perdonarme,
[por eso te alabo”.

Sólo cuando el conde se confesó, pudo entrar en el santuario de la Virgen, donde todos “*entravan a gran sabor*”. El mensaje moral quiere expresar que poco importa el origen o condición social del peregrino; ante todo, se trata de la casa de Dios y se exige el respeto y la preparación adecuados para poder ingresar en ella.

d) Peregrinos en la búsqueda de cura

No se puede dejar de lado las personas que se volvían peregrinas para buscar sanación. Sin soportar más la situación de angustia y sufrimiento, después de haber perdido la esperanza en la medicina y sin poder esperar la intervención del santo a quien habían hecho un voto, recorrían un santuario tras otro, buscando obtener la cura a toda costa.

La cantiga 268 cuenta entonces que una señora *filladalgo* había hecho muchas romerías, sin obtener resultado: “*proveito non ll’avian romarias*”. Su situación era tan grave que la única manera de transportarla era en una carreta. Entonces, al escuchar a unos peregrinos que venían de Santiago, del santuario de Villa Sirga⁶¹, ella decide hacer su voto con mucha conmoción, llorando y alzando las manos al cielo. Llegando al santuario, la señora reza nuevamente con gran devoción:

*“Ai, Sennor poderosa, nenbra-te de mi mesquã,
ca todo-los peccadores coitados a ti acorremos;
Sennor manssa, Sennor bõa, de todos bẽes comprida,
tu es corõa dos santos e tu dos angeos vida;*

⁶¹ El tema de la rivalidad entre Villa Sirga y Compostela, sugerida por autores como Keller y tratada por otros como Scarborough y Filgueira Valverde, no es relevante para nuestro presente análisis.

*da-me pola ta vertude a este corpo guarida,
ca muit'agya o podes fazer, como nós creemos”.*

“Ay, Señora poderosa, acuérdate de mí, pobre,
porque todos los pecadores a ti acorremos;
Señora mansa, Señora buena, de todos los bienes colmada,
tú eres la corona de los santos, y la vida de los ángeles;
dame, por tu virtud, la cura de este cuerpo,
porque muy pronto lo puedes hacer, como nosotros
[creemos”.

obteniendo finalmente la cura de todos sus miembros paralizados.

Otro paralítico es el tema de la cantiga 218. Este hombre rico y honrado, víctima de una enfermedad, perdió el movimiento de su cuerpo. Su mal le costó tanto que se empobreció. La única solución entonces sería hacer un peregrinaje y, viendo pasar un grupo que iba hacia Compostela, aprovechó para pedir que lo llevaran con ellos. Sin cura alguna⁶², el pobre hombre fue llevado de vuelta a su casa; sin embargo, su situación empeoró y se quedó ciego. Sus compañeros lo dejaron entonces en Villa Sirga y él quedó así desamparado:

<i>Mas a Madre do que da agua</i>	Pero la Madre del que
<i>[vỹo</i>	[hizo vino del agua
<i>fez ouve del mercee e oyu seus</i>	tuvo piedad de él y oyó
<i>[braados</i>	[sus clamores,
<i>Que el mui grandes dava,</i>	que él daba muy grandes,
<i>[chamando “Gloriosa”</i>	[llamando “Gloriosa”.
<i>e chorando mui forte.</i>	y llorando muy fuerte.

⁶² Scarborough nota que el hombre no obtuvo la cura a causa de sus pecados, conforme se ve en la *cantiga*. Con ello, la autora quiere demostrar el carácter penitencial de este peregrinaje, demostrando que la peregrinación hacia Santiago no habría sido penitencia suficiente para el pobre hombre (“The pilgrimage”, p. 106).

Muy semejante es la cantiga 278: una señora francesa, ciega, va al santuario compostelano acompañada de sus hijas, pero allí tampoco obtiene la cura. Al volver, una tempestad providencial hace que ellas busquen abrigo en la iglesia de Santa María de Villa Sirga. Madre e hijas se acuestan entonces ante el altar⁶³ y la mujer hace su oración, pidiendo a la Virgen “*que ss’amerçãasse dela*”, que tuviese piedad de ella, y que le quitase el mal del que sufría.

El punto común entre esas tres cantigas es el testimonio de personas en momentos de profunda angustia y la intervención de la Virgen María en el último instante, donde toda esperanza parecía acabarse. Dicha angustia es perfectamente comprensible, pues muchos de los que iban en peregrinación terminaban como mendigos, no teniendo más recursos para hacer el viaje de vuelta o para continuar sosteniéndose⁶⁴.

Ésta sería la imagen de María que el hombre medieval quería representar: la última esperanza, el consuelo de los afligidos, la más grande y eficaz intercesora junto a Jesucristo.

Peregrinos buscando la curación, peregrinos por devoción o costumbre, personas agradecidas o agraciadas, mujeres y hombres, ricos y pobres. Historias tan diferentes aquí mencionadas convergen después del milagro: éste representa un cambio de vida para los que estaban alejados de la Iglesia y un premio para los que siempre habían sido fieles. El milagro es, sin duda, el punto principal de ese género de narrativa pero, sin contextualizarlo, pierde una parte de su valor. Entonces, toda la historia que acompaña al peregrino en su búsqueda de iluminación tiene su debido valor. Y en ese aspecto, las canti-

⁶³ Aquí tenemos un testimonio de la práctica de la incubación, tan común en muchos santuarios y con orígenes que remontan a los cultos egipcios. Cfr. Errol G. PALANDJIAN, “Sommeil et rêve en Egypte antique. Psychanalyse et oniromancie”, *Psy Cause*, 38, 22-31.

⁶⁴ SIGAL, *op. cit.*, p. 36.

gas condensan, como ningún otro documento medieval, toda la aventura de los peregrinos, desde su casa, pasando por el camino hacia el santuario y su viaje de regreso, con un realismo y un dramatismo impresionantes, gracias a la forma poética fuera de lo convencional escogida por Alfonso X⁶⁵.

⁶⁵ La forma poética principal de las cantigas es el *zéjel*, utilizada en la poesía lírica desde el siglo XI. Muy empleada por los trovadores líricos de la primera mitad del siglo XII, esta forma se volvería luego obsoleta, encontrándose solamente en la poesía popular (Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, pp. 135-6). Menéndez Pidal observa que Alfonso X sería el único que emplea el *zéjel* en la poesía culta en su época (*ibíd.*, p. 136). Se percibe también que la poesía épica era muy apreciada por Alfonso X, al punto de considerar los relatos de los juglares como fuente histórica en su libro de historia de España (Ramon MENÉNDEZ PIDAL, *De primitiva lírica española y antigua épica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951, pp. 47-69). El mismo autor observa la influencia francesa sobre los romances hispánicos a partir del siglo XIV y afirma que los temas maravillosos y eróticos son novedades traídas de Francia (*Estudios sobre el romancero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pp. 21-27). Sin embargo, el elemento maravilloso está muy presente en las cantigas, anteriores a esa última fecha (Mercedes BREA, "Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las cantigas de santa María", *Revista de literatura medieval*, separata, V (1993), 47-61).

**DIFAMACIÓN Y DEFENSA DE LA MUJER
EN LA EDAD MEDIA.
PASAJES OBLIGATORIOS**

PEDRO CARLOS LOUZADA FONSECA
(UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS, BRASIL)

Sin la intención de reproducir aquí una letanía sobre todo lo negativo que se ha dicho sobre la mujer en el período medieval, el presente estudio comienza con los infelices y ultrajantes pronunciamientos antifeministas escritos en ese período, sea por personas involucradas con la práctica de la vida religiosa, sea por otros, autores de escritos del género secular. Y ese inicio se propone por una razón obvia: en todo el período medieval, que presenta características patriarcales, se puede apreciar la presencia de una mayor cantidad de textos de naturaleza misógina que de textos favorables y defensores de la mujer.

A pesar del riesgo de la generalización, se puede considerar que uno de los pensamientos omnipresentes en ese antifeminismo medieval fue exactamente aquél que encontró cierto deleite en caracterizar a la mujer como un animal (*bestia*), siendo aquí digna de recuerdo la figura de la serpiente o de otra criatura tanto o más venenosa. Además de esa característica estratégicamente naturalizadora, la tradición de ese antifeminismo recurría preferentemente a otras, que eran mencionadas según un inventario fabuloso de las más negativas y perversas características femeninas. Normalmente retratada como celosa de sus rivales y excesivamente locuaz (*virulentis sermonibus*), además la mujer era criticada por ser una compulsiva y egoísta derrochadora, frívola, disimulada e incapaz en relación al conocimiento y entendimiento de las cosas superiores.

De la inmensa cantidad de textos misóginos medievales, es consenso, más o menos general, entre los estudiosos del tema, que los escritos de Teofrasto (c. 372-288), de san Jerónimo (c. 342-420) y de Walter Map (1140-c. 1209) constituyen referencia clásica. El antimatrimonial e influyente, pero desconocido, *Liber de nuptiis*, de Teofrasto fue, con invocada autoridad, citado y apropiado por san Jerónimo en su *Adversus Jovinianum* (c. 393). En ese libro, el santo convincentemente disuade a los verdaderos cristianos del casamiento¹. La obra de san Jerónimo motivó grandes obras pro-celibato como, por ejemplo, la *Theologia Christiana* (c. 1124) de Abelardo (1079-1142) y el *Policraticus* (c. 1159), de John de Salisbury (c. 1115-1176). Walter Map no se quedará atrás, en esa lista misógina, con su no menos virulenta y antimatrimonial, *The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage* (c. 1180)². Finalmente, no de menos importancia, se encuentra el más triste de los libros de sabiduría de la Biblia medieval, el *Eclesiastico*³.

Para ese trío, como para tantas otras obras misóginas de este tipo, la vida doméstica de casado era una verdadera desgracia, mientras que el celibato era considerado como una condición de excelencias morales, intelectuales y espirituales. Todo ello, de forma política, servía para eternizar el monopolio masculino de la cultura literaria, relacionándolo con el estado civil ideal tanto para los hombres como para las mujeres piadosas y devotas de la vida cristiana.

¹ P. DELHAYE, "Le Dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XIIIe siècle", *Medieval Studies*, 13 (1951), 65-86; Charles B. SCHMITT, "Theophrastus in the Middle Ages", *Viator*, 2 (1971), 259-263.

² Walter MAP, "The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage", en IBID., *De Nugis Curialium, Courtiers' Trifles* (ed. de M.R. James, C.N.L. Brooke y R.A.B. Mynors), Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 287-313.

³ Richard de BURY, *Philobiblon* (ed. Michael MacLagan y E.C. Thomas), Oxford, Blackwell, 1960, pp. 42-44; R.A. PRATT, "Jankyn's Book of Wikked Wyves: Medieval Antimatrimonial Propaganda in the Universities", *Annuaire Medievale*, 3 (1962), 5-27.

Sin embargo, al tener en cuenta seriamente textos antifeministas como esos y otros del pasado, se podría inicialmente reflexionar acerca de la posibilidad de que hayan surgido de una tradición. Y, si esa fuese la situación, inquirir sobre cuáles de ellos serían los fundadores, escritos obligatorios. A pesar de ser muy vasto el asunto, aun así, cuando se investigan las raíces de ese antifeminismo medieval, un original pasaje obligatorio se remonta a la antigua ley judía y al crepúsculo de la cultura griega. En este caso, se sabe cuánto Hesíodo (c. 750 a.C.) maldecía la plaga del mal, introducida en el mundo a través de la mujer⁴. Ovidio (43 a.C.-18 d.C.) –cuyos antecesores misóginos fueron temporariamente perdidos de vista en el período medieval– constituye un nombre obligatorio en la larga lista de antiguas y tradicionales sátiras contra la mujer.

Otra importante dirección de ese precedente antifeminismo tradicional, difundido y reelaborado para atender la ideología político-religiosa de la Edad Media, son los antiguos estudios de fisiología y de etimología. Aristóteles (384-322 a.C.), en *De generatione animalium*⁵ y Galeno (131-201), en *De usu partium* (finales del siglo II)⁶, subestimaron el cuerpo femenino como deformado e impuro, ante la perfección del cuerpo masculino, con su eficaces propiedades generativas e intelectivas⁷.

⁴ Sir Prudence ALLEN, RSM, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*, Montreal, Eden Press, 1985, pp. 14-15.

⁵ ARISTÓTELES, *Generation of Animals* (ed. de A.L. Peck), Londres y Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard University Press, 1963, 726b, 727a, 727b, 729a, 737a, 738b, 775a, pp. 91-93, 97, 101-103, 109, 173-175, 185, 459-461.

⁶ GALENO, *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body* (ed. Margaret Tallmadge May), Nueva York, Cornell University Press, 1968, ii, pp. 630-632.

⁷ A. ROUSSELLE, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford, Blackwell, 1988, pp. 12-20; D. JACQUART Y C. THOMASSET, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 1988, pp. 55-56.

Por una especie de habilidoso cortocircuito, las condenas de la naturaleza y de la fisiología femeninas correspondieron a pronunciamientos misóginos surgidos a partir de un criterio lingüístico, siendo aquí ejemplo impar la influyente enciclopedia *Etymologiae*, de san Isidoro de Sevilla (c. 570-636), donde se trata el origen de las palabras relacionadas a la naturaleza y a la fisiología sexual de la mujer. Todavía en esa obra se comenta el poder destructivo, maléfico y monstruoso del menstuo⁸. En ese aspecto particular, el santo no solamente seguía lo que decía Plinio sobre el asunto en *Naturalis Historia* (siglo I) sino también iniciaba una sólida tradición de nombres que trataron acerca de los daños provocados por la sangre menstrual, alcanzando a ser, aun, tema tratado en el conocido libro *De miseria conditionis humane*, del papa Inocencio III (1198-1216)⁹.

De acuerdo con la idea de la impureza de la menstruación, las voces del canon religioso de la Edad Media consideraban que la relación sexual con una mujer en ese estado implicaba un riesgo para el hombre, pues podría enfermarse e incluso contraer lepra¹⁰. En el terreno de la fisiología de raíces aristotélicas, consideraciones vistas como científicas acerca del cuerpo y de las funciones femeninas trataban la menstruación como una incapacidad de la mujer que impedía su evolución hacia la forma más completa del desarrollo humano, es decir, el hombre.

Varias son las voces de la misoginia medieval que tratan sobre la naturaleza destructiva y corruptible de la sangre menstrual. Sin embargo, la de san Isidoro de Sevilla sobre el asunto es una expresión definitiva al respecto. Dice el santo que “del contacto con esta sangre menstrual, las frutas dejan de germinar, el mosto queda agrio, las plantas mueren, los árboles

⁸ ISIDORO de SEVILLA, *Isidori Hispalensis Episcopi: Etymologiarum sive Originum libri xx*, 2 vols. (ed.W.M. Lindsay), Oxford, Clarendon Press, 1962, XI, ii, pp. 17-19,23-24; XI, i, pp. 140-141.

⁹ INOCENCIO III, Papa, Lotario dei Segni, *De miseria conditionis humana* (ed.R.E. Lewis), Athens (Ga.), University of Georgia Press, 1978, I, 4, pp. 100-101.

¹⁰ JACQUART y THOMASSET, *op. cit.*, p. 186.

pierden sus frutos, el metal se corroe con la oxidación y los objetos de bronce se ennegrecen. Cualquier perro que la consume contrae rabia. El betún, que resiste tanto al metal cuanto al agua, se disuelve espontáneamente cuando se contamina con esa sangre”¹¹. No sólo las impurezas que la mujer expelía eran motivo para la *paura* ginecófóbica del hombre. El sexo femenino en general y su inexorable poder de seducción ejercido sobre los hombres eran considerados no sólo biológicamente adversos sino también de infalible capacidad de destrucción.

A pesar de las interdicciones impuestas por la doctrina religiosa en la investigación de la anatomía y fisiología humanas en la Edad Media, la autoridad de ciertos pensamientos científicos acuñados en la Antigüedad fue convenientemente acatada. Uno de ellos se refería a la excelencia del semen masculino, explicada por el mayor calor naturalmente presente en el cuerpo del hombre. Con el redescubrimiento de los escritos de Aristóteles, ese y otros postulados acerca de la generación tuvieron impacto a partir del siglo XII. El filósofo griego había reducido el papel de la mujer, en la generación, al de materia prima, a la espera de la acción formadora o activa del semen del hombre.

De origen aristotélico es la idea discriminatoria de la pasividad de la mujer en la procreación puesto que, considerada como un “macho deformado”, ella contribuía apenas como semilla inactiva. La considerable autoridad de Aristóteles fue ciertamente responsable por la perduración medieval de la reducción de la mujer a la materia, mientras el hombre, en la ecuación alma-materia, proveía el alma, que se encontraba en estado superior sólo en el sexo masculino. Por esa y otras razones, el fisiologismo de Aristóteles y de Galeno acerca de la excelencia del macho sobre la precariedad y los defectos de la hembra fue frecuentemente glosado durante el período medieval como, por ejemplo, en el tratado ginecológico, popularmente conocido en

¹¹ ISIDORO de SEVILLA, *op. cit.*, XI, i, p. 140 (la traducción me pertenece).

el siglo XII, *De secretis mulierum*, espuriamente atribuido a Alberto Magno¹².

Ya que el semen fue considerado como una especie de residuo de sangre altamente depurado, se supuso, en la opinión transmitida por esos pensadores de la Antigüedad, que la frecuente actividad sexual literalmente drenaría la vitalidad de la sangre del hombre, causándole deficiencias¹³. La metáfora máxima, nunca antes acuñada para caracterizar el sentido simbólico destructor del cuerpo femenino, fue, sin duda, la del aprovechamiento del antiguo miedo de la *vagina dentata* para significar el portón del Infierno del imaginario religioso medieval: “La cristiandad medieval hizo de la vagina una metáfora del portón del infierno y revivió la antigua imagen inductora de miedo de la *vagina dentata* (vagina dentada) que podía arrancar el pene del hombre”¹⁴.

Por lo que se sabe, ninguna mujer antes de Christine de Pisan (1365-c. 1430), trató textualmente de señalar el absurdo de muchos pensamientos negativos de la naturaleza femenina. En *Le Livre de la Cité des Dames* (1405-?)¹⁵, como en otros escritos suyos, es realmente admirable su sabiduría y su ingenio retórico por desarmar muchos elementos claves de ese discurso antifeminista. Notable, por ejemplo, es la sagaz argumentación a favor del ennoblecimiento del origen genésico de la mujer, que la autora construyó a partir del conocido “*topos* de la costilla

¹² Helen LEMAY, “Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Lectures on Female Sexuality”, *International Journal of Women's Studies*, 1 (1978), 391-400.

¹³ ARISTÓTELES, *op. cit.*, 725b, 726b, pp. 89-90; ROUSELLE, *op. cit.*, pp. 12-20; JACQUART y THOMASSET, *op. cit.*, pp. 55-56.

¹⁴ Barbara G. WALKER, *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 328.

¹⁵ CHRISTINE de PISAN, *The Book of the City of Ladies* (ed. de Earl Jeffrey Richards), Nueva York, Persea Books, 1982, I. 9.2, pp. 23-24.

de Adán¹⁶, motivo muy glosado en varios textos medievales en defensa de la mujer como, por ejemplo, en el mandamiento VI, capítulo 4, del anónimo *Dives and Pauper* (1405-1410)¹⁷.

Toda esa discriminación acerca de la naturaleza y de la fisiología femeninas comportaba –en el antifeminismo de la Edad Media– una relación tendenciosa entre lo teológico y lo ginecológico¹⁸. San Agustín (354-430), uno de los pilares de la cristiandad, sólo en apariencia no discriminó el lamentable estado corpóreo de la mujer, al seguir la enseñanza de *Galateus* 3:26-28 acerca de la equivalencia teológica de los dos sexos. Aun así –y no concordando, en *De Trinitate*, con la reducción de la mujer a lo corporal–, la consideraba perturbadora de la serenidad y de la espiritualidad de la mente masculina y señalaba la instigadora predisposición femenina respecto de las demandas materiales y sensoriales¹⁹. San Ambrosio (c. 339-397), en *De Paradiso* (c. 375), propuso una interesante alegoría de la caída de Adán y Eva, en la cual la mujer representaba los sentidos del cuerpo y el hombre, la mente. Completaba el santo su pensamiento diciendo que los placeres agitaban los sentidos, los cuales, a su vez, afectaban la mente²⁰.

Los primeros Padres de la Iglesia siempre se mostraron preocupados por la cuestión de la proximidad y de la compañía femenina. Reflexionando sobre las consideraciones de san

¹⁶ D.L. D'AVRAY y M. TAUSCHE, "Marriage Sermons in *ad status* Collections of the Central Middle Ages", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 47 (1980), 71-119.

¹⁷ *Dives and Pauper* (ed. Priscilla Barnun), Oxford y Londres, Oxford University Press, 1980, i.p. 2, pp. 66-72.

¹⁸ Howard R. BLOCH, "Medieval Misogyny", *Representations*, 20 (1987), 1-24.

¹⁹ K. BORRESEN, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University Press of America, 1981, pp. 25-30.

²⁰ AMBROSIO, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel* (ed. de J.J. Savage), Nueva York, Fathers of the Church, Inc., 1961, XV, p. 351.

Pablo acerca de la perturbación que el casamiento y la familia podrían representar no sólo para la consolidación institucional del cristianismo sino también la excelencia mental y espiritual del hombre, consideraban problemática dicha compañía. Sobre este tema opinó san Jerónimo. Fundamentado en *Mateus* 19:12, en su *Adversus Jovinianum* señaló la felicidad que representaba, en lugar de servir a una esposa, servir a Dios, haciéndose eunuco para el reino del Cielo²¹.

Esa distracción matrimonial y familiar podía ser evitada a través del celibato. No obstante, en la práctica, el obstáculo mayor era la reducción de la mujer a un irrefrenable arsenal de vicios y a su lasciva invitación al hombre para pecar, dañando su alma²². Por el sólo hecho de meramente existir o cultivar su apariencia o semblante, se impuso la metáfora de la mujer como una mortífera espada desenvainada y un peligroso pozo destapado²³. Esa terrible imagen misógina puede ser atribuida, entre otras fuentes, en Tertuliano (c. 160-c. 225), en su *De cultu feminarum* (siglo I o II)²⁴ y en el *The Ancrene Riwe*²⁵, un tratado anónimo del siglo XIII o anterior a esa fecha.

Asociado a los temas metafóricos de la mujer imaginada como pozo o espada desenvainada, recurrentes en la literatura medieval, se encontraba el asunto de la mirada impura y embustera femenina, frecuentemente glosado por los Padres

²¹ JERÓNIMO, "Against Jovinian", en IBID., *The Principal Works of St Jerome* (ed. de W.R. Fremantle), Oxford y Nueva York, James Parker & Co. and Christian Literature Co., 1893, 2nd. ser., vi, I, 12, pp. 346-348.

²² G.R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. 395.

²³ D'AVRAY y TAUSCHE, *op. cit.*, p. 102.

²⁴ TERTULIANO, "The Apparel of Woman" (*De cultu feminarum*) (ed. de E. Quantin), en *Tertullian: Disciplinary, Moral and Ascetical Works*, Nueva York, FOC, 1959, xl, II, 2.

²⁵ *The Ancrene Riwe* (ed. de M.B. Salu), Londres, Burns & Oats, 1955, t. II, pp. 23-25.

de la Iglesia como, por ejemplo, las advertencias de san Juan Crisóstomo (c. 347-407)²⁶. Tales pronunciamientos e imágenes terminaban por caracterizar a la mujer como un recurso desdichado, una perpetua fuente de desavenencias y discordias. Todo eso puede ser apreciado en el *Adversus Jovinianum*, de san Jerónimo, fiel heredero de las ideas de Ovidio, en *Amores*²⁷ y de Juvenal (principio del siglo II), en la *Sátira VI*²⁸.

La visión de esa embustera disposición de la mujer, no raras veces considerada promovida por el diablo, reforzó la idea del monopolio del hombre en la predicación y en la práctica de actividades religiosas sagradas. En ese sentido, rarísimas fueron las excepciones que aparecieron a favor de la emancipación religiosa de la mujer²⁹, tal como lo que proponían los valdenses (siglo XII) y los lolardos (1380-90)³⁰.

Uno de los principales defectos de la mujer asociaba a su natural predisposición para la incontinencia –verificada en todos los sentidos– con su compulsiva, copiosa y excitante habladoría, tal como la de la esposa en *The Wife of Bath* (c. 1390-95), de Geoffrey Chaucer (c. 1343-1400)³¹.

Tal vez uno de las más intrigantes paradojas, en boga en el siglo XII, haya sido exactamente ésa: una ascética obsesión en

²⁶ BLOCH, *op. cit.*, p. 15.

²⁷ OVIDIO, *Erotic poems* (ed. de Peter Green), Harmondsworth, Penguin, 1982, II, 12, pp. 232-234.

²⁸ JUVENAL, “Satire VI”, en *The Satires of Juvenal* (ed. de Holfe Hunphries), Bloomington, Indiana University Press, 1958, v. 242-243, p. 72.

²⁹ Eleanor McLAUGHLIN, “Les Femmes et l’hérésie médiévale: un problème dans l’histoire da espiritualité”, *Concilium*, III (1976), 73-90.

³⁰ *Registrum Johannis Trefnant* (ed. W.W. Capes), Hereford, 1914, p. 279; M. ASTON, “Lollards Women Priests?”, en IBID., *Lollards and Reformers*, Londres, Hambledon Press, 1984, p. 55.

³¹ Geoffrey CHAUCER, “The Wife of Bath Prologue”, en IBID., *The Canterbury Tales* (ed. de David Wright), Oxford, Oxford University Press, 1955, pp. 219-239.

condenar a las mujeres que querían mirar y ser miradas, negando acerbamente su mera realidad, favorecida por la práctica de una adoración cortés de su imagen³², nunca totalmente exenta de subyacentes ambivalencias de erotismo³³. Es de pensar aquí si ese miedo del poder de erotización y de la prodigalidad sexual de la mujer no comportaba para el hombre una aprensión o complejo de inferioridad, que él podría superar gracias a la actitud de circunscribir a las mujeres al nivel de las más indecentes y libidinosas criaturas.

Ideas de ese tipo –y de que la lujuria del amor afeminaba a los hombres– aparecieron con increíble insistencia en el pensamiento medieval como, por ejemplo, en san Isidoro de Sevilla, en sus *Etymologiae*³⁴, Jehan Le Fèvre (siglos XIV-XV), en sus *Les Lamentations de Matheolus* (c. 1371-72)³⁵, Andreas Capellanus (siglos XII-XIII), en su *De amore* (c. 1185)³⁶ y John Gower (1325?-1408), en su *Confessio amantis* (1386-90)³⁷.

La situación de reducir a la mujer a la libido la presentaba, entre otras cosas, como carente de inteligencia y de razón desarrolladas; sólo era capaz de pequeños consejos y tomas de decisión inmediatas. Sin tener en cuenta que las mujeres eran verdaderamente capaces, los narradores medievales se sorprendían por el hecho de que muchas heroínas de los *fabliaux* sobrepasaran a sus torpes maridos con pruebas de notable

³² BLOCH, *op. cit.*, p. 15.

³³ Lee PATTERSON, “For the Wyves love of Bathe: Feminine Rhetoric and Poetic Revolution in the *Roman de la Rose* and the *Canterbury Tales*”, *Speculum*, 58 (1983), p. 662.

³⁴ ISIDORO de SEVILLA, *op. cit.*, XI, ii. 23.

³⁵ Jehan Le FÈVRE, *Les Lamentations de Matheolus et le Livre de Leesce* (ed. de A.-G. Van Hamel), París, Bouillon, 1892, 1905, 2 vols., II, 1571-1702.

³⁶ Andreas CAPELLANUS, *On Love* (ed. de P. G. Walsh), Londres, Duckworth, 1982, III, 50, pp. 244-245.

³⁷ John GOWER, “A Lover’s Confession”, en *The English Works of John Gower* (ed. G. C. Macaulay), Londres, Oxford University Press, 1900, 2 vols., ii, VII, 4239, 4292, pp. 354-355.

previsión³⁸. Tales aspectos fueron retomados, en defensa de la mujer, en la discusión que sobre ellos hizo Christine de Pisan en su *Le Livre de la Cité des Dames*³⁹.

En el inicio de este estudio, fueron mencionadas algunas obras antifeministas siempre recordadas, de manera inmediata, cuando se discute la misoginia medieval. No obstante, se puede considerar que la tradición literaria era, en ese terreno, muy compleja, basada en aquello que hoy se puede denominar *precedente* o, en una terminología teórica, hipotexto. Entre los Padres de la Iglesia de los seis primeros siglos después de Cristo, precedente era un extenso conjunto de citas bíblicas, discretamente reforzadas por fragmentos provenientes de la literatura romana. Entre los escritores de textos antifeministas del siglo XI en adelante, precedente aludió a la primera ola de textos feministas como, por ejemplo, el *Adversus Jovinianum*, de san Jerónimo, que fue retomado en el siglo XII, *The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage*, de Walter Map y el *De amore*, de Andreas Capellanus.

Además de esas fuentes, sucintamente mencionadas, precedente significó, entre los escritos antifeministas a partir de aquella fecha, un número relativamente pequeño de lúgubres consideraciones sobre las mujeres, provenientes de los libros bíblicos *Proverbios*, *Eclesiastés* y *Eclesiasticus* –hoy considerado apócrifo–, la segunda de las narrativas gemelas de la Creación tratada en el *Génesis*, juntamente con el relato de la caída y de la punición de Eva, ciertas historias de celebrados héroes bíblicos que habían caído en el pecado del sexo, las epístolas de san Pablo, máximas o aforismos de Ovidio, Juvenal, Virgilio y otros, tales como Valerius Maximus –quien fue un notable compilador de una colección de anécdotas, del primer siglo después de Cristo– y afirmaciones extraídas, a través de los años, de escritos de los Padres de la Iglesia.

³⁸ Richard SPENCER, “The Treatment of Women in the *Roman de la Rose*, the “*Fabliaux*” and the *Quinze Joies de Mariage*”, *Marche romane*, 28 (1978), p. 211.

³⁹ CHRISTINE de PISAN, *op. cit.*, I, 8,8, pp. 21-22.

Ese *corpus* antifeminista se caracterizó, de manera bastante compacta, por una obcecada recurrencia homogénea a sus ejemplos, tornando esa tradición en una intrincada red de relaciones muy estrechas entre los textos, de curiosas entre-lecturas. De manera no casual, las citas eran descontextualizadas. Así ocurría frecuentemente con aquellos párrafos extraídos del libro de los *Proverbios*, cuando una referencia condenatoria a una mujer, considerada mala o rara, era seleccionada sin tener en cuenta que un pasaje inmediato podía realizar un elogio de una buena mujer⁴⁰.

Sin embargo, mucho más desconcertante que esa simple descontextualización fue la manipulación de una cita integral, a fin de extrapolar o anular su sentido respecto del contexto original, resultando en una postura condenatoria de la mujer. Es el caso de la parcialidad que se observa en la condenación de Betsabé, puesto que en la Biblia no se entiende si ella había tenido el propósito de seducir al rey David para cometer con él el pecado del adulterio. Pretextos antifeministas como ése constituyeron un atributo verdaderamente mal intencionado de muchos comentaristas misóginos. Estaban tan arraigados en la práctica que, todavía en 1983, Conroy desconfiaba de la integridad moral de Betsabé⁴¹.

Por lo que se puede observar, la misoginia medieval da la impresión de haberse constituido como un verdadero depósito de textos misceláneos, donde proverbios antifeministas e imprecaciones bíblicas contra las mujeres se mezclaban con otros de igual tenor, yendo y viniendo en la búsqueda de fuentes, dando la impresión de repetir las mismas fórmulas y convenciones, las mismas voces resonantes e incansables de lugares comunes⁴².

⁴⁰ Katharine M. ROGERS, *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature*, Seattle, University of Washington Press, 1966, pp. 6-7.

⁴¹ C. CONROY, *1-2 Samuel, 1-2 Kings*, Wilmington, Michael Glazier, 1983, pp. 115-116.

⁴² Jill MANN, *Geoffrey Chaucer*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 50; JUAN de SALISBURY, *The Frivolities of*

Además de las condenas anteriormente señaladas, se imputaba a las mujeres –como una especie de defecto primario–, el compulsivo vicio de gruñir constantemente, asociado a una incontinencia verbal abusiva y licenciosa⁴³, propia de una lengua burlesca⁴⁴. El énfasis en esa clase de incontinencia femenina, referida a su incapacidad de mantener la discreción y de alejarse de la presunción, además de las indicaciones bíblicas, remonta a san Juan Crisóstomo que, en su *Homilía IX*, acerca de la carta de san Pablo a Timoteo, culpó a Eva por arruinar todo, en el minuto en que ella abrió la boca en el Paraíso⁴⁵.

A pesar de haber en esos textos antifeministas una recurrencia consistente a ciertas imágenes y motivos, eso no parece constituir un sistema, con principios y patrones que estructuren su expresión. No obstante ese hecho, algunas características que dan cohesión a esa postura antifeminista pueden ser señaladas. La primera de ellas es el hecho de que los tratados misóginos, como por ejemplo *Les Lamentations de Matheolus*, de Le Fèvre, han sido estructurados de forma extremadamente libre, con tiradas e invectivas, cuya yuxtaposición parecía realmente desafiar cualquier sentido de orden lógico⁴⁶. La segunda es la presencia de una relativa escasez de modelos recibidos de la tradición antifeminista literaria, teniendo el autor que basarse, muchas veces, en modelos de otros géneros de la escritura medieval.

A pesar de esa falta de estructuración, algunos modelos tradicionales de escritura fueron tomados por el antifeminismo

Courtiers and the Footprints of Philosophers (ed. de J. B. Pike), Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press-Oxford University Press, 1938, p. 355.

⁴³ BLOCH, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁴⁴ PATTERSON, *op. cit.*, pp. 660-661.

⁴⁵ JUAN CRISÓSTOMO, “Homily IX”, en *The Homilies of S. John Chrysostom on the Epistles of St Paul to Timothy, Titus, and Philemon*, Oxford, John Henry Parker, 1843, pp. 69-72.

⁴⁶ Giovanni BOCCACCIO, *The Corbaccio* (ed. de A. K. Cassel), Urbana, University of Illinois Press, 1975, p. xx.

medieval. El más común de ellos fue el catálogo de ejemplos ilustrativos de mujeres notables por su lascivia, frecuentemente encabezados por Parsifae. Ese modelo, que todo indica derivado de Ovidio, incluía también la forma de panegírico, en que las buenas y virtuosas mujeres bíblicas servían como contraste, de efecto retórico negativo, para denigrar a las malas. En este caso, la heroína del Libro de Judit conducía un desfile de mujeres notables, sin embargo renombradas por las cualidades varoniles ya exigidas por san Pablo. Walter Map, en su *The Letter of Valerius to Ruffinus, against Marriage*, fue uno de los grandes divulgadores de ese tipo de catálogo, consiguiendo, con él, atraer una enorme cantidad de comentarios académicos, con propuestas educacionales.

Otro modelo derivaba de Juvenal, de su conocida *Sátira VI* que, desaconsejando el casamiento, catalogaba a ciertas mujeres romanas, satirizadas por su impropiedad para el matrimonio.

Otro modelo –tal vez el más influyente debido no solamente a su concisión sino también a su aureola de autoridad clásica– fue el supuesto libelo de Teofrasto acerca de la discusión sobre el casamiento. Incorporado al *Adversus Jovinianum*, de san Jerónimo, ofrecía sagaces comentarios misóginos, como aquél que trataba acerca de la imposibilidad de asegurarse la fidelidad de la mujer ya que, si fuera bonita, atraería un enjambre de amantes y, se fuese fea, iría a la búsqueda de ellos.

El *Adversus Jovinianum* constituyó, para la época, una especie de pequeña estocada, principalmente acerca de las desventajas del casamiento. No obstante, no proveyó ninguna fórmula general pero sí una secuencia de fórmulas individuales. De éstas, las más apreciadas versaban sobre los modos de hablar de las esposas y en la equiparación de todas para probar que, ricas o pobres, bonitas o feas, siempre significaban problemas.

Finalmente, otro modelo consistía en el recurso expresivo de pretensiones en primera persona, utilizado por el lenguaje femenino. El propio monólogo de *The Wife of Bath*, de Geoffrey Chaucer, atestiguaba el enorme potencial que podía encontrarse en ese modo de reclamación en primera persona, del cual una

pequeña muestra ya podía verse en el ensayo de Teofrasto y en Juvenal. Ese modelo podría, también, ser identificado en partes de *La Veuve* (siglo XIII), de Gautier Le Leu (1210-?)⁴⁷, en *Les Lamentations de Matheolus*, de Le Fèvre y en *Il Corbaccio* (c. 1355), de Giovanni Boccaccio (1313-1375)⁴⁸.

La selección de referencias hechas en este estudio sobre la misoginia en Edad Media es, en la realidad, sólo incipiente. En la lista de autores y textos presentados, se podría incluir también nombres como Hildebert de Tours, Hugues de Fouillo, Pierre de Bois y muchos otros. También en ella podrían ser incluidas comedias medievales, numerosos poemas cortos –como, por ejemplo, los seleccionados por Fiero⁴⁹– y producciones en diferentes lenguas vernáculas como, por ejemplo, las de Juan Ruiz, Cecco d’Ascoli y Deschamps. En verdad, según observó Christine de Pisan, en *Le Livre de la Cité des Dames*, existió una verdadera corriente de ese tipo de escritos, que evidencian que la cultura literaria medieval fue unívoca en su denuncia de la femineidad⁵⁰.

La práctica del discurso antifeminista medieval, muchas veces representada por la simple costumbre o el gusto por la denuncia misma, lleva a suponer que la *intelligensia* del período consideró las fórmulas retóricas de la misoginia como un juego o una arena apropiada para mostrar sus dotes literarias. John de Salisbury, comentando sobre el gusto de los escritores, de cualquier época, de hablar contra la frivolidad del sexo, llegó al punto de considerar que la misoginia tal vez no pasase de in-

⁴⁷ Gautier LE LEU, “The Widow”, en Robert HELLMAN y Richard O’GORMAN, *Fabliaux: Ribald Tales from the Old French*, Nueva York, Thomas Crowell Co., 1965, pp. 145-146.

⁴⁸ BOCCACCIO, *op. cit.*

⁴⁹ G.K. FIERO, W. PFEFFER y M. ALLAIN (eds.), *Three Medieval Views of Women: ‘La Contenance des Fames’, ‘Le Bien des Fames’, ‘Le Blasme des Fames’*, New Haven, Yale University Press, 1989.

⁵⁰ CHRISTINE de PISAN, *op. cit.*, I, 1, 1, pp. 3-5.

vención. Pero concluyó que las mujeres se infatuaban fácilmente y nutrían el odio sin medida⁵¹.

Tal vez ningún escritor se haya acercado tanto a la conclusión de que la misoginia medieval era una especie de deporte como Jehan Le Fèvre que –declarando haber llevado sus argumentos acerca de la mujer a su conclusión lógica– aun así no consiguió liberarse de lugares comunes y otros similares, acunados por una larga tradición, para representar su figura⁵².

Lo que puede conllevar a la consideración de que las actitudes misóginas de muchos textos medievales podrían tratarse simplemente de un juego es el ejemplo del propio Le Fèvre que, probando que podía jugar de los dos lados, describió las acusaciones antifeministas de *Les Lamentations de Matheolus* y luego, después de escribirlas, las refutó, una por una, en su *Le Livre de Leesce*. Antes que él, Marbod de Rennes (c. 1035-1123), había ejemplificado esa dualidad en *De meretrice* y en *De matrona* que, constituyendo respectivamente los capítulos III y IV del *Liber decem capitulorum*, emparejaban ataque y defensa de la mujer. Fuese o no un juego o un deporte, la verdad es que la mujer era siempre el objeto de un jugador que controlaba permanentemente la situación.

El hecho de que la misoginia, tal como era practicada en la Edad Media, podía ser un juego como ejercicio de habilidades retóricas, presenta el riesgo de subestimar y desvalorizar la cuestión. Aun sin poder negar que existió, en el tratamiento de la misoginia medieval, un elemento de pasión por el debate *per se*, también existió mucha provocación tendenciosa y política en dicho debate, como para que él pueda ser considerado sólo como algo no serio y deportivo. En ese caso, basta recordar que, como saldo de ese debate antifeminista, resultó, entre otras cosas, la incriminación de la responsabilidad femenina en la caída y en el pecado original y, a partir de allí, la constante exclusión de la mujer del servicio y de la vida pública.

⁵¹ JUAN de SALISBURY, *op. cit.*, p. 360.

⁵² LE FÈVRE, *op. cit.*, II, 2589-2648.

En la mejor y más inocente de las hipótesis, la misoginia, tal cual se manifestaba en la Edad Media, puede ser considerada como un simple ejercicio de habilidades dialécticas y retóricas, no condenable por su inconsecuencia, frivolidad e inocuidad. Si ese es el caso, entonces qué decir sobre la indignación de varios escritores medievales acerca de esa práctica discriminatoria que degradaba la realidad femenina.

Hubo, no cabe duda, pendiente de esa literatura antifeminista medieval, una contraparte suya que, a pesar de recelosa, constituye una especie de respuesta en favor de la mujer. Esa clase de literatura medieval pro-mujer estuvo representada por textos de los más variados géneros. Merecen ser destacados los siguientes, en sus ediciones originales o en traducción: *The Thrush and the Nightingale* (finales del siglo XII), de autoría anónima⁵³, el *De matrona*, el *Liber decem capitulorum*, de Marbod de Rennes⁵⁴, la *Carta 6*, *De auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium*, de Abelardo⁵⁵, el *Liber consolationis et consilii* (1246), de Albertano de Brescia (c. 1193-?)⁵⁶, la respuesta, de autoría anónima, el *Li Bestiaire d'Amor* (c. 1250), de Richard de Fournival (1201-?)⁵⁷, *The Southern Passion*, texto anónimo,

⁵³ “The Thrush and the Nightingale”, en J.W. CONLEY (ed.), *Middle English Debate Poetry: A Critical Anthology*, East Lansing, Colleagues Press, 1991, pp. 237-248.

⁵⁴ MARBOD de RENNES, “De matrona”, en IBID., *Liber decem capitulorum* (ed. de Rosario Leotta), Roma, Herder, 1984.

⁵⁵ ABELARDO, “Letter 6 (De auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium)”, en C.K. SCOTT MONCRIEFF (ed.), *The Letters of Abelard and Heloise*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1974, pp. 129-175.

⁵⁶ ALBERTANO de BRESCIA, *Albertani Brixienensis Liber consolationis et consilii* (ed. de T. Sundby), Londres, Chaucer Society, 1873.

⁵⁷ RICHARD de FOURNIVAL, *Peroter Richard's Bestiary of Love and Response* (ed. de Jeanette Beer), Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1986, pp. 41-43.

fechado antes de 1290⁵⁸, la *Confessio amantis*, de John Gower⁵⁹, el *Tratado* en refutación de Walter Brut, posiblemente de autoría de John Necton y William Colville y el *Registrum*, del obispo Trefnant (ambos, el *Tratado* y el *Registrum*, se referían al juzgamiento (1391) de Walter Brut, que defendía el derecho de que las mujeres enseñaren y predicasen en público, así como de que ejercieren ciertas funciones religiosas consideradas sagradas y privativas de los hombres)⁶⁰, el *Dives and Pauper*, de autoría anónima⁶¹, el *Merelaus imperator*, contenido en la *Gesta romanorum* (inicio del siglo XIV), de autoría anónima⁶² y, finalmente, *L'Epistre au Dieu d'Amore* (1399)⁶³, la *Querelle de la Rose* (c. 1400-c. 1403)⁶⁴ y *Le Livre de la Cité des Dames* (1405)⁶⁵, de Christine de Pisan.

Habiendo mencionado aquí que muchos antifeministas medievales defendieron lo que atacaron, se debe preguntar lo que existía, antes del siglo XII, en términos de literatura pro-mujer. En la época de los Padres de la Iglesia, varias clases de panegíricos femeninos, de autoría masculina, ya eran conocidos. Tales panegíricos se relacionaban con tres modelos de perfección, incentivados como pasibles de ser alcanzados por las mujeres,

⁵⁸ *The Southern Passión* (ed. de Beatrice D. Brown), Londres, Oxford University Press, 1927.

⁵⁹ John GOWER, *The English Works of John Gower* (ed. de G. C. Macaulay), Londres, Oxford University Press, 1900, 2 vols., ii, VII, 4239, 4292, pp. 354-355.

⁶⁰ *Registrum Johannis Trefnant*, p. 279.

⁶¹ *Dives and Pauper*, i.p. 2, pp. 66-72.

⁶² "Merelaus the Emperor", en Sidney J.H. HERRTAGE (ed.), *The Early English Versions of the Gesta Romanorum*, Londres, Oxford University Press, 1879, pp. 311-319.

⁶³ CHRISTINE de PISAN, "L'Epistre au Dieu d'Amours", en IBID., *Oeuvres Poétiques de Christine de Pizan* (ed. de Maurice Roy), París, SATF, 1891.

⁶⁴ IBID., *La Querelle de la Rose: Letters and Documents* (ed. de J.L. Baird y J.R. Kane), Chapel Hill, University of North Carolina, 1978.

⁶⁵ IBID., *The Book of the City of Ladies*, cit.

a saber, la fidelidad de la vida de esposa, la viudez casta y la virginidad. Esta última era considerada –en los catálogos de heroínas del Viejo Testamento, comentados por san Jerónimo y san Ambrosio– como la virtud de más alta admiración. Los principales modelos para el elogio de la virginidad femenina podían ser encontrados en las *Vitae* de las santas mártires de la Iglesia que, a ejemplo de la pionera santa Catalina de Alejandría, martirizada en 307, defendían con decencia y fortaleza su castidad, trascendiendo su sexo⁶⁶.

Era natural que, en relación a la virginidad, la Virgen María era el modelo fundamental, derrotando a los adversarios antifeministas con la simple mención de su nombre, como ocurre, por ejemplo, en *The Thrush and the Nightingale*. Sin embargo, hay una ironía respecto de la Virgen María por parte de los antifeministas medievales. Porque, a pesar de su nacimiento haberla hecho única en su género, la constituyeron en modelo supremo de las simples vírgenes mortales, si la exigencia de la moralización iba más allá de los ejemplos que Sara, Rebeca, Ester, Judit, Ana, Noemí y muchas otras podían dar. Esto ocurría porque, las características de María, en una especie de efecto colateral, servían para subrayar las faltas de las mujeres normales, en tanto la Virgen quedaba eximida completamente de esas faltas.

Es impresionante la descripción, de sublime beatitud y santidad, de la Virgen María hecha por san Ambrosio en su tratado sobre las vírgenes; descripción ésta que con seguridad servía para humillar y ubicar en posición inferior a cualquier mujer de la época, hija de simples mortales en el muestrario de las falencias e imperfecciones de la vida destruida por el pecado. Sin embargo, san Ambrosio había escrito que la Virgen María era intocable por la culpa, de palabra sobria, sin envidia de sus compañeras. Tampoco había nada de tendencioso en sus expre-

⁶⁶ Elizabeth CLARK, *Jerome, Chrysostom, and Friends*, Nueva York, Edwin Mellen Press, 1979.

siones, nada extraño en sus actos, no había en ella movimiento frívolo, ni paso indeciso, ni su voz era petulante⁶⁷.

Dado el contexto misógino en que tales consideraciones fueron escritas, puede parecer que san Ambrosio, a través de la descripción de la Virgen, estuviese contribuyendo en apuntar las faltas que el lector implícitamente registraba, una por una, como prevalecientes en el sexo femenino. En la mejor de las hipótesis, al mirar de nuevo la imagen de las vírgenes que ofrece san Ambrosio, se podría considerar que él había caído en la trampa de intentar defender a la mujer por medio de una mera negación de los motivos de su acusación. Reflejos de ese tipo, acerca del sexo femenino, centrados en la visión del hombre, no eran infrecuentes en la Edad Media. Para la visión androcéntrica, esa cuestión de la virginidad y del celibato de la mujer devota y espiritualizada constituía, naturalmente, una solución para la tranquilidad mental y espiritual del hombre.

Poco o casi nada se sabe de la cuestión desde el punto de vista de las mujeres que, muchas veces, preferían mantenerse vírgenes para no sufrir los abusos, las amarguras y los dolores del casamiento. De cualquier manera, vírgenes o casadas, las mujeres eran siempre accesorias a las disposiciones de los hombres, víctimas de sus comentarios detractores y discriminatorios. Muchas veces, el propio elogio que se hacía de ellas constituía el fundamento de una visión opuesta, preocupada en conceptualizarlas más por su naturaleza⁶⁸.

Aun en las pocas ocasiones de defensa de la mujer medieval, parece que hubo un gusto en repetir los dogmas antifeministas para recordar preocupaciones que pertenecían a las instituciones establecidas sobre los valores culturales tradicionales. En última instancia, ese procedimiento consistía en justificar

⁶⁷ AMBROSIO, "On Virgins", en *The Principal Works of St Ambrose* (ed. de H. de Romestin), Oxford y Nueva York, James Parker and Christian Literature Co., 1896, II, 7, pp. 374-375.

⁶⁸ S. DELANY, *Medieval Literary Politics: Shapes of Ideology*, Manchester, Manchester University Press, p. 159.

la figura femenina dentro de los parámetros de aceptabilidad tradicionalmente fijados por la cultura masculina. Un ejemplo claro de esa situación fueron las discusiones generadas alrededor del ya mencionado “*topos* de la costilla de Adán”.

No obstante esa verdadera cantilena detractora, defensores de la mujer, considerando la posición bíblica acerca del segundo lugar dado a Eva en la Creación, elaboraron toda una irónica retórica acerca de la superioridad del hueso de la costilla de Adán, del cual Eva fue formada, en relación al polvo de la tierra que, inicialmente, sirvió para que Dios crease el primer hombre. Así, Eva quedaría colocada en paridad respecto de Adán y, como resultado de eso, las mujeres deberían estar con sus compañeros lado a lado y no servirlos colocadas a sus pies.

Incluso, de manera más práctica, los defensores de la mujer utilizaban los mismos ideales de superioridad discriminatoria, elaborados por los hombres, para responsabilizarlos de muchos de sus actos y comportamientos. Por ejemplo, si los machos eran más activos y las hembras más pasivas, tales defensores, en respuesta al antifeminismo, entendían que los hombres eran más culpables en sus asuntos sexuales que las mujeres. Con esto se ironizaba, de forma aparentemente inocente, lo que santo Tomás de Aquino (1225-74) –siguiendo las huellas tradicionales sobre el asunto– expuso en la *Summa Theologica* (1266-1272), al argumentar que, si la mujer era como un macho *manqué* (deformado), ella no debía haber, originalmente, creado nada defectuoso o malo⁶⁹. De allí, se justificaba su posición en segundo lugar con relación al hombre.

El examen de la responsabilidad de la culpa –originalmente impuesto a la mujer, debido a su fragilidad moral en el Paraíso– se volvió, en realidad, un elemento conductor en los textos medievales tardíos, permitiendo interesantes evaluaciones de

⁶⁹TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica* (ed. de Thomas Gilby OP y Edmund Hill OP), Londres y Nueva York, Blackfriars-Eyre & Spottiswoode-McGraw-Hill Book Co., 1963–, 60 vols., xiii, 1a. 92, art. 1, pp. 35-39.

testimonios claves tales como Betsabé y la propia Eva. Muchos de esos debates antifeministas sobre el asunto y sobre materias que se relacionan a él, directa o indirectamente, evidentemente acontecieron dentro de límites de supuestos y pronunciamientos hechos por hombres. Una de esos engañosos supuestos, cínicamente irónico, fue el relativo a la natural fragilidad de la mujer que, intrigantemente, era antes rechazado que aceptado. La estrategia en este caso era incentivar la fortaleza femenina, que sería bien aceptada al satisfacer las expectativas del hombre en relación al comportamiento de la mujer. Así, no es de admirarse que Marbod de Rennes, cuyo criterio era nítidamente androcéntrico, se haya referido a las contribuciones de las mujeres para con la sociedad, por las cuales ellas debían ser exaltadas.

Sin embargo, fue a partir de esos ultrajantes presupuestos y pronunciamientos antifeministas medievales –forzando barreras vigorosamente establecidas desde larga data– que empezó a promoverse una relación contraria. En el inicio más promisorio de esa reacción, proponiendo socavar las bases antifeministas, la figura de Christine de Pisan se presentó como un mensajero que, más allá de la polémica y del debate, se mostraba reivindicador del derecho al reconocimiento y a la justicia de la mujer. Christine habría de ser conocida principalmente por su fresco y vigoroso poder de ofensiva, no sólo por su posición particular contra la anulación y la depreciación del intelecto femenino sino también por su lucha contra la validez del tradicional saber autoritario acerca de la realidad, control y dominio de su sexo, esto es, de su ser-mujer.

WARMAISA: RASTROS DE LA WORMS JUDÍA A TRAVÉS DE BURCHARD

RODRIGO LAHAM COHEN Y ANDREA VANINA NEYRA
(CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

*Qui odii meditatione vel propter cupiditatem Judaeum,
vel paganum occiderit, quia imaginem Dei, et spem futurae
conversionis extinxerat, XL dies in pane et aqua poeniteat*¹

Introducción

Garmaisa, Garmisa, Warmaisa, Wirms, Vermayze son los diversos nombres con los que la comunidad judía ha denominado, en un largo arco temporal, la ciudad de Worms². La importancia del enclave renano fue tal que, hacia el siglo XII, los judíos de la diáspora comenzaron a llamar a la ciudad “Pequeña Jerusalén”.

A pesar de la oscuridad imperante en torno a la datación de la presencia judía en dicha región, ésta fue de un indudable peso. En efecto, la centralidad de Worms para el cosmos judío

¹ BURCHARD de Worms, *Decretum*, en J.P. MIGNE, *Patrologiae Latinae* (a partir de aquí, PL.), t. CXL, París, Migne, 1880, 772.

² La crónica de Friedrich Zorn, redactada en el siglo XVI, da los siguientes nombres de la ciudad: Bormagum, Wormagia, Wormacia, Guarmatia, Vermeria, Friedrich ZORN, *Wormser Chronik*, Stuttgart, Litterarischen Vereins, 1857 (Herausgegeben von Wilhelm Arnold), pp. 11-12. Para los nombres judíos de la ciudad, Fritz REUTER, *Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms*, Der Wormsgau. Wissenschaftliche Zeitschrift de Stadt Worms und des Altertumsvereins Worms, Beiheft 29, Worms, Verlag Stadtarchiv Worms, 1984, pp. 11-17.

dio lugar a la proliferación de dos leyendas. La primera vinculaba el origen del asentamiento con el exilio posterior a la destrucción del Primer Templo hacia el 587-6 a.C. La segunda versaba sobre la figura de cierto oficial romano, Marcellinus, quien habría llevado a un grupo de judíos a la ciudad donde habrían fundado la sinagoga, luego de la destrucción de Jerusalén a manos de Tito. La mentada denominación de “Pequeña Jerusalén” tendría su origen en este mito pero, evidentemente, lo trasciende. Más allá de la construcción legendaria de los relatos, se destaca la relevancia de la ocupación, tanto desde el punto de vista material como del simbólico³.

Ahora bien, respecto a la cronología precisa del asiento de los judíos en la zona renana, existen registros que lo testimonian para Colonia hacia el 321. No obstante ello, entre los siglos V y VII los rastros desaparecen para retornar en tiempos carolingios, en el norte de Francia, desde donde se habrían desplazado hacia el Rin en los siglos IX y X⁴. Mainz (Maguncia) será la ciudad de la cual tendremos referencias de presencia judía, a partir de un sínodo en el siglo X que buscaba refrenar la violencia contra los hebreos⁵. Del mismo modo, dicha ciudad será el espacio donde Gershom ben Yehuda (960-1028) impulsará el estudio del Talmud⁶.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*

⁵ Salo WITTMAYER BARON, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires, Paidós, 1968, vol. IV, pp. 68-9. Asimismo, en el concilio de Metz del 888, se prohíbe a los cristianos compartir comidas con los judíos, así como también aceptar regalos de ellos, Joseph HEFELE, *Histoire des conciles*, París, Letouzey et Ané, 1911, t. V, segunda parte, p. 689.

⁶ Rabi Gershom Ben Yehuda (960-1028), también conocido bajo el epíteto de “Luminaria del exilio”, nació en Francia pero se destacó como jefe de la escuela talmúdica de Mainz. De sus ordenanzas resalta aquella que proscribió el *jerem* (excomunicación) a los judíos que practicaran la bigamia (práctica que, por su parte, había caído en desuso). Según una tradición retomada por Isaac Ben Moshe de Viena (s. XIII), el hijo de Gershom habría sido convertido forzosamente

En el caso específico de Worms, la sinagoga será erigida hacia el año 1034⁷. Claro es que la comunidad que llevó adelante esta obra era preexistente y ya había cobrado una fuerza significativa como para emprender la construcción del templo. De hecho, con anterioridad a esa fecha –se supone– contaba con un centro de culto funcionando en un domicilio privado⁸. Por otra parte, los testimonios epigráficos señalan la presencia del cementerio hebreo cuando menos desde el 1076⁹. De resaltar es la presencia de Rabbi Shlomo ben Isaac, más conocido como *Rashi* quien, hacia la década del 1060, frecuentó las escuelas talmúdicas de Worms¹⁰.

La vinculación entre las ciudades de Mainz y Worms no es solamente organizativa –el obispado de la segunda era parte del arzobispado de la primera–, sino que, evidentemente, los intercambios en todos los planos siempre fueron fluidos entre ambas. Así, será Mainz el principal punto de referencia para la

al cristianismo. Sintomáticamente, Gershom impulsó una ordenanza (*takaná*) en la cual se prohíbe acusar a un judío convertido con violencia. De ser cierta la versión, podría estar vinculada a la medida de Enrique II del 1012, de la cual hablaremos en breve, Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia Judaica*, Nueva York, Macmilan, 2007, “Gershom ben Judah Me’or ha-golah”, vol. 7, pp. 551 ff.

⁷ Gerold BÖNNEN (ed.), *Bischof Burchard. 1000-1025. Tausend Jahre Romanik in Worms. Begleitpublikation zur Ausstellung im Museum der Stadt Worms (11. März bis 1. Oktober 2000)*, Worms, Verlag Stadtarchiv Worms, 2000, p. 94; SKOLNIK, *op. cit.*, “Germany”, pp. 519 ff. Para la primera cruzada el edificio resultará dañado.

⁸ BÖNNEN, *op. cit.*, p. 95.

⁹ *Ibid.*, pp. 100-101.

¹⁰ Daniel KROCHMALNIK, Hanna LISS y Ronen REICHMAN (eds.), *Raschi und sein Erbe. Internationale Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, v. 10 (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg).

presencia judía hacia el siglo X en la zona renana, para luego extenderse y cobrar en Worms un mayor desarrollo¹¹.

Respecto a la ciudad de Mainz en particular, el primer dato hallado –más allá de la referencia en el sínodo– se vincula al interrogante planteado por el arzobispo local, Friedrich, al papa León VII sobre la conversión forzada de los judíos. El pontífice responde hacia el 937, desestimando la conversión forzada, si bien admite la posibilidad de expulsión frente a la obstinación hebrea en permanecer, a pesar de la recta prédica, en su creencia¹². Además de estos datos provenientes de la primera mitad del siglo X, una leyenda discurre sobre la convocatoria hecha por Carlomagno a Kalonimus de Lucca para ocupar el cargo de rabino de la congregación judía de Mainz¹³. A pesar del ropaje mítico, el trasfondo real de la narración marca la existencia de

¹¹ Gerold BÖNNEN, “Jüdische Gemeinde und christliche Stadtgemeinde im spätmittelalterlichen Worms”, en Christoph CLUSE, Alfred HAVERKAMP e Israel J. YUVAL (eds.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung (5.-18. Jahrhundert)*, Hannover, Verlag Hansche Buchhandlung, 2003 (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A: Abhandlungen, v. 13), p. 309: “Geistig-religiös, wirtschaftlich und politisch gehörte ‘Warmaisa’ seit dem 11. Jahrhundert zu den angesehensten und stärksten Gemeinden innerhalb des aschkenasischen Judentums”.

¹² León VII, *Epistolae et privilegia*, XIV (PL. 132,1084): *De Judaeis autem unde vestra fraternitas nostram conquaesivit auctoritatem, utrum melius sit eos sacrae subjugare religioni, an de civitatibus vestris expellere: hoc vobis praeceptum mandamus, ut fidem sanctae Trinitatis, mysterium Dominicae incarnationis cum omni sagacitate et prudenti consilio Dei cum reverentia illis praedicare non desistatis, et si credere et baptizari toto corde voluerint, immensis laudibus omnipotenti Domino referimus gratias; si autem credere noluerint, de civitatibus vestris cum nostra auctoritate illos expellite, qui non debemus cum inimicis Domini societatem habere.*

¹³ Kenneth STOW, *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages*, Hampshire, Ashgate Variorum, 2007, sobre todo el capítulo X: “By Land or by Sea: the Passage of the Kalonymides to the Rhineland in the Tenth Century”.

una familia, los Kalonimidas, de fuerte presencia en la región a partir del siglo X¹⁴.

La relativa coexistencia pacífica se verá alterada en 1012 con la orden de expulsión de los judíos de dicha ciudad –y probablemente de otras ciudades germanas– por parte de Enrique II¹⁵, medida de dudosa eficacia, ya que poco después los expulsados habrían regresado y, aún más, la vida cultural judía experimentó un florecimiento bajo la égida de la mentada familia de los Kalonimidas y la ya mencionada figura de Gershom ben Yehuda.

Si bien se desconocen los datos acerca de la cristalización del barrio judío en Worms, Bönnen afirma que, desde los albores del siglo X, los judíos comenzaron a reemplazar a los frisios en el comercio supraterritorial¹⁶, hecho que será confirmado cuando

¹⁴ Vittore COLORNI, “Gli ebrei nel territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo. 30 marzo-5 aprile 1978*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1980, t. 1.

¹⁵ AA. VV., *Annales Hildesheimensis Quedlinburgenses, et Lamberti* (PL 141,544A): *Expulsio Judaeorum facta est a rege in Moguntia; sed et quorundam haereticorum refutata est insania*. Por otra parte, las *Regesta Imperii* también citan el suceso: 1012 (*Ende November-Anfang Dezember*), Mainz. *Heinrich schließt einen vorläufigen Frieden mit einigen Anhängern des aufständischen Luxemburger Grafenhaus. Der König läßt die Juden aus Mainz vertreiben; gegen Ketzer wird vorgegangen* (Regest 1764d). Johann Friedrich BÖHMER, *Regesta Imperii II. Sächsisches Haus 919-1024.4: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich II. 1002-1024*, Viena, Böhlau, 1971. Sobre el tema, Friedrich LOTTER, “Die Vertreibung der Juden aus Mainz durch König Heinrich II. um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich”, en Friedhelm BURGARD, Alfred HAVERKAMP y Gerd MENTGEN (eds.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hannover, 1999.

¹⁶ Según Bönnen, para el episcopado de Burchard, la comunidad judía de Worms habría adquirido gran dinamismo, hecho graficado por la construcción de la sinagoga: “Neben diesen Gruppen ist als höchst wichtiger religiöser Sonderverband die Judengemeinde mit

en 1090 Enrique IV les otorgue un privilegio comercial similar al otorgado a la judería de Speyer (Espira)¹⁷. Para la misma época se encuentran pruebas de la existencia de barrios judíos en otras ciudades alemanas: entre 1006 y 1028 en Regensburg (Ratisbona), donde su presencia está atestiguada en 981, contando ya en la tercera década del siglo XI con varias sinagogas y *scholae* y entre 1056 y 1075 en Köln (Colonia). Tales datos demuestran cómo el asentamiento fue cobrando trascendencia durante el siglo XI en un amplio territorio vinculado espacial y administrativamente¹⁸. Hacia el 1084 el obispo de Speyer

ihrer wirtschaftlichen Betätigung im Handel und ihren überregionalen Kontakten und Verbindungen zu erwähnen. Sie nahm eine sehr positive Entwicklung, die in die Synagogenstiftung des Jahres 1034 mündete. Diese wiederum setzt eine stabile und wohlhabende Gemeinde voraus, deren Festigung unter Burchard offenbar starke Fortschritte gemacht hatte". Gerold BÖNNEN, *Bischof, Stife, Stad, Bevölkerung. Burchard von Worms und seine Civitas am Beginn des 11. Jahrhunderts*, en Wilfried HARTMANN (ed.), *Bischof Burchard von Worms 1000-1025*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2000, p. 343. Weinreich señala la existencia de dos grandes rutas comerciales que tenían, a lo largo del Rin, sus principales nodos (Max WEINREICH, *History of the Yiddish Language*, Chicaco-Londres, University of Chicago Press, 1980).

¹⁷ ENRIQUE IV, *Privileg für die Juden von Speyer*, en Wilfried HARTMANN (ed.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Band 1. Frühes und hohes Mittelalter, 750-1250*, Stuttgart, Reclam, 2005 (1995), pp. 313-317. A la vez, el mismo Enrique IV permitió a los judíos convertidos forzosamente retornar a su religión de origen. Benjamín RAVID, "The forced Baptism of Jews in Christian Europe: an introductory Overview", en Guyda ARMSTRONG e Ian WOOD (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 160. Sobre el comercio en manos de judíos, véase Irving AGUS, "The Volume of Trade of the Jews of Northwestern Europe in Pre-Crusade Period", *The Jewish Quarterly Review*, 1967.

¹⁸ En referencia a Worms, afirmaba Blumenkranz: "La situation a dû être sensiblement pareille dans les florissantes communautés juives de Spire et de Worms" (Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, París, Mouton & Co., 1960, p. 314).

invita a los judíos de la zona de Mainz a habitar en la ciudad, prometiendo garantizar su protección mediante la construcción de un muro¹⁹. Esta acción implica una primera instancia de separación física respecto a la población cristiana. Si bien defensiva, en el largo plazo el aislamiento potenciará la ya latente animadversión instalada en algunos sectores de la sociedad.

En este contexto, Burchard –obispo de Worms entre el año 1000 y el 1025– se refirió a los judíos en algunos capítulos de su *Decretum*. Antes de pasar al análisis, es conveniente referirnos a su redactor. Como se ha dicho, fue obispo a comienzos del siglo XI gracias a las influencias del arzobispo de Mainz, Willigis²⁰ –a cuyo servicio se desempeñó– y se vinculó con las altas esferas del poder imperial.

El obispo wormaciense se dedicó tanto a la reconstrucción de la ciudad –atacada por los húngaros– como a la construcción de varios edificios vinculados con el culto cristiano. En cuanto a su obra escrita, ésta se reduce a la colección canónica arriba señalada –*Decretum* o *Liber decretorum*– y a la *Lex familiae wormaciensis episcopi*²¹, si bien también se cuenta con registros de su intervención en el concilio de Seligenstadt en el año 1023²². Más allá de lo acotada que pueda parecer su produc-

¹⁹ RÜDIGER de Speyer: *Collectos (los judíos) igitur locavi extra communionem et habitationem ceterorum civium, et ne a peoris turbe insolentia facile turbarentur, muro eos circumcedi*. Tomado de Julius ARONIUS, *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlín, 1902, p. 70. Sobre las mutaciones en torno a la situación de los judíos en el norte de Europa, Gavin LANGMUIR, “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*.

²⁰ Andrea Vanina NEYRA, “La organización de la Iglesia en tiempos del arzobispo Willigis de Mainz: sus relaciones con el poder político”, *Actas y Comunicaciones*, II (2006), 80-82.

²¹ Heinrich Gottfried GENGLER, *Das Hofrecht des Bischofs Burchard von Worms*, Erlangen, s.e., 1859.

²² Las actas del concilio de Seligenstadt se encuentran reproducidas en algunas ediciones del *Decretum*, dependientes de los dos

ción escrita, la amplia difusión de la compilación es un hecho indiscutido. En efecto, sobrepasó incluso las expectativas del propio Burchard, que la desarrolló como instrumento de ayuda para la administración de la sede episcopal y de guía para los sacerdotes en su reconocimiento del estado de cosas en relación con las creencias y prácticas religiosas de los creyentes cristianos. Se destaca notablemente el *Corrector sive medicus –Liber XIX–*, cuya influencia se detecta en algunas áreas –como en el norte de Italia– hasta entrado el siglo XII; asimismo, Burchard constituyó una referencia para las grandes colecciones de dicha centuria, como la de Ivo de Chartres y Graciano²³.

Los judíos en el *Decretum* de Burchard de Worms

Pasemos, ahora sí, a las referencias a judíos presentes en la obra del obispo. Nos centraremos en aquéllas que impliquen interacción cotidiana entre las comunidades de creyentes y dejaremos de lado, para otra oportunidad, los pasajes vinculados con las preocupaciones pastorales. Con fin expositivo presentaremos la evidencia organizada en torno a diversos núcleos temáticos sin perder de vista la interrelación de las distintas esferas.

primeros manuscritos. BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 1057/1061. HEFELE, *op. cit.*, pp. 920-921, menciona dos fechas como inicio del concilio de Seligenstadt: por un lado, una carta de Aribio en la cual éste exhorta a su sufragante Godehard de Hildesheim a concurrir el 21 de septiembre de 1022; por otro, como Godehard habría ocupado la silla episcopal desde el 2 de diciembre de ese año, se ha propuesto la fecha del 12 de agosto de 1023. Sin embargo, Hefelee aclara que, quienes proponen la segunda opción, olvidaron que la carta de Aribio remite al concilio de Seligenstadt del año 1026. Pero una nota de Leclercq indica que el año 1022 dado por Hefelee debe ser reemplazado por 1023, p. 921.

²³ No ahondaremos aquí sobre la figura de Burchard de Worms. Remitimos a Andrea Vanina NEYRA, “La *Vita Burchardi*: la construcción de un relato sobre el obispo Burchard y su ciudad”, en *I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales Pa-limpsestos*, Bahía Blanca, 26 al 28 de mayo de 2010, en prensa.

En principio, podemos afirmar que las referencias a los variados ejes establecidos se presentan de manera relativamente equilibrada, si bien existe cierta preponderancia de la faceta económica, razón por la cual comenzamos por ella, para dar paso luego a la sexualidad, la sociabilidad cotidiana, la interacción religiosa y el ámbito penal.

Estrictamente hablando no existe, en Burchard, una separación tajante entre la esfera socio-económica y la religiosa. Esto se evidencia en que generalmente los argumentos mediante los cuales se impide a los judíos ejercer determinados roles, se vinculan a criterios teológicos y no meramente económicos. Vale la pena mencionar que las referencias tratadas a continuación provienen, exclusivamente, del *Decretum*. Llamativamente, la *Lex Familiae Wormatiensis ecclesiae*, un texto dedicado al derecho consuetudinario sin influencias de la canonística, no hace alusión a nuestro objeto de estudio.

El capítulo 31 del libro XV (*De laicis*) permite graficar lo expuesto a partir, incluso, de su propio título, *Ut Judaei super Christianos non ponantur*²⁴. El fragmento, atribuido por Burchard al concilio de Meaux pero proveniente de *Benedictus Levita*, posee un antecedente en el XII concilio de Toledo de 681 d.C. El objetivo de la norma es evitar la subordinación de los cristianos por parte de los judíos, si bien no se dan argumentos de tipo económico. Evidentemente, tanto el concilio de Toledo como Burchard, en su selección textual, apuntan a evitar la posible presión religiosa sobre individuos subordinados. A la vez, se señala la responsabilidad tanto de laicos como de religiosos

²⁴ CAP. 31. *Ut Judaei super Christianos non ponantur*. (Ex concilio Meldensi, capite 3.) *Ne Judaei administratorio usu sub ordine villicorum atque actorum Christianam familiam regere audeant, nec eis hoc a quoquam fieri praecipiat. Si quis vero contra haec agere praesumpserit, si episcopus, presbyter, aut diaconus fuerit, proprio summoveatur gradu: si vero monachus fuerit, communione privetur. Similiter et laicus. Et si perseveraverint inobedientes, anathematizentur* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 903).

–obispos, presbíteros, diáconos, monjes– que, por omisión, habilitan la práctica.

En este sentido, el capítulo 88 del libro IV (*De sacramento baptismatis et confirmationis*) prohíbe tajantemente el servicio de *mancipia* cristianos en manos judías²⁵. Efectivamente, el esclavo es el sujeto más susceptible de ser convertido²⁶. Tal situación había sido reconocida tempranamente por el Código Teodosiano que, de hecho, dedicaba todo un capítulo a la temática –*Ne christianum mancipium iudaeus habeat*²⁷–. La tendencia judía a convertir a la mano de obra esclava se manifiesta a lo largo de las obras de personajes tales como Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Agobardo de Lyon, más allá de las sucesivas iteraciones de la interdicción en cánones conciliares²⁸. El mismo Burchard, como veremos en breve, prescribe la liberación del esclavo cristiano circuncidado por su amo judío en el capítulo

²⁵ CAP. LXXXVIII. *Ítem de mancipiis Judaeorum, aut Christianis aut ad fidem Christianam venire desiderantibus. (Ex concil. Matiscon., cap. 16.) Praesenti concilio, Deo auctore, sancimus ut nullum Christianum mancipium Judaeo deinceps serviat, sed datis pro quolibet bono mancipio duodecim solidis, ipsum mancipium quicumque Christianorum, seu ad ingenuitatem, seu ad servitium licentiam habeat redimendi, et si Christianum fieri desiderat et non permittitur, similiter: quia nefas est ut quod Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, blasphemum Christianae religionis in vinculis tenere. Quod si acquiescere his quae statuimus quicumque faciat Judaeus noluerit, quandiu ad pecuniam constitutam venire distulerit, liceat mancipium ipsum cum Christianis ubicunque voluerit habitare (ibidem, 743).*

²⁶ Jennifer GLANCY, *Slavery in Early Christianity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

²⁷ Theodor MOMMSEN, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, París, Cerf, 2005; G. DE BONFILS, *Gli schiavi d'agle ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Bari, Cacucci, 1992. La normativa es reiterada en el código Justiniano.

²⁸ Incluso en una fecha tan tardía como el 1074, el concilio de Rouen reitera la prohibición en su canon 14. Amnon LINDER (ed.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, p. 558.

90 del libro IV. Es de resaltar que la conversión del esclavo cristiano respondía, ante todo, a razones prácticas: un gentil no puede, según la normativa mosaica, efectuar determinadas actividades en el hogar²⁹.

Volviendo al capítulo 88, la norma prescribe una indemnización para el judío damnificado por la liberación del *mancipium*, hecho que manifiesta un cierto respeto a la propiedad que posee. Nuevamente, tal como hemos señalado, la esfera religiosa se imbrica plenamente con la económica dado que, para justificar la liberación del esclavo, se apela a la imagen del judío como blasfemo de la religión cristiana³⁰.

En la misma línea, en el capítulo 86 del libro IV se establece la liberación del *servus* judío que quiera unirse a la gracia de Dios³¹. Se trata de un pasaje más concreto, falto de adjetivaciones como las precedentes. Sin embargo, las implicancias del contexto del cual fue seleccionada la cita por Burchard la cita son de sobra relevantes. Se trata del ya citado XII concilio de Toledo que considera, además, una amplia gama de problemáticas vinculadas a los judíos³². ¿Por qué el obispo de Worms hubo de seleccionar tal pasaje, dejando de lado aspectos como ser la prohibición de practicar el *shabat*, la circuncisión y las fiestas judías, entre otros tópicos culturales? ¿Acaso preocupaba más a Burchard el problema socioeconómico de la subordinación que

²⁹ David NOVAK, “Gentiles in Rabinnic Thought”, en Steven KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, t. IV.

³⁰ ...*quia nefas est ut quod Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, blasphemum Christianae religionis in vinculis tenere* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 743).

³¹ CAP. LXXXVI. *De servis Judaeorum. (Ex eodem XIII, cap. 9.) Ítem ut si Judaeorum servi necdum conversi ad Christi gratiam convolaverint, libertati donentur (ibidem, 743).*

³² Para una actualización del estado de la cuestión sobre la política visigoda frente a los judíos en general, véase Catherine CORDERO NAVARRO, “El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *En la España Medieval*, 23 (2000), 9-40.

las prácticas judías? ¿Era la subordinación de cristianos por parte de judíos un problema recurrente en el período? Probablemente sí, aunque se trata de especulaciones. Sin embargo, la *interrogatio* 41 del libro I (*De primatu Ecclesiae*) acerca otra evidencia. Allí se inquiera sobre la posibilidad de venta y traslado de *mancipia* cristianos por parte de judíos o paganos, así como también acerca del servicio de aquéllos en beneficios de éstos.³³ Se debe agregar que el texto aparece formulado por primera vez por Regino de Prüm³⁴, hecho que confirma la continuidad de la práctica y la inquietud presente dentro de los medios eclesiásticos.

El capítulo 87 del citado libro IV, a su vez, insiste en los peligros del proselitismo judío entre sus *mancipia*. Se reitera tanto la idea de refugio encontrado en el bautismo, como el resarcimiento del judío a través de una indemnización. La norma comienza remitiendo a los cánones antiguos, si bien más adelante utiliza el término *statuimus* del verbo *statuo*, en una acción que confirma la violación iterada de la medida³⁵.

³³ *Interrogatio 41. Interrogandum si aliquis hominem liberum aut servum alterius, aut peregrinum, aut adventitium furatus fuerit, aut eum blandientem seduxerit et vendiderit, et extra patriam in captivitatem duxerit: aut si aliquis Judaeo vel pagano Christianum mancipium vendiderit, aut si ipsi Judaei Christiana mancipia in suo servitio habeant, vel vendant?* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 576).

³⁴ La *interrogatio* 41 se encuentra en el capítulo 94 del libro I, que está dedicado al primado de la Iglesia. El capítulo indica como fuente *ex eodem*, que remite a *Ex decr. Eutylian. Papae, cap. 9*, citado más arriba. Sin embargo, se encontraría formulado por primera vez en el escrito de Regino. Harmut HOFFMANN y Rudolf POKORNY, *Das Decret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlangen*, Munich, Monumenta Germaiae Historica, 1991, p. 176. Utilizamos esta obra como referencia para las fuentes formales y materiales de Burchard, si bien hemos hecho también nuestras propias indagaciones.

³⁵ *CAP. LXXXVII. De mancipiis Judaeorum quae ad baptismum confugiunt. (Ex concil. apud Arvernens., cap. 30.) Licet prioribus canonibus jam fuerit definitum ut de mancipiis paganis quae apud Judaeos sunt si ad ecclesiam confugerint, et baptismum petierint,*

Es interesante resaltar que el concilio de Orleáns del año 538 menciona la prohibición de casarse o de comer con los judíos. Burchard, que utiliza el concilio de Orleáns inmediatamente posterior, no remite a estos puntos. Podríamos preguntarnos si no accedió al texto conciliar –que, en el caso de Orleáns IV, parece haber consultado de modo directo³⁶– o si la temática no respondía a sus inquietudes. De todos modos, como veremos más adelante, sí existe una preocupación en torno a la restricción de la sociabilidad entre judíos y cristianos.

Continuando con la temática, en el capítulo 90 del mismo libro se reitera la caracterización negativa del judaísmo, en este caso descalificado como secta, en una norma que establece la liberación del esclavo cristiano que fuera circuncidado por su amo judío. El texto, tomado de *Benedictus Levita* sufrió algunos cambios, entre ellos el reemplazo del término *servus* por *mancipium*³⁷.

Pasando al análisis de los pasajes referidos a la esfera religiosa, aquí sí se puede observar una exclusividad temática, es decir, mientras anteriormente veíamos la interacción de lo económico y lo religioso, ahora los fragmentos se presentan directa y puramente vinculados a las creencias de la población.

Los dos capítulos que tratan el tópico religioso, vistos en conjunto, presentan *a priori* una contradicción dado que, en uno de ellos, se postula la separación entre las comunidades de creyentes, mientras que en el otro se motiva el acercamiento. En el capítulo 28 del libro III (*De ecclesiis*) se decreta que el obispo

etiam ad quoscunque Christianos refugerint, taxato et oblato a fidelibus justo pretio, ab eorum dominio liberentur, ideo statuimus hoc, ut tam justa constitutio ab omnibus catholicis observetur (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 743).

³⁶ HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 202.

³⁷ CAP. XC. *De Judaeis, si Christianum mancipium circumciderint. (Ex concil. apud Theogonis villam habito, cap. 4.) Si quis Judaeorum Christianum mancipium, vel cujuslibet sectae alterius, emerit et circumciderit, a Judaei ipsius potestate sublatus in libertate permaneat* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 743).

no pueda prohibir la entrada a la iglesia a gentiles, herejes y judíos, en una disposición que, de alguna manera, los equipara³⁸. La medida, que dista de ser la posición hegemónica en las fuentes canónicas y legislativas³⁹, se orienta a generar espacios de inclusión siempre y cuando sea en términos cristianos, ejerciendo la Iglesia el control del proceso. En esta misma línea que podríamos vincular al proselitismo, Burchard utilizará la figura del judío como posible sujeto susceptible de ser convertido para argumentar contra el asesinato de éstos. Prima, en este caso, la voluntad evangelizadora por sobre el temor a la contaminación de la feligresía.

Precisamente aquel temor al influjo del judaísmo se manifiesta en el capítulo 7 del libro X (*De incantatoribus et auguribus*), que prescribe la separación de los que hagan uso de augurios y encantamientos⁴⁰. Luego agrega que se debe actuar del mismo modo con aquéllos que se acerquen a las supersticiones judías o adhieran a sus días festivos. Se rastrea aquí la yuxtaposición de dos temores de diverso orden. Por un lado, aparece el ámbito de lo supersticioso –desarrollado en profundidad en el libro XIX (*De poenitentia*, también conocido como *Corrector sive medicus*)–, por el otro, la referencia a las festividades típicas del judaísmo en tanto religión orgánica. Además está decir que la re-

³⁸ CAP. XXVIII. *Ut episcopus neminem prohibeat Ecclesiam ingredi, et audire verbum Dei. (Ex concil. apud Valentias habito, cap. 16.) Ut episcopus nullum prohibeat ingredi Ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Judaeum, usque ad Missam catechumenorum (ibidem, 677). BLUMENKRANZ, op. cit., p. 9, en efecto, señala que el auditorio judío habitualmente asistía a la prédica cristiana forzosamente.*

³⁹ La *Novella 37 de Africana Ecclesia*, promulgada por Justiniano en el contexto africano postconquista, parece reconocer, implícitamente, el peligro de la interacción cuando prohíbe, tanto a arrianos como a donatistas y judíos, participar del culto cristiano.

⁴⁰ CAP. 7. *De illis qui auguriis et incantationibus subserviunt. (Ex concilio Carthag., capite 89.) Auguriis vel incantationibus servientem, a conventu Ecclesiae separandum. Similiter et Judaicis superstitionibus, vel feriis inhaerentem (BURCHARD de Worms, op. cit., 834).*

ligión de Moisés había sido caracterizada por la mayoría de los Padres de la Iglesia como *superstitio*. Sin embargo, Burchard, al menos en este pasaje, le reconoce el peso que conlleva en tanto religión monoteísta al remarcar la especificidad de las festividades, atribuyéndole el carácter de *feria* a los días en que se celebraban⁴¹. Vale la pena subrayar que, si bien Hoffmann-Pokorny aseveran que el pasaje fue extraído de Regino de Prüm⁴², hemos comprobado que pareciera haber sido tomado directamente de los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, dado que en Regino no se encuentra el vocablo *feriis*, mientras que, en aquella colección, sí. En contraposición con lo comentado en el párrafo anterior, en esta oportunidad prevalece la intención de evitar los contactos con el fin de alejar posibles efectos de “contagio”.

En lo tocante a esta temática, son dos las ocasiones en las que el obispo de Worms se preocupa por evitar la interacción entre judíos y cristianos en el contexto de las comidas⁴³. En el primer caso, es de destacar que judíos y paganos son ponderados del mismo modo y el hecho de compartir tal actividad con cualquiera de ellos es igualmente sancionado aunque, es cierto, con una penitencia leve⁴⁴. El marco en el que aparece la referen-

⁴¹ El vocablo *feria* era utilizado especialmente por los medios eclesiásticos para establecer una diferencia con los nombres paganos de los días. Ver Alfred ERNOUET y Antoin MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979, s.v. *feria*. En este caso, el judaísmo adquiere –al menos desde lo discursivo– el carácter de *religio*.

⁴² HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 216.

⁴³ La temática no era, de ningún modo, novedosa. Otros concilios habían ya intentado limitar las comidas en común entre cristianos y judíos: canon 40, concilio de Agde (506 d.C.); canon 15, concilio de Epaona (517 d.C.); canon 15, concilio de Macon (583 d.C.); canon 7, concilio de Metz (888 d.C.) –HEFELE, *op. cit.*, segunda parte, v. 2, p. 996; segunda parte, v. 2, p. 1038; primera parte, v. 3, p. 205; segunda parte, v. 4, p. 689–.

⁴⁴ *Comedisti de cibo Judaeorum, vel aliorum paganorum, quem ipsi sibi praeparaverunt? Si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 976).

cia es el del conocido interrogatorio penitencial contenido en el libro XIX y ya esbozado por Regino de Prüm pero fuertemente extendido en el *Corrector*⁴⁵. Ahora bien, la pregunta penitencial no se encuentra en el texto del abad de Prüm, por lo que parece ser un agregado de Burchard, en cuyo caso se convierte en un indicio más de la preocupación del obispo por la presencia judía y su interrelación cotidiana con los cristianos. La segunda mención se encuentra en el mismo libro y se hace eco del concilio de Elvira del año 306 d.C. Prohíbe, tanto a laicos como a clérigos, el hecho de compartir comida pero, más allá de prescribir la abstención de la comunión, no precisa la forma de enmendar la falta⁴⁶. Es importante aclarar que, siguiendo a Hofmann-Pokorny, el fragmento llegó a Burchard a través de Rábano Mauro, fuente de por sí tardía y cercana espacialmente, dado que este último fue arzobispo de Mainz⁴⁷.

Teniendo en cuenta que la presencia judía en Worms, como hemos visto, está atestiguada, es posible pensar que este tipo de contactos e interacciones pudieron ser relativamente frecuentes⁴⁸. En efecto, la inclusión de estos pasajes en el *Corrector* podría estar indicando cierta inquietud real por parte del obispo. Vale la pena recordar que los debates acerca del valor documental del género penitencial en general y del libro XIX

⁴⁵ HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 233.

⁴⁶ CAP. 132. *De illis qui cum infidelibus cibum sumere praesumpserint. (Ex concilio Elibertan.) Si vero quis clericus vel fidelis cum Judaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstinere, ut debeat emendari* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 1009).

⁴⁷ HOFFMANN y POKORNY, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁸ En una perspectiva más amplia, Hartmann recuerda que los concilios de la segunda mitad del IX (Meaux-Paris, 845-6 y Pavía, 850) reiteran las afirmaciones tendientes a eliminar la interacción entre judíos y cristianos en la vida pública, Wilfried HARTMANN, *Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover, Hannsche Buchhandlung, 2008, p. 125.

en particular, aún hoy permanecen generando polémicas⁴⁹. Sin embargo, nuestro contacto con éste nos lleva a la conclusión de que las problemáticas allí desplegadas logran captar parte de la realidad contemporánea y están incluidas porque generan algún nivel de alarma.

Continuando con la temática de la interacción, el capítulo 94 del libro I se orienta a la realización de un diagnóstico del estado de cada comunidad parroquial⁵⁰. Originada en Regino, la estructura interna del capítulo se organiza en torno a preguntas formuladas en tercera persona, lo cual indica que el público receptor es clerical, estando encargado de llevar adelante la pesquisa⁵¹. El mismo Regino afirma haber concebido

⁴⁹ Las aristas del debate fueron trabajadas en Andrea Vanina NEYRA, “Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente”, en *2do. Congreso Regional de Historia e Historiografía*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2007.

⁵⁰ La introducción al capítulo es clara en cuanto a sus objetivos: *CAP. XCIV. Post datum sacramentum episcopus illos qui juraverunt ita alloquatur. (Ex eodem.) Videte, fratres, ut Domino reddatis iuramenta vestra: non enim homini jurastis, sed Deo creatori vestro. Nos autem, qui ejus ministri sumus, non terrenam substantiam vestram concupiscimus, sed salutem animarum vestrarum requirimus. Cavete ne aliquid abscondatis, et ex alterius peccato vestra fiat damnatio.* Como caso modelo para llevar adelante la indagación planteada sobre el estado de cosas en las parroquias, citamos la primera de tales interrogaciones: *Prima interrogatio episcopi aut ejus missi. [Ex eodem.] Est in hac parochia homicida, qui hominem, aut spontanea voluntate, aut cupiditatis, aut rapacitatis causa, aut casu, aut nolens, aut coactus, aut pro vindicta parentum, aut in bello, aut jussu Domini, aut proprium servum occiderit?* Esta pregunta puede iluminar el fin práctico de la colección canónica (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 573).

⁵¹ Tanto en Regino como en Burchard –inspirado en el primero– hay dos tipos de listas de preguntas: por un lado, aquéllas formuladas en tercera persona, que intentan establecer el estado de las jurisdicciones y, por otro, aquéllas dirigidas a la segunda persona, que se enmarcan en los cuestionarios penitenciales y, por tanto, están destinadas a obtener la confesión de los feligreses. AUSTIN,

su obra con fines claramente prácticos: se trataba, sostenía el abad de Prüm, de aliviar, literalmente, la carga de las visitas episcopales en el interior de la diócesis, suministrando un breve compendio del derecho canónico⁵².

En este marco, aparece la *interrogatio* 29 en la cual se inquiere en torno a los contactos sexuales entre judíos, paganos y cristianos. La pregunta pretende, primero, averiguar sobre la posibilidad de que algún cristiano haya cometido adulterio con una judía, mientras que luego hace lo propio con respecto a cualquier judío o pagano que se haya relacionado con una cristiana. En ambos casos, es el hombre el que pareciera iniciar la acción, ocupando la mujer un lugar estrictamente pasivo, cercano a la figura del objeto⁵³.

op. cit., p. 39; Ludger KÖRNTGEN, “Canon law and the practice of penance, Burchard of Worms’s penitential”, en *Early Medieval Europe*, 14 (2006).

⁵²*Sed quia Vestra sapientiae supereminens celsitudo in disponendis rebus publicis assidue versatur, fortassis onerosum videtur, ut plurima conciliorum volumina semper Vobiscum longe lateque deferantur, idcirco hunc manuanlem codicillum Vestrae dominationi direxi, ut illum pro enkyridion habeatis, si quando plenitudo librorum Vestrorum in praesentiarum non est* –REGINONIS ABBATIS PRUMIENSIS, *Libri duo de Synodalibus Causis et Disciplinis Ecclesiasticis* (ed. de Hermann Wasserschleben), Li (Hrsg.), Leipzig, Engelmann, 1840, p. 1–. Ver también Wilfried HARTMANN (ed.), *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft-Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters-Freihers-vom-Stein-Gedächtnisausgabe-Band 42, 2004, p. 5; Andrea Vanina NEYRA, “El valor de las colecciones de Regino de Prüm y Burcardo de Worms a través de sus cartas dedicatorias”, en AA. VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales (AZECME) y Cuerpo Académico Estudios de historia institucional, política y social de la Nueva España de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en prensa.

⁵³*Est aliquis qui, cum Judaea, vel, si Judaeus vel paganus, cum aliqua Christiana moechatus fuerit?* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 575).

Vinculado a lo anterior, la *interrogatio* 79 del mismo libro es una breve pregunta que se dispone a indagar los móviles del asesinato de un judío o pagano. Más allá de reiterarse la asimilación de la figura del hebreo con la del pagano, llama la atención el énfasis en la *cupiditas* ya que ésta es señalada como causal del crimen⁵⁴.

El tópico del homicidio, por su parte, reaparece en dos capítulos más. En primer lugar, el 33 del libro VI (*De homicidiis*) vuelve a mencionar el asesinato de un judío o un pagano a causa de la *cupiditas*, agregando una segunda motivación posible: el odio⁵⁵. En este caso, a diferencia de la *interrogatio* recientemente analizada, se estipula una pena que consiste en cuarenta

⁵⁴ *Est aliquis qui propter cupiditatem Judaeum vel paganum interfecerit?* (*ibidem*, 579).

⁵⁵ CAP. 33. *De illo qui propter cupiditatem Judaeum interfecerit. (Ex concilio Mogunt., capite 6.) Qui odii meditatione vel propter cupiditatem Judaeum, vel paganum occiderit, quia imaginem Dei, et spem futurae conversionis extinxerat, XL dies in pane et aqua poeniteat (ibidem, 772).* Es de resaltar el análisis llevado a cabo por Blumenkranz, quien recuerda que el canon 27 del concilio de Worms de 868 contiene la misma norma sin incluir a los judíos. Regino, años después, los incluiría, si bien otorgaría una penitencia de siete años de ayuno. Cuando Burchard retome el texto no sólo cambiará la justificación sino que reducirá notablemente la sanción. Significativamente la pena dada por Burchard –40 días– equivale a aquella que daba Regino para el asesinato en el marco de la guerra. Sobre el homicidio en Regino: *Fecisti homicidium aut casu aut volens, aut pro vindicta parentum, aut jubente domino tuo, aut in publico bello. Si voluntarie fecisti, septem annos poenitere debes; si nolens aut casu, quinque annos. Si pro vindicta parentis, unum annum, et sequentibus duobus annis tres quadragesimas et legitimas ferias. Si in bello, quadraginta dies. Si liber es, et jubente domino servum innocentem occidisti, annum unum, in duobus aliis annis tres quadragesimas et legitimas ferias. Si servus dignus est morte, quadraginta dies poeniteat* (REGINO de Prüm, *op. cit.*, 249). Nótese que la pena atribuida por Burchard al asesinato en contexto bélico –tres cuaresmas– es aún mayor a la correspondiente al homicidio de un judío, BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 952.

días a pan y agua, siendo leve, sin dudas, en comparación con otros castigos referidos a pecados en apariencia menos graves e, incluso, con respecto al homicidio en general⁵⁶. De esta manera, queda en evidencia cómo repercute la confesión religiosa de la víctima en la magnitud de la penitencia. El capítulo, tal como señalan Hoffmann y Pokorny, tiene una doble proveniencia: la primera parte fue tomada de Regino mientras que la segunda tiene su origen en Burchard, dado que no existe formulación previa⁵⁷. Ahora bien, las justificaciones teológicas para sancionar al asesino tanto de un judío como de un pagano son, en ambos autores, diferentes. Por un lado, Regino apela a la tradición que exhorta a evitar el conflicto bélico como factor de disuasión⁵⁸. En cambio, Burchard sustenta la sanción apelando a la potencial conversión de los judíos. La posibilidad de que éstos se conviertan es considerada por el obispo, también, en el libro XX (*De contemplatione*) cuando cita a Gregorio Magno en

⁵⁶ A modo de ejemplo, citamos un pasaje referido al homicidio involuntario, que es castigado por Burchard con siete años de ayuno a pan y agua: *Si fecisti homicidium nolens, ita ut in ira tua aliquem percutere velles, et non occidere, tamen occidisti, XL dies, id est, carinam in pane et aqua poeniteas, et septem sequentes annos. Sed in primo anno tertiam feriam, quintam feriam, sabbatum redimere poteris, singulas singulis denariis, vel pretio unius denarii, vel tres pauperes pascendo, Reliquos autem sex annos ita observa, sicut de homicidiis sponte commissis constitutum est* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 952). También el homicidio voluntario recibe una penitencia de siete años a pan y agua, que se diferencia de la anterior solamente en algunas restricciones impuestas para quien quiera redimirla (*ibidem*, 951-952).

⁵⁷ HOFFMANN Y POKORNY, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁸ XCV. *Qui odii meditatione, vel propter cupiditatem, Judaeum vel paganum occiderit, quia non leve vitium committitur, ut homicidam convenit poenitere; quandoquidem nec exteris gentibus, nisi oblatam pacem respuerint, bellum est populo antiquo penitus inferre praeceptum. Libris duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (REGINO de Prüm, *op. cit.*, 302).

un pasaje de los *Moralia in Iob* referido a la conversión final⁵⁹. Evidentemente, el wormaciense se encolumnaba tras cierta tradición de tolerancia concreta impulsada por la idea de que “los otros”, tarde o temprano, confluirían hacia la religión verdadera. Así, quien cometiera tal crimen debía ser sancionado “...porque extinguió la imagen de Dios y la esperanza de futuras conversiones”⁶⁰.

Otro capítulo, el 31 del libro VI, hace referencia a la responsabilidad que les cabe a aquéllos que aconsejaron un homicidio. Burchard cita a Agustín como fuente aunque en realidad, otra vez, tomó el capítulo de Regino con pequeñas modificaciones. Con el fin de ilustrar la figura del autor intelectual de un crimen, se remite a la imagen de los judíos, los cuales, si bien –dice– no asesinaron a Cristo de modo directo, habrían, con su lengua, instigado el deicidio: *Nobis non licet interficere quemquam, sed tamen illis Domini mors imputatur, quia ipsi eum lingua crucifixerunt, dicentes: Crucifige eum*⁶¹. En este

⁵⁹ CAP. 97. *Quod in novissimis omnes Israelitae per praedicationem Heliae converti debeant. (Greg. in suis Moralibus dicit:) Sed extremo Israelitae omnes ad fidem, cognita Heliae praedicatione, concurrunt: atque ad ejus protectionem quem fugerant, redeunt: et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum convivium celebratur* (BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 1054). El fragmento gregoriano del que abreva Burchard es el siguiente: *Sed extremo tempore Israelitae omnes ad fidem, cognita Eliae praedicatione, concurrunt, atque ad ejus protectionem quem fugerant redeunt, et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum convivium celebratur* (GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXV, 14,27 –PL. 76, 764-5–). El concepto se apoya en la tópica iniciada por Pablo en *Rm.* 11,25 acerca de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos. Sobre Gregorio y los judíos, Rodrigo LAHAM COHEN, “Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, *Limes*, 2008.

⁶⁰ Austin, analizando ambos pasajes, hace especial hincapié en el concepto del humano como imagen de Dios y la posibilidad de conversión de los judíos, Greta AUSTIN, *Shaping Church Law Around the Year 1000*, Cornwall, Ashgate, pp. 157-8.

⁶¹ BURCHARD de Worms, *op. cit.*, 772. La versión completa del capítulo es la siguiente: CAP. 31. *De illis quorum consilio homicidia*

caso, es evidente que los judíos funcionan como un dispositivo heurístico y no como un sujeto u objeto real a ser tratado por el texto.

A modo de conclusión

La presencia de los judíos en el discurso burchardeano no constituye una temática central. Sin embargo, de los pasajes analizados se desprende la existencia de ciertas preocupaciones que tienen su base en la interacción derivada de la habitual coexistencia entre judíos y cristianos en un mundo donde el gueto aún no existe.

Si bien los textos citados por Burchard de Worms fueron insertados en el *Decretum* como parte de un trabajo recopilatorio que retomó disposiciones de distintas autoridades, temporalidades y geografías, consideramos que la misma labor compilatoria implica decisiones de tipo editorial que remiten a inquietudes contemporáneas al momento de conformación de la obra. En este sentido, la pregunta penitencial referida a la comida en común entre cristianos y judíos –al parecer, formulada por primera vez por Burchard– contribuiría a afirmar la pertinencia de los temores eclesiásticos frente a la presencia judía.

fiunt. (Ex dictis August.) Periculose se decipiunt, qui existimant eos tantum homicidas esse, qui manibus hominem occidunt, et non potius eos, per quorum consilium, et fraudem, et exhortationem homines extinguuntur. Nam Judaei Dominum nequaquam propriis manibus interfecerunt, sicut scriptum est: Nobis non licet interficere quemquam, sed tamen illis Domini mors imputatur, quia ipsi eum lingua crucifixerunt, dicentes: Crucifige eum. Unde unus Evangelista dicit, Dominum crucifixum esse hora tertia, alius sexta: quia Judaei crucifixerunt eum hora tertia lingua, manibus hora sexta milites. Qui ergo hominem tradit, ille eum interficit, Domino dicente: Majus peccatum habet, qui me tradidit tibi. Unde Psalmista: Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, linguae eorum gladius acutus. Subjiciant ergo se poenitentiae, quorum consilio sanguis funditur, si veniam promereri voluerint.

En los textos hemos rastreado dos tipos de interacción de diverso signo. Por un lado, es evidente que ambas comunidades coexistían y compartían espacios de sociabilidad. Ello se observa claramente en la insistencia en la limitación de actividades cotidianas, como ser el comer conjuntamente, los contactos de orden sexual o la adscripción a festividades y rituales judíos. Asimismo, la convivencia es patente en la reiteración de las normas que propendían a impedir la esclavitud cristiana en manos de judíos, por los peligros proselitistas que esto conllevaba. Por otro lado, la coexistencia producía tensiones que quedaron expresadas en las sanciones dispuestas a potenciales homicidas. El castigo previsto para quien asesinara a un judío es, como ya se ha comentado, leve. Una de las posibles lecturas de este hecho es que, a pesar de la necesidad de controlar la violencia, el judío estaría ocupando, ya patentemente, un lugar jurídico menor al del cristiano.

Considerando el contexto comentado en la introducción, el cual indica el desarrollo de una comunidad judía pujante en el área wormaciense, pueden entenderse las elecciones textuales de Burchard como un reflejo de la necesidad de dar respuesta a circunstancias contemporáneas. Insistimos en el peso que tiene la inclusión de la problemática de la interacción entre judíos y cristianos en el *Corrector* ya que es justamente este libro el que, de algún modo, se caracteriza por su arraigo en el siglo. No es casual que Regino sea una de las fuentes intermediarias a las que recurre más asiduamente Burchard, puesto que el abad configuró su propia colección como una herramienta de utilidad para las visitas episcopales, incluyendo normas conciliares de su ámbito espacio-temporal.

Burchard fue testigo de la consolidación de la judería wormaciense en la ciudad que se convertiría, con el correr de los decenios, en uno de los centros referentes del judaísmo *ashkenazi*: Warmaisa. Las cruzadas, aún, no habían irrumpido. La imagen de los judíos y su posición jurídica manifestaban, sin embargo, la degradación simbólica del hebreo en la cosmovisión cristiana.

VARIA

**EL CONCEPTO DE AIRE EN EL *CONSILIO CONTRO
LA PESTILENTIA* DE MARSILIO FICINO
(1478-1479)¹**

VIRGINIA IOMMI ECHEVERRÍA

(PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO, CHILE)

1. El rol del aire en la obra ficiniana

El filósofo florentino Marsilio Ficino (1433-1499) dio al aire un lugar preponderante en su interpretación del mundo natural. Heredero de la concepción clásica, ubicaba en la parte inferior del cosmos cuatro esferas concéntricas que contenían, en orden descendente, fuego, aire, agua y tierra. Siguiendo a Aristóteles, afirmaba que las partículas elementales alejadas de su esfera tenían un movimiento natural tendiente al lugar dispuesto para ellas². Junto con esta visión tradicional que permitía comprender una serie de fenómenos físicos –como la caída de los cuerpos pesados y el ascenso de las llamas– Ficino otorgó al aire un rol fundamental en su concepción del cosmos en un sentido práctico. La materia aérea, entendida como nexa entre el ámbito de lo espiritual y el espacio corporal, constituye uno de los temas centrales de su filosofía. De hecho, la idea de un espíritu cósmico que recorre el universo sensible justificaba sus reflexiones y conclusiones a propósito de las influencias reci-

¹Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la *X Jornada de Historia de la Medicina* en Santiago de Chile, el 23 de octubre de 2009.

²Paul Oskar KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, Le Lettere, 2005, p. 197-198.

procas entre los cuerpos celestes y el mundo sublunar³. A partir de esta relación, el autor florentino desarrolló su conocida teoría mágica de la acción purificadora de las palabras y la música; las cuales, al ser transportadas por el aire, eran particularmente afines al espíritu humano. Éste era definido por Ficino como un vapor cuyo centro estaba en el cerebro y que fluía a través del sistema nervioso hacia todo el cuerpo posibilitando la percepción, la imaginación y la actividad motora⁴.

Este trabajo aborda el problema del aire desde una perspectiva que considera únicamente su función médica. Si bien en la obra ficiniana son recurrentes las alusiones a este elemento como agente curativo en directa relación con su concepción del universo, examinaremos una faceta específica de su empleo que excluye las concepciones mágicas y cosmológicas en un sentido amplio. Para esto, analizaremos su manual de consejos contra la peste titulado *Consilio contro la pestilentia* escrito luego de la epidemia florentina del año 1478⁵. Éste se inserta en la tradición de los *consilia* medievales, dedicados al análisis de padecimientos específicos y a la explicación de los procedimientos adecuados para su cura⁶. A partir del estudio de algunos fragmentos de esta obra apreciaremos el intento de Ficino por

³ Frances YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1994, pp. 81-104.

⁴ Daniel Pickering WALKER, *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Turín, Nino Aragno, 2002, pp. 44-82. Ver también Ioan P. CULIANU, *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999. Sobre la ambigüedad del concepto de *spiritus* en Ficino, ver Robert KLEIN, *La forme et l'intelligible*, París, Gallimard, 1970, pp. 31-64.

⁵ Para este trabajo nos remitiremos a la edición de los herederos de Filippo Giunta publicada en Florencia en 1523. La única edición moderna es la de Teodoro KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

⁶ Sobre los *Consilia* ver Jole AGRIMI y Chiara CRISCIANI, *Les Consilia médicaux*, Turnhout, Brepols, 1994 y KATINIS, *op. cit.*, pp. 29-34.

presentar una definición del aire desprovista de atributos conceptuales abstractos.

2. El problema de la pureza en el Consilio

El afán por comprender el origen de las enfermedades se tradujo, durante siglos, en la búsqueda de respuestas que permitiesen inferir de manera general sus causas. Desde esta perspectiva, el mejor instrumento explicativo era aquél que respondiese a las interrogantes y no ofreciese posibilidad de confutación empírica. El aire, dada su invisibilidad, terminó por convertirse, así, en el eje de las interpretaciones médicas. Tal como señala Carlo Cipolla, “el paradigma de la ciencia médica no era el de los microbios y sus vectores, sino el de los humores y los miasmas. Por lo que respecta a la peste, se hablaba de una mal definida, pero no por ello menos acreditada, “corrupción e infección del aire” que degeneraba en miasmas venenosísimos y “pegajosos” que por inhalación o contacto mataban al hombre que hubiera sido atacado por los mismos”⁷. La imposibilidad práctica de estudio de la materia aérea se tradujo inevitablemente en una incierta definición de su infección, pues imaginar las formas de corrupción resultaba sumamente complejo.

En el inicio de su tratado contra la peste –publicado en 1481–, Marsilio Ficino describe su concepción de este proceso:

*La pestilencia es un vapor venenoso enemigo del espíritu vital presente en el aire. Digo enemigo no por cualidad elemental, sino por propiedad específica, tal como es amiga la triaca. Ésta no es amiga por ser cálida o fría o seca o húmeda, sino porque toda su composición resulta en una forma proporcionada a la forma del espíritu vital*⁸.

⁷ Carlo CIPOLLA, “Miasmas y humores”, en IBID., *Contra un enemigo mortal e invisible*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 18.

⁸ *La pestilentia è uno vapore velenoso concreato nell'aria, inimico dello spirito vitale; inimico dico non per qualità elementale, ma per proprietà specifica, sì come è amica la triaca; la quale non è proprio*

La enfermedad tenía su origen en la forma combinada del aire, la cual generaba la afección en el cuerpo humano debido a su desproporción con el espíritu vital. La importancia de la composición del elemento es retomada luego por Ficino al afirmar que “el aire puro al no mezclarse, no se pudre”⁹.

El autor acepta entonces la existencia de dos estados del aire –uno puro y otro combinado– sin precisar de qué manera se realiza el tránsito de uno a otro. La alusión a la triaca, antigua confección farmacéutica a la que se le atribuían curas milagrosas, como ejemplo del carácter benigno de determinadas mezclas resulta interesante, pues Ficino prefiere mencionar una sustancia compuesta antes que una pura¹⁰. A propósito de esto, el siguiente fragmento es revelador:

*Algunos doctores dicen que la putrefacción pestilente comienza primero en el aire fino, pero dura más en el grueso. No sé cómo probar lo primero, ya que la experiencia demuestra lo contrario y la razón nos dice que no se puede pudrir el elemento puro sino el mixto, y cuanto menos mixto, como el aire sutil, es menos apto a la putrefacción*¹¹.

amica perché sia calda o fredda o secca o humida, ma perché in tutta la compositione sua risulta una forma proportionata alla forma dello spirito vitale –Marsilio FICINO, “Consiglio contro la pestilentia”, en AA. VV., *Contro alla peste*, Florencia, Giunta, 1523, fol. 2v. La traducción es nuestra–. Sobre el uso de la noción de “propiedad específica” en Ficino ver Brian P. COPENHAVER, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly*, 37 (1984), 523-554 y KATINIS, *op. cit.*, pp. 43 y 103.

⁹*Alcuni dottori dicono che la putrefattione pestilentielle prima comincia nell'aria sottile, ma dura più nella grossa, non so come maprovare la prima parte, con ciò sia che la sperentia ci monstri el contrario; et oltre a questo la ragione ci detta che non si potendo putrefare lo elemento puro, ma il misto, quanto meno misto è, come è l'aria sottile, meno è atto alla putrefactione (...)* –FICINO, *Consiglio*, fol. 2v.–.

¹⁰Ficino insiste a lo largo de tratado en las virtudes de la triaca asumiendo el legado galénico al respecto, KATINIS, *op. cit.*, p. 131.

¹¹FICINO, *op. cit.*, fol. 3v.

Esta contradicción resultaba inexplicable para el florentino, pues tal como lo había afirmado antes, mientras menos compuesta estuviese la materia menos posibilidades tendría de corromperse.

La pureza del aire se revela así como una noción indefinida. Por una parte, Ficino destaca la peligrosidad de sus formas combinadas y, por otra, asume la confusión en torno a las cualidades de su estado menos alterado. Si la invisibilidad convertía al aire en un conveniente factor explicativo, la incapacidad real de conocerlo como materia constituía un obstáculo insalvable. La ignorancia forzada por las circunstancias obligaba a recoger visiones e interpretaciones que podían exceder la lógica propia del razonamiento médico.

2.1 La influencia platónica: idealismo e incorruptibilidad

Es posible que esta imprecisión tenga su origen en la lectura del *Timeo* de Platón por parte de Ficino. El florentino inició su estudio de esta obra muy joven y se cree que su primer tratado, el ahora perdido *Institutiones ad Platoniam Disciplinam*, era en realidad una glosa al diálogo¹². James Hankins ha publicado algunos fragmentos de los comentarios que Ficino escribió hacia 1454 en la versión de Calcidio que poseía, los cuales revelan su interés en las secciones dedicadas a la materia y a la teoría de los elementos¹³. Cuando en 1462 recibió, de manos de Cosme de Medici, la obra íntegra del autor griego, finalmente tuvo acceso al texto completo. Precisamente en el *Timeo* encontramos la explicación quizás más próxima a la idea de aire puro implícita en el *Consilio*:

¹²James HANKINS, “The study of the Timaeus in Early Renaissance Italy”, en Anthony GRAFTON y Nancy SIRRAISI (eds.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1999, pp. 77-119 –en especial, ver p. 84–.

¹³*Ibidem*, p. 85.

La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo todo de fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad, porque se propuso lo siguiente: primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de partes completas y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades rodean un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni se enferma (32c-33b)¹⁴

A propósito de la estructura del mundo y de los cuatro elementos, Platón señalaba que cada uno de ellos era un todo constituido que, al no estar compuesto, era incorruptible. El filósofo establecía una relación directa entre la pureza de los elementos originarios y la imposibilidad de su degeneración. El principio de las enfermedades radicaba en el debilitamiento de la estructura y en el ingreso de cuerpos externos que terminaban por imponerse a la materia (81c-d). Así, afirmaba luego que un elemento sólo mantiene su salud cuando conserva su identidad y proporción, mientras la alteración y transformación conducen inevitablemente a su destrucción (82b).

La existencia de diversos estados elementales era explicitada por Platón al afirmar que, en lo concerniente al aire, era posible identificar diversos tipos: uno, el más claro, llamado éter y otro, el más turbio, llamado niebla. Entre ambos había una gran cantidad de formas anónimas nacidas de la desigualdad de los elementos constitutivos (58d).

Se aprecia de esta manera la presencia de criterios platónicos en la base de la consideración del aire en el *Consilio*, pues

¹⁴ PLATÓN, “Timeo”, en *Diálogos*, VI (ed. de Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 2000, p. 170.

se asumen significados equivalentes del aire puro y compuesto. A pesar de esta coincidencia, Ficino no alude directamente a su fuente inspiradora¹⁵. Aunque comulga tácitamente con la noción de pureza del *Timeo* –pues es incapaz de comprender a aquéllos que ven en la sutileza la causa de la degeneración– omite en su tratado una explicación más precisa sobre la estructura del aire. Creemos que la razón de esta ausencia se encuentra en el propósito central del *Consilio*.

Ficino estaba interesado en la divulgación popular de su tratado y probablemente estimaba que este tipo de aclaraciones teóricas harían más árido su consejo. En una carta escrita por el autor a propósito de su obra sobre los humores, aparecida también en los años posteriores a la peste de 1478-1479, éste describe las dificultades presentadas por la complejidad del problema tratado¹⁶. La misiva está dirigida a Bernardo Rucellai y aborda las críticas de sus amigos:

Algunos de mis amigos objetaron que haya escrito tanto sobre el humor sin propósito. Me dieron dos razones. Primero, pareciera poco probable que alguien lo entendiese completamente. Segundo, señalaron que

¹⁵Al interpretar un pasaje del texto en el cual Ficino se refiere a las propiedades benéficas de los cuerpos sobrios, citando las autoridades de Aristóteles y Galeno, Katinis ha identificado las referencias en el *De Caelo* I, 269b-270b, donde el Estagirita alude al quinto elemento incorruptible y en la obra *De historia philosophica* –por ese entonces atribuida a Galeno– donde se reproduce la tesis aristotélica. Esta idea de cuerpo puro, sin embargo, no es incorporada por Ficino en su definición del aire como elemento, se limita únicamente a la sobriedad del cuerpo humano, Teodoro KATINIS, “Sulle fonti aristoteliche et platoniche del *Consilio contro la pestilentia* di Ficino”, *Bruniana & Campanelliana*, a. 9, n. 2 (2003), 445-451 –en especial, p. 450–. En lo referido al elemento aéreo, Katinis propone como posible fuente de la idea de incorruptibilidad los *Problemata* de Aristoteles –ver KATINIS, *Medicina e filosofia...*, pp. 104-105 y nota 42, p. 47.

¹⁶Se trata de un escrito sobre la melancolía que posteriormente constituiría el comienzo de su influente *De vita*.

*un feliz y proporcionado temperamento de la criatura melancólica era imposible de encontrar; lo imaginaba más bien que considerarlo como una realidad, tal como Zenón y su hombre ideal, la república de Platón o el orador de Cicerón*¹⁷

Su preocupación por la crítica es evidente. Para demostrar lo inapropiado de los comentarios, señala que su intención era proponer una situación ideal y no centrar su trabajo en casos reales. Según lo expresa Ficino, la supuesta complejidad del tema tenía su base en su concepción ideal o imaginada.

Si analizamos esta apreciación desde el problema de la exclusión en el tratado de una exposición del concepto de aire, veremos que se trata justamente del caso contrario. El *Consilio* es un trabajo práctico y, desde esta perspectiva, la presentación de una definición de este tipo escapa a la orientación inicial.

Cuando Ficino se enfrenta a la ambigüedad de las propiedades de la pureza del aire, de cierta forma participa de la definición platónica. Por lo tanto, la omisión de una explicación más precisa sobre su estructura inicial no implica la carencia de una noción en este sentido sino más bien la certeza de que ese tipo de exposiciones conceptuales fuese ajeno al sentido práctico del tratado.

2.2 La influencia hipocrática: movimiento y combinación

La idea del aire en el *Consilio* se sustentaba entonces en sus combinaciones perceptibles, postura que parece basarse en la incapacidad de analizarlo en abstracto. Ahora bien, ese intento de comprensión tenía a su vez otros matices:

¹⁷ Marsilio FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino* (ed. de Felice Figliucci), Venecia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1548, II, 44v. La traducción al español es nuestra.

*Cuídate del aire espeso muy encerrado y húmedo, sabe que el aire que no se mueve a menudo no se renueva (...), fácilmente se mezcla y toma putrefacción venenosa como el agua que se estanca*¹⁸

Se aprecia aquí el efecto del encierro y la falta de movimiento en la transformación del aire. Esto permite a Ficino proponer una comparación con el agua. Antes había hecho la misma analogía señalando que el aire grueso y nebuloso se pudre como el agua turbia y mezclada¹⁹. A partir de este parangón, es posible afirmar que el movimiento constituye un elemento clave en la purificación. La circulación del aire y el consecuente impedimento de su combinación con otras sustancias era el medio más efectivo para conservar su pureza. A propósito de esto último Ficino señala:

*El viento que vuelve el aire frío, seco o claro es por naturaleza saludable, recibirlo temperadamente es el principal remedio contra este veneno. Ten gran cuidado con los vientos que vienen de pantanos estancados, de aguas donde haya hierbas podridas, lino en maceración o cualquier mal olor*²⁰

El viento es el principal remedio contra el veneno, pues impedía su estancamiento al reestructurar su composición. Sin embargo, si bien las corrientes evitaban la consolidación de combinaciones nocivas, éstas también introducían en el aire puro

¹⁸ *Guardati dell'aria stretta molto rinchiusa et humida, et sappi che l'aria la quale non si muove spesso e rinuova (...) facilmente piglia mistione e putrefattione velenosa come l'acqua che sta ferma* –FICINO, *Consiglio*, fol. 9r.–.

¹⁹ *Ibidem*, fol. 3v.

²⁰ *El vento che fa l'aria fredda et secca et chiara è per sua natura salutifero ricevendolo temperatamente et è il principale medico contro a questo veleno. Habbiti grande cura da venti che vengono da stagni o padulii, da acque ove sia herbe marce et lino in macero et da qualunque male odore* –*ibidem*, fol. 9r.–.

los ingredientes de la corrupción. Como destaca Ficino citando a Galeno, la propia peste sería como la exhalación de un dragón con cuerpo de aire que sopla viento contra el hombre²¹.

Desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII, el medio más utilizado para evitar la enfermedad fue escapar de lugares cuyo aire estuviese corrompido²². Si bien esto puede hablar del pánico colectivo y de los efectos sociales de la peste, también es un ejemplo de lo que significaba el aire para la medicina de la época. Cuando éste estaba putrefacto, el modo más efectivo de evitar el mal era alejarse y respirar lo que podríamos llamar “aire puro”. Este acto revela la desconfianza natural en las posibilidades de purificación.

El aire, maligno por su combinación con vapores venenosos, al llegar a un determinado estado de putrefacción originaba las epidemias. Se creía además que permanecía en esas condiciones por meses, independiente del movimiento, las corrientes o el uso de agentes benignos como buenos olores o perfumes. Sobre el período de purgación, Ficino señala:

*En cuanto a la calidad del aire bastan tres meses, el espacio de un cuarto de año, de modo que donde ninguno se enferma por tres meses se entiende purgado el aire*²³

El aire corrupto era ante todo un enemigo desconocido y ese parece ser el centro de la visión médica y popular. Si bien encontramos en Ficino una tendencia a estructurar su comprensión

²¹ *Ibidem*, fol. 11r. Sobre la tradición de esta imagen ver KATINIS, *Medicina e filosofia...*, p. 135–.

²² Jean-Noël BIRABEN, “La peste dans l’Europe occidentale et le bassin méditerranéen: principales épidémies, conceptions médicales, moyen de lutte”, *Le Concours Medical*, 5 (1963), 781-790.

²³ *Inquanto alla qualità dell’aria basta tre mesi, el quale spatio è una delle quarte dell’anno, in modo che ove nessuno per tre mesi è morbo l’aria sintende purghata* –FICINO, *Consiglio*, fol. 41v.–.

y a proponer soluciones contra el mal, termina por reconocer la relevancia de la fuga como única posibilidad de no enfermar. De hecho, él mismo aconsejaba a sus amigos Bernardo Bembo y Antonio Vinciguerra escapar de la peste:

*(...) por último huyan, huyan tan rápido como puedan de esta tierra mortal, huyan de esta amarga ribera. Vayan al campo, si pueden, y dejen la ciudad atrás*²⁴

Los vapores malignos tendrían entonces un período medianamente establecido de permanencia dado por las características ambientales. Sin embargo, a propósito de lo mismo, Ficino advertía sobre los peligros de la fuga, pues quien regresaba pronto al lugar apestado luego de huir se encontraba en mayor riesgo de enfermar que quien lo visitaba constantemente con cautela. Argumentaba esta aseveración señalando que la naturaleza no soportaba este tipo de acciones súbitas y respondía con mayor agresividad contra quienes se habían ausentado por un tiempo²⁵.

Sin embargo, también era posible familiarizarse con el aire venenoso:

Pues si esperas tanto que muchos sean marcados, aún si tú no eres marcado en ese lugar, cuando partas serás marcado poco después por dos maneras: o porque ya habrás tomado el contagio de los enfermos o porque habrás tomado la cualidad de ese aire poco a poco y te será familiar por algún tiempo, de modo que la naturaleza no se levantará contra ella, ni ella contra

²⁴ FICINO, *Le divine lettere*, II, 5v.

²⁵ FICINO, *Consiglio*, fol. 41r.

*la naturaleza. Pero al huir y respirar un nuevo aire, el primero no te será más familiar (...)*²⁶

Era así factible sobrevivir en un ambiente corrupto gracias al acostumbramiento al aire pero si se decidía huir esa inmunidad desaparecería volviendo sumamente maligno el retorno. Esto demuestra que la consideración del aire puro era tan ambigua que, incluso, podía aplicarse al aire venenoso. No queremos con esto negar la idea de corrupción sino establecer la complejidad de la evasión de la enfermedad. La fuga era un consejo parcialmente efectivo, pues el margen de error cuestionaba la generalidad de la idea.

Los últimos fragmentos citados reflejan el interés de Ficino por enfatizar la prudencia con que debían seguirse las indicaciones para evitar una posible reacción contraria de la naturaleza. Pareciera que su intención fuese acentuar el problema profundo e irresoluto de la incertidumbre final sobre el mejor método de prevención.

En resumen, Ficino no presenta un concepto fijo y definido del aire. Éste podía ser maligno o benigno, igual que las corrientes. Este enfoque no constituye en ningún caso una novedad en el pensamiento médico. De hecho, el tratado del siglo XV se inserta en la tradición inaugurada por el escrito de Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* (s. V-IV a. C). En él, el aire es descrito a partir de las temperaturas y los vientos, sin proponer una definición absoluta. Afirmaba, por ejemplo, que los habitantes de una ciudad expuesta a vientos cálidos es probable

²⁶ *Imperoché se aspetti tanto ne sia segniati molti, etiam se tu non sarai segniato in detto luogho, quando ti partirai sarai forse segniato poco poi, per due modi o perché già harai preso qualche contagione dagli amorbati o perché harai preso la qualità di quella aria, si a poco a poco che ti sarà fatta quasi familiare per qualche tempo, in modo che la natura non insurgerà contra aessa ne essa contra la natura. Ma andando tu con essa all'aria aliena fuggiendo, quando harai presa l'altra aria non ti sarà più familiare la prima (...)* –*ibidem*, fols. 40v-41r.–.

que tuviesen la cabeza húmeda y llena de flema, sufriesen de trastornos intestinales frecuentemente y poseyesen un aspecto desanimado²⁷. Hipócrates deducía así, del tipo de viento de un lugar, las características físicas de quienes habitaban en él. La relación en este caso es mucho más lineal de lo que aparece en Ficino pero se expone el mismo criterio básico según el cual el aire determina, en gran parte, la salud humana.

Se deduce también de la aproximación hipocrática un elemento sumamente importante en la definición del aire. En este escrito es abordado únicamente a partir de los vientos, es decir, el aire es caracterizado por el tipo de movimiento y no por su sustancia.

No sabemos con seguridad si Ficino conoció este tratado. Aunque se conservan manuscritos anteriores a la redacción del *Consilio*, esta obra no es mencionada por el florentino en sus escritos, a diferencia de lo que ocurre con otras obras del *corpus hippocraticum*²⁸. Si bien fue difundido gracias a una traducción del siglo XII, el tratado no fue utilizado como texto universitario, lo que explica la escasez de copias y la ausencia de comentarios²⁹. Sin embargo, un texto compilatorio posterior es recogido por Ficino en numerosos pasajes de su obra y constituye una posible vía de transmisión de la concepción hipocrática. Se trata del *De medicina* de Cornelio Celso (siglo I d.C.). Como

²⁷ HIPÓCRATES, “Sobre los aires, aguas y lugares” (ed. de J. A. López), en *Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 108-109.

²⁸ De hecho, el *De aere aqua et regionibus* no es mencionado en los catálogos de la biblioteca de San Marco de Florencia, donde sí se indica la presencia de los *Aforismos*, las *Cartas*, el *Pronóstico* y *Sobre las afecciones*. Ver Berthold L. ULLMAN y Philip A. STADTER, *The public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padua, Antenore, 1972, pp. 196-197, 209-210 y 259.

²⁹ Pearl KIBRE, *Hippocrates Latinus. Repertorium of Hippocratic writings in the Latin Middle Ages*, Nueva York, Fordham University Press, 1985, pp. 25-26.

ha reconstruido Pedro Conde Parrado, este tratado tuvo gran difusión en el contexto renacentista desde su redescubrimiento en 1425. Es interesante destacar que los círculos intelectuales florentinos se vieron inmediatamente interesados en el manuscrito, lo que explica que la primera edición haya aparecido en esa ciudad en 1478³⁰.

Junto con esto ha sido ya demostrada la presencia explícita de Celso en otros escritos de medicina de Ficino³¹. Considerando este aspecto, la cercanía entre la exposición del enciclopedista romano y los principios hipocráticos antes citados resulta sumamente interesante. En el libro II, capítulo 1, el autor detalla qué vientos pueden considerarse nocivos y cuáles podrían contribuir a la salud de los habitantes de un determinado lugar dependiendo de la estación. Afirma que los días más saludables del invierno son aquéllos en los que hay una total ausencia de vientos, mientras lo más favorable en verano es el soplido de viento oeste. Señala luego que es mayor el bienestar en climas estables, salvo en el caso de enfermedades pre-existentes las cuales evolucionan de manera desfavorable más rápido. Concluye este pasaje declarando que el peor clima para un hombre enfermo es aquél que ocasionó su mal, de modo tal que incluso el traslado a un clima naturalmente adverso podría ser, en su caso, positivo³².

Celso recoge y reproduce el patrón explicativo establecido en el *De aere, aqua et regionibus*, refiriéndose al aire como centro de la medicina y aludiendo a él sólo desde su movimiento. Propone de hecho más adelante un paralelo en el cual deter-

³⁰ Pedro CONDE PARRADO, *Hipócrates latino. El De Medicina de Cornelio Celso en el Renacimiento*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003, p. 27.

³¹ *Ibidem*, p. 30. Ver también A. COSTA. “Echi celsiani e spiriti nuovi in un libro quattrocensesco d’igiene dell’età senile (il *De vita producenda sive longa* di Marsilio Ficino)”, *Archivio “De Vecchi” per l’Anatomia Patologica*, 62 (1977), 223-236.

³² CORNELIUS CELSUS, *Of Medicine in eight books* (ed. de A. Lee), Londres, E. Cox, 1831, pp. 53-54.

minados vientos se relacionan directamente con enfermedades específicas³³. Sin embargo, al reconocer que el cambio de aire es la primera medida terapéutica para tratar cualquier enfermedad –más allá de la calidad del nuevo aire– el autor latino se somete a la ambigüedad fundacional de la medicina clásica, rasgo que reconocemos claramente en el *Consilio*.

Aunque Ficino habla del aire de una manera más específica, en la práctica no elaboró una definición más precisa. En sí, el aire significa muy poco. Más importaban las corrientes, los vapores malignos o su estancamiento. Es decir, se definía a partir de su combinación. Los textos de Hipócrates y de Celso presentan el mismo aspecto, lo que permite hablar de una tendencia propia de la medicina clásica que es confirmada por el filósofo florentino.

2. Conclusión

La peculiaridad del texto de Marsilio Ficino radica en aquello que omite. Probablemente si se tratara de un médico cuya experiencia y estudios no conociésemos, sería imposible establecer determinadas conclusiones. Sin embargo los datos biográficos que manejamos –sustentados en su correspondencia y obras– nos permiten asumir una serie de hechos fundamentales para nuestra interpretación, especialmente en lo referido a su uso del *De medicina* de Celso y del *Timeo*.

La omisión de una exposición completa se comprende a partir de la imposibilidad de encontrar aire puro. El interés práctico que tenía Ficino al escribir la obra significó que evitase exposiciones de carácter ideal, lo que se desprende de su carta a Rucellai. El aire puro como idea no presentaba en este caso ningún interés y como realidad era inexistente. Por esta razón, la concepción de aire del *Consiglio* se inserta en la tradición hipocrática al centrarse en su movimiento y combinación como elementos básicos de su definición.

³³ *Ibidem*, pp. 56-58.

SOBRE LA VITA DE CRISTINA DE MARKYATE (CONCLUSIÓN)

NILDA GUGLIELMI
(CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Concluimos en estas páginas la traducción de la *Vita* de Cristina de Markyate realizada sobre la versión latina editada por C.H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La versión que ofrecemos ha sido confrontada con la traducción al inglés realizada por el citado autor. Hemos tomado las notas de la misma edición, limitándolas a la identificación de personas y lugares. El mencionado texto ha comenzado a publicarse en el tomo 15-16 de *Temas medievales*, pp. 11-47 y continuado en el tomo 17, pp. 181-206.

Acerca de la virgen santa Teodora que también es llamada Cristina (conclusión)

54. Hostigada de estas y otras maneras, la doncella de Cristo se sintió perturbada interiormente y temió que Dios la hubiera abandonado. No sabía qué hacer, donde volverse o dónde ir para escapar de las maquinaciones del demonio. Al final, se dio ánimos y tomó coraje por el recuerdo de las anteriores mercedes, entró en la iglesia y, bañada en lágrimas, como acostumbra, se entregó a la suprema piedad. Pero, cuando recordó que Dios no deja pecado sin castigar, pensó si tantos y tan graves males no habrían vuelto sobre ella debido a su propia falta. Postrada en el suelo, elevada la mente, oró con fervor a Jesús porque mucho temía ser tentada [más allá de sus fuerzas] si el auxilio tardaba. Aunque Dios no permite que nadie sea tentado más

Temas Medievales, 18 (2010), 137-168.

allá de sus fuerzas [1 Cor. 10.13], ella insistió en sus oraciones y nada distrajo su atención. Y he aquí que, mientras así estaba, fue transportada al cielo y oyó (pero no con los oídos que yo conozco) las divinas palabras: “No te asustes por estas horribles tentaciones porque la llave de tu corazón está en mi mano y yo tengo la guarda de tu mente y de todo tu cuerpo. Nadie puede entrar sin mi voluntad”. Inmediatamente, ella se sintió liberada de todos sus dolores como si nunca los hubiera sentido y –durante el resto de su vida– cuando era asaltada por la tentación o se sentía fatigada por el sufrimiento, se acordaba de la llave como confirmación de Dios a su doncella e, inmediatamente, experimentaba una divina consolación. Empero, la virgen de Cristo fue probada en el crisol de la pobreza, careciendo de aquellas cosas cuya falta acrecienta más que disminuye la virtud. Pues su amado y amante esposo, el Señor, no quiso dar una recompensa centuplicada por las cosas que ella había abandonado temiendo que las riquezas mundanas pudieran enfriar su amor espiritual. Ella, a su vez, no aceptaba de nadie lo que necesitaba a menos que hubiese sido movido por el amor espiritual y la santa piedad. Pero cuando Aquél que conocía sus secretos pensó que era oportuno ir en su ayuda en estos asuntos, esto es lo que dispuso.

55. Habitaba en los alrededores de esta ermita cierta persona noble y poderosa, una persona noble y poderosa versada en ambas clases de sabiduría, el abad Geoffrey de San Albano. Al comienzo de su prelación, gobernó con gran rigor la casa que se le había encomendado y aumentó sus posesiones. Pero como la fortuna le sonrió merced al apoyo de parientes nobles, comenzó a mostrarse más arrogante de lo que convenía y a confiar más en su propio juicio que en el de sus monjes, cuyas religiosas deliberaciones él presidía. Este hombre no era conocido por la doncella de Cristo, excepto por la fama común. Ella nunca lo había visto ni había tenido familiaridad con él. Sin embargo, fue a través de este hombre que Dios se propuso proveer a las necesidades de ella y fue a través de Su Virgen que Él decidió llevar a este hombre a una total conversión. Y así es como comenzó. El abad, en ese momento, había decidido llevar a cabo un proyecto

sin anuencia del capítulo y que sabía que no podía realizarse sin disgustar a su capítulo y sin ofender a Dios. Pero al ser un hombre muy seguro de sí, no era fácil disuadirlo de su propósito. Cuando se embarcó en su soberbio proyecto él, [como hacía] a menudo, se obstinó en apoyar su determinación. Su propósito, sin embargo, aún no se lo había comunicado a nadie.

56. En el monasterio de San Albano bajo [el gobierno] del mencionado abad, había vivido cierto hombre de gran autoridad que era conocido y amigo de la virgen de quien estamos hablando. Su nombre era Alveredo quien –siendo perfecto en todas las cosas– no había olvidado su vida [anterior] pero la había cambiado. Éste apareció a Cristina con forma visible llevando en su mano una vela encendida como cosa propia de un amigo de la luz y comenzó a decir esto: “El señor abad Geoffrey, sin consultar el capítulo, ha decidido realizar una acción (y explicó el asunto) que no deja de ser peligrosa, porque si él lleva a cabo esto ofendería a Dios. Te ruego que no le permitas hacer eso. Esta es la exhortación que yo traigo para ti de Dios. Y habiendo dicho esto, desapareció. Al pensar en ello, la virgen comenzó a considerar si debía o no cumplir el mandato. Si yo lo hago –dijo ella– tal vez él no me creerá. Pero si no lo hago, tengo miedo de incurrir en la ira de Dios”. El temor de Dios venció sobre el temor al hombre. Ella llamó [entonces] a uno de sus más cercanos compañeros, le mandó decir al abad lo que había visto y oído y trató, como mejor pudo, de disuadirlo de su propósito. El se enfureció considerando el mensaje como algo sin sentido y despidió al hombre enviándolo a la virgen con la advertencia de que no confiara en sueños. Sin embargo, estaba asombrado de que la virgen pudiera conocer algo que estaba sólo en su mente. Cuando ella recibió el arrogante mensaje del abad recurrió a sus remedios habituales suplicando a Dios –por medio de ayunos, vigiliias y oraciones– que puesto que ella no había podido persuadirlo, el abad pudiera ser desviado de su propósito por alguna otra persona. Dios no desprecó los ruegos de su dilecta virgen. ¿Que más? Llegó la noche luego que el hombre ya mencionado hubiera decidido, en su orgullosa obstinación, llevar a cabo el asunto que había comenzado. Se

dirigió al lecho preparado para tomar algún descanso. Pero en la primera vigilia de la noche, vio muchas negras y horribles personas que lo rodeaban, lo arrojaban, lo sacaban del lecho, lo golpeaban, lo sofocaban y lo atormentaban de diversas maneras. Cuando ya estaba casi expirando, volviendo su mirada, vio al mencionado Alveredo, con ojos y rostro igualmente airados. Al principio ninguno habló al otro. Pero tomando coraje en medio de sus pruebas, el abad dijo: “Señor ¿qué deseas que yo haga?” A lo cual Alveredo replicó de manera airada: “Tú lo sabes bien. Tú recibiste un mensaje pero no abandonaste el mal propósito”. “Santo Alveredo –gemía– santo Alveredo, ten piedad de mí. Yo no continuaré con mi mala resolución y desde ahora obedeceré sus mensajes [de Cristina] prontamente”. Ante estas palabras, Alveredo se retiró y, como los torturadores también se retiraron, los tormentos cesaron.

57. A la mañana siguiente, él pensó que no habría que diferir [el asunto] puesto que los latigazos habían sido reales. Convocó aparte a aquellas personas del monasterio que eran de su confianza a quienes explicó detalladamente el asunto y prometió poner punto final a su proyecto. Todos ellos alababan a Dios, la santidad de la Virgen fue muy pregonada, sus advertencias y órdenes fueron observadas desde ese momento por el abad. Al recordar éste lo prometido –y no olvidando los latigazos– se apresuró a visitar a la servidora de Cristo reconociendo su deuda hacia ella por el mensaje y dándole gracias por su liberación. Prometió evitar todo lo prohibido y cumplir los mandatos de ella y ayudar a su convento en el futuro. Todo –decía él–, todos estos grandes hechos fueron producidos por Ti, ¡oh Cristo!, que difundes Tu gracia abundantemente y haces sobresalir a aquellos a quienes eliges. De tal manera, Tu virgen fue aliviada de su miseria exterior y Tu abad fue liberado del peso de sus perturbaciones interiores. Después, el hombre, a menudo, visitó a la servidora de Cristo, oyó sus exhortaciones, aceptó sus consejos, consultó con ella sus dudas, escapando del mal, tolerando sus reproches. Y como él era muy activo en los asuntos del siglo y no menos capaz en el cuidado de las almas, esto determinó mucha actividad que pareció perturbar, con mucha frecuencia,

la paz que él tanto había deseado. Esto lo fastidiaba; entonces él visitó a la servidora de Cristo para aconsejarse acerca de un lugar de refugio y recibió su respuesta como si fuera un oráculo divino, atento a las palabras del Evangelio: “No seréis vosotros los que habléis sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros” [Mateo, 10,20]. El había llegado desolado, regresó consolado. Se retiró a la sombra de Aquél a quien encuentran los amantes [Cant. 2.3] y, cuando se entibiaba el ardor del amor divino, lo alegró descubrir que, luego de hablar con Cristina, aumentaba su fervor.

58. La virgen Cristina –al ver que el corazón del abad estaba preparado para dar frutos y que, mediante la intervención de persona tan humilde como ella, había superado el mal y se había convertido en ejecutor de toda clase de bienes– sintió por él mucho afecto y lo amó con un extraordinario pero puro amor. Pues el Espíritu Santo la había preparado para que no conociera ni la afectara nada carnal. Su amor era mutuo pero diferente, de acuerdo a los distintos modos de santidad. El la apoyó en los asuntos exteriores, ella lo encomendaba a Dios, fervientemente, en sus santas oraciones. Ella era más cuidadosa con respecto a él que consigo misma y cuidaba de su salvación con tanto ahinco que –es asombroso decirlo– el abad no podía ofender a Dios ni en palabra ni en obra que ella no lo supiera, al instante, en su espíritu. Y no dejaba de reprobarlo duramente cuando estaba presente, al saber que durante su ausencia él había pecado, pensando que las heridas [provocadas por] un amigo [Cfr. Prov. 27.6] son mejores que las lisonjas de un enemigo. Esto aparecerá más claro a través del siguiente ejemplo [falta texto en el original].

59. Así, cuando él se veía impelido por la tentación del pecado, sabiendo que ella [siempre] estaba como presente, conociendo cuán escasamente algo se le escapaba, él repelía fácilmente la tentación con el escudo de la fe. Y como Dios azota a quien El recibe [como hijo] [Hebreos 12.6], azotó al abad con una grave enfermedad hasta llegar a punto de muerte. Y aunque él no ponía su esperanza en los hombres, aún su esperanza era firme

en Dios a través del hombre, esto es a través de la doncella de Cristo, Cristina. Un remedio le quedaba y era grande, encomendarse a la doncella antes de morir. Así, él decidió invitarla. Se preparaban los emisarios, así como los caballos, para partir temprano al día siguiente. Nada de esto escapaba a Cristina. Antes de despuntar el día, uno de sus monjes, hombre grave y religioso, llegó hasta ella diciendo que debía visitar al abad que estaba enfermo. Ella dijo: “Yo sé que uno no debería ofrecer lirios sin motivo”. Así, ella entró en su pequeña capilla y, llorando, oró a Dios, buscando una respuesta segura –tanto por la vista como por el oído– acerca de la salud del abad. Vistió una corta túnica sin mangas [?] como siempre que abandonaba el recinto cerrado de la ermita¹. Ella salió fuera de la capilla... [falta texto] el muro y se sintió transportada sobre la cámara y vio a aquél –por quien ella había orado– sentado en el lugar con su cabeza sobre el báculo en el cual solía reclinarse a causa de su enfermedad. [Y ella vio] a los monjes del monasterio [de San Albano] ... y a dos monjas. A Margarita, la hermana de Cristina, una virgen de admirable simplicidad y rectitud y a Ada [?], a quien Margarita había solicitado como compañía para visitar a su madre, que habitaba en Westminster y [puesto que] al retorno de su viaje [quería] ver al abad que estaba agonizante. Y con gran alegría oyó la voz del abad diciendo: “¡Oh! Si Dios quisiera que nuestra señora Cristina conociera que estamos sentados juntos”. “Estamos de acuerdo”, respondieron los monjes. Vuelta en sí y luego de las plegarias matinales, [Cristina] rogó fervorosamente al Señor para que diera pronto y misericordioso alivio al abad. Sin dilación fueron escuchadas sus plegarias, el abad recuperó la salud, la alegría [volvió] a la comunidad y se conservó para la Iglesia un fiel servidor. El venerable hombre, al sentir que volvían sus fuerzas, deseó ofrecer sus respetos a la doncella. Luego del oficio de maitines envió a los emisarios. Y aunque él deseaba grandemente el consuelo de la compañía de la virgen, la razón prevaleció sobre el deseo. Al día siguiente, al amanecer, Margarita –a quien ya hemos mencionado– se dirigió

¹ Parece haberse omitido parte del texto.

al lugar en que habitaba su hermana. Luego de rezar el *Benedicite*, como es costumbre², sin decir nada más, Cristina ordenó a su hermana que hiciera silencio y le relató en detalle cómo ella había visto al abad, lo que había oído de él y lo que habían dicho los presentes. Margarita –conocedora de que esto era verdad– se maravilló de este hecho y dio gracias a Dios, que obra través de sus santos. Luego de que el abad hubo recobrado la salud, no olvidando sus beneficios, volvió a su amada doncella deseando lograr provecho espiritual de su dulce conversación. Su deseo no se vio frustrado. Margarita llegó a él y contó al abad todo en detalle, cómo todas sus palabras habían sido reveladas al espíritu de su hermana Cristina y cómo ella había sabido todo por su intermedio.

60. Él tenía un profundo respeto por la doncella y vio en ella algo divino y extraordinario. A partir de ese momento, buscó su compañía con gran asiduidad, considerando que era poca la fatiga del viaje en comparación con el provecho que ganaba con el mismo. Sin embargo, alguna vez o nunca, se dirigía hacia ella sin hacérselo conocer de antemano informando de esto a uno de sus compañeros. Por tanto, cuando ella conoció que estaba haciendo un verdadero esfuerzo para ser más espiritual, se mostró con tanto celo respecto al abad que oraba constantemente por él con lágrimas para que, en la divina presencia, él fuera más considerado que ella misma. Y como Cristina admitió, él era una de las personas más queridas para ella, por quien podría rogar a Dios con tal devoción e insistentes plegarias. Por lo que, hecho esto, a menudo preveía los asaltos y trampas que los demonios preparaban y, por medio de insistentes plegarias, a menudo los desviaba de su amado (así ella solía llamarlo) y se esforzaba por llevarlo a un estado de paz.

61. En la mañana de Pentecostés, habiendo convocado a tres de las doncellas que vivían con ella (porque su creciente

² La costumbre era que alguien dijera el *Benedicite* antes de iniciar una conversación. Tan pronto como el superior o quienquiera fuese aquel a quien se hablase, hubiera contestado *dominus*, la conversación podía comenzar.

reputación aumentaba el número de sus compañeras), ella predijo desde su corazón que su amado vendría ese día. Les dijo que pusieran todo en buen orden y que se condujeran devotamente, no fuera a ser que el amigo de devoción encontrara algo que le disgustara. Creyendo en lo que se les decía (ya que los acontecimientos pasados les habían dado confianza), ellas obedecieron a su señora. El abad tardó en llegar porque había decidido no decir a nadie de su visita de manera que, si fuera posible, Cristina no lo supiera. Se celebró la misa, no llegó ningún emisario de parte de abad. Las doncellas se miraban una a la otra sorprendidas por el retraso. Sólo una cosa era cierta. Que ella no las había engañado ni se había equivocado. De improviso, la llegada de un mensajero alegró a todos por el arribo del abad. El venerable hombre llegó y sostuvo una edificante conversación con la doncella. Mientras estaban hablando él dijo: “Esta vez sé que mi imprevista llegada os ha tomado de sorpresa”. Ella llamó ante sí a su hermana Margarita quien conocía sus secretos y a las demás con quienes ella había hablado de estos asuntos y les ordenó que dijeran abiertamente lo que habían oído acerca de su visita. Ellas admitieron que era verdad, obedeciendo al amor por la verdad. Todos elevaron alabanzas al Señor y la gracia del Espíritu Santo se difundió muy abundantemente ese día. [Cfr. Rom., 5.5].

62. Ella vivió durante un largo tiempo en la ermita que nosotros conocemos antes de recibir del obispo la consagración de su virginal humildad y de su humilde virginidad. Muchas sabias y religiosas personas, lo mismo que familiares y amigos la alentaron para que se pusiera bajo la obediencia y para que confirmara sus votos por medio de una solemne consagración; consideraban que era apropiado que —puesto que ella había hecho voto de ser esposa de Cristo— este desposorio habría de destacarse por medio de la debida ceremonia. Ella dilataba esto, incierta sobre si debería permanecer en este lugar, ya que antes había pensado en retirarse a algún sitio distante, donde una ciudad ignorada pudiera proveerle un refugio escondido. Al fin, inspirada por Dios y persuadida por las frecuentes súplicas y la humilde dulzura del abad ya mencionado, dio su consentimiento

a esta sugerencia. Y así, en la fiesta de san Mateo³ de quien se dice que fue el primero que consagró vírgenes, la virgen de Cristo fue consagrada por Alexander, obispo de Lincoln⁴.

63. En el cuarto año de su profesión [de ella], en la 8ª de la Epifanía, el abad se vio perturbado por severos dolores y fiebre. Debido a su gran compasión, Dios dispuso golpear con azotes, para su beneficio, a quien, previamente, él había azotado para su castigo. Ella, que había sido el alivio de su grave enfermedad, estaba lejos del abad. Sin embargo, él envió un mensaje a su fiel patrona, pidiéndole que lo ayudara en esta crisis como lo había hecho en otras. Ella fue su refugio acostumbrado: postrado en el suelo, derramando lágrimas, clamando su corazón, sus plegarias fueron escuchadas por el Señor. Y la salud del hombre enfermo fue restaurada. Ella sintió en su espíritu la eficacia de sus plegarias; una voz llegó del cielo diciendo: “Debes saber que tu amado llegará a ti con alegría a verte en cinco días, a contar desde ahora”. Era domingo. Salió rápidamente de la capilla [y] dijo al mensajero, quien estaba punto de partir: “Retorna tan pronto como puedas, cuando ambos alcancéis tal lugar en el día de retorno, di a tu señor de mi parte: ‘Mañana piedras blancas serán arrojadas en la olla’”. Este es un encantador proverbio que se emplea cuando el éxito está asegurado. Como si dijera: “En ese momento, cuando tu señor haya recobrado su salud, él se apresurará a venir hacia mí”. Pero [el mensajero], convencido de la mala salud de su señor, contestó: “Señora, esto no puede ser. Porque él está sufriendo de alta fiebre, a veces, con escalofríos, al punto que casi no puede estar en el lecho, mucho menos cabalgar”. “Ve –replicó ella– ve y asegúrate de su recuperación, haz lo que te he dicho. Pero, sobre todo, te ruego no decir una palabra hasta alcanzar el lugar que te he mencionado”. El aceptó sus órdenes y, cuidando de no desobedecer, retornó ante su señor convaleciente pero no dijo nada acerca del viaje a realizar. Guardó secreto lo que había oído hasta que fue probado por los hechos. Temprano en la mañana del día que se había

³ 21 de septiembre.

⁴ Consagrado el 22 de julio de 1123, † en 1148.

anunciado, los caballos y los acompañantes estaban preparados y él se apresuró a llegar ante la doncella. [Cuando los viajeros] alcanzaron el punto antes mencionado, entonces, por fin [el emisario] dio el mensaje de Cristina a su señor. Este estaba estupefacto. “¿La doncella conocía –dijo– que mi recuperación sería tan súbita y que podría viajar en el día de hoy?” “Ella lo sabía” respondió [el emisario], conoció esto por medio de tales y tales signos”. El prudente hombre, confirmando el presente por el pasado, conoció tanto la benevolencia del Salvador como que la doncella se había preocupado por él.

64. Una noche de Navidad –cuando ella estaba meditando profundamente durante los oficios matutinos sobre el gran nacimiento– se inflamó más y más por el deseo de verlo, como siempre que recordaba a su amado amigo. Y como ella, en cierta la medida, estaba más ansiosa por él que por sí misma, una voz le llegó diciendo: “¿Deseas ver a aquél por quien estás ansiosa y cómo está él?” Y cuando ella contestó: “Sí, lo quiero”, [entonces] vio al abad Geoffrey (de él se estaba hablando) vestido con una capa roja, luciendo en su rostro no un simple candor sino un candor mezclado con rubor, expresando su rostro la belleza y la gloria. Ante esta visión, Cristina se alegró y durante un tiempo se mostró tan ligada a él que ningún motivo ni malicia podía impedir que lo llamara íntimo amigo, cuando la razón lo pidiera. Pero no todo sucedió sin la murmuración de lenguas rencorosas [Horacio, *Epod.* 5.47]. Pues eran muchos los que deseaban lograr una vida similar de santidad a la del abad y ganar un afecto semejante al que Cristina le prodigaba. Pero, al no obtener su favor, disimulaban su desilusión hablando mal de ella. Luego de dos días, es decir, en el tercer día luego de Navidad, Alexander –quien había sido el de subprior de la misma iglesia– la visitó. Interrogado acerca de ello, él replicó que el abad había vestido una capa blanca; [entonces] la doncella dijo: “Piensa bien si esto es verdad porque durante esa noche estuve allí y lo vi vestido con una capa roja”. Entonces él respondió, con gran asombro, que esto era así y, devotamente, glorificó a Cristo en Cristina. Cómo había tenido esta visión (aunque ella bien lo sabía) nunca pudimos conocerlo por ella hasta el presente.

65. Desde ese momento, el abad apartó toda su expectación de las cosas mundanas y la fijó en Cristo; trabajó enérgicamente en lo que era útil, renunciando virilmente a las cosas de la Tierra y ansiando las del cielo. No obstante, ganó un consuelo con esto, pues al desdeñar el mundo él pudo gastar sus riquezas terrenales en los pobres de Cristo [*Regula S. Benedicti*, cap. 4]. En verdad, lejos de buscar una injusta ganancia, gastó sus justas posesiones en dignas donaciones. Lo que anteriormente había gastado en ostentación mundana, ahora trataba de darlo, tan poco ostentadamente como fuera posible, a eremitas, reclusos y otros que tuvieran necesidad para cumplir con la recomendación del apóstol “no teniendo nada y poseyendo todo” [2 Cor., 6.10]. Todo esto lo atribuyó a la gracia de Dios y a la solicitud de la doncella. Y se convirtió en un hombre tan diferente del que antes había sido que no hubiera podido ofender a Dios en lo más mínimo por toda la gloria mundana. Había una cosa que él deseaba conocer de la doncella, por qué consagración a la pureza o por qué prerrogativa de virtud tal gracia le había sido concedida que ella pudiera enseguida adivinar en su espíritu tanto los actos remotos como los ocultos. Cuando él habló de esto, ella le respondió: “Yo conozco todo sobre esto” y entonces le dijo detalladamente lo que él estaba por decir. Por lo que pensando mucho el asunto y dándole vueltas en su mente, él se preguntaba cómo podría averiguarlo. Porque si trataba esto con indiferencia temía que fuera negligencia, si lo hacía con audacia temía que fuera temeridad. Perplejo ante estos y similares problemas, él pasó días enteros hasta el anochecer y muchas noches, sin dormir.

66. En verdad, una noche él se vio a sí mismo sosteniendo una florida hierba en las manos, cuyo jugo era muy eficaz para alejar las enfermedades. Si él la retorció con fuerza salía muy poco jugo pero si [lo hacía] con delicadeza y gentilmente, lograba lo que quería. A la mañana siguiente, se apresuró a acompañar a un hombre religioso, Evisando, quien le dijo que debía acercarse a ella no impulsivamente sino [de manera] gentil y con dulzura. Cosa que comprobamos luego muchas veces. Él contó todo esto a Cristina. Muy temprano a la mañana, luego

de haber escuchado misa, ella salió de la iglesia y se dirigió a un pequeño cercado próximo con flores y arrancó la primera flor que encontró, una camila [manzanilla]⁵. Y tomándola reverentemente en sus manos, se dirigió hacia el abad quien se aproximaba y, cuando estaba por saludarlo, le dijo: “¿Acaso ésta no es la flor, que tú viste en tu visión durante la noche?” Y le mostró la planta. Esto se lo había dicho una voz que le había llegado desde arriba. El abad y Evisando quedaron atónitos ante lo que oían, el primero contó su visión, ambos relataron su conversación de camino y glorificaron a Dios que revela a los pequeños lo que oculta a los sabios y prudentes [Mateo, 11.25]. De esta manera, Dios, en su misericordia, resolvió los problemas de quien inquiría e hizo a la virgen más digna de amor por parte del abad.

67. Luego de esto, ocurrió que su amado –estando sentado despierto en su lecho en las primeras horas de la mañana, pensando en ciertas cosas que podrían ser útiles y mirando hacia uno y otro lado– vio claramente (no era un sueño) vio claramente, vuelvo a decir, a la virgen de Cristo cerca de su cabeza como si estuviera ansiosa por ver cómo él se dirigía hacia Dios en sus más íntimos pensamientos. Él la vio pero no pudo hablar con ella. Asombrado y lleno de alegría pasó el resto de la noche con provecho. A la mañana, cuando se levantó, hizo llamar a una pariente suya llamada Leticia, que en ese día habría de ir al eremitorio. Ella también llevaba la vida de monja. “Ve”, dijo y dile a tu amada señora que su solicitud por mí es obvia. Porque mientras estaba despierto, vi que ella venía a visitarme la pasada noche” (y él mencionó el lugar, el tiempo y la hora). Él pensaba que Cristina no conocía nada de esto. Cuando Leticia llegó, ella comenzó a dar el mensaje a la doncella de Cristo. Y a la primera palabra ésta replicó: “No más”. Y la virgen de sagrada memoria envió a buscar a su hermana Margarita (ella deseaba llamarla, por temor de que Leticia pudiera desconfiar) y le ordenó: “Di para que lo oiga Leticia lo que yo te dije temprano esta mañana acerca de este sueño”. Y Margarita replicó:

⁵O *Camelina sativa*, es decir Oro de placer, una planta que produce un tipo de aceite.

“Tú sabes ciertamente que la noche pasada en tal lugar y hora su niña lo había visitado”. De esta manera ella solía hablar de sí misma por humildad. Y agregó que si tal hecho hubiese tenido lugar en tiempos del bendito Gregorio hubiera debido ser preservado para la posteridad aun cuando fuera una cosa pequeña. Y dijo que no era pequeña sino admirable, digna de recuerdo para la posteridad. Al escuchar esto, la mencionada Leticia se sintió grandemente edificada, glorificó a Dios y a sus santos: “Este es un hecho del Señor y es admirable a nuestros ojos” [Mateo, 21.42].

68. De aquí en adelante el hombre misericordioso la visitó aun más a menudo, él gozaba de la conversación de la virgen, proveía a la casa y se convirtió en supervisor de sus asuntos materiales. Mientras él centraba su atención en proveer a la virgen de asistencia material, ella se esforzaba por enriquecer al hombre en virtud, rogando por él tan fervientemente en sus oraciones a Dios que mientras estaba ocupada en esto, ella no tenía noción de la presencia del hombre. Luego de recibir la eucaristía o durante la celebración de la misa (porque ella comulgaba en la mesa de Cristo tan frecuentemente como el abad celebraba los divinos misterios) ella caía en un raptó tal [Cfr. 2 Cor., 3.13] que, ignorando las cosas de la Tierra, sólo contemplaba la faz de su Creador. Conocedor de esto, el abad solía decir: “Muy grande es mi gloria aunque por momentos te olvidas de mí, tú das a conocer a Aquél cuya presencia es tan dulce que no te das cuenta que yo estoy presente”.

69. Ahora la servidora de Cristo, disciplinando su mente con la vigilia, su cuerpo por medio de ayunos, asaltaba a Dios con plegarias y no cesaba hasta estar segura de la salvación de su amado. Dios escucha muy atentamente las oraciones de los puros de corazón e, inclusive, antes de ser invocado, dice “Escucho” [Isa., 65.24]. El resolvió mostrar esto en una visión. Cristina se vio sí misma en una especie de cámara, muy hermosa y odorífera junto a dos venerables y hermosos personajes que llevaban blancas vestiduras. De pie uno al lado del otro, no diferían ni por estatura ni por belleza. En sus hombros, una paloma mucho

más bella que otras parecía reposar. En el exterior, ella vio al abad tratando, sin éxito, de entrar. Enviando una señal con sus ojos y cabeza, él humildemente le suplicó que lo introdujera ante las personas que estaban a su lado en la presencia divina. La virgen no perdió tiempo en ir en ayuda de su amigo con sus plegarias habituales. Con toda la energía de que era capaz, con todo el amor que ella podía expresar, con toda la devoción que la movía, ella rogaba que el Señor tuviera misericordia de su amado. Sin demora, ella vio la paloma atravesar la cámara con un revoloteo de alas, haciendo las delicias del espectador con su inocente contemplación. Cuando ella vio esto, la servidora de Dios tomó coraje pero no desistió de sus plegarias hasta que vio al hombre mencionado ya poseyendo la paloma, ya siendo poseído por la paloma. Y cuando ella volvió en sí, entendió claramente que la paloma significaba la gracia del Espíritu Santo y que el abad, colmado por dicha gracia, sólo podía aspirar a las cosas supremas. Colmada de alegría por esto, ella lo amó y lo veneró como a un compañero y lo acogió en su pecho en un vínculo de santo afecto. ¿Quién podría describir las ansias, los suspiros, las lágrimas que ellos derramaban cuando se sentaban y discutían sobre asuntos celestes? ¿Quién podría decir con palabras hasta qué punto ellos despreciaban lo transitorio, hasta qué punto ellos anhelaban lo eterno? Pero no digo más, mi propósito es simplemente describir la sencilla vida de la virgen.

70. Cristina tenía un hermano, Gregorio, monje de san Albano a quien ella quería con extraordinario afecto por el encanto de sus costumbres y la constancia de su fe. Sus parientes –a menos que se destacaran por su bondad e innata propensión a la santidad– recibían de ella poco afecto. Este Gregorio, pues –que, habiendo obtenido permiso de su abad, permaneció un corto tiempo con su hermana– solía oír mesa allí. Pero, aproximándose el día en que Dios había dispuesto arrebatarlo de los cuidados de este mundo, se apoderó de él la enfermedad que pondría fin a su vida. Su hermana, teniendo gran compasión de él (porque ella se destacaba por sobre todas las otras en esos días en el amor de lo bueno), recurrió a su remedio usual –la plegaria– y rogó a Dios que le revelara en su misericordia

qué planes tenía El en su mente para su hermano. El resultado de sus plegarias tardó en llegar pero su constancia nunca flaqueó aun cuando la salud desmejorada de su hermano parecía pronosticar la muerte. Ante esto, Cristina se entristeció más aún por causa de su hermano, insistió ante Cristo con ríos de lágrimas hasta que oyó una voz desde los cielos, diciendo estas palabras: “Ten la plena seguridad de que su Señora lo ama”. Y luego de un breve intervalo, la misma voz agregó: “Y Ella también te ama”. Convencida entonces de la muerte de su hermano y no menos convencida de que su propio tránsito no estaba lejano, dio gracias a Dios porque había merecido ser escuchada pero más aún porque ella se había enterado de que ambos podrían ser convocados por la Señora de las Señoras. Así, dirigiéndose a su hermano, ella le dio a entender que sería convocado por la Señora del cielo. Y ella agregó: “Si alguna noble y poderosa dama del mundo te llamara a su servicio mientras tú te encuentras en el siglo, tú deberías tener gran cuidado de aparecer grato a sus ojos. Pero si la Señora de los cielos te llama, realizarás sus mandatos con lo mejor de tu capacidad mientras puedas”. Cuando Gregorio escuchó esto, creyendo que su muerte estaba cerca, se fortificó con los sacramentos de Cristo tanto más que estaba cierto que moriría. Y luego recibió el viático y [dispuso] todas aquellas cosas que conciernen al entierro para que estuvieran decentemente arregladas. Fue llevado inconsciente a la iglesia en presencia del abad y toda la comunidad del San Albano; rindió su último aliento no sin lágrimas de muchos dolientes. Lleno de esperanza rindió el último aliento. Así, murió según había vivido. Luego de muerto fue sepultado por sus hermanas Cristina y Margarita que estuvieron presentes en su entierro.

71. En el año en que Esteban fue elegido rey de Inglaterra (esto es, año 1136), él decidió –con la opinión de sabios consejeros– enviar embajadores al papa Inocencio II a Roma para obtener, de su suprema autoridad, la confirmación de su elección. Para el cumplimiento de esta embajada, el primero o entre los primeros, fue elegido el abad Geoffrey. Fue enviado a la corte del rey para recibir sus órdenes. El se dirigió ante la virgen para encomendarse a sus santas plegarias. Acudió al mandato del rey

aun ignorando la razón del mismo. Ella –más entristecida que de costumbre– dijo “Ve, ve con la gracia de Dios. Pero es seguro que este viaje no tendrá éxito. Porque yo no siento respecto a ti lo que solía en la presencia divina. El fue a la corte del rey, escuchó el decreto real sobre el asunto de la embajada y no se rehusó. El viaje fue penoso pero el motivo no era menos doloroso que el viaje. Volvió a su casa para preparar los gastos del viaje. Una vez más, él visitó su divino refugio y discutió la tarea que le había sido impuesta. Admitió su tristeza y derramó lágrimas como prueba de su pesar. Solicitó de ella dos vestimentas interiores no por placer sino para mitigar lo duro del viaje. Además, pidió que rogara a Dios muy fervientemente por él, para que Su voluntad en este asunto llegara a conocerse. Ella retornó a su amado recogimiento, bañado el rostro en lágrimas, su corazón perturbado con suspiros y, como ella continuamente orara día y noche, oyó una voz que llegaba a ella desde lo alto: “Mira el muro”. Y ella miró, vio un muro en el cual estaba su amado amigo como si –vivo– lo hubieran fijado allí. “Mientras –continuó la voz– él esté firmemente fijado en él, la protección de Dios nunca lo abandonará. Pero las vestimentas que tú preparas para su comodidad, entrégalas tan pronto como sea posible a los pobres porque Cristo le dará un bienestar más agradable en su viaje”. Segura de que esto era una divina promesa (porque ella no era ignorante en esa materia) trocó sus lágrimas en alegría, sus suspiros en devoción. Entretanto el venerable Thomas⁶ –a quien hemos mencionado antes y a quien el abad había enviado ante los mayores personajes del reino para ser liberado de la embajada– no se encontró con el rey pues éste se había ido a Roma. Al retornar de la corte, él [Thomas] aseguró a la virgen que no podría encontrarse razón para demorar la partida de su amado, todos eran de una misma opinión, que el abad debía cumplir las órdenes. Pero ella dijo “No tengas más dudas sobre este punto. Esto es lo que se me ha dicho y esto es lo que yo he visto”. El le creyó puesto que conocía sus secretos y exclamó: “¿Por qué yo no

⁶Thomas no ha sido mencionado antes, podría ser que algo hubiera sido omitido.

lo sigo y lo persuado para que retorne?” “De ninguna manera” replicó la virgen. “Es cierto que él ha sido relevado de la carga del viaje. Pero lo mismo yo pienso que lo único lícito es que el favor del rey sea retribuido con una gracia divina”. Así, regalando las prendas, ella cumplió la orden mientras El, reteniendo a su amado confirmó la promesa. Y ella consideró una pequeña pérdida el hecho de deshacerse del género tejido, tan largo como era, que había tejido la verdadera caridad⁷ en vista de que él fuera liberado de tan onerosa tarea.

72. En el tercer año del reinado del mismo rey Esteban, el papa Inocencio II convocó un concilio general⁸. Cartas apostólicas que ordenaban esta convocatoria fueron despachadas a todos lados, incluida Inglaterra. En este momento, el legado romano Alberico de Ostia⁹ estaba celebrando un concilio. Cuando se recibió el mandato papal se generó una discusión general acerca de lo que debía hacerse. Y puesto que parecía peligroso que, en un momento en que la guerra era inminente, todos los prelados de Inglaterra abandonaran el país y realizaran la difícil travesía de los Alpes, algunos –y eran los más prudentes– fueron elegidos para constituir una embajada por sí y por los restantes. Entre elegidos, el primero fue el abad Geoffrey. El no hizo objeción a eso puesto que era querido en la corte papal y esperaba con placer volver a ver a sus viejos amigos. Sin embargo, él deseaba tener el consentimiento de la virgen. Porque pensaba que Cristina no cesaría de rogar a Dios sobre un asunto tan importante. Se dirigió a ella con alegre disposición de mente y le dijo que estaba siendo enviado a Roma por el problema que concernía a él y al reino. El no podía rehusarse, especialmente porque el mandato papal era urgente. Ella, como de costumbre, se mostró lenta en responder pero en su corazón ella no aprobaba el emprendimiento. Al fin, reprimiendo un suspiro, dijo: “Ve con el Señor porque yo estoy segura, que ya vayas o te quedes, la divina voluntad se cumplirá”. Porque, es-

⁷ Había enviado mitras y sandalias bordadas al papa Adriano.

⁸ Es decir, en 1139.

⁹ 1138-1148.

tando yo en oración, vi una especie de recinto rodeado por altas empalizadas transparentes, se asemejaba a un claustro sin puertas ni ventanas pero era redondo y el césped del prado era más verde que el césped ordinario. Alegre por esto, te vi, causa de mi ansiedad, dentro del cercado, muy alegre y demostrando mucho placer. Y cuando yo me preguntaba cómo podrías salir, cavando o por otro medio, me fue dicho: 'Este cercado que tú ves tiene un solo portero, Dios. Y nadie puede salir a menos [que sea] por la divina intercesión'. De acuerdo a esto, fortalecida por la misericordia de Jesucristo, confío en que tú te mantendrás dentro de este cercado y te encontrarás impedido de partir de viaje". El, por su parte, se apresuró a ir a Oxford, donde se encontraba la corte del rey, [mientras] ella rogaba al Rey eterno acerca del mismo viaje. En la corte del rey y con el rey terreno se suscitaron discusiones acerca de la partida del abad. Con Dios y el Rey celestial, ella discutía cómo se podría impedir la partida del mismo hombre. Ella sabía que el amor vencería. Conocía el amor como supremo instrumento porque ella acostumbraba a orar a Dios sobre cada causa para [lograr] un justo resultado. Por la providencia divina, contrariamente al empeño de la mayoría, contrariamente también a las expectativas de cada uno, fueron enviadas cartas apostólicas al arzobispo de Canterbury, Teobaldo¹⁰, llamando de regreso al abad. Y él que anteriormente había sido destinado a partir de viaje ahora se unió a los otros que habían permanecido para discutir quién habría de ir. Y él debió admitir que el puro corazón de la virgen poseía más poder ante Dios que facciosas y solapadas intrigas de los poderosos del siglo.

73. En el mismo año, el mencionado rey Esteban, por la perversa instigación de algunos de sus favoritos, apresó a dos obispos que estaban adscriptos a la corte, llamados Roger de Salisbury y Alejandro de Lincoln¹¹ porque él sospechaba que eran demasiado poderosos en inteligencia, castillos, riquezas

¹⁰Teobaldo, arzobispo de Canterbury, 8 de enero de 1139 hasta el 18 de abril de 1161.

¹¹24 de junio de 1139.

y parientes. Los apresó, los encarceló [circunstancia] que no correspondía su posición y estado eclesiástico. Por ello, [el rey] al ser interpelado por Teobaldo, arzobispo de Canterbury y por algunos de sus sufraganes, dio su palabra que podría responder al juicio de la Iglesia por esta captura. En el momento establecido se reunieron en Winchester¹². Por un lado, se encontraba el rey con sus barones y seguidores, por el otro, el arzobispo, obispos y abades y casi toda Inglaterra con mucho clero para discutir tan importante asunto en presencia del legado romano, llamado Enrique, obispo de Winchester¹³. El rey fue citado con la promesa de someterse a sentencia pero rehusó a aceptar cualquier juzgamiento sobre esos asuntos a menos que fueran favorables para sí y para su partido. Se solicitó clemencia al rey pero éste rehusó; se lo amenazó con la censura eclesiástica pero fue despreciada. ¿Qué más? Resumiendo, los enemigos de la Iglesia intentaron provocar un cisma entre el rey y el clero. De improviso, el rey sintiendo que había sido superado por las maquinaciones de algunas personas –de enorme astucia– se vio compelido a apelar a Roma para evitar la sentencia de excomunión inmediata. Y cuando ambas partes hubieron acordado enviar representantes a Roma, el mencionado venerable abad Geoffrey fue elegido con algunos otros para sostener los derechos de la Iglesia, siendo juzgado, en opinión de todos, como el más capaz de preservar los derechos de la Iglesia. ¿Qué debería hacer? Rehusarse no correspondía. Aceptar era una tarea verdaderamente peligrosa. Porque el rey había amenazado con la confiscación de sus propiedades a todos aquellos que fueran a Roma para contestar su voluntad. Por un lado, [Geoffrey] percibió que, en su estado de salud, la tarea era superior a sus fuerzas. Por otra parte, si él emprendía el viaje, debía considerar el costo para ese pobre pueblo por cuyo cuidado material él había trabajado largamente. Sin embargo, le quedaba un consuelo bien fundado: buscar el divino consejo en estos asuntos. Porque

¹² 29 de agosto de 1139.

¹³ Enrique de Blois, obispo de Winchester, 17 de noviembre de 1129 a 8 de agosto de 1171.

a él no le interesaba, en lo más mínimo, colocar la gloria de este mundo por sobre la voluntad divina. Por tanto, se apresuró a ir hacia su dulce y conocido remedio, es decir, hacia la servidora de Nuestro Señor Cristo, Cristina. El le contó acerca de las órdenes [que había recibido] y del peligro [que implicaba] cumplirlas. El mendigó, suplicó, instó, en razón de la importancia del asunto, para que intercediera ante Dios lo más rápidamente posible e incitó a la virgen amiga con sus lágrimas. [Luego], el abad partió, solamente seguro de una cosa, el agobio del viaje. Ella, deplorando la situación en que se hallaba su amigo pero temiendo más por el peligro para el alma que para su cuerpo, invocó a Dios quien vigila todas estas cosas y por quien ella había abandonado todo. Mientras ella se encontraba, como de ordinario, en su prolongada plegaria, fue raptada en éxtasis y se vio a sí misma en la presencia de Su salvador. Ella lo vio a El, a quien ella amaba por sobre todos los demás, rodeado por sus brazos y estrechamente apretado contra su pecho. Pero mientras ella temía que, puesto que un hombre es más fuerte que una mujer, él podría liberarse de su asimiento, ella vio a Jesús, quien auxilia a sus elegidos, tomar sus manos con Su propia mano amada, no entrelazando los dedos sino uniéndolas una sobre otra. Pero éstas y aquéllas superpuestas y ligadas, no menos por la unión de las manos que por la fuerza de los brazos, sentía vigor para retener a su amado. Cuando ella se dio cuenta de esto, se alegró no poco, dio efusivas gracias con alegría, por un lado, porque ella supo que su amigo quedaba redimido de cuidado y también porque ella estaba en presencia de Su esposo y Señor. Todos aquellos que estaban siendo enviados fuera del país supieron que Geoffrey había sido liberado del difícil viaje.

74. Luego de algún tiempo, el abad fue llamado una vez más a la corte, ignorando lo que el rey deseaba. Al mismo tiempo, temía que el corazón del rey se hubiera vuelto contra él en razón de las intrigas y mentiras de los otros. Porque el rey estaba, a veces, más inclinado a creer a lisonjeros que a aquellos que decían la verdad. Pero, de camino, se desvió para encomendarse a las plegarias de la virgen. Cuando estaba apoyado por ella, él no temía las dificultades porque, de múltiples maneras,

había tenido muchas pruebas de su ayuda. Y así, mientras ellos estaban hablando (porque siempre hablaban primero sobre las cosas de Dios), el abad dijo: “Voy hacia la corte pero no sé nada sobre mi regreso porque temo la volubilidad del rey”. Entonces era domingo. “¿Por qué tú estás perturbado?” dijo ella. “¿Por qué dudas si el Omnipotente es tu protección?” Ve con confianza, lo encontrarás favorable a ti y tú retornarás alegremente a mí el próximo jueves”. El partió alegremente, llegó a la corte y todo sucedió como deseaba. Y el día antes mencionado volvió a visitar a su amiga para darle las gracias. No había podido venir antes aunque mucho lo hubiera deseado porque estaba muy ocupado en asuntos y [regresó cuando] ya no hubo razón para permanecer durante más tiempo.

75. Además, había otra cosa maravillosa en ella y por la que merecía ser venerada. A menudo, mientras estaba hablando, era raptada en éxtasis y hablaba de las cosas que el Espíritu Santo le mostraba. En tales momentos, ella no sentía ni sabía nada acerca de lo que se hacía o se decía a su alrededor. Cuando los asuntos por los cuales ella oraba fervientemente a Dios eran concedidos, recibía ciertos signos. A veces, ella vio a Eviano (aunque no en forma mortal) acariciando levemente su cara hasta la boca [de ella] con sus dedos índice y medio; en otras ocasiones, ella sentía una avecilla volando con leve aleteo dentro de su pecho. Pero, cuando su mente vagaba libremente, a veces ella veía una y, más a menudo, tres luces. Cualquiera de estas señales que ella viera, significaba que sus plegarias habían sido oídas. Pero estas visiones no eran imaginarias ni en sueños, ella las veía con la verdadera penetración de que gozan los místicos. Muy a menudo también, cuando ella dormía más profundamente que de ordinario, como resultado de largas vigiliias o por estar exhausta físicamente, tan pronto como la hora de maitines se aproximaba, ella despertaba con mucha facilidad aunque resultaba difícil creer que alguien hubiera podido escuchar sonido alguno. Pero tan celosamente Cristo cuidaba de Su doncella que si alguien la molestaba, era castigado rápidamente, afligido por alguna dolencia. Así, hemos sabido que uno fue golpeado con ceguera, otro murió sin sacramentos, otros devorados por

la envidia, perdieron la reputación de santidad de que alguna vez habían gozado.

76. Pero en medio de todo esto, ¡oh Satanás! ¿estaban tus dardos embotados? Porque –perdida la esperanza de lastimar a Cristina– ¿te viste forzado –debido a Cristina– a perder la esperanza de corromper a otros? De ninguna manera. Una generación depravada y perversa¹⁴ –que acusó a Jesucristo de expulsar demonios en el nombre de Belzebú¹⁵, que despreciaba a los discípulos de Cristo porque habían aceptado mujeres con ellos¹⁶– esta misma generación, porque carecía de buen sentido, no pudo percibir el buen olor de Cristo¹⁷ derramado por Cristina porque no siente la fragancia quien carece de sano olfato pero sí percibe el humo. Por lo que, compelidos por su propia malicia, estimulados por la envidia del demonio, ellos emplearon su tiempo persiguiendo a Cristina, la amante de Cristo, con murmuraciones, acusaciones envenenadas, palabras llenas de aristas, tratando de infamar su buen nombre que ella había tratado, cuidadosamente, de ocultar a los hombres. Así, algunos de ellos la denominaron una soñadora, otros, una seductora de almas, otros, más moderadamente, una mujer experta en asuntos mundanos y, lo que era un regalo de Dios, ellos lo atribuían al ingenio mundanal. Otros, que no podían pensar nada mejor, expandían el rumor que ella estaba atraída por el abad con amor mundano. Así, aunque divididos entre ellos, cada uno la perseguía –fortificada como estaba por la protección de Jesucristo– de acuerdo a su propio demonio. Para todos estos había una sola satisfacción aunque fuese insultante, a saber, si ellos no podían desviar a la virgen de su senda, por lo menos harían que muchas gentes se escandalizaran de su falsedad. Y así como el buen olor de Cristo es vida para los buenos, así el perfume de Cristo es muerte para los malos¹⁸ pero el perfume

¹⁴ Cfr. Mateo, 17,16.

¹⁵ Mateo, 12,24.

¹⁶ I Cor. 9,5.

¹⁷ 2 Cor. 2,15.

¹⁸ 2 Cor. 2,16.

de Cristo permanece bueno en todas partes. En consecuencia, el pueblo común, que goza con todo lo inusual, fue asaltado por los rumores. De ahí en adelante, algunos que llevaban el hábito religioso fueron heridos por la lanza de la envidia. Algunos de ellos murmuraban sobre cosas que no eran ciertas ni verosímiles; otros trataban de velar sus ficciones con apariencia de verdad, de manera que se podía pensar que uno era Jerónimo y la otra, Paula¹⁹, no siendo ella virgen sino madre de una virgen. Antes que ellos llegaran a ser amigos espirituales, la bien conocida bondad del abad y la sagrada castidad de la doncella habían sido ensalzadas en muchas partes de Inglaterra. Pero cuando alcanzaron mutuo afecto en Cristo, que les había inspirado a ambos el mayor bien, el abad fue calumniado como si fuera un seductor y la doncella, una mujer perdida. Esto no sorprende porque el demonio, su enemigo, temía el provecho que ellos podrían lograr mutuamente y la creciente utilidad que su acción podría procurar a la Iglesia. Y así, el demonio deseaba que se considerara como causa de su caída aquello que era la causa de su extraordinario progreso. Pero todos estos intentos se volvieron en su contra. Pues muchas de las personas que se complacieron en manchar la reputación [de Cristina] volvieron (como nosotros mismos hemos visto) al camino de la verdad, confesaron su falta y obtuvieron perdón. Mientras que aquellos que habían representado la parte de falsos acusadores luego se transformaron en testigos de la verdad que residía en ella. A algunos de aquellos que ignoraban la verdad del asunto y estaban sumidos en la incertidumbre, Dios los hizo retornar a la verdad manifiesta. Acerca de esto puedo aducir un ejemplo.

77. En el monasterio de Bermondsey²⁰ cerca de la ciudad de Londres había un hombre venerable por su modo de vida, un verdadero monje, viviendo de acuerdo al significado de su

¹⁹ Una referencia a la relación entre san Jerónimo y santa Paula, ella viuda y madre de san Eustorquio. La santa presidía el convento de monjas fundado por san Jerónimo en Belén.

²⁰ El monasterio cluniancense fundado por Aylwin Clid, un ciudadano de Londres en 1082.

nombre, Simón, que era sacristán de esa casa y se contaba entre los primeros de su monasterio por la santidad de su vida y era conspicuo por la probidad de sus costumbres. Este hombre tenía gran respeto por la virgen [Cristina] recientemente mencionada, cultivaba su amistad y hablaba con afecto de ella y, en virtud de su familiaridad, con gusto a menudo sentía que se derramaba en sí la gracia del Espíritu Santo. Él era antagonista de quienes calumniaban y de los detractores a quienes silenciaba tan pronto como ellos abrían sus bocas para hablar. Pero como él sabía que Dios defiende las causas justas, decidió que le suplicaría puesto que es juez de pensamientos y deseos²¹ y que, conocedor de todos los secretos, le revelara la verdad sobre Cristina. Por esta razón, él abrumó su cuerpo con ayunos, su alma con vigiliias y lágrimas. Dormía en el suelo desnudo y no habría de tener consuelo hasta que no recibiera alguna respuesta del Señor. Porque consideraba un crimen realizar falsas acusaciones contra Cristina y no podía creer que se engañase en su amor por ella. Por tanto, Dios deseó poner fin a sus perturbaciones y mostrarle, como amante de la verdad, la verdadera situación. Así un día –mientras el venerable Simón se encontraba en el altar celebrando misa atento a sus plegarias– vio, con sorpresa, a Cristina de pie cerca del altar. Él estaba absorto porque la virgen no podía haber salido de su celda y porque era imposible que mujer alguna fuera admitida cerca del altar. No sin asombro esperó el resultado de esto. Entonces ella dijo: “Puedes estar seguro de que mi carne está libre de corrupción”. Y cuando dijo esto desapareció; lleno de gozo e incapaz de contener su alegría [Simón] concluyó la misa en el tiempo debido aunque no pudo poner un fin igualmente rápido a su afecto por la virgen. Habiendo encontrado uno de los monjes de San Albano, quien por casualidad había ido a Bermondsey en ese momento, él envió un mensaje a abad Geoffrey a través del mencionado monje diciéndole lo que había visto, lo que había oído y lo que conocía sobre el caso de Cristina. Esto lo dispuso Dios piadosa y justamente puesto que el monje era uno de aquellos que la habían calum-

²¹ Cf. Ps., 7,10.

niado. A través de este mensaje debía comprender lo que habría de sentir por Cristina. De tal manera, si él deseaba expandir falsos rumores acerca de ella en el futuro, no tendría dudas de que estaba actuando contra su conciencia y que podría ser castigado con la dura pena que corresponde a los maldicientes. Pero el venerable Simón no sabía que el monje fuese uno de ellos. Y cuando el abad recibió el mensaje de Simón dio gracias a Dios porque El, misericordiosamente, había revelado a los demás lo que él ya conocía.

78. Cristina, que no podía ser aplastada por la astucia del demonio habiéndolo ya vencido muchas veces por medio de su fe, pensaba qué nuevo ofrecimiento podría hacer a Dios con el fin de iluminar la oposición del abad y hacer que sus detractores –de quienes ella tenía piedad– desistieran de sus desvergonzadas acusaciones. Así la virgen –dotada de una luz que iluminaba sin consumirse– propuso ofrecer una vela como un don todos los domingos por la noche. El propósito fue autorizado por las hermanas que no conocían la razón de esto. Entonces era sábado. El demonio, irritado por la constancia de la virgen, que no podía perturbar interiormente con sus intentos, realizados por sí mismo o por sus seguidores, trató de asustarla asumiendo una monstruosa apariencia. Y así, a la noche siguiente, es decir en la madrugada del domingo, mientras Cristina estaba en el monasterio y mientras las otras [religiosas] se preparaban para maitines, vieron un cuerpo sin cabeza (el demonio había perdido su cabeza, ¡oh Dios!) sentado en el claustro cerca de la entrada de la iglesia. Ante esta visión (porque las mujeres son criaturas tímidas), se aterrorizaron y todas ellas cayeron sobre sus rostros a los pies de su señora. Tú hubieras podido ver una tratando de enterrarse en su pecho, otra cubriéndose con su velo, otra cayendo sobre sus rodillas, otra tratando de ocultarse en sus pies, otra ocultándose bajo un banco, otra tendiéndose en el suelo y temblando como si fuera la hora de su muerte. Para todas ellas había una vía de escape, tocar, si fuera posible, las vestiduras de Cristina. El demonio, no menos intrépido, irrumpió la iglesia. Ante la vista de este monstruo, la doncella de Cristo se asustó un poco pero tomando coraje se volvió al Señor y, por medio de

oraciones, expulsó al monstruoso fantasma. Pero después, durante algún tiempo, la invadió un horror más que común. Profundamente apesadumbrada por esto, ella dirigió sus plegarias y lamentos a Aquél en quien ella había colocado su fe temiendo que –si ella comenzaba a temer la apariciones monstruosas del demonio– podría ser abandonada por el Señor. Como ella continuaba orando sobre este tema, le fue dada esta respuesta: “Tus plegarias sobre estas cosas son innecesarias pero las plegarias por tu querido amigo, de que fuese iluminado con luz eterna, han sido concedidas. De igual modo, las espantosas imágenes y la envidia de sus detractores serán suprimidas en breve. Aunque el demonio se encolerice interiormente y hacia afuera afile las lenguas de tus detractores, no debes cesar de hacer el bien y abandonar la constancia en tiempos de dificultad”.

79. Alentada por esta respuesta y alegre al mismo tiempo por la seguridad de la salvación del amigo, ella comenzó a examinar más a menudo y más profundamente en el interior de su corazón si alguien puede amar a otro más que a sí mismo, al menos en lo referido al amor de Dios. Y mientras ella estaba ocupada en esto, como estuviera orando un día más prolongadamente en su monasterio, sintió tal irresistible e imprevista alegría que no podía comprenderla y mucho menos describirla. Y alegre por esto durante algún tiempo, mientras estaba amorosamente comunicada con Dios (no con palabras sino en pensamiento) ella oyó esta voz en el santuario de su corazón: “Aquél a quien tú amas tanto por mi causa, por cuya salvación continúas implorando ¿crees que por mi causa sufriría la muerte?” Con un grito pero interior, con una gran oleada de sentimiento pero en silencio, ella replicó a su vez: “Por cierto, ¡oh Señor!, deseo esto alegremente y si es Tu voluntad, yo podría incluso realizarlo gustosamente con mis propias manos. Pues si el mismo Abraham probó su fe en Ti sacrificando a su único hijo²² ¿si tú me lo ordenas cómo yo no lo sacrificaría? Especialmente cuando él (Abraham) estaba ligado a su hijo por medio

²² Gen., 22,1-19.

de un amor que aunque no opuesto al Tuyo era carnal mientras que la clase de amor que me ata a él, sólo Tú lo puedes entender. Porque ¿qué muerte es más gloriosa que la que es aceptada por amor al Creador? ¿Qué vida es más alegre que la que es honorablemente vivida bajo la influencia de la gracia? Así, mientras ella continuaba en esta mutua pero interior e inefablemente dulce comunicación con Dios, ella se sintió tocada en el costado derecho con un golpe ligero que no la lastimó, como si alguien le dijera: “¡Mira!”. Y como ella mirara hacia el altar, vio a Jesús de pie junto al altar en actitud benigna y compasiva para con los pecadores. Y volviendo sus ojos, ella vio a su querido amigo –por quien ella estaba preocupada– de pie a su derecha, que era el lado izquierdo del Señor. Y cuando ellos se arrodillaron para orar, como la izquierda de la virgen era la derecha del Señor (porque ellos estaban enfrentados), temiendo que él estuviera a la izquierda del Señor, ella comenzó a pensar cómo él podría ser transferido considerando que era intolerable que su amado estuviera a Su izquierda mientras que ella estaba más cerca de Su derecha. Porque ella consideraba que el lado derecho de Dios era la posición más digna. Sin embargo, no deseaba estar ubicada por sobre su amado, quien se encontraba en plegaria sino ser transferida de algún otro modo. Movidada por este deseo, ella comprendió inmediatamente que la derecha le pertenecía y que ella deseaba por sobre todas las cosas ser misericordiosa con él. Y así, entre los muchos temas edificantes que ellos discutían juntos, ella solía decir a su amigo que el amor de Dios era lo único que una persona no debía colocar a otro delante de sí.

80. Ocurrió una vez que cierta persona, un desconocido pero de rostro reverente, llegó a la celda de Cristina. Ella lo recibió con hospitalidad como hacía con todos, no preguntándole quién era ni él diciendo, en ese momento, quién era. El siguió su camino, dejando en su memoria una profunda impresión. Luego de cierto tiempo retornó una segunda vez, primero ofreció plegarias al Señor y luego se sentó para disfrutar de la conversación de Cristina. Mientras estaban hablando, ella experimentó un divino fervor que hizo que lo reconociera como un hombre fuera de lo común o [diferente] a hombres de mérito común. Grande-

mente agradada por esto, ella lo incitó con bondadosa hospitalidad para que tomara alimento. El se sentó mientras ella y su hermana Margarita preparaban la comida. Cristina prestó más atención al hombre mientras Margarita estaba ocupada en lo concerniente a la preparación del alimento, de tal manera que era como si se viera a Jesús sentado entre Marta y María [Lucas 10,39-40]. Y entonces, cuando la mesa estuvo preparada, él acercó el pan a su boca y parecía comerlo. Pero si tú hubieras estado presente, hubieras podido advertir que más que comerlo lo saboreaba. Y cuando fue invitado a probar un poquito del pescado que se había colocado ante él, replicó que no era necesario tomar más de lo que podría mantener cuerpo y alma juntos. Y mientras las dos hermanas admiraban su hermoso rostro, su hermosa barba, su grave apariencia y sus bien ponderadas palabras, experimentaron tal alegría espiritual que sintieron que estaban ante un ángel más que ante un hombre. Si su virginal modestia lo hubiera permitido, ellas lo habrían invitado a permanecer. Pero él, después de impartir una bendición y despidiéndose de ellas, se alejó de las hermanas que sólo conocían su rostro. Por otro lado, era tan profunda la impresión que sus maneras habían dejado en sus corazones, les había infundido tanta suavidad que, a menudo, cuando ellas estaban hablando entre sí decían con suspiros que demostraban su afecto: “¡Oh si volviera nuestro peregrino! Si tan sólo pudiéramos gozar de su compañía una vez más. Si solamente pudiéramos contemplarlo y aprender de su grave y hermoso ejemplo. Con tales anhelos por este hombre, ellas, a menudo, estimulaban recíprocamente el deseo [de reencontrarlo]. Cristina, reflexionando sobre estas cosas, se preparó a sí misma para la llegada de la fiesta de Navidad, incierta hacia dónde la conduciría su deseo. En el día precedente a la vigilia de la fiesta, ella estuvo confinada en el lecho con una enfermedad y tanta era su debilidad que no fue capaz de ir a la iglesia. Al saber esto, dos monjes, hombres religiosos, llevado por su piedad, decidieron visitarla. Y mientras ellos estaban cantando las horas de la vigilia de Navidad a la virgen enferma, ella oyó y retuvo en su mente durante el resto del canto el versículo de la hora nona que especialmente alegra

esta singular fiesta: “Hoy sabéis que viene el Señor y mañana veréis su gloria”. Al reflexionar sobre el significado de este versículo, ella se alegró por el resto del día y, a la noche siguiente, pensamientos de este tipo comenzaron a rondar por su mente: “Oh, ¿a qué hora llegará el Señor? ¿Cómo llegará? ¿Quién lo verá cuando llegue? ¿Quién merecerá ver Su Gloria? ¿Cuánta será esta gloria? ¿Y cuán grande? ¿Cuánta y cuán grande será la gloria de aquellos que vean esto?” Al fijar su mente en semejantes deseos, confinada en el lecho por una severa enfermedad, ella se preparó con gran alegría para la hora de los maitines. Y en cuanto oyó los anuncios de la fiesta “Cristo ha nacido”. [...] ella entendió que había sido invitada a la alegría de Su nacimiento. Su enfermedad desapareció y ella experimentó tal alegría espiritual que su mente no pudo pensar sino en cosas divinas. Y cuando los otros cantaron el himno “Te Deum laudamus”, miró hacia lo alto y sintió como si hubiera sido llevada a la iglesia de San Albano y estuviera sobre los escalones del púlpito donde se leen las lecturas matutinas. Y mirando hacia abajo, hacia el coro, ella vio una persona en el medio del coro mirando con aprobación la reverente conducta de los monjes cantando. Su belleza excedía el poder y capacidad del hombre de describirla. En su cabeza llevaba una corona de oro incrustada con preciosas gemas que parecía exceder toda obra de pericia humana. En la parte superior había una cruz de oro de maravillosa factura, realizada no por manos humanas sino divinas. Pendientes sobre su cara, a uno y otro lado, había dos bandas o fajas ligadas a la corona, delicadas y relucientes y en la parte superior de las gemas se veía algo semejante a gotas de rocío. De tal guisa se mostró el hombre cuya belleza bastaba verla para que el hombre fuera amado. El era el más hermoso de los hijos de los hombres [Salmos 44,3]. Y cuando ella hubo contemplado esta belleza, se sintió, de alguna manera, como raptada a otro mundo. Pero si ella vio estas cosas estando en su cuerpo o fuera del mismo (Dios es su testigo) ella nunca lo supo [Cor., 12,3]. En la mañana del día de Navidad, cuando el momento de la procesión se acercaba, llegó hasta ella el mensaje que el amado peregrino había arribado. Cuando ella oyó esto, su alegría fue ilimitada

y agregó fuego a las llamas de su deseo. Porque ella esperaba lograr no pequeño beneficio por intermedio de la persona de este peregrino. Aquel cuya presencia le había aportado tan dulce alivio. Ella ordenó que las puertas [se cerraran].

81. Así pues, el peregrino siguió la procesión; su modestia, el modo de andar, su grave expresión, su madura apariencia fueron muy observadas, ofreciendo, como se ha dicho, un ejemplo de grave comportamiento al coro de vírgenes; como dice la Escritura: “Te alabaré en medio de la gran asamblea” [Salmos, 34,18]. El peregrino tomó parte en la procesión, en la misa y en otras partes del servicio. Y cuando éstos terminaron, la virgen de Cristo, precediendo al resto, abandonó la iglesia de modo de ser la primera en saludar [al peregrino] cuando él saliera. No había otra salida excepto aquélla donde estaba Cristina. Como él demoró, la virgen se mostró impaciente. Y cuando salieron todos los demás, ella dijo: “¿Dónde está el peregrino?” “Está orando en la iglesia” se le contestó. Impaciente por la tardanza, envió a algunas monjas para que lo llamaran. Pero ellas volvieron diciendo que no habían encontrado a nadie. La virgen algo sorprendida y perturbada, dijo: “¿Dónde está la llave de la puerta?” “Aquí está”, dijo quien estaba encargada de ello. “Desde el momento en que la misa comenzó, nadie salió, puesto que la puerta había sido cerrada y yo había guardado la llave”. Además, nadie vio que él saliera de la iglesia. ¿Quién era, por consiguiente éste sino Nuestro Señor Jesucristo o un ángel? Porque aquél que apareció esa noche se mostró de tal guisa como El será visto en gloria. Porque esto es cómo esta gloria se nos aparece en esta vida presente, puesto que nosotros vemos esto solamente a través de un espejo [1 Cor., 13,2]. De allí que se diga que Dios habita en la oscuridad [Paralip 6,1; Pseudo Dionisio, *De mystica Theologia*, P.G. 1025-6] no porque habite en la oscuridad sino por que su luz, a causa de su brillo, nos enceguece a nosotros que estamos abrumados por el peso del cuerpo. En el día en que El deseó aparecer como un peregrino, de un hombre adulto... [el resto está perdido].

82. Sin embargo, nada falta a quienes temen a Dios [Salmos, 33,10] ni a aquéllos que lo aman de verdad. Observa ¡oh Señor!, tú buscaste la verdad en la interioridad y en los lugares ocultos les diste a conocer la sabiduría [Salmos 50,8]. Entre éstos, tu servidora Cristina era preeminente que cuanto más ella se aproximaba a Ti en el verdadero amor, más claramente ella se podía penetrar en las cosas ocultas de Tu sabiduría con corazón puro. Además, Tú le diste el poder de conocer los secretos pensamientos de los hombres y ver aquellos que estaban lejos y deliberadamente ocultos como si estuvieran presentes. Esto se manifestó en lo siguiente. Una de sus doncellas estaba pensando en hacer algo secretamente y la doncella de Dios, sentada en otra casa, vio a través de las paredes y se lo prohibió diciendo: “no lo hagas, no lo hagas”. La muchacha dijo: “¿Qué, señora?” Ella respondió: “Lo que estás pensando ahora”. Pero yo no estaba pensando en nada que sea prohibido, dijo ella. Entonces Cristina la convocó y susurró en su oído lo que ella había visto que pensaba en su corazón. Al escuchar esto, la muchacha se ruborizó avergonzada y admitió que ella [la virgen] decía la verdad. Entonces ella rogó e imploró a Cristina por la salvación de su buen nombre que no lo dijera a nadie porque ella sería incapaz de soportar la vergüenza de lo que fuera revelado.

83. En otra ocasión, estando sentadas nosotras para comer con la doncella de Cristo, la misma muchacha colocó alimento en la mesa para que comiéramos. Y mientras comíamos, Cristina rehusó tocar [las viandas]. Y cuando nosotros le rogamos que tomara un poquito no lo consintió. Llamó a Godit, ya que éste era el nombre [de la doncella]. Cristina le preguntó en voz baja por respeto de los invitados si ella había preparado una ensalada con ingredientes prohibidos porque Cristina había insistido que, por cierto tiempo, ella no comería nada del jardín vecino porque el propietario, por avaricia, le había negado un ramito de perifollo cuando ella recientemente se lo había pedido. Por el momento, ella aceptó la ensalada pero rehusó gustar otro plato. Luego de la comida, fue probada la falta de la muchacha por el testimonio de quienes la habían visto. Y la muchacha

admitió que lo que habían comido había sido recogido del jardín prohibido.

84. Esta virgen [Cristina] tenía cierto amigo que la quería muchísimo. Por medio de un servidor ella le envió [ciertas cosas que le podían ser útiles]. Pero el servidor tomó algunas de ellas durante el viaje y las empleó para sus propios malignos propósitos. Cuando la doncella de Dios se enteró de esto en su espíritu lo enfrentó y lo regañó sin que ningún otro estuviera presente, limpiándolo de su falta.

85. Cristina tenía una hermana que, viviendo en el siglo, se llamaba Matilde. Mientras ella y su marido una noche se encontraban en el lecho en Huntingdon —donde ellos vivían—, Cristina en su celda los vio y oyó lo que conversaban, de manera que luego, cuando ellos fueron a visitarla, ella pudo decir exactamente todo lo que ellos habían dicho, en qué momento y dónde. Ambos, esposo y esposa me confesaron que todo había sucedido como ella dijo.

86. Los pensamientos de Cristina estaban dirigidos hacia su querido amigo el abad Geoffrey —a quien hemos mencionado anteriormente— día y noche. Ella estaba ocupada en sus intereses ayunando, vigilando, orando a Dios, a los ángeles y a otros santos en cielo y en Tierra suplicando la misericordia de Dios con humildes plegarias, con prudencia reprobándolo cuando sus acciones no eran rectas...

[Aquí concluye abruptamente la *Vita*].

EL CRISTIANISMO EN UNA OBRA RECIENTE

LUIS ROJAS DONAT

(UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO, CHILE)

Hemos decidido comentar la reciente obra del gran romanista y teórico de la historia Paul Veyne titulada *Cuando nuestro mundo se hizo cristiano*¹. Es este texto, a nuestro juicio, más que un libro de historia.

Veyne es un conocido historiador francés, profesor honorario de la cátedra de Historia de Roma en el prestigioso Collège de France. Ha publicado, entre otros, *Comment on écrit l'histoire?* (1971), *Le Pain et le Cirque* (1976), *Réné Char en ses poèmes* (1990), *L'Empire gréco-romaine* (2005) y, en 2007, este libro que ahora comento.

Estamos frente a un texto escrito en un francés cuidado, con frases largas llenas de contenido y con esa suspicacia genial que caracteriza al autor. Además, la obra tiene el encanto de la honestidad con la cual Veyne, reconociéndose un no-creyente, aborda el polémico tema de la conversión de Constantino, dado que es –dice el autor– uno de los eventos decisivos de la historia de Occidente y también mundial². El tema, desde luego, no es solamente la conversión del monarca sino también la conversión de los habitantes del imperio, punto de vista donde el autor se esfuerza por dilucidar el problema desde el punto de vista puramente histórico pero también, y esto es a nuestro juicio notable, desde la perspectiva filosófica e incluso dogmática, el tema de la conversión y la religión en la construcción histórica.

¹ PAUL VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, París, Albin Michel, 2007, 320 pp.

² *Ibidem*, p. 9.

Celebro la decisión de Paul Veyne de tomar un hecho puntual, quizás digamos de microhistoria, y que a través de esta “vía directa” se adentre en la sociedad de la época, sus preocupaciones y sus valores. Los personajes, como tantas veces se ha dicho, generalmente –aunque no siempre– encuentran comprensión en el fondo temporal que hace posible no solamente su propia existencia sino también explica que el historiador le otorgue la condición de “históricos” a ellos, e “históricas” a algunas de sus acciones. Por cierto, el personaje es Constantino pero esta obra no es una biografía. Es la historia de una época y de una decisión que marcó la historia de la cultura occidental. 1700 años después, el ilustre historiador vuelve, desde el siglo XXI, a medir la significación de tal decisión tomada en el siglo IV.

El contexto

El siglo IV no tiene un buen recuerdo para la Iglesia cristiana: de 303 a 311 se habían producido dos de las peores persecuciones de su historia con muchos muertos. En 311, uno de los cuatro co-emperadores que se repartía el gobierno del imperio estaba dispuesto a reconocer, a través de su ley de tolerancia, la inutilidad de persecución, ya que los numerosos cristianos (probablemente el 10 o 15% de la población) que habían renegado de su fe para salvar su vida, no habían regresado al paganismo. Al año siguiente se producía el gran suceso: Constantino, uno de esos emperadores, se convertía al cristianismo después de un sueño (“con este signo vencerás”). J. B. Bury ha dicho que, con esta decisión, Constantino iniciaba una revolución religiosa, tal vez el acto más audaz que jamás haya hecho un autócrata, desafiando y menospreciando lo que pensaba la mayoría de los ciudadanos.

Se ha visto en Constantino a un calculador cínico o un supersticioso pero Veyne quiere verlo como un hombre que tenía una miraba de grandeza; su conversión le permitía participar en aquello que él consideraba una epopeya sobrenatural, la de tomar la dirección y asegurar la salvación de la humanidad; tenía la convicción de que su reino y él mismo estaban dispuestos para

una obra mayúscula: representar un papel providencial en la llamada *economía* de la Salvación, es decir, el régimen o conjunto de todo lo dispuesto por Dios en orden a la salvación de los hombres. Habiéndose convertido en la gran autoridad del Occidente romano y contando apenas 35 años, escribió a los obispos tratándolos de “queridos hermanos”, compartiendo con ellos el deseo de que los seres humanos no permanecieran más en las “tinieblas”. Veyne se queja de que la mayoría de los historiadores, más inclinados a sanear su propio método mediante el estudio de los hechos “en serie”, manifiesten desprecio por los acontecimientos excepcionales y, en este caso, su radical excepcionalidad³.

Pero esta excepcionalidad no tiene nada de increíble o sorprendente, sostiene Veyne, ya que hay muchos testimonios de líderes políticos o religiosos, potentados y otros, en distintas épocas, que se sintieron llamados a salvar la humanidad o a cambiar el curso de los tiempos. Por eso, asegura, sería el peor de los errores dudar de su sinceridad, puesto que el papel imperial en Roma era visto con gran imaginación y Constantino, potentado imaginativo y megalómano, era también un hombre de acción que quería lograr sus fines: hacer que el trono romano fuera cristiano y convertir la Iglesia en una potencia. Sin Constantino, asegura Veyne, el cristianismo no habría sido más que una secta de vanguardia⁴.

Constantino es, pues, decisivo en la historia de la cultura occidental. Sin la decisión “despótica” (*sic*) de este monarca, el cristianismo no habría llegado a ser la religión cotidiana de toda la población; y pudo llegar a serlo pagando el costo de una suerte de degradación, es decir, que su real originalidad –esa que

³“Sincère, Constantin le fut, mais c’est trop peu dire et, dans son cas, il faut envisager de l’exceptionnel. Les historiens sont moins habitués à l’exception qu’à la saine méthode de “mise en série”; de plus, ils ont ce sens de la banalité, de la quotidienneté, dont manquent tant d’intellectuels qui croient au miracle en politique ou qui, au contraire, “calomnient leur temps par ignorance de l’histoire” (disait Flaubert)”, *ibidem*, p. 12.

⁴“Sans Constantin, le christianisme serait resté une secte d’avant-garde”, *ibidem*, p. 12.

solamente podían comprender una pequeña elite de “virtuosos”, de acuerdo a la expresión de Max Weber— dicha originalidad se sacrificaría en busca de la masificación. ¿Qué había de resultar de esta degradación? Algo que los hugonotes (calvinistas franceses) denominaron paganismo papista y que los historiadores actuales llaman cristianismo popular o politeísmo cristiano —se refiere al culto a los santos— o bien como, sostienen los teólogos, la “fe implícita” de los iletrados⁵.

Veyne se aparta de la tesis de F. Vittinghoff de que Constantino habría buscado en la nueva religión “las bases metafísicas de la unidad y estabilidad del Imperio”. Pero en esta decisión habría calculado mal, ya que los valores cristianos, el ascetismo, el refugio de ese bajo mundo y el egocentrismo de la Iglesia, en nada habrían ayudado a la estabilidad del imperio⁶. Calificando este “calculo ideológico” como un prejuicio típicamente sociológico, Veyne postula que, para Constantino, como también para todos los convertidos, ello fue un asunto de fe personal, de convicción sincera y desinteresada⁷.

Veyne se pregunta sobre la conversión cercana al 310. No habiendo sido un perseguidor (la tolerancia era un hecho después

⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁶ F. VITTINGHOFF, “Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXIV (1989), p. 19 (p. 91, n. 2). Por cierto, esta idea no hace sino recordar la tesis de Edward Gibbon: la caída del Imperio se debe a la influencia del cristianismo.

⁷ “...en ces années 200-300, chez les païens lettrés, le christianisme, par son originalité, son pathétique, son dynamisme et son sens de l'organisation, ne laissait personne indifférent; il suscitait un vif intérêt ou un violent rejet. Non que son triomphe fut inévitable; au contraire, seule la conversion de Constantin en a décidé. Ce vif intérêt explique cette conversion, comme il explique toutes les autres; pour Constantin comme pour tous les convertis, ce fut une question de foi personnelle, de conviction sincère et désintéressée. Ce ne fut un calcul d'idéologie: seul un préjugé sociologiste pourrait faire croire que l'empereur cherchait dans la nouvelle religion “les assises métaphysiques de l'unité et de la stabilité intérieure de l'Empire”, VEYNE, *op. cit.*, p. 91. Véase también p. 227.

del 306, al menos en Occidente), ¿estaba ya convertido antes de su sueño de octubre de 312? ¿O lo habrá hecho durante la campaña contra Majencio? Esta conversión aparece como una “caja negra”⁸. Las razones profundas de ella estarán siempre veladas para nosotros, porque los móviles últimos de toda conversión son, en verdad, impenetrables. Naturalmente, si se es cristiano, la explicación se encontrará en la Gracia. Creer en el hecho neto de la existencia de un ser, de un Dios, dice Veyne, es una representación que es inexplicable. Especular sobre la conversión puramente personal de Constantino resulta vano, porque la creencia es un hecho cuya causalidad se escapa. Ciertamente, es difícil decir qué diferencia puede tener un individuo sensible e inteligente que descubre la fe y otro igual, que no la tiene.

Beneficios secundarios

Ya en el plano histórico, Veyne se pregunta qué beneficios habría obtenido Constantino con su conversión: 1.– Le fascinaba la superioridad de la nueva religión sobre el paganismo y también su dinamismo. 2.– Sería la única religión digna del trono. 3.– Con ella podría representar un papel importante en la historia de la Salvación. Proyecto gigante-gigantesco habría que decir– que se avenía bien con una gran ambición, aspecto que no era una rareza entre los Césares. 4.– ¿Interés o puro celo piadoso? Un alma pura o una pura inteligencia harían la distinción. Pero, para un hombre de acción como Constantino, el dinamismo de una doctrina y la oportunidad sobrenatural que ella le ofrecía en política, no se distinguía de la verdad misma de esta doctrina⁹. 5.– Todos los gobernantes han tenido caprichos pero los emperadores romanos tenían el privilegio de tenerlos. Luego, la conversión podría explicarse también como un capricho personal. 6.– Parafraseando, la dignidad imperial bien vale una misa. Constantino estimó que no era suficiente

⁸ *Ibidem*, p. 118.

⁹ *Ibidem*, p. 120.

ser tácitamente cristiano. Había que asociar a su trono la verdadera religión, única digna de enaltecerlo y con ello mostrar la alta inspiración del soberano.

En esta línea, Bruno Dumézil acaba de mostrar que, en la época de las grandes invasiones, los soberanos germanos enarbolaron el cristianismo con el fin de presentarse como civilizados.¹⁰ Se trata de la idea del prestigio: los príncipes se convertirán, dice Veyne, por su prestigio religioso, para ser modernos, porque serlo puede ser una cuestión de fausto para un potentado. El fausto monárquico y la dignidad superior del trono han sido siempre cosas muy importantes y lo eran entonces. Nuestra democracia ha olvidado que en las viejas monarquías, la política y la guerra no lo son todo. Para muchos historiadores actuales, este fausto les parece simplemente “propaganda”. Veyne considera que esta palabra es anacrónica, suena falsa como de hecho suena falso hoy aquello de temer, amar y respetar a un maestro y desearle larga vida. Se hace propaganda para llegar a ser un maestro o permanecer como tal, convenciendo a los ciudadanos que no pueden conquistarse por adelantado, mientras que abstenerse del fausto representa la convicción de ser un maestro legítimo, cosa que cada rey estaba convencido de ello.¹¹

La dignidad soberana quería que el trono estuviera rodeado de las mejores cosas, bellas y nobles. Para Constantino, el cristianismo era la única religión que, por su verdad y carácter elevado, era digna de un soberano. Veyne recurre a una comparación: actualmente la cultura se ha convertido en una especie de religión. Es digno y es un signo de modernidad que un presidente y su ministro de Cultura (de Educación, se diría en Chile) ampare el arte de vanguardia, mucho más que el avejentado academicismo, ya que aquél cuenta con la adhesión de la mayoría de la población; en cambio éste, se halla distante de la masa. Entonces, el paganismo era mayoría, pero viejo,

¹⁰ B. DUMEZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, París, 2005.

¹¹ VEYNE, *op. cit.*, p. 122.

mientras que el cristianismo, aun a ojos de sus oponentes, era de avanzada. Para nuestros ojos modernos, dice Veyne, esta razón aparece débil porque no se inserta dentro de la historia económica, social o ideológica. Sin embargo, esta opción fastuosa es una de las grandes razones que explican un hecho que debería ser sorprendente: a pesar de tres cambios dinásticos en ese siglo, todos los sucesores de Constantino fueron cristianos como él, excepto algunos enemigos declarados de esta religión, como Juliano; pero jamás neutros o indiferentes¹².

No pretende el autor hacer del emperador un ser puramente espiritual pero los historiadores que ven en él a un político calculador, desvían el camino. Según ellos, habría tomado el partido cristiano contra sus enemigos, Majencio y Licinio. Esto es atribuirle una psicología muy corta. Por cierto, hubo motivaciones interesadas pero más sutiles. Para afianzarse en el poder frente a tanta oposición, el cristianismo debía tener alguna cosa más que los viejos cultos. La decisión no se debería, pues, a un cálculo sino que, sin evaluar sus posibilidades, sintió que la nueva religión, rechazada por el 90% de la población, tenía un dinamismo que se avenía a su concepción personal del poder, junto con una energía, un sentido del dominio y de organización que eran, ciertamente, los suyos.

Habría que considerar que, como primer magistrado de la República, era también ministro de los asuntos religiosos (*pontifex maximus*) y se ocupaba de los cultos públicos, casi podríamos decir, cultos particulares de la república romana, los cuales no eran impuestos a los ciudadanos, quienes tenían sus propios cultos privados en el interior de sus hogares. La religión pública o privada era poco exigente y no salía de su lugar. Los dioses antiguos se preocupaban más de sí mismos que de servir de fundamento trascendente al poder, de dar la ley a los hombres o a los reinos e imperios. “Ante sus conciudadanos, los emperadores no tenían trascendencia sagrada, no fundaban su legitimidad

¹² *Ibidem*, p. 123.

en la gracia de los dioses”¹³. Las máximas autoridades romanas estaban conminadas a gobernar teniendo en cuenta la voluntad cívica, un cierto *consensus* popular más o menos supuesto. Algunos dioses les protegían, ya fuera porque cada cual les rendía devociones, ya fuera porque los sacerdotes del Estado ofrecían regularmente sacrificios públicos. Frente a este tipo de pactos, el cristianismo sustituyó una relación fundamental: el poder viene de Dios y el soberano reina por la gracia de Dios y, lejos de considerarse el ministro de los cultos, debe estar al servicio de la religión¹⁴. Designios del mismo Dios, a través de la Providencia divina, Providencia cristiana que actuaba permanentemente asegurando el orden cósmico para gloria de Dios. Constantino, de una estatura excepcional, teniendo un vasto proyecto donde se confundía piedad y poder, fue convenciéndose –o lo estaba– de que esta Providencia le aseguraba la protección y la victoria contra sus enemigos.

Se dice también que el móvil profundo de su conversión fue estrecho, supersticioso e interesado. Más que supersticioso, Veyne lo considera un megalómano. Creía en su estrella y el cristianismo fue más su epopeya personal que su amuleto. Pero ello no lo hace menos cristiano, dice el autor. Siguiendo a Henri Bremond, dice que siempre ha coexistido una piedad teocéntrica, donde se ama y adora a Dios por sí mismo, y una piedad antropocéntrica, donde el fiel coloca sus anhelos personales en manos de Dios. Después de todo, era una época de vida interior, como lo testimonia san Agustín y Juliano.

Si con la decisión visionaria Constantino deseaba imponer en todas partes la religión que amaba y creía, es una hipótesis plausible. Sin embargo, citando a A. von Harnack, el gran historiador alemán, Paul Veyne advierte que esta decisión podría entenderse como puro beneficio político, ya que de esta manera el Estado ganaba para sí toda la sólida organización que tenía la Iglesia. Pero la explicación resulta insuficiente, pues se aliaba

¹³ *Ibidem*, p. 129.

¹⁴ *Ibidem*.

con apenas el 10% de la población y se alejaba del 90% restante, dice Veyne. ¿Y la Iglesia sería su sostén del Imperio o su rival? La opción de Constantino así vista es muy mala, dice el autor, porque favorecía a una corporación que se preocupaba más de sí misma que del imperio. Con la decisión de Constantino, el cristianismo introdujo el problema milenarista de las relaciones entre el trono y el altar, que el paganismo había ignorado.

¿Monarca tolerante?

Convertir a los paganos constituía un programa vastísimo y en extremo difícil, pues la resistencia a la conversión era una realidad que Constantino sabía y la aceptó no apremiando a nadie en el plano de las creencias, a pesar de sus deseos. Ni siquiera lo intentó después de 324, cuando logró la reunificación del Oriente y el Occidente, pudiendo entonces, con todo el poder político, haber conseguido una conversión por la fuerza. Ese año dirigió al pueblo unas proclamaciones escritas con un estilo personal, propia de un hombre convencido, destacando el cristianismo como la buena religión por sobre el paganismo al que consideraba una superstición perjudicial.

Sin embargo, el culto pagano será abolido medio siglo después de su muerte y será, finalmente, Justiniano el que inicie las conversiones de los últimos paganos. Con esta actitud tolerante, Constantino evitó que los paganos se lanzaran contra él y contra la Iglesia. La mayoría pagana siguió viviendo indiferente al capricho religioso de su emperador. Sin recurrir a la persecución, en su gobierno imperó la tranquilidad pública al prohibir formalmente la detención de una persona por razones religiosas. Nombró a paganos en altos cargos, no dictó ninguna ley contra los cultos paganos.

Con estos datos, Veyne se pregunta si la palabra “tolerancia” es la mejor para retratar este ambiente; dice: “se podría ser tolerante por agnosticismo, o también porque se estimara que

muchos caminos llevan a la poco accesible Verdad¹⁵. Se puede llegar a ser tolerante por compromiso, porque se está harto de guerras de religión o porque la persecución ha fallado. Se puede decir también, como los franceses, que el Estado no debe entrometerse en la eventual religión de sus ciudadanos, puesto que es un asunto privado; o bien, como los estadounidenses, que el Estado no ha de reconocer, ni impedir ni favorecer a ninguna religión. Constantino creía en la única verdad y sentía el derecho y el deber de imponerla, pero, sin correr el riesgo de pasar a las acciones, dejaba en paz a aquellos que se “equivocaban”, anteponiendo, escribía, el interés de la tranquilidad pública. En otras palabras, porque chocaría con una fuerte oposición, no obstante su imperio será a la vez cristiano y pagano”¹⁶.

Pero casi todas sus acciones llevaban impresa la voluntad de favorecer a los cristianos. Aun cuando era, como todo emperador, el gran pontífice del paganismo, él mismo se mostraba oficialmente como un creyente y en sus escritos calificaba el paganismo como una superstición (*supersticio*); sin duda, se mostró generoso con el cristianismo, construyendo muchas iglesias y ningún templo pagano. Con todo, el paganismo siguió siendo una *religio licita*. De este modo, se inicia la lenta pero decisiva cristianización del imperio, porque los cristianos, primero como una pequeña secta prohibida, se convirtieron en una secta no sólo lícita sino que, todavía más, el cristianismo se instaló en el Estado para, finalmente, suplantarlo. El avance de la Iglesia se debe, asegura Veyne, al “encuadramiento clerical de la población, que fue posible porque la Iglesia estará apoyada y favorecida fiscalmente por los emperadores y también porque el cristianismo era la religión del gobierno mismo, que despreciaba públicamente al paganismo”¹⁷.

¹⁵ Es el alegato que el pagano Simaco hacía frente a los cristianos a fines del siglo: “no se puede llegar por una sola vía a un misterio tan grande” (*Relatio*, III, 10).

¹⁶ VEYNE, *op. cit.*, pp. 25-6.

¹⁷ *Ibidem*, p. 32. Véase también, pp. 167-71.

¿Por qué la importancia del cristianismo?

Veyne se pregunta ¿por qué el cristianismo fue un importante problema de reflexión desde el siglo III? Las cuestiones relativas al destino del alma y las grandes verdades eran entonces viva preocupación de los letrados. “La cuestión no es el mínimo número de cristianos, sino el amplio espacio que ocupaba el cristianismo en la opinión y en los debates públicos, en razón de sus superioridades sobre el paganismo”¹⁸. Expone estas superioridades que habrían sido decisivas en la decisión de Constantino. “Pocas religiones, acaso la única, han conocido a lo largo de los siglos, un enriquecimiento espiritual e intelectual comparable al cristianismo”¹⁹. Algunos historiadores agnósticos han considerado poco científico establecer una escala de méritos entre las religiones. Pero Veyne es de opinión que ello no viola el principio de neutralidad axiológica, no más que cuando se reconoce la superioridad de ciertas creaciones artísticas o literarias, superioridad a la que los propios contemporáneos no fueron ciegos. ¿Por qué la imaginación creadora de las religiones no habría de tener sus obras maestras, ella misma?²⁰

La nueva religión, sin duda, no era del “gusto” de todos. A los ojos de algunos letrados, el neoplatonismo era menos melodramático. Pero algunas superioridades, según el autor, permiten explicar el triunfo del cristianismo, superioridad de una religión de elite, más exigente con sus fieles que prometedora de buenas cosechas y curaciones.

El cristianismo es una religión de amor, impuesta por un maestro, el “Señor Jesús”, que transforma la vida del fiel, imponiéndole una gran presión e intensidad, con un estilo parecido a las exigencias de las sectas filosóficas de la época pero con la diferencia de que su existencia recibía, de inmediato, una significación eterna en el interior de un plan cósmico, todo lo cual no lo confería ni las filosofías ni el paganismo. Éste otorgaba a la

¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹ *Ibidem*, p. 36.

²⁰ *Ibidem*.

vida un carácter efímero, en tanto que la nueva religión llenaba de “sentido” cada acción, buena o mala. Este “sentido”, dice Veyne, que el hombre no se lo daba a sí mismo, como sí lo señalaban los filósofos, le orientaba hacia un ser absoluto y eterno que no era un “principio”, sino un gran ser viviente. Como lo ha dicho Etienne Gilson, el alma cristiana busca fundamentarse en el ser para librarse de la angustia del devenir. Tamaña seguridad interior era accesible a todos, letrados e iletrados.

El cristianismo, afirma el autor, ha debido su éxito de secta a una invención colectiva genial: la misericordia infinita de un Dios que se compromete con el destino de la humanidad, uno por uno, individualmente, o no por la suerte de los reinos, de los imperios o de la humanidad en general. Un padre cuya ley es severa, que hace caminar correctamente, pero que, como el dios de Israel, está siempre dispuesto a perdonar²¹. El paganismo ignoró esta relación pasional y mutua de amor y de autoridad, de preocupación y vigilancia protectora y paternal que nunca cesaba. Si el Dios cristiano vivía para los seres humanos, los dioses paganos vivían para sí mismos²².

Sin duda, otro de los factores de la conversión habría sido, según Veyne, el papel cardinal que representa la moral en el cristianismo, aspecto que era muy extraño al paganismo. Incluso, para nuestra sorpresa, los textos cristianos hablan más de este moralismo que de amor. No se adoraba al dios cristiano con ofrendas, sacrificando víctimas sino obedeciendo su ley²³.

Monoteísmo

La originalidad del cristianismo, según Veyne, no está fundada en su pretendido monoteísmo, respecto del cual es escép-

²¹ *Ibidem*, p. 42.

²² “Quand un chrétien se remettait en pensée devant son dieu, il savait qu’il n’avait cessé d’être regardé et aimé. Alors que les dieux païens vivaient avant tout pour eux-mêmes”, *ibidem*, p. 43.

²³ *Ibidem*, pp. 46-7.

tico. Extraño a los dioses paganos, el cristianismo es gigante y este gigantismo es una herencia del dios bíblico; es de tal modo grande que, aun con su antropomorfismo (el hombre fue hecho a su imagen), devino en un dios metafísico. Sin embargo, conservó su carácter humano, vivo, apasionado y protector; el gigantismo del dios judaico le permitirá un día asumir el papel de fundamento y autor del orden cósmico y del Bien, papel que cumplía el dios supremo en el pálido deísmo de los filósofos griegos. “Con dos o tres objetos de amor sobrenatural, Dios, Cristo y más tarde la Virgen, la religión cristiana es, a la letra, politeísta”²⁴. Ninguna posibilidad de asemejar estas figuras divinas con los dioses antiguos, porque están reunidas en un orden cósmico unitario: “le christianisme est un polythéisme moniste”²⁵. La novedad parece estar en la posición de superioridad que alcanzó por encima del panteón de dioses y de cultos, imponiéndose a la humanidad entera, dándoles a todos los hombres una vocación sobrenatural y una igualdad espiritual. Planteada así, con esa grandeza monumental, esta religión había de convencer a muchos letrados y al mismo emperador²⁶.

En los primeros siglos de nuestra era, sigue Veyne, el gran suceso del cristianismo está en la figura del Señor, su autoridad y su carisma. Pero, ¡cuidado! advierte, no es la época en la que san Bernardo o san Francisco destacan ante todo la ternura de Cristo. Es su *autoritas* la que impacta, porque en la literatura paleocristiana las cualidades humanas del Mesías cumplen un papel muy reducido; la apologética de la época no destacó su humanidad sino su naturaleza sobrenatural demostrada por los milagros, la resurrección y su misma enseñanza. La conversión no habría estado provocada por la pasión y la muerte de Cristo,

²⁴ “Avec deux ou trois objets d’amour surnaturels, Dieu, le Christ et plus tard la Vierge, la religion chrétienne est, à la lettre, polythéiste”, *ibidem*, p. 41.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ “Voilà quelle religion convainquait de nombreux lettrés et était digne d’un grand empereur pieux tel que le jeune Constantin, et digne de son trône”, *ibidem*, p. 42.

en tanto víctima expiatoria o el sacrificio del crucificado sobre el Calvario sino por el triunfo del resucitado sobre la muerte.

Asimismo, el carácter terrenal, su paso por esta tierra, es decir, su dimensión histórica reciente y, por cierto, su datación precisa. En ello se diferencia notablemente de los dioses paganos que viven en una atmósfera mitológica y supraterrrenal. Este es un dios “real” y “humano” que impresionó a una población especialmente receptiva a los “hombres divinos”, taumaturgos o profetas viviendo en estrecho contacto con la gente que los tomaba como “maestros”.

Conversión

*¿Se explicaría, acaso, el suceso del cristianismo, por su promesa de una inmortalidad del alma y/o de una resurrección del alma y el cuerpo? Sobre este punto, me es necesario confesar mi escepticismo al lector y abrir un paréntesis de tres o cuatro páginas donde, contrariamente a mi convicción, jugaré al abogado del diablo. Esta explicación –la diré sin creerla– sería la correcta si fuese cierto que el sentimiento religioso no existe por sí mismo, sino debido a raíces psicológicas inconscientes: la religión serviría de atajo al miedo a la muerte. Explicación que es muy antigua: *primus in orbe deos fecit timor*²⁷; el sentido de lo divino no sería “una categoría a priori que no pueda derivarse de otra cosa”, como lo creo con Simmel²⁸, sino que derivaría del miedo a*

²⁷ “Originalmente, el terror es lo que ha inventado a los dioses” (el miedo al rayo, por ejemplo): Estacio, *Thébaïde*, III, 661; Petronio, fragmento 27. Que lo divino sea una sensibilidad específica, irreductible al miedo o a cualquier otro sentimiento, aparece claramente cuando esta sensibilidad toma forma emotiva, intensa y específica, tal como en el *thambos* de los griegos o que la convulsión de los espíritus, descrita por Calímaco al comienzo de su *Himno a Apolón*, cuando la muchedumbre reunida para una ceremonia, siente que dios se aproxima.

²⁸ Georg SIMMEL, *Die Religion*, Francfort, 1912, p. 96.

la muerte, del enigma metafísico, de la necesidad de consuelo y de opio²⁹, etc.

Otra explicación para ser escéptico delante de la explicación psicológica, preferida del diablo: en tanto que la muerte está lejana, el miedo a la muerte y el deseo de eternidad pueden provocar arranques esporádicos de angustia o deseos de creer, pero raramente bastan para cambiar de vida; durante los siglos cristianos, muchas conversiones serán hechas in extremis, delante de la misma muerte, como no habían sido posibles antes.³⁰ Los fumadores saben que el tabaco mata, pero la muerte les parece todavía lejana³¹.

Dice Veyne que el más allá fue una preocupación cotidiana en el siglo IV y que ello pudo haber provocado conversiones, debido a que, frente al problema del Paraíso o el Infierno, el cristianismo tenía para ello respuesta: ¿de dónde venimos? ¿Adónde vamos? La promesa cristiana de la salvación frente a los suplicios del Infierno, no tenía competidor. Sin embargo, desde entonces, la creencia en el Infierno y, con ello la existencia del mal, ha sido un problema entre los creyentes. San Agustín salió al paso diciendo que la justicia de Dios no era la nuestra y un teólogo actual, M. Richard, señala que frente a la cuestión de saber por qué Dios ha querido un orden de cosas en las que se encuentra el pecado y el Infierno, definitivamente, no hay respuesta. Pero Veyne, no siendo teólogo ni creyente, se obliga al intento de darla: se trata de una creencia que se refiere a un futuro lejano; ella no es más que una representación, una idea que no se iguala a la fuerza afectiva del amor y la fe en Dios. Dejando de lado su efecto melodramático, ciertamente, dice, es

²⁹ Cuando Marx dice que la religión es el opio del pueblo, no quiere decir que es una ideología la que equivoca al proletario “oprimido” (*unterdrückt*) sino que es la consuelo menos costosa, la más popular que puede tener la “creatura oprimida” (*bedrückt*).

³⁰ La creencia en los terrores del más allá angustian sobre todo en las proximidades de la muerte, decía ya Platón al comienzo de *La República*.

³¹ VEYNE, *op. cit.*, todo el párrafo en pp. 49-51.

una incoherencia que no lleva a la revuelta o a la incredulidad, porque en el cerebro, afectos e ideas no están situadas en un mismo plano³². Los “inventores” del Infierno han creado un *best seller* y con las penas eternas lo han convertido en un *thriller* que ha tenido un gran éxito³³.

Pero, después de manifestar su opinión personal respecto de algunos de los fundamentos dogmáticos de la fe cristiana, aparece nuevamente el historiador que se sitúa históricamente: “los motivos para convertirse eran más elevados que el miedo a la muerte... reducir la religiosidad a explicaciones psicológicas, es tener una mirada miope, al tiempo que significa desconocer la realidad irreductible que es el sentimiento religioso”³⁴. Lo divino, lo sagrado es de una calidad primaria que no puede derivarse de otra cosa. Por eso, dice, toda tentativa de derivar lo divino de otra cosa que no sea él mismo, sea el miedo, el amor, la angustia, el sentimiento filial, no explicará jamás cómo puede producirse este salto hacia una cualidad tan diferente y tan específica. “Me gustaría mucho creer en Dios, ninguna “intuición intelectual” me hará ver a Dios como si intuyo los objetos que me rodean y cómo sé que pienso”³⁵. Reducir, pues, la gran epopeya de las conversiones a un mero truco psicológico o a un simple escape de la angustia, o a cualquier otra causa, es no mirar la amplitud del problema. En razón de las respuestas que procuraba, la nueva religión suscitaba interrogantes y esperanzas más inmensas que las del paganismo, más amorosas y personales que aquéllas del intelectualismo impersonal del neoplatonismo³⁶.

Finalmente, asevera: “La formidable originalidad del cristianismo debería impedir explicar su éxito por el “medio”, por “la espera” de toda una “sociedad”, por la “nueva religiosidad”

³² *Ibidem*, p. 53.

³³ *Ibidem*, p. 54.

³⁴ *Ibidem*, p. 55.

³⁵ “J’aurais beau croire en Dieu, aucune “intuition intellectuelle” ne me fera voir Dieu comme j’intuitionne les objets qui m’entourent et comme je sais que je pense”, *ibidem*, p. 57.

³⁶ *Ibidem*, p. 58.

del ambiente, por el “espíritu de la época” –*Zeitgeist*– por la “angustia de la época” y por las célebres “religiones orientales” cuya difusión en el Imperio sería el síntoma de esta espera y habría preparado el camino al cristianismo. La verdad es a la inversa. Las religiones orientales no eran sino banales paganismos teñidos un poco del Oriente. Es a esta diferencia, su originalidad, que el cristianismo debe su triunfo. Es necesario que nos resignemos a admitir que en historia, no todo lo explica la política ni el «estado de la sociedad»³⁷. Sin embargo, sin desconocer el peso de lo colectivo y de la sociedad en los hábitos tanto conscientes como irreflexivos, critica que algunas tendencias historiográficas proclamen el exclusivismo de estas visiones holísticas que califica de sofismas. Reclama, pues, el papel que, en la historia, también pueden también tener las individualidades.

El sentimiento comunitario, el sentido agudo de la fraternidad, del amor al prójimo debió ejercer un enorme atractivo por entonces, dado que este sentimiento era desconocido entre los paganos que, en su creencia no comulgaban, a diferencia de los cristianos que se reunían para celebrar el culto. De hecho, la misa no tiene equivalente en el paganismo, puesto que era excepcional que un sacrificio reuniese a todos los ciudadanos de una urbe. Igualmente, los atenienses no se reunían bajo Atenea, en cambio todos los cristianos se reunían “en Cristo”.

A diferencia de lo que el paganismo había llegado a ser, el cristianismo hay que considerarlo como un organismo completo, con muchas cosas que la religión pagana no tenía: sacramentos, libros sagrados, reuniones, liturgias, propaganda oral a través de las homilías, una moral, dogmas... en fin. Por tal razón, esta religión de Cristo, orientada enteramente a Dios, tendía a cubrirlo todo, a dominar sobre todos los aspectos de la vida³⁸. Solamente así puede explicarse otra de las originalidades que,

³⁷ “Fuyons le tout politique non moins que le tout social... Tout ne s’explique pas par l’étude de la société”, *ibidem*, p. 59.

³⁸ “La religion païenne n’était qu’une partie de la vie, la plus importante peut-être, mais elle ne recouvrait pas tout, tandis que la religion du Christ domine toutes les choses de la vie”, *ibidem*, p. 128.

según Veyne, disponía por entonces el cristianismo: su intrínseco *proselitismo*. En efecto, la radical diferencia se produce también en este aspecto, en razón de que el paganismo y el judaísmo solamente en raras ocasiones buscaron persuadir a otros a adoptar sus creencias. Era, pues, una religión universal.

Junto a la Iglesia

Constantino no vio en la Iglesia un poder sobre el cual apoyar su autoridad sino un cuerpo sobre el cual ejercer dicha *auctoritas*. Por tal razón la favoreció inmensamente enriqueciéndola, donando personalmente bienes, ya que, como todo aristócrata romano, tenía el derecho y el deber de practicar el evergetismo (εὐεργετήματα = acción buena, beneficio, favor) y convertirse en un mecenas, perpetuando así su recuerdo. Hizo construir para el obispo de Roma una gran iglesia oficial que es actualmente San Juan de Letrán. Cubrió de iglesias a Roma, Jerusalem y todo el imperio. Con la construcción de la basílica de San Pedro en el Vaticano, la comunidad cristiana tendrá, por primera vez, una iglesia donde se reúna con su obispo.

Otorgó a la Iglesia los mismos privilegios que ya tenía el paganismo y el judaísmo: le dispensó de obligaciones fiscales y militares, le concedió el derecho a que las iglesias recibieran herencias. No se sabe cuándo ni en qué medida acordó a los obispos el derecho de ser escogidos por los cristianos como jueces o árbitros en los procesos civiles, lo cual habría presagiado, cree Veyne, la futura concurrencia entre los tribunales civiles y eclesiásticos.

Estaba tan imbuido de la religión que tomó parte en las discusiones sobre cuestiones dogmáticas, como en Nicea respecto de los vínculos entre el Padre y el Hijo, sin arrogarse derecho a voto. Pero, asumiendo como un gran magistrado romano que preside los juicios, lanzó la solución que Ossio le había sugerido y fue éste el dogma que habría de regir entre los cristianos hasta hoy. ¿Acaso se habría considerado un obispo? se pregunta Veyne. Con motivo de un banquete con los prelados declaró que él era un “obispo de afuera” (*episcopós tôn ectos*) ¿Qué habrá que-

rido decir con esta expresión? ¿Casi un obispo? Una suerte de obispo de aquellos que están fuera... ¿de los paganos? ¿“Obispo laico” que vigila los asuntos de afuera, los intereses temporales del imperio? Veyne opina que se trata de una broma que es, antes que nada, un arrebató de modestia: si es una especie de obispo, quiere decir que no es más que los otros obispos³⁹.

Pero esta duda respecto de qué especie de obispo habría pensado que era, puede decirse que ninguno en especial, pero también todos los que él quisiera, como autócrata que era. Ser presidente de la Iglesia, responde Veyne, alto protector y guardián pero sumiso ante los superiores en la fe, como lo expresó en una ocasión en que ciertos cristianos rebeldes a la Iglesia le pidieron ser juzgados por él: “me piden que los juzgue, ¡yo, que espero el juicio de Cristo!”⁴⁰. Sin embargo, ha sido probado por Bruno Dumézil que todas las decisiones de Constantino y de sus sucesores cristianos sobre materias de ortodoxia o de disciplina fueron acciones hechas por la autoridad imperial. El clero apenas tuvo un papel consultivo y no siempre. Desde luego, posteriormente las cosas no serían así.

Después de Constantino, durante todo el resto del siglo IV, en el Imperio coexistieron tres religiones: el paganismo, que seguía estando muy extendido y todavía se identificaba con las apariencias institucionales; el cristianismo, que se abría paso muy rápidamente entre la población y los emperadores y, por último, el judaísmo al que, por desgracia, los cristianos no consideraban una religión sino como otro paganismo. Por tal razón, el imperio era, en verdad, bipolar. El triunfo del cristianismo, –y

³⁹ “Évêque au moyen d’un *comme si*, puisqu’il n’appartenait pas au clergé? Sorte d’évêque de ceux du dehors, les païens? Evêque laïc, si l’on ose dire, qui veille (*episcopi*) sur les choses du dehors, sur les intérêts temporels de l’Empire? À mon humble avis, cette plaisanterie était d’abord une affectation de modestie: en disant qu’il n’est lui-même qu’une espèce d’évêque, Constantin reconnaît implicitement qu’il n’est pas supérieur aux autres évêques”, *ibidem*, p. 156.

⁴⁰ Carta de Constantino al sínodo de Arles, año 314, *ibidem*, pp. 157 y 22.

por ello hablar de un imperio cristiano— solamente es posible a fin de siglo. Y para terminar con la bipolaridad, fue necesario que en 394 sucediera una guerra que ha sido calificada como la primera de las guerras de religión.

En 330 funda Constantinopla sobre la antigua ciudad griega de Bizancio. Si Roma era en el siglo IV el Vaticano del paganismo, según la expresión de Peter Brown, ¿acaso frente a la Roma pagana, pensaba una segunda Roma verdaderamente cristiana? Nada de eso, dice Gilbert Dagron, sino simplemente el emperador deseaba dotarse de una residencia a su gusto y entonces decidió fundar una ciudad... y con su nombre, cabría agregar. Al cabo de dos o tres generaciones, Constantinopla llega a ser la Roma cristiana, la capital del imperio de Oriente.

Nacimiento del Domingo

En 321 surge la institución legal del descanso dominical. Oponiéndose al calendario antiguo, Constantino impone así el ritmo temporal de la semana, que debe su existencia a la astrología popular pagana y no al judeo-cristianismo. De esta manera contentaba a los cristianos sin molestar a los paganos. ¿Cómo se llega a esto? La astrología enseñaba que los siete planetas existentes regían sobre cada uno de los días de la semana y siendo el sol un planeta más, un día estaba bajo su signo (*Sunday, Sonntag*). Además, había una antigua institución romana, llamada *justitium*, mediante la cual se establecía un día de cese de todas las actividades estatales y privadas cuando se declaraba la guerra, cuando ocurría la muerte de un miembro de la familia imperial o del mundo municipal. Constantino decide que habrá a perpetuidad un *justitium* un día a la semana, el día del Sol, conocido por cristianos y paganos⁴¹. La tradición decía que Cristo había resucitado el séptimo día de la semana judía, razón por la cual los cristianos se reunían el último día de cada semana a conmemorar la resurrección de

⁴¹ C.I., 3,12,3; C. Th., 2,8,1.

Cristo a través de la eucaristía. El día del Sol se convierte en el día del Señor (*dimache, doménica, domingo*). Una segunda ley dejaba a los soldados libres cada domingo: los cristianos iban a la iglesia y los paganos salían fuera de la ciudad a pronunciar una plegaria en latín (la lengua del ejército romano, incluso en las zonas griegas) para agradecer al dios, rey del cielo, y pedir por la victoria y la salud del emperador y sus hijos.

¿El cristianismo, una ideología?

Veyne señala que la mayoría de las personas cultas con las cuales ha conversado sobre Constantino, son de opinión que la religión no es una cosa demasiado seria para interesar a un hombre de poder, salvo si ella cumple una función ideológica. Mirado así el tema, dice, al lado del cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, está el poder y la ideología. La realidad política está traspasada por estos dos mecanismos dependientes uno del otro: el poder hace que las personas obedezcan haciéndoles creer en las ideologías, religiosas o no. En esta función de hacer creer, Constantino habría reemplazado el Sol invencible de sus predecesores paganos por Cristo.

Esta explicación ideológica merece un interesante comentario que vale transcribir textualmente:

El éxito de la explicación ideológica, por la función política que habría tenido la cristianización, muestra que a los no-creyentes muy inteligentes les cuesta admitir que las creencias y los afectos religiosos puedan formar un dominio particular de la realidad; postulan que una política religiosa recubre móviles más “serios”. Luego, según ellos, el Dios único y el Soberano único viene a superponerse, el primero no siendo sino un reflejo ideológico del segundo; un soberano único “llama” a creer en un Dios único: una sociología de las categorías de moda en 1900 indicaba que las categorías mentales hacen de calco de las categorías sociales. Pero ¿por qué habrían de calcarlas? Ciertamente, como lo destacó

Friedrich Heiler, cuando los hombres tienen necesidad de imaginar concretamente sus relaciones con la divinidad, se la representan sobre el modelo de las relaciones que los hombres tienen entre sí: un rey, un extranjero poderoso, un jefe de tribu, etc. Pero esto nada tiene que ver con nuestro problema, ya que imaginar a Dios como un rey, como en los textos judíos y cristianos, suele ser una metáfora de Dios (como la Sabiduría o el Logos como ministros al lado de su trono); un juego metafórico todavía muy frecuente es comparar a Dios y la humanidad con un Padre, un padre de familia, con sus hijos, hermanos y, sin duda, con la madre⁴².

Constantino no parece haber buscado en el cristianismo unos asideros metafísicos para la unidad y estabilidad de su imperio como algunos creyeron. Imaginarse un monarca que, debido a que debe gobernar solo, se haría respetar si obliga a creer en un dios único, no es más que una sutileza de la vieja sociología, la cual no se aviene con ninguna realidad mental.

Constantino no necesitaba la ideología para gobernar. Y si hubiese entendido el cristianismo como ideología, no habría conseguido más obediencia que sin él, asegura Veyne. Nada hay más banal que la obediencia de los pueblos, que su respeto del orden establecido, cualquiera sea la legitimación que se le dé. Si san Pablo había dicho que todo poder es establecido por Dios, consecuentemente el emperador ha de reinar por la autoridad de Dios. ¿Necesitaba algo más Constantino? Los pueblos respetan la autoridad espontáneamente, no necesitan que la monarquía sea un calco del monoteísmo o esté legitimada por una ideología, ya que toda persona honesta respeta sinceramente a su soberano y siente un temor reverencial por él. El amor por el rey y el respeto por los privilegiados no provienen de la religión; no son inculcados por una ideología sino más bien son anteriores a ella; son inducidos por la obediencia al orden establecido; es esta subordinación la que las hace realidad. Los individuos

⁴²VEYNE, *op. cit.*, pp. 226-7, n. 1.

nacen con ella desde la infancia. La historia se explica por una vivencia silenciosa y no por las bellas palabras que se agregan; cuando la dependencia desaparece, las palabras ideológicas no tienen ya ningún peso. La enseñanza de nuestro tiempo no puede reemplazar el aprendizaje de las reglas sociales o políticas que se verifica en la vivencia diaria y los ejemplos familiares y sociales. He aquí la razón de la ineficacia dramática de la actual educación cívica escolar. En otras palabras, la vivencia social muda suscita o acepta la verbalización ideológica y no a la inversa. Una ideología no convence sino a los convencidos.

¿Tiene Europa raíces cristianas?

Veyne aprovecha la ocasión para abordar un tema muy debatido no solamente en el Parlamento europeo, sino también por diversos intelectuales. Primero se pregunta si una sociedad, esa realidad heterogénea, contradictoria, multiforme y policromática, puede tener fundamentos o raíces y, luego, si esas raíces se encuentran en uno de sus componentes, la religión. Por cierto, ésta es sólo uno de los trazos fisionómicos de una sociedad y de una civilización –no la matriz– aunque la nuestra se definió como “cristiana” solamente durante la Edad Media. En los últimos dos siglos, nuestra sociedad occidental, con su fuerte desacralización, dice Veyne, escoge definirse más bien por el estado de derecho⁴³.

El Occidente lleva consigo el desarrollo de dos actitudes: primero, el individualismo, que tendría raíces en el cristianismo. En éste, dice Veyne, cada alma tiene un valor infinito y el Señor vigila por cada una de ellas. El meollo de este individualismo es la libertad y ésta sería cristiana, puesto que la sumisión a la ley de Dios vale más si se ejercita libremente. “Pero no se es libre de no obedecer, y esta supuesta libertad no es sino autonomía en la obediencia a la Iglesia y a sus dogmas”⁴⁴.

⁴³ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 251.

La segunda actitud, el universalismo, define mejor a la religión cristiana que al paganismo; ambos estaban abiertos a todos pero el cristianismo, intrínsecamente proselitista, se diferenciaba por su exigencia de exclusivismo. El paganismo admitía que un extranjero adorara un dios griego, sin embargo, estando todos llamados a ser cristianos, el que lo hiciera no le estaba permitido compartir creencias con el paganismo.

El cristianismo, dice Veyne, no es un programa social o político, ni es su propósito primero cambiar la sociedad. No se le puede pedir ello, como tampoco podría reprochársele al comunismo su falta de preocupación por la salud de las almas en el más allá. Al unirse a Cristo, los cristianos participan de una similar condición metafísica y comparten una misma aptitud para la salvación. Llegamos a ser todos “hermanos” en Cristo en lo relativo a nuestra alma inmortal. Ello no hace a todas las personas iguales en este mundo, puesto que san Pablo exigió a los esclavos obedecer a sus amos y Lactancio decía que, tal como en el paganismo, entre los cristianos también había ricos y pobres, pero “les consideramos como iguales y hermanos, ya que lo que importa es el espíritu y no el cuerpo”⁴⁵.

¿Europa es actualmente cristiana?

El tema del libro sirve a nuestro historiador para ofrecer su libre reflexión sobre este debatido tema. Europa fue cristiana en el tiempo de las catedrales, según la bella expresión de Georges Duby. El cristianismo sirvió entonces de tema básico a la filosofía medieval, su espiritualidad y su moral enriquecieron nuestra vida interior, terminó identificándose con la civilización. ¿Europa es todavía cristiana? ¿Qué vínculos tenemos con san Bernardo de Claraval, con el amor divino, con la penitencia, la

⁴⁵ “Plutôt que de servir de matrice à l’universalisme des droits de l’homme, saint Paul a mis de l’huile dans les rouages de sociétés inégalitaires: sur les bancs d’une église, les petits sont égaux aux grands (sauf si la modestie sociale ou l’humilité chrétienne les font s’y placer au dernier rang)”, *ibidem*, p. 255.

vida contemplativa, la mística, la Revelación, la primacía de lo espiritual, la predicación de la segunda cruzada?⁴⁶

“Nuestra Europa actual es democrática, laica, partidaria de la libertad religiosa, los derechos del Hombre, de la libertad de pensar, de la libertad sexual, del feminismo y del socialismo y de la reducción de las desigualdades. Cosas todas que son extranjeras y, a veces, opuestas al cristianismo de ayer y de hoy”⁴⁷. El ascetismo de la moral cristiana tradicional ha desaparecido de nuestro espíritu; el amor al prójimo se presenta bastante desvanecido, no matar ni robar no son preceptos exclusivos del cristianismo. Como lo hacen los propios cristianos, Veyne es también escéptico cuando afirma que “el aporte del cristianismo a la Europa actual, que cuenta con una fuerte proporción de cristianos, se reduce a la presencia de ellos entre nosotros”⁴⁸.

Durante el siglo XVIII nace el humanitarismo que pondrá fin a los suplicios corporales; después, seguido de las revoluciones americana y francesa, se inventarán el derecho americano a la felicidad y los derechos humanos, los cuales se desarrollarán más tarde en un igualitarismo político, posteriormente social, del cual resultarán la democracia y el *welfare state*. ¿Acaso estos progresos no fueron facilitados por su aparente analogía con el ideal cristiano de la caridad y la fraternidad?

Es del todo interesante y polémica la convicción de Veyne de que, desde hace mucho tiempo, el cristianismo ha dejado de ser “las raíces” de Europa. Lo que sí ha hecho, en cuanto a ciertos valores, es que ha contribuido a preparar un “terreno”. Después de Ernst Troeltsch y Max Weber, no puede ignorarse la influencia de la Reforma protestante en la formación de la mentalidad de las naciones occidentales, lo cual explica las notables diferencias entre la Europa del norte, protestante, y la Europa de los países católicos del sur.

Ninguna sociedad o ninguna cultura, con todas sus contradicciones, está fundada sobre *una* doctrina, sino que surge del

⁴⁶ *Ibidem*, p. 256.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

entrecruzamiento confuso de muchos factores de diversa especie que conforman una civilización. De todos ellos, lo que resulta más visible es la religión o los principios consensuados, debido a que es la parte más audible y legible de una civilización, lo que más impacta a nuestros sentidos. Por eso se dice que el humanitarismo de la “civilización cristiana del Occidente” se debe al cristianismo. Y es posible. Pero advierte que la religión es un factor más entre otros, que su eficacia depende si dicho lenguaje se hace realidad cuando se encarna en las instituciones y en la enseñanza. El factor religioso se entremezcla junto a otras realidades, instituciones, costumbres, cultura secular. Los ideales religiosos no siempre son más fuertes que los intereses, los apetitos, los impulsos o, como dice Marc Bloch respecto de la nobleza feudal cristiana, su “gusto por la violencia” tan alejado de las enseñanzas de la dulzura y la misericordia⁴⁹. En este resultado, ¿cabría privilegiar tal o cual factor en una elección partidaria o confesional? En las sociedades secularizadas, las Iglesias tienen una influencia cada vez más reducida. El cristianismo no está en la raíz de Europa sino que se ha enraizado en ella⁵⁰.

Tomando un concepto desarrollado por Jean-Claude Passeron, Veyne afirma que Europa es producto de una *epigenesis*, es decir, que una realidad histórica no se desarrolla como una “planta histórica” siguiendo sus raíces; no lo hace de acuerdo a la prefiguración contenida en su germen sino que se constituye acorde con su tiempo mediante grados imprevisibles. Por lo tanto, concluye Veyne, “Europa no tiene raíces, sean cristianas u otras; se hizo por etapas imprevisibles, siendo sus componentes ninguno más original que el otro. Ella no está “pre-formada” en el cristianismo; no es ella el desarrollo de un germen, sino el resultado de una epigenesis”⁵¹, digamos, de una auto-evolución.

⁴⁹ La ley de Cristo “peut être comprise comme un enseignement de douceur et de miséricorde, mais, durant l’ère féodale, la foi la plus vive dans les mystères du christianisme s’associa sans difficulté apparence avec le goût de la violence”, M. BLOCH, *La société féodale*, vol. I, p. 61.

⁵⁰ VEYNE, *op. cit.*, p. 266.

⁵¹ *Ibidem*.

NOTAS CRÍTICAS

ATHANASSIADI, **Polymnia, Vers la Pensée Unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive**, París, Les Belles Lettres, 2010 (180 pp.).

Este trabajo de Polymnia Athanassiadi (PA) sobre tardía Antigüedad es el más estimulante, excitante y polémico que se haya publicado en los últimos veinte años. Imbuida, desde su primera página, de un espíritu independiente, dispuesta a no hacer ningún tipo de concesiones, basada en la rigurosidad de un análisis fundado en la cita de fuentes, comienza por revisar los orígenes remotos del sintagma que, con tardía Antigüedad, designa un período peculiar de la Antigüedad clásica latina hasta su más reciente y difundida consolidación, debida a Peter Brown, quien lo impone definitivamente.

En la "Introducción", la autora repasa el desarrollo progresivo de los estudios que la llevaron a interesarse por la tardía Antigüedad –a la que llama *monstre protéiforme qui ne cessait de s'étendre dans le temps et dans l'espace*– y así desarrolla uno a uno, minucio-

samente, los distintos capítulos del libro.

En el primero, aporta un escueto pero sabroso repaso del origen y afirmación, como período histórico-cultural, de lo que llamamos tardía Antigüedad: desde la repercusión que produjo el libro de P. Brown, *World of late antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, aparecido en 1971 –y su confirmación en los variados trabajos que le siguieron–, hasta la réplica más virulenta, proveniente del historiador italiano Andrea Giardina con su artículo "Explosione di tardoantico", aparecido en *Studi Storici* (1999) y sus secuelas. La continuidad del primer apartado avanza hasta problemas no resueltos o superficialmente tratados por los críticos que se dedicaron a estudiar este período de transición entre el mundo romano antiguo y el medieval. Para PA, el perfil identificatorio de la etapa siguiente, la Edad Media, tiene en la tardía Antigüedad su antecedente y explicación más fidedignos: es aquí donde se encuentra la disolución de una identidad y la aparición del fenómeno que regirá la nueva: el imperialismo de lo religioso.

No tengo memoria de haber leído semejante frase para designar la incipiente tarea de la Iglesia cristiana, organizada como institución. El fenómeno, según PA, es de tal magnitud, que incluso aparecen nuevos términos o se resignifican algunos existentes para designar acciones, hasta entonces desconocidas, como sucede con la noción de “intolerancia religiosa”.

No obstante, en esas primeras páginas la revisión no es apenas histórica sino crítica con respecto a ideas y posturas complacientes que hemos conocido con intensidad gradualmente creciente (si bien PA no lo hace, me permito ejemplificar, aludiendo al trabajo, cimero al respecto, de Alan Cameron: “The Last Pagans of Rome”, 1999), anticipo de la polémica que encontraremos instalada a lo largo de este estudio. Para ilustrar el grado de revulsión crítica que propone PA, me permitiré citar una frase verdaderamente contestaria: “Lorsque on parle d’intolérance dans le cadre de l’Empire romain, le groupe humain qui vient spontanément à l’esprit, dans sa capacité tour à tour de victime et d’agent des persécutions, est bien sûr celui des chrétiens” (p. 44). También deseamos consignar que el estudio de PA se proyecta con claridad a nuestro, políticamente correcto, tiempo, tal como deja sentado en una memorable

nota de respuesta a palabras con que Wolf Liebeschuetz distinguía aquella sociedad de la postmoderna; a la frase de éste: “Bien sûr la société tardo-antique dans son ensemble n’est pas du tout comme la société postmoderne. Le rétrécissement radical des horizons intellectuels est le contraire de ce qui arrive aujourd’hui”, le sigue la de PA: “C’est un point de vue. Personnellement je ne suis pas du tout persuadé que notre univers, avec ses orthodoxies politiques, son insistance passionnée sur leurs valeurs de la démocratie (mais quelle démocratie?), et son *lip service* au libre dialogue soit si différent du monde de l’Antiquité finissante” (pp. 40-41).

En su repaso de los hechos acaecidos a partir del año 250 (que la autora toma como punto de inflexión en el Imperio romano y como punto de partida de su análisis), PA compulsó diversas fuentes literarias e históricas del período, a la par que desmonta esclerotizados juicios de distintos críticos modernos. Uno de los ejemplos sobresalientes al respecto es el famoso decreto de Decio y su vaciamiento de contenido, quizás por la simplificación de muchos historiadores, que creyeron innecesario consignar aspectos tan cruciales como la desintegración en ciernes del imperio, la visión de estadista del emperador y la revolución que la norma produjo en el futuro inme-

diato. Hasta ahora fue suficiente con recordar la propaganda que tempranamente instauraron los escritores cristianos sobre su persecución, omitiendo (el de omisión también es un pecado) que no fue el único grupo perseguido y que la Iglesia naciente sufrió un verdadero desgarramiento intestino, con cismas y disputas de todo tipo.

Vale la pena señalar, desde un principio, que la perspectiva y método de PA, son el resultado de una nueva corriente de compulsión sobre la historia e idiosincrasia de la Antigüedad. Este hecho es comprobable a través de los trabajos de que se vale la autora en su recorrido por el mundo tardoantiguo: el monumental estudio de R. Van Dam sobre Constantino (*The Roman Revolution of Constantine*, 2008, con buscado eco del famoso de R. Syme, *The Roman Revolution*, 1939, para hacer notar la continuidad en el cambio) es uno de los muchos que aparecen en el estudio de PA, quien ha sabido extraer las mejores notas de todos ellos. Para no abundar, solo reproduciré una irónica cita textual –y no la única– que PA inserta de un libro reciente (2008/ 1ª.2006 en inglés) de R. MacMullen, *Voter pour définir Dieu: Trois siècles de conciles (253-553)*, sobre el parámetro ‘democrático’ de los concilios con respecto a, por ejemplo, uno de sus debates, el elemento sobrenatural: “Peu importe qu’il s’agisse

d’agents du mal ou de châtiments, d’agents du bien et de bienfaits. De toute manière, ils sont partout, ils sont une présence aussi naturelle que le temps qu’il fait; et tout le monde, au sommet ou en bas de la société, doit y croire” (pp. 61-62). De inmediato compara con el discurso de otro crítico en otro libro reciente (publicado también en 2006), el de F. Millar, *A Greek Roman empire: power and belief under Theodosius II (408-450)*, haciendo notar cómo, del análisis de los mismos textos, este último sólo deduce un típico mensaje postmoderno; para Millar, las argumentaciones pronunciadas en los concilios se revelan, tan sólo, como herramientas de la persuasión. No demasiado encubiertamente, PA sugiere que muchos críticos postmodernos, para justificar su discurso, transfieren su hipocresía política al análisis de la tardía Antigüedad, porque allí surge, por primera vez en la historia de Occidente, un poder político vigente hasta nuestros días, aunque se encuentre en tránsito hacia otro régimen, que ha sabido absorber sus técnicas. De los juicios de PA se deduce que esa práctica de transferencia, cuya ejecución consiste en aplicar parámetros contemporáneos a hechos de hace 2000 años, no puede sino concluir en visiones deformadas de aquella realidad, cuando no anacrónicas. En muchas reuniones científicas de nuestros días se escuchan ponencias que emplean discursos

de intelectuales contemporáneos sobre hechos generales, para revisar, sin ningún límite, cualquier época y suceso puntuales, acaecidos durante el largo trasiego que va desde la Antigüedad clásica hasta la actualidad, olvidando por completo, además y en primer lugar, las fuentes del período o hecho estudiado. Y así es como esa tan contemporáneamente denostada voz única termina –gracias a un coro de repetidores, atento a la moda del *dernier cri*– por volverse única voz.

La semblanza de Juliano (conocido como el Apóstata) y su política (deudora de su formación y experiencia del poder), contraria a los intereses del cristianismo, es una nueva demostración de las intenciones de PA por revisar, desde las fuentes, comportamientos y estereotipadas visiones de cruciales personajes del mundo tardoantiguo. En cuanto a este emperador, sumamente valiosa es la revisión de la teología política que practicó para justificar la arritmia de su gobierno con respecto al desarrollo de la cadena dinástica (en particular, desde Constantino) y la utilización, aunque en sentido inverso, de los símbolos propagandísticos (identificados con los dioses paganos), que ya habían sido implementados durante el gobierno de su tío y descriptos, con aprobación entusiasta, por Eusebio de Cesarea. Según PA, Juliano es –siem-

pre que podamos abstraernos de la perspectiva cristiana, que se centró en el carácter reaccionario de su gobierno con respecto a los cristianos– el propagador de la fe única (monodoxia) y el emperador, elegido por la divinidad, que se esfuerza en convertir a su pueblo a la *recta fides*. Cuando el cristianismo retome el poder, esas premisas serán enunciadas por Justiniano, figura central del último capítulo del libro, quien culminará la tarea de absoluto control sobre la vida de las personas por medio de un riguroso cuerpo de leyes escritas. Al inicio de este apartado, PA recoge inteligentemente dos pasajes de la misma intención ideológica; uno dice (la traducción de ambos pasajes me pertenece): “Se debe persuadir a las personas e instruir las, apelando a la razón, nunca a los golpes, ultrajes, supplicios corporales”; el segundo: “a los cristianos les está prohibido destruir el error por medio de la fuerza y la violencia; por el contrario, deben procurar la salvación de los hombres por medio de la persuasión, la razón, la clemencia”. El primero le pertenece a Juliano, el segundo a Juan Crisóstomo. Huelgan las explicaciones sobre un tema que PA menciona pero no desarrolla *in extenso* (no es el centro de este breve estudio de poco más de 150 páginas), pero que es moneda común de la Iglesia durante el

período tardoantiguo: la conversión.

El estudio concluye con un contrapunto verdaderamente inesperado y emotivo, construido a través de la comparación de dos personajes en apariencia muy disímiles, Simeón y Máximo el Confesor, unidos por un mismo eslabón: ninguno de los dos se encuentra dentro de la Iglesia oficial. Esta condición de ‘extranjeros’ dentro de un mismo sistema de creencias es, para PA, el motivo por el que sus huellas hayan desaparecido casi por completo; de las muchas reflexiones inteligentes de este colofón y este tema en particular, vale la pena recoger la siguiente: “À la monodoxie de la démarche dogmatique, obtenue par la voie de la querelle, de la violence et de la répression, le mystique oppose la voie de l’amour que mène à Dieu par un sentier solitaire et solidaire. Il est là, à la disposition de quiconque veut l’écouter, sans s’intéresser le moins du monde à faire des convertis [...] Fous en Dieu, ignorés et méconnus du monde et de la postérité, ou maîtres célèbres au milieu d’un cercle de disciples dévoués, ces hommes illustrent, par leur enseignement –qu’il soit systématique ou spontané–, le profond humanisme de cette culture, son admirable équilibre entre la vie contemplative et la vie active” (p. 125). Aunque PA no lo explicita,

se deduce la diferencia entre fe verdadera e institución y sus voceros oficiales, encargados de administrarla y difundirla.

Duro, implacable y sin concesiones; son las características de este trabajo de PA que, sin duda, recibirá refutaciones y adhesiones de variado tipo; trabajo que, sin embargo, no es parcial, por lo menos en la medida humana en que todos lo somos. El contrapunto final manifiesta con claridad que su objetivo consistió en desmontar siglos de edulcorada propaganda sobre las tempranas técnicas de construcción de un pensamiento homogéneo que llevó a cabo la Iglesia como institución temporal pero que también hubo una revelación cierta, que muchos otros, los ascetas y los místicos, como Máximo el Confesor y Simeón, desde posturas, formaciones culturales y métodos diferentes, comprobaron en y con sus propias vidas, demostrando a sus semejantes la dimensión renovadora y trascendente de la nueva palabra. En todos los casos, todas las argumentaciones y conclusiones de PA están avaladas por las fuentes de la época, que cita a modo de evidencias contundentes y de difícil omisión. Como virtud adicional de este trabajo, la que hemos señalado y volvemos a señalar: no pocas veces su revulsión crítica sobre los sucesos políticos de la Antigüedad tardía repercute sobre –y

desnuda— la hipocresía política del mundo postmoderno.

Por su rigor crítico, por el estimulante desafío a revisar concepciones y conceptos deformados, por los abundantes ejemplos de fuentes citadas, no todas ellas conocidas y difundidas en los trabajos sobre el período, no podemos menos que recomendar, como imprescindible, una meditada lectura de este trabajo.

Rubén Florio

Jérôme BASCHET, **La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América**, Fondo de Cultura Económica, 2009 (635 pp.).

Jérôme Baschet escribió su tesis de doctorado acerca de las representaciones medievales del infierno bajo la dirección de Jacques Le Goff. Es *maître de conférences* en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales desde 1990 y, desde 1997, enseña también en la Universidad Autónoma de Chiapas.

Esta breve presentación del autor es necesaria para contextualizar el libro de Baschet. El objetivo más claro del libro es comprender la conquista de América dentro de la lógica de la sociedad feudal europea. La

idea central es que hay una larga Edad Media (en este sentido, el autor es un claro deudor de Le Goff), cuyos límites van del siglo V hasta el XVIII. Sostener esta postura implica ubicar la conquista española y portuguesa del continente americano dentro de la lógica de la expansión feudal y no como producto de una primera modernidad capitalista. Ello explica el carácter en gran medida feudal de la construcción de las aristocracias americanas del período colonial.

El autor relativiza y limita los elementos burgueses y modernos que surgen en la Edad Media y considera que no son fundamentales hasta la aparición del capitalismo en la esfera de la producción. En otras palabras, no habría ni verdadera burguesía, ni capitalismo, ni Estado en Europa hasta el desarrollo del capitalismo industrial. Aquellos rasgos que pueden ser considerados síntomas emergentes de la modernidad capitalista durante la Edad Media (o sea, hasta el siglo XVIII), en verdad están integrados a la civilización feudal y no serán determinantes ni en el orden europeo ni en el mundial hasta fines de ese siglo. Esto significa, por ejemplo, que no hay Estados en Europa hasta la caída de las monarquías. Estas no representan la aparición de los primeros Estados sino el último

momento en el desarrollo del feudalismo.

El libro está dividido en dos partes. La primera de ellas está dedicada a la formación y auge de la cristiandad feudal. En primer lugar, el autor busca delimitar el espacio temporal de la Edad Media, cuyo inicio ubica entre 450 y 550 con la decadencia y desaparición de las estructuras romanas tardo-antiguas. Aunque afirma su creencia en una larga Edad Media, por razones de comodidad limita su exposición a los siglos V al XVI (con la conquista de América como principal interés). Señala la supervivencia de la Iglesia como única institución capaz de reivindicar la dirección del Occidente cristiano, pero considera que el periodo alto-medieval no debe ser visto como un momento de decadencia, destrucción y barbarie sino también de creación y aparición de nuevas fuerzas. Luego de su breve descripción de la transición de la Antigüedad a la Alta Edad Media, se sumerge en uno de los temas troncales de los estudios medievales: el surgimiento y crecimiento del orden feudal, los alcances de los lazos vasalláticos y la importancia del surgimiento de los tres órdenes del feudalismo. Otorga justificada centralidad a la función de la Iglesia como pilar fundamental del sistema feudal. Concibe a la cristiandad como un cuerpo social homogéneo, ordenado y guiado

por la institución eclesial, que es fundamental en la reproducción de la sociedad y en las relaciones de producción. Esta situación explica, a su vez, la función central de la Iglesia en las sociedades coloniales americanas, que son, en verdad, sociedades feudales tardías y dependientes.

La segunda parte del libro está dedicada a las estructuras fundamentales de la sociedad medieval. Si se puede decir que la primera parte era, ante todo, socio-económica, la segunda tiene un eje mucho más socio-cultural. La estructura espacial de la cristiandad se define en la tensión entre el encelulamiento parroquial y la pertenencia a una cristiandad mucho más amplia. Se fija al hombre en un lugar pero, a la vez, se le reconoce la pertenencia a una entidad mayor y se establece una geografía sagrada jerarquizada en la que puede circular y a la que puede pertenecer. La historia del arte medieval es la especialidad de Baschet, quien hace uso de las imágenes para analizar la relación entre los hombres y el mundo. Esto le permite afirmar que uno de los grandes logros de la Iglesia es crear una relación personal entre Dios y el sujeto, lo que lleva a iniciar el proceso de individuación del Occidente cristiano. Pero la imagen también acompaña el reforzamiento de la institución eclesial, lo que

convierte a la Edad Media en un primer momento de auge de la iconicidad de Europa aunque se diferencie de nuestra civilización de la imagen.

El texto está escrito desde una óptica weberiana y su mayor logro es la integración de la lógica económica con la cultural, señalando las interdependencias de los distintos aspectos de la civilización feudal. Si sumamos a esta postura la citada visión de la Edad Media desde la larga duración, podemos comprender que el autor otorgue mucho más peso a los elementos que señalan continuidad antes que cambio o fractura.

El libro de Baschet es una síntesis muy actualizada de la corriente historiográfica francesa asociada a la escuela de Annales y a la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, con la particularidad de presentar numerosos guiños a potenciales lectores latinoamericanos (a quienes probablemente el texto tenga como principales destinatarios), como por ejemplo las referencias a los escritos sobre la Edad Media de José Luis Romero o la comparación de la religiosidad cristiana europea con la indo-americana. Desde este punto de vista, el texto está muy bien logrado y constituye una lectura muy recomendable tanto para estudiantes universitarios que se inicien en las disciplinas medievales como

para quienes se dediquen a otra especialidad pero busquen una visión global del período.

Alfonso Hernández
Rodríguez

HARTMANN, Wilfried (ed.), **Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900**, Munich, Oldenbourg, 2007 (249 pp.)

La obra editada por Wilfried Hartmann sobre el derecho eclesiástico y secular alrededor del año 900 reproduce las ponencias presentadas en un coloquio durante abril de 2005. La introducción a su cargo –“Schandtaten, von denen man früher nichts gehört hat”. Einleitung– retoma la queja de Patrick Corbet sobre la falta de investigaciones especiales para la época carolingia en comparación con otras¹ y problematiza acerca del lugar de la

¹ La obra un año posterior de Wilfried Hartmann –*Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover, Hannsche Buchhandlung, 2008– también se centra en el período aquí delimitado. En efecto, las jornadas que son retomadas en este volumen debían

tradición y de la innovación en los textos medievales. Ciertamente en el siglo XI comienza un período de mayor sistematización con el *Decretum* de Burchard de Worms, pero los cambios producidos se fueron preparando en el siglo anterior. Y a pesar de que se evidencia una falta de fuentes alrededor del año 900, éste no es el caso del derecho eclesiástico y secular. La figura de Regino de Prüm es asiduamente señalada a lo largo del libro: a él se debe la frase que retoma el título en la introducción y que manifiesta las renovaciones introducidas en su obra. Es, además, aludida explícitamente por casi todos los autores en sus contribuciones.

El libro contiene un total de diez artículos profusamente anotados, en su mayoría en lengua alemana con dos excepciones en lengua inglesa. Los temas trabajados se relacionan con la producción de colecciones y cánones sinodales, la práctica sinodal, los libros penitenciales y la praxis penitencial y tocan distintos debates en torno al derecho eclesiástico y secular de la época.

Los artículos de Klaus Zechiel-Eckes y Klaus Herbers son los que menos puntos de contacto tienen con el resto de las colaboraciones. En “Quellendritische Anmerkungen zur «*Collectio*

ser una especie de preludeo al futuro libro del Dr. Hartmann.

Anselmo dedicata» el primer autor se ocupa de la mencionada *Collectio* en un intento por formular observaciones críticas sobre el documento –del que no se conoce ni el nombre del redactor ni la datación–. En cuanto a la contextualización de la obra, apela a la crítica documental y a la historia de la transmisión. De acuerdo con la evidencia documental, se puede reconocer el origen de la mayoría de los manuscritos y fragmentos hacia fines del siglo IX y comienzos del siglo X, concentrados en Italia del Norte, a pesar de que la prueba más antigua de la existencia de la *Collectio* provenga de Reims. Mientras tanto, “Päpstliche Autorität und päpstliche Entscheidungen an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert” de Klaus Herbers se focaliza en el papado y en la ciudad de Roma: se pregunta si luego de la muerte del papa Juan en 882 comienza un siglo caracterizado como oscuro, dado que sus sucesores realizaron acciones poco espectaculares –con la consecuente posible debilidad del Papado–. Para determinar si esto efectivamente fue así, estudia los años 882-911 –que divide en tres períodos–. En su balance, Herbers manifiesta que no habría un quiebre en la forma de considerar el Papado a pesar de lo que podría esperarse en la zona del reino franco oriental. Sin embargo, sí habría cambiado la calidad de los escritos: después de Esteban, casi no hay

cartas o recepción canónica de cartas papales. Entre el siglo X y principios del XI la cancillería papal parece haber estado en un nivel bajo pero el retroceso parcial en la institucionalización —manifiesto en la transmisión de textos— fue compensado por el reconocimiento de la autoridad papal.

El entrelazamiento entre derecho y política es reconocido por varios colaboradores. Así, “Der König als Richter”, de Roman Deutinger, indaga sobre las formas, los casos y el grado de éxito obtenido por los reyes, alrededor del año 900 en una de sus tareas, la salvaguarda de la ley. Recorta la pesquisa a los procesos reales dentro de los Estados sucesores del viejo reino franco entre mediados de la década de 870 hasta alrededor del año 920. Los tribunales reales no hacían un uso sistemático de las normas legales abstractas y escritas; las decisiones eran tomadas a partir del consenso entre quienes daban el veredicto acerca de qué se ajustaba o no a derecho, lo que redundaba en el carácter subjetivo del juicio, especialmente porque el rey generalmente no era neutral sino una de las partes interesadas. No obstante, según Deutinger, se comprueba la observación de Jürgen Weitzel sobre la tendencia contra la autoridad en los procesos en los que la decisión recae en un organismo colectivo. Por

otra parte, la asistencia del rey al proceso se limitaba a proclamar la sentencia y poner en práctica su aplicación —tendencias que cambian cuando los juicios se debían a acciones contra la majestad y su carácter político se manifestaba más claramente; entonces, primaba la obligación de fidelidad al soberano—.

Los dos artículos en lengua inglesa tienen en común el tópico de la excomunión aunque desde perspectivas diferentes. “Bishops and Councils in late Saxon England: the intersection of secular and ecclesiastical law” de Catherine Cubitt indaga sobre la escasez de sínodos en la Iglesia anglosajona de los siglos IX-X: se plantea la posibilidad de que no hayan tenido lugar o de que ya no produjeran evidencia documental. Si bien la autora no se explaya demasiado al respecto, aclara que la evidencia podría haber cesado a causa de que los concilios eclesiásticos hubieran dejado de tener jurisdicción sobre la propiedad de la Iglesia, que habría pasado hacia los centros de la cancillería real. Como manera de acercarse a la interpretación de estos cambios, se plantea hacer énfasis en la interacción entre la ley secular y eclesiástica y, particularmente, en el uso de la excomunión —es decir, una pena religiosa— en la ley secular y en los estatutos con el objetivo de obtener información sobre los obispos y sus concilios en

el período tratado. Por su parte, el artículo de Sarah Hamilton”, *The Anglo-Saxon and Frankish Evidence for Rites for the Reconciliation of Excommunicants*”, se preocupa por los ritos de reconciliación de los excomulgados en un intento de subsanar el descuido de la historiografía en relación con los aspectos rituales de la excomunión y de la reconciliación –dado que la mayoría de los académicos habrían tomado una perspectiva legal o focalizada en sus elementos políticos, ya que la excomunión constituyó la sanción espiritual más grave y fue utilizada por los obispos medievales como herramienta de castigo, por ejemplo en las disputas sobre propiedades entre aquéllos y otros poderosos–. Sarah Hamilton sigue su rastro en apartados dedicados al rito franco y al “rito inglés”, en los que describe su origen y desarrollo. Destaca la preocupación tanto de los obispos francos como de los anglosajones en relación con la defensa de su autoridad a través de medios espirituales y la efectivización de las condenas de anatema al ponerlas en práctica.

Regino de Prüm es un personaje casi omnipresente en los trabajos del volumen, entre ellos en el de Harald Siems que escribe “*In ordine posuimus: Begrifflichkeit und Rechtsanwendung in Reginos Sendhandbuch*”. El interrogante que sirve de guía a este artículo manifiesta las

dudas acerca de si sus textos sobre cuestiones sinodales y penitenciales (con un material sumamente heterogéneo en su contenido y datación) son adecuados para una pesquisa acerca de la conceptualización, partiendo de la idea de que los conceptos y las figuras del derecho surgen de una conexión funcional con el contexto social. La colección de Regino debe situarse entre las de tipo sistemático, con una fuerte impronta marcada por su orientación a la práctica, puesto que reúne textos religiosos y seculares de la tradición y de su tiempo, señala la existencia, influencia y diferenciación entre el derecho de los distintos pueblos y relaciona las tareas obispaes con la realidad de la diócesis. La labor de Regino se reduce a colocar las normas divergentes en orden, dejando al sacerdote la decisión de lo que considere más adecuado para curar el alma del penitente, ayudado por el catálogo de preguntas que puso a su disposición.

Karl Ubl en “*Doppelmoral im karolingischen Kirchenrecht? Ehe und Inzest bei Regino von Prüm*” parte de algunas supuestas contradicciones en la valoración de la guerra y del derecho matrimonial entre los textos de Regino, es decir, entre su *Crónica* y su *Sendhandbuch*, dirigidos a públicos diferentes (a laicos y eclesiásticos, respec-

tivamente). Si –tal como afirma Heinz Löwe– existiera una doble moral, la utilidad práctica del último libro debería ser analizada bajo una nueva luz. Ubl quiere entonces considerar la cuestión tomando tres campos temáticos en los que se manifiestan diferencias de interpretación entre laicos y clérigos: la separación matrimonial, la jurisdicción matrimonial y el incesto. Asimismo, intenta dar respuesta a la cuestión de si el abad puede mostrar su punto de vista a pesar de su necesidad de remitirse a la tradición, lo que contesta afirmativamente. Regino fue capaz de comunicarlos aunque de manera sutil en una colección que no fue neutral, razón por la cual no sólo le cabe el calificativo de recolector sino también el de creador y organizador².

El artículo de Ernst-Dieter Hehl intitulado “Die Synoden des ostfränkisch-deutschen und des westfränkischen Reichs im 10. Jahrhundert. Karolingische Traditionen und Neuansätze” es una demostración de que la desaparición de los cánones como forma de manifestar las resoluciones de los sínodos no implica una disminución necesaria en la escri-

turalidad ni un desinterés en la vida eclesiástica. El autor rastrea los distintos sínodos del décimo siglo –cuyo devenir caracteriza como marcado por la burocracia cotidiana–, sus contextos, sus temas, la influencia de las ideas reformadoras y el recurso a los documentos de la antigua Iglesia. Nuevamente la obra de Regino de Prüm es una insoslayable cita, puesto que reúne las intenciones reformadoras con las autoridades en un texto con finalidades prácticas, a la vez que se ve influido e influye en las resoluciones de los sínodos, convirtiéndose en un “texto viviente”.

Ludger Körntgen nos acerca “Bussbuch und Busspraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts”, una de las contribuciones más jugosas cuya inquietud central es la praxis penitencial y los libros penitenciales en la segunda mitad del siglo IX sobre los cuales hay una discusión aún no cerrada: ¿podían ser usados en la práctica o se trataba solamente de un fenómeno literario? Así, recorre breve pero acertadamente la historia de los penitenciales y reconoce en Regino de Prüm a una figura de máxima importancia para el período, ya que reúne dos tradiciones: aquella de los viejos penitenciales y la de las obras de los reformadores carolingios. Pero también analiza los penitenciales de Beda, Teodoro y el Penitencial Romano desde una

² Ubl utiliza los vocablos *Sammler* y *Gestalter*. El primero hace referencia a la recolección, mientras que el segundo remite al término *Gestalt*, forma, configuración.

perspectiva interesante: desea saber a qué se referían concretamente los nombres citados, puesto que varios escritos circulaban bajo dichas denominaciones. Frente a la discusión generada por *The practice of penance*, de Sarah Hamilton (Suffolk, The Royal Historical Society-Boydell Press, 2001), Körntgen adopta un compromiso crítico interesante, recalcando que no necesariamente debería haber contradicción entre el medio episcopal que la autora defiende como explicación del contexto de los manuscritos del período (especialmente a partir del siglo X) y su uso práctico.

“Die Bussbücher und das Recht im 9. und 10. Jahrhundert. Kontinuität und Wandel” de Rob Meens estudia la estrecha conexión entre las disposiciones de los libros penitenciales –cuya autoridad es la del redactor– y los estatutos del derecho canónico, conexión de la cual el *Decretum* de Burchard de Worms y el *Libri duo de synodalibus causis* de Regino de Prüm constituyen un ejemplo citado repetidamente. Meens intenta establecer si los penitenciales no sólo representaba un papel en la confesión individual sino también en la resolución de conflictos locales con el sacerdote como mediador, como intermediario entre los obispos y las comunidades. Afirma que a medida que iba creciendo el poder y la influencia de los obispos,

especialmente en el siglo X, los penitenciales fueron cobrando un carácter legal. La supuesta disminución en su producción desde la segunda mitad del siglo IX podría ser una apariencia, ya que justamente los escritos referidos –que eran colecciones de derecho canónico– le otorgaron un lugar prominente a la penitencia como tema. Por otra parte, también se hace eco del debate generado por Sarah Hamilton, puesto que cree que los penitenciales estaban más bien destinados a la educación del clero que como parte de un proyecto pastoral.

La pluralidad de cuestiones tratadas –diversas aunque con varios puntos de contacto– y de documentos considerados, no logran sino mostrar que el período demarcado continúa generando interés entre los investigadores y promueve discusiones que van más allá de los aspectos puntuales de cada artículo para trascenderlos. Su actualidad y calidad lo convierten en un volumen interesante para los estudiosos del derecho altomedieval, tanto secular como eclesiástico.

Andrea Vanina Neyra

Pilar JIMÉNEZ SÁNCHEZ,
**Les catharismes. Modèles
dissidents du christianisme
médiéval**, Rennes, Presses

Universitaires de Rennes, 2008 (454 pp.).

Esta obra de Pilar Jiménez Sánchez corresponde a la versión corregida y publicada de la tesis de doctorado de la autora defendida en la Universidad de Toulouse II-Le Mirail. El objetivo central del libro consiste en demostrar que no existió un catarismo sino varios y que éstos son fenómenos endógenos al Occidente medieval, contrariando la tesis más extendida –que supone la unidad de las creencias cátaras y el origen exótico (oriental) de las mismas–.

En primer lugar, la autora presenta el estado de la cuestión y, en torno a este tema, distingue dos corrientes historiográficas. La primera, católica supone el origen oriental y único del catarismo. Este habría sobrevivido en Oriente en el marco de sectas maniqueas con las que Occidente entró en contacto a partir de las cruzadas. El problema más importante de esta interpretación del fenómeno cátaro es que parte de una lectura ingenua de las fuentes, polémicas e inquisitoriales, posteriores a la segunda mitad del s. XII. Según éstas, el catarismo no es cristiano y procede de ese Oriente. Un Oriente que es percibido como lugar de origen de todos los males luego de las derrotas de las cruzadas. La segunda corriente es protestante y reconoce los mismos orígenes del

catarismo pero, en lugar de tener una visión negativa del fenómeno, lo considera un antecedente de la disidencia religiosa que llevaría más tarde al surgimiento de la Reforma. La autora se ubica en otro lugar historiográfico y propone que, en Occidente a partir del s. IX y con la renovación carolingia, se establecen las condiciones intelectuales y religiosas necesarias para el surgimiento de los catarismos. Ella le otorga, además, gran importancia al ideal ascético-monástico, que proponía el alejamiento de las tentaciones del mundo y de la carne como camino de salvación. La moral de las primeras herejías ‘cátaras’ del s. XI estaría fuertemente influenciada por este ideal. Sin embargo, el contexto concreto de la aparición de las más antiguas de estas herejías fue el que nosotros llamamos Reforma gregoriana. Por ello, Pilar Jiménez señala que muchos de los contenidos de esta última son parte de las creencias básicas de los disidentes cátaros. De alguna manera, éstos representan una posible evolución de esa reforma pero que va a quedar por fuera de la ortodoxia católica liderada por el papado romano centralista y centralizador. Por otra parte, los cátaros también se hicieron eco de muchas de las críticas que, en tierras del Sacro Imperio, se formulaban contra el clero romano o pro-romano durante la querrela de las investiduras. En última instancia, son considerados heré-

ticos porque se negaron a aceptar el proceso de clericalización y jerarquización de la Iglesia propio de la Reforma gregoriana pero también rechazaron la estructura sacramental sobre la que este proceso se apoyaba. Los disidentes se veían a sí mismos (esto suele ocurrir) como la continuidad verdadera de la Iglesia de los apóstoles y de los mártires. La identificación de la herejía cátara como dualista y como un único movimiento herético la inició Eckbert de Schönau a mediados del siglo XII. Sin embargo, éste también fue el primero en reconocer las variaciones internas existentes en la misma. Esta salvedad le permite a la autora iniciar una argumentación que la lleva a negar la existencia de una sola Iglesia cátara en el siglo XII y a sostener el origen múltiple de esta disidencia religiosa dentro del contexto de las luchas entre papado e imperio y de la dinámica intelectual de la época (cuyo mayor desarrollo se produce en las escuelas urbanas de Renania, herederas del renacimiento carolingio). Jiménez Sánchez descubre el camino textual probable a través del cual se comenzó a atribuir a las disidencias cátaras (que, en principio, sólo compartían creencias dualistas más o menos imprecisas) unidad de creencias: Cesáreo de Heisterbach, entre 1219 y 1223, en su *Dialogus miraculorum* explica que los cátaros eran llamados *bougres* y afirma que esa designación correspondía

a su principal escondite, *Bougria* (Bulgaria); una década más tarde, Anselmo de Alejandría es el primero en afirmar que los orígenes históricos y doctrinales de los cátaros se encuentran en Oriente.

En conclusión, la autora realiza un trabajo artesanal y riguroso para desarmar el soporte textual a partir del cual la historiografía dominante construyó y defendió el origen oriental del catarismo y su unidad doctrinaria. Por el contrario, llega a la conclusión de que este movimiento incluyó una variedad de sectas diferentes, que en última instancia coincidieron en su condición de dualistas. Se trata, por lo tanto, de una forma de cristianismo medieval, eliminado por la que resultaría ser la forma dominante, la ortodoxia católica romano-céntrica. El libro de Pilar Jiménez Sánchez es sumamente convincente y erudito y creemos que merece convertirse en un eslabón fundamental en el estudio de la disidencia cátara. Se trata, también, de un libro muy recomendable para los especialistas en religión y religiosidad medieval desde el período carolingio hasta el siglo XIII.

Alfonso Hernández
Rodríguez

Eduardo MANZANO MORENO,
Historia de España, 2.-Épocas

Medievales, Madrid, Crítica-Marcial Pons, 2010 (880 pp.).

Josep Fontana y Ramón Villares son los directores de "Historia de España", una colección de 12 volúmenes que abarca todo el pasado español y de los cuales el segundo libro, escrito por Eduardo Manzano Moreno, se refiere a las "Épocas Medievales".

El autor, investigador del CSIC, destaca que realiza este abordaje en plural en un intento por evitar darnos una imagen de una Edad Media uniforme que se extienda sin cambio de continuidad a lo largo de los diez siglos, por ello nos propone que lo correcto es hablar de distintas épocas con características propias y reconocibles. Desarrolla varios hilos conductores en los que pretende desmitificar el pasado español y despojarlo de aportes historiográficos falsos, como los procedentes principalmente del romanticismo de los siglos XIX y XX que ven, en el periodo medieval, "la legitimación o la génesis de situaciones actuales". "En procesos de larga duración, como los estudiados en este volumen, los hechos se encadenan sin solución de continuidad y nunca existen genealogías limpias y claras: rupturas, entrecruzamientos o cambios predominan más que supuestos argumentos ancestrales" (p. 18).

Manzano Moreno pone su mayor relevancia en el ámbito andalusí, del cual es un afamado especialista, debido a la poca importancia asignada a este período tan relevante para la historia de España. "De hecho, durante buena parte de los siglos medievales, al-Andalus tuvo un papel tan hegemónico en la península, que cualquier narración histórica debería centrarse de forma predominante en este ámbito, dejando como secundarios los reinos del norte, muchas veces simples tributarios de Córdoba" (p. 20).

La obra se desarrolla a través de 12 capítulos a los cuales hay que agregar los apéndices referidos a la bibliografía, cronología, cartografía, genealogía, además de documentos y testimonios.

En el capítulo I, titulado "El fin de un imperio", aborda la llegada de los germanos a la península ibérica y en ella descarta de plano el posible origen escandinavo tanto de los visigodos como de la mayoría de los germanos. También cuestiona el origen puro de estas razas, centrándolo su análisis en el moderno concepto historiográfico de etnogénesis, es decir de la constante transformación étnica y cultural de estos grupos étnicos a lo largo del tiempo.

El capítulo II, "El reino de Toledo", se refiere a la presencia visigoda en la península. En este

caso, cuestiona la supuesta visión de un destino histórico de unidad española puesta de manifiesto por los monarcas visigodos debido a que sus motivaciones siempre tuvieron un carácter más bien coyuntural. Hace lo mismo con el concepto *Hispania* o *Spania*, utilizado por los cronistas de los siglos VI y VII, ya que el mismo no se limitaría solamente a la península ibérica sino que hacía alusión a la antigua provincia romana. Tampoco ve en las resistencias producidas por astures y vascos, contra las campañas militares de los visigodos y francos, el origen los nacionalismos que servirían para legitimar la actual autonomía de estas regiones.

El autor se adscribe a la interpretación marxista de la historia lo cual lo lleva a considerar que la forma de producción feudal ya se hallaba presente desde los inicios de la Edad Media a través de una acumulación constante de poder por parte de los señores quienes, en su condición de *patroni*, exigían una contraprestación de pagos o de servicios a cambio de la protección que ellos podrían brindarles. De esta manera, muchos pequeños propietarios perdieron sus tierras y su libertad. “La visigoda, por lo tanto, era ya una sociedad feudalizada, en la que los vínculos que hacían a unas personas depender de otras formaban el armazón del orden social” (p. 83). Además, cuando

se refiere a la persecución que los grupos de poder visigodos realizaron contra los judíos, descarta de plano que la misma tuviera connotaciones raciales o que se adscribiera al concepto moderno de “antisemitismo”, pues lo único que les preocupaba a los reyes era que los judíos, por su fe, escapasen a los vínculos de fidelidad que la monarquía había establecido para mantener la necesaria cohesión social en el reino.

En el capítulo 3, “Conquista y formación de al-Andalus”, el autor deja de lado la importancia atribuida a la significación numérica del aporte bereber en la conquista, insistiendo que la misma se hizo bajo los auspicios del imperio árabe, siendo esta cultura la que finalmente se impondrá en todo el territorio de al-Andalus por sobre las influencias norteafricanas o de los sustratos romanos. Esta *arabización* se habría manifestado ya en el siglo VIII a través de la imposición de la lengua árabe en todos los territorios conquistados, llegándose al extremo de traducir, del latín a la lengua semita, los libros de la Biblia y aquellos de carácter religioso, para la lectura de una población mozárabe que ya había olvidado su idioma original.

Resalta que no toda la conquista se hizo por la fuerza. También fueron importantes los pactos realizados con las ciudades, la aristocracia local y la estructura

eclesiástica que, en algunos casos, llevaron a la conversión al Islam de linajes completos que lograron, de este modo, ubicarse mejor en el intrincado mapa político de la región. Por otra parte, Manzano Moreno arremete también contra la visión tradicional que pretende ver en Covadonga la reacción cristiana y, por lo tanto, una lucha eminentemente religiosa entablada contra el invasor infiel y en Pelayo a un probable jefe visigodo. Esta interpretación mítica recién aparecerá escrita hacia fines del siglo IX, cuando las circunstancias políticas de al-Andalus harán entrever la posibilidad de su rápida disolución, situación que fue frustrada con la aparición del califato cordobés. Más adelante, los cronistas, interesados en defender las aspiraciones de los reyes cristianos, seguirán insistiendo en los antiguos derechos visigodos sobre España pero relegando a un lejano segundo plano el componente religioso, por otra parte peligroso después de la reforma gregoriana. A su vez, el autor rechaza también la tesis de Claudio Sánchez-Albornoz sobre una deliberada acción de las dinastías astures para despoblar el valle del Duero y en su posterior repoblación realizada por colonos independientes.

En el capítulo 4, “Los tiempos del emirato omeya”, se detiene en analizar las causas que favorecieron la rápida arabización de al-Andalus y la importante co-

laboración prestada por eclesiásticos y nobles a la consolidación del poder árabe.

El capítulo 5 se refiere a “La hegemonía de al-Andalus”. Manzano Moreno aclara que el califato de Córdoba logró sostenerse gracias a la considerable islamización y arabización que había alcanzado la sociedad andalusí, situación de uniformidad que no se veía desde los tiempos romanos.

El capítulo 6 trata sobre “Los nuevos órdenes políticos”. Ante la pregunta sobre la causa que explique el reemplazo de un solo reino visigodo por múltiples reinos cristianos, el autor pone el énfasis en el fortalecimiento del concepto de linaje, que no estaba afianzado en el período germánico y que permitirá, a pesar de los crímenes y traiciones dentro de su seno, el afianzamiento y estabilidad de las dinastías cristianas en este período. Por otra parte, destaca la diferencia existente en el siglo XI entre los reinos del norte, que lograron consolidar su legitimación y los reinos de taifas, cuyos soberanos perdieron gran parte de su prestigio al no poder presentarse como califas ante sus propios súbditos. “Las diversas dinastías de taifas se sucedieron unas a otras con gran rapidez y sus territorios tuvieron dimensiones muy variables dependiendo de las alternativas políticas o de las guerras que en-

tablaron los distintos monarcas entre sí” (p. 280). Esto llevó a una consideración muy peyorativa de este período, a caballo entre el esplendor del califato cordobés y el rigorismo del imperio almorávide. Esta percepción histórica es bastante injusta: “Contrariamente a lo que suele pensarse estamos ante uno de los períodos más ricos, complejos y brillantes de todo el medievo, repleto de procesos complejos y contradictorios, de personajes singulares y dramáticos, de logros intelectuales en un ambiente de libertad creadora como pocas veces se había visto hasta entonces en la península Ibérica” (p. 280).

El capítulo 7 trata sobre “Señores y dependientes”. Allí define claramente su visión sobre la sociedad feudal: “A medida que estas sociedades fueron articulándose mejor, el monopolio de la violencia por parte de la clase dominante —es decir, la clase feudal— pasó a ser algo tan asumido que permitió hacer de su ejercicio algo menos visible aunque no por ello ausente. Se configuró así una legitimidad social que permitió a los señores laicos y eclesiásticos obtener sus rentas, prebendas y medios de subsistencia gracias a una capacidad de intimidación que no precisaba ejercerse continuamente, es decir, que no tenía en el ejercicio cotidiano su manera de funcionamiento normal, estando sólo esta

presente en última instancia. Una violencia así, “rutinizada”, latente y sistémica, es lo que se conoce como “coerción” y es el núcleo que articula todo el orden social medieval” (pp. 326-327). Sin embargo, reconoce más adelante que a la idea de “coerción” necesariamente se le opone la de “resistencia”, elaborada por el campesinado de muy diversas maneras. A su vez, Manzano Moreno cuestiona la tesis de la “revolución feudal” producida hacia el 1030 para inclinarse, más bien, hacia el criterio de una “evolución feudal”, mucho más ampliamente extendida en el tiempo. Con respecto a la visión de un continuo enfrentamiento entre la realeza y la nobleza feudal, el autor insiste en que estuvieron “siempre unidas, compartiendo objetivos similares y manteniendo una ayuda recíproca en defensa de intereses idénticos. Ciertamente hubo infinidad de rebeliones y enfrentamiento de los señores contra los reyes, pero lo que en ellos se ventilaba no era la lógica del sistema, sino querellas o agravios que se nutrían de la competencia señorial” (p. 369). En relación al trabajo de los campesinos, el autor manifiesta su característica visión historiográfica: “Detrás de la infinidad de donaciones, compraventas, permutas, alianzas, juramentos o disputas que transmite la documentación medieval, y detrás de las conquistas, campañas o expediciones no hubo

otro objetivo más que asegurar el control por parte de algunos de lo que la mayoría de la población producía con su propio esfuerzo y que una vez asegurada su subsistencia quedaba bajo la forma de excedentes” (p. 385); “en el marco de la sociedad feudal, monarcas, eclesiásticos o señores compartían así una finalidad siempre idéntica y que no era otra sino la de ejercer una exacción sobre las personas que vivían en sus dominios” (p. 385).

En el capítulo 8, “La gran expansión, la gran contracción. Los hechos”, al referirse al avance territorial y político de los reinos cristianos, Manzano Moreno nos aclara enfáticamente que “nada estaba predeterminado, nada tenía la obligación de configurarse de la forma en que finalmente lo hizo. Circunstancias que parecieron normales a los hombres y mujeres del siglo XIII cambiaron radicalmente cien años más tarde, y novedades que por entonces parecían frágiles e imprevisibles acabaron consolidándose a lo largo de los siglos. Es inútil, por lo tanto buscar argumentos originarios o primigenios en estos años para justificar situaciones presentes y carece de sentido imaginar destinos en lo universal configurados de manera ineludible en estos tiempos” (p. 398).

El capítulo 9 trata sobre “La gran expansión, la contracción. Los protagonistas”. El autor cri-

tica el discurso nacionalista que relaciona los conceptos de reconquista y repoblación ya fuera por la ocupación de territorios des poblados, como el valle del Duero, o por la expulsión de población musulmana como lo sucedido en al-Andalus. En este último caso, tal afirmación no parece razonable pues los reinos cristianos no podían desprenderse de una valiosa e insustituible población islámica al tiempo que carecerían del reemplazo necesario de las mismas.

El capítulo 10 se refiere a las “Ideas y representaciones”; en él cuestiona la hipótesis de Américo Castro sobre la aparente “convivencia” armónica entre las tres culturas –cristiana, musulmana y judía– para el período califal o bien durante la reconquista de Toledo. Esto se debe a que las nociones de “tolerancia” y “convivencia”, tal como son entendidas en la actualidad, estaban ausentes en la mentalidad medieval pues lo que realmente sucedió fue una relación de subordinación y de dominio de unos grupos sobre otros.

El capítulo 11 trata sobre el “Siglo de las Crisis”, en clara alusión al siglo XIV. Allí Manzano Moreno se detiene en criticar a quienes ven el avance de los Trastámara en los distintos reinos cristianos como un intento de unidad nacional pues “es difícil adivinar en los miembros de la dinastía Trastámara un proyecto

de unidad política y la presencia de reyes de esta familia en reinos distintos no garantizaba la ausencia de conflictos políticos o incluso armados [...] Por otra parte, es simplificador atribuir al origen de un rey el destino de toda una sociedad: ni los orígenes, ni los reyes son tan importantes” (p. 626).

El capítulo 12 se refiere a “Conflictos y Estado”, abarcando la etapa referida a la baja edad media española, donde nos presenta su interpretación sobre los hechos que derivarán en la unidad hispana, mostrándonos las posiciones historiográficas contrapuestas en torno a la significativa figura de los Reyes Católicos.

En síntesis, una mirada renovadora y amplia de las principales cuestiones y enfoques referidos a las Españas de la Edad Media que será de utilidad para todos aquellos interesados en conocer y profundizar sobre temas hispánicos.

Rubén Bevilacqua

MORSEL, Joseph, **L’histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...**, París, LAMOP-Paris I, 2007.

El presente libro de Joseph Morsel viene a retomar

una tradición propia de la historiografía francesa, en cuanto se propone no sólo dar cuenta de algunos de los principales problemas que atraviesan la sociedad medieval sino también ofrecer una profunda reflexión historiográfica sobre los desafíos que se encuentran en la agenda del medievalismo actual. Así, su obra, dividida en dos partes, aborda unas problemáticas que, si *a priori* parecen distantes, al avanzar en la lectura se vuelven cada vez más complementarias. Al mismo tiempo, el tratarse de un libro publicado *online* y bajo la prohibición explícita de uso comercial otorga a la obra una particularidad en su género, que la sitúa bajo un gesto de combate historiográfico, presente en todos los capítulos que la componen.

Joseph Morsel es investigador del Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP) y se desempeña como profesor en la Universidad Paris I Panthéon-Sorbonne. Sus temas principales de investigación giran en torno al estudio de la aristocracia medieval para el caso alemán y, actualmente, se encuentra abocado al examen de la formación de las comunidades de habitantes hacia los siglos XI y XII, temas sobre los cuales ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Todo esto hace de la presente obra una lectura de consulta ineludible para

quien se acerque al estudio de la Historia Medieval.

La primera parte de su libro está orientada por una pregunta disparadora que subyace en los tres capítulos que la componen: ¿por qué es necesario el estudio de la Historia Medieval en la actualidad? Tomando como eje conductor este interrogante, como bien lo señala el título de esta primera sección de capítulos –“L’Histoire du Moyen Âge c’est fondamental pour nous”– Morsel ofrece varias respuestas que vienen a sentar una posición frente al debate.

Ante todo, señala en el capítulo 1, la Historia Medieval debe ser estudiada porque renegar de su importancia sería abandonar la idea de que la Historia en su conjunto debe ser entendida como un bloque. En esta perspectiva, Morsel subraya que la Historia no debe ser pensada como una ciencia que se encarga de estudiar el pasado en sí mismo sino los cambios que experimentan las sociedades humanas. Siendo así, resulta indispensable que todos los períodos históricos sean objeto de estudio de la Historia puesto que, de otra forma, se estaría negando la propia unicidad de la disciplina. En otras palabras, dado unidad a la Historia como ciencia, ningún período histórico puede comprenderse si no es poniéndolo en relación con los otros. Así, para el caso de la sociedad contemporánea, pretender

alcanzar una comprensión de sus especificidades sin interiorizarse en el mundo medieval sería hacer caso omiso de los elementos que ya aparecen establecidos en la Edad Media.

Por otra parte, el capítulo 2 es una muestra de cómo la tarea de ocupar el espacio público desde la disciplina histórica se vuelve impostergable para dar sentido a la labor académica. En efecto, Morsel nos señala los usos que se hace de la idea de “Edad Media” y “lo medieval” en las sociedades occidentales, observando que se ha ido construyendo una noción de extrañeza respecto a una sociedad que sería opuesta a la actual. No obstante, detrás de este procedimiento se encuentra la idea de pensar la sociedad medieval como un contra-modelo respecto a todo lo que el ideario de la modernidad encarna. De este modo, se produce una apropiación, por parte de los sectores más conservadores y xenófobos de la Europa actual, de la idea de una Edad Media cuyos supuestos ideales representarían una solución para los problemas que aquejan a la sociedad moderna. Frente a esto, nos propone el autor, es necesario reforzar la idea de que la sociedad medieval debe convertirse en un objeto científico, que sin dudas presenta sus propias particularidades pero que, al mismo tiempo, dio origen a algunos de los elementos que son fundamentales en nuestra propia sociedad.

Cerrando esta primera parte de la obra, Morsel propone un capítulo 3 en el que ofrece una reflexión acerca de la importancia que el uso de Internet ha ido cobrando para el trabajo del historiador en general. Respecto a este fenómeno, una de las tareas que el historiador francés asigna como central en la agenda historiográfica es la de poder ofrecer modos de *sentar un orden* dentro del amplio espectro de información que puede obtenerse *online*. Si en la actualidad la *web* se ha convertido en un espacio que funciona como cementerio de páginas abandonadas, la búsqueda de información útil en ese marco se torna particularmente difícil. Así, es tarea de los historiadores comenzar a debatir defendiendo los sitios de centros de investigación y universidades, sentando las bases para hacer de la red un ámbito que facilite cada vez más las necesidades de los propios historiadores a la hora de recurrir a la información allí disponible.

Si la primera mitad del libro está orientada por la importancia que la Edad Media tiene en la actualidad, Morsel propone una segunda parte que aborda los modos en que lo medieval ha sido determinante para el nacimiento de nuestra sociedad. Con un título que sigue el juego abierto en la parte precedente –“L’histoire du Moyen Âge, ça a été fondamental pour nous”–, el historiador francés desarrolla en cuatro capítulos

un análisis detenido del proceso de *desparentalización* y *espacialización* de las relaciones sociales que se produjo en Europa hacia el año 1000.

En primer lugar, el capítulo 4 está destinado a dejar sentado un punto de partida para el análisis posterior. A modo de advertencia, si el propósito de Morsel es identificar aquellos elementos que aparecen en la sociedad medieval y condicionarían el desarrollo europeo, él mismo se encarga de poner en entredicho la idea de pensar en un *camino especial* –*Sonderweg*– que Occidente habría seguido como portador de alguna esencia que determinara su hegemonía a nivel mundial. Por el contrario, señala, lo característico de Occidente es el hecho mismo de su formación, es decir, el proceso de homogeneización por el cual comienza a conformarse una identidad occidental. Este mismo proceso, a su vez, estuvo condicionado por la expansión. Para el historiador francés, entonces, lo distintivo de Occidente es su formación como tal y no algún rasgo característico que lo vuelva diferente de otras sociedades.

Aclarado este punto, el capítulo 5 se encarga de poner en evidencia el proceso de *desparentalización* de lo social que vivió Occidente hacia el siglo XI. Según se encarga de puntualizar Morsel, este fenómeno estuvo dado por la desaparición de los vínculos de

parentesco como articuladores de la lógica social. No obstante, de ningún modo sostiene que éstos desaparecieran entonces sino que habían perdido su capacidad de determinar el conjunto social, comenzando a ser determinados en el seno de lo social. Así, junto a la simplificación en la terminología propia del campo del parentesco, se observa también el papel central que la Iglesia comenzaba a tener en este proceso, no sólo al presentarse como *desparentalizada* –como institución fundada en la marginación de las relaciones de parentesco carnal, sino también al imponer un control cada vez mayor sobre estas relaciones.

Ahora bien, si el capítulo 5 se concentra en la *desparentalización* de lo social, el capítulo 6 analiza el proceso complementario, el de la *espacialización* de las relaciones sociales. Según señala el autor, la referencia al espacio se vuelve un factor esencial de la descripción y de la identificación social, a más tardar hacia el año 1000. Se trata de un fenómeno que puede observarse, por caso, en la *espacialización* de los antroponímicos, como lo muestra el paso de la expresión “rey de los francos” a la de “rey de Francia”. Pero, a su vez, los cambios producidos en torno al problema de la herencia son puestos de manifiesto por Morsel como otro de los casos en los que se observa cómo la organización parental

se subordina a la transmisión del poder. A partir de entonces, comienza a haber herederos antes que sucesores, ya que lo que relaciona a quien deja la herencia y a quien hereda son los bienes en común. Como queda claro, la vinculación no es de parentesco sino espacial, en tanto ese espacio, esa tierra, significa poder. Al mismo tiempo, esto último se asocia, para Morsel, con un cambio en las formas de dominación, en la medida en que se produce una modificación entre el poder ejercido sobre los hombres a otro que se reproduce sobre hombres y tierras –noción que retoma los planteos de Alain Guerreau sobre la idea de *dominium*–. Finalmente, este proceso también se asocia a la formación de las comunidades de habitantes, en donde la relación con un espacio común actúa como criterio de definición de identidades. En ese sentido, el ser habitante de una comunidad, el *habitar* la tierra, se convierte en la relación social básica a la hora de definir vínculos grupales. Pero, al mismo tiempo, la formación de estas comunidades está estrechamente relacionada con los cambios que se producen en el espacio eclesial. La consolidación de las parroquias y los cementerios –como ámbitos que definen unos vínculos espirituales que unen a los cristianos– refuerza, a su vez, este mismo proceso de *espacialización*.

Finalmente, el capítulo 7 analiza algunos de los principales efectos que acarreó esta *espacialización* de lo social. Ante todo, señala el historiador francés, quedaron sentadas las bases para la formación de una fuerza de trabajo libre que pudiera entrar en una relación de trabajo asalariado. Esto estuvo garantizado, sostiene, por el debilitamiento que sufrieron por entonces los vínculos de parentesco, que impedían el surgimiento de una mano de obra con capacidad de disponer libremente de su fuerza de trabajo. A su vez, este mismo hecho le sirve para reforzar una idea hasta entonces dejada de lado: la *espacialización* no implica inmovilidad de los habitantes sino que los encuadra, los vuelve localizables. Por otra parte, Morsel retoma el problema de la Iglesia como institución *desparentalizada*, observando en ella la formación de un grupo de letrados que controlan y dominan el conocimiento. Se trata, como bien apunta el autor, de la aparición de los primeros indicios de una institución organizada en torno a una meritocracia. Como puede observarse, son éstos los elementos que dejan entrever unas relaciones específicas entre los cambios que se producen en la sociedad medieval hacia el año 1000 y nuestro tiempo.

Como vemos, se trata de un libro que, por la agudeza de sus

análisis y por los *combates* que deja planteados, no puede ser eludido, ya no por los medievalistas sino por los historiadores en su conjunto. Sea con el afán de aceptar los desafíos sugeridos por Morsel o con el propósito de retomar algunos de sus planteos, la aparición de esta obra no debe pasar desapercibida por quienes piensan la Historia como un terreno de debate.

Pablo Pryluka

María Giussepina MUZZARELLI, **Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pisan, intellettuale e donna**, Bolonia, Il Mulino, 2007 (160 pp.).

El libro de María Giussepina Muzzarelli tiene por finalidad dar a conocer la vida y la trayectoria pública de Christine de Pisan. Este propósito permite, por un lado, difundir la biografía de esta célebre escritora fuera de los círculos académicos europeos y norteamericanos y, por el otro, desmitificar la imagen de feminista *avant la lettre* con la que algunas publicaciones –provenientes del campo de los estudios de género– la rotularon, idealización que deriva tanto de una percepción sesgada de su obra como de ciertas interpretaciones hechas en torno a la famosa *Querelle de la Rose*. Recordemos que esta

querella constituyó uno de los primeros debates públicos de la Edad Media tardía que erizó los ánimos de los intelectuales, los cortesanos y el público parisino y del cual Christine no perdió la oportunidad de participar, a fin de dar el pincelazo esencial a la *persona* –en su etimología latina– que estaba proyectando para sí misma. Además, el volumen de María Giusseppina Muzzarelli viene a rectificar algunos presupuestos y completar ciertos aspectos desatendidos en el estudio y en la transmisión de una de las vidas más apasionantes que nos legó la Edad Media.

Dos preguntas tácitas guían la organización de los capítulos: ¿cómo ser mujer y viuda, intelectual y escritora, en la Francia del siglo XIV?; ¿qué representación puede una mujer viuda, intelectual y escritora, elaborar de sí misma y lograr no sólo mantener a su familia sino gozar, además, de la protección de los mecenas más poderosos de Francia? Las respuestas a estos interrogantes constituyen el eje central de *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pisan, intellettuale e donna*.

El libro se ordena en torno a temas claramente diferenciados. El primero de ellos trata de la infancia de Christine y el peso que tuvo la ascendencia paterna y la tierra natal en su vida. Así, en “Una storia italiana” y “Fortuna

e istruzione, ovvero la fortuna di essere istruita”, Muzzarelli subraya el lugar fundamental que su padre Tomás ocupó en la instrucción de la hija (pues favoreció el contacto directo con el humanismo italiano) y destaca, asimismo, la influencia trascendental, sobre la joven mujer, de los *gens de savoir* que poblaban las cortes real y principescas francesas.

En capítulos siguientes, Muzzarelli confronta este escenario inicial venturoso con un revés del destino, ocasionado por la muerte del esposo, Étienne du Castel (secretario de la corte real) cuando Christine contaba veinticinco años y luego de diez años de matrimonio. Se trató de un golpe duro de la fortuna aunque imprescindible –como explica Muzzarelli– para que, más tarde, Christine lograra alcanzar una posición de prestigio ante los cortesanos y los señores más encumbrados del reino francés. El coraje y la perseverancia, el esfuerzo de superación en medio de la desdicha son el *leiv motiv* de los sentidos que se intentan manifestar en los capítulos siguientes.

Esta elección temática implica, sin embargo, no profundizar en el análisis de la primera producción literaria de Christine, dedicada a la creación lírica. Sólo en “Poesía amorosa e diletti cortesi”, se revisa la poesía de Christine

y se analiza su contexto de producción. Muzzarelli señala allí el vínculo que su obra mantuvo con la lírica de Guillaume de Machaut, Jean Froissart y Eustache Deschamps (a quien Christine reconoce como su maestro). Hubiera sido interesante que la autora comentara la importancia que tuvo Jean de Meun para poetas como Guillaume de Machaut, Jean Froissart y Eustache Deschamps (y, transitivamente, para Christine de Pisan) y la relevancia de la figura de escritor e intelectual de dichos poetas, quienes constituyeron modelos que Christine de Pisan intentó emular. Hubiera sido productivo, tal vez, reflexionar en torno a estos temas ya que explicarían, en parte, el camino intelectual y profesional que la escritora cimentó y continuó. Esta línea de investigación mitigaría el carácter extraordinario de la vida de Christine de Pisan, por cuanto permitiría comprender que su conducta se adecuaba a la del escritor que frecuentó las cortes francesas de la baja Edad Media.

De igual modo, si bien existía una corriente literaria de extrema misoginia, a la que Muzzarelli hace alusión cuando analiza *La cité des dames*, circulaban también obras que proponían algunos modelos femeninos de probada virtud. Ejemplo de ello es *De claribus mulieribus* de Boccaccio (podríamos también incluir

el *Decameron* –traducido al francés por Laurent de Premierfait en el siglo XV– y, en particular, la *novella* de Griselda). Más aún, la comunicación entre las conductas cortesananas y la narrativa fue un factor determinante de las costumbres de la nobleza. En ese sentido, también se registra, en los textos ficcionales, ciertos hábitos que bien pudieron influir y moldear los de la sociedad de la época. Así, el retrato de la mujer-escritora formaba parte también de la literatura del período. Estos ejemplos consiguen relativizar la idea de excepcionalidad absoluta de Christine de Pisan y ubicarla dentro de un contexto, limitado por cierto, en el cual la mujer podía expresar (se) a través de la escritura. Se adecuaría, por ende, la personalidad de Christine de Pisan a los parámetros ideológicos y culturales de la época. En otras palabras, es posible descubrir modelos, tanto masculinos como femeninos, en la “realidad” y en la “literatura”, que eran utilizados para elaborar una imagen específica. Sólo hacía falta que el momento oportuno se presentara.

La *Querelle de la Rose* constituyó dicha oportunidad. Es durante esta época que Christine vence el infortunio de la viudez y de la pobreza y logra elevarse como una voz autorizada entre las de los intelectuales parisinos. A partir de este acontecimiento,

la poetisa forja su (auto) retrato, inicia su carrera pública y funda su biografía “oficial”. Su posición férrea a favor de las mujeres le abrirá las puertas de la fama; sin embargo, no debemos olvidar el impulso recibido, gracias al apoyo de Jean Gerson y de la reina, como Muzzarelli indica: “Determinanti furono il coinvolgimento della Regina e l’aver portato il dibattito in pubblico. Tutta Parigi parlava di Christine che si impose come una figura di prima grandezza” (p. 41).

Este es un punto de inflexión en la vida de Christine de Pisan. El éxito es inmediato. Los grandes del reino (entre quienes la concordia no gobernaba) reclamaban su obra, circunstancia que le obligó a mantener un equilibrio extremo para no caer en desgracia ante ninguno de sus mecenas. Muzzarelli demuestra, acertadamente, que el carácter moralizante de la obra fue la clave de la juiciosa medida que Christine sostuvo frente a los poderosos comanditarios.

Su posición a favor de las mujeres y su relación con las tradiciones literarias impulsaron la obra que la posteridad más aprecia. En efecto, *La cité des dames* –escrita bajo la égida de san Agustín– resulta ser una respuesta categórica a la obra, marcadamente misógina, de Jean Lefèvre. Aunque la férrea defensa de las mujeres pudo ser el motor

de su producción literaria, deberíamos pensar si la elección de los temas y el tono polémico de su escritura no exponen, en realidad, las “cualidades publicitarias” que Christine utilizó para conquistar su lugar entre los intelectuales más famosos del período. Así, podríamos suponer que Christine dialoga con la literatura en busca a fin de insertar su texto en la veta escritural más exitosa y, de esta forma, lograr “vender” su obra y acrecentar su renombre.

Desde esta perspectiva, se comprende la “complementariedad” de su condición de escritora con la de editora, conexión que Muzzarelli enfatiza de manera apropiada. Con ello se inicia el aporte más significativo del volumen: los capítulos “Lady in blue”, “Nello specchio delle miniature”, “Vesti e reputazione”, localizados en una posición central respecto de la organización general del libro. La autora analiza allí la imagen iconográfica que Christine de Pisan explotó, de sí misma, en los manuscritos cuya confección dirigió personalmente. Muzzarelli reconstruye, de esta forma, el contexto de trabajo pero no ya desde la narración histórica sino desde la materialidad de la producción literaria, estableciendo redes entre la escritura y la empresa editorial que Christine desarrolló. En este contexto, Muzzarelli examina en detalle las miniaturas en las cuales la

poetisa aparece retratada, sea trabajando en su *scriptorium*, sea ofreciendo su obra a algún comendatario, sea dialogando con alguna personalidad alegórica. El estudio de la vestimenta se destaca particularmente, por cuanto pone en evidencia la simbología de las telas, los colores y los diseños para la transmisión de un mensaje: la adecuación del ropaje de acuerdo con el *status* social de la persona y su representación en la iconografía.

En esta línea, en “Istruzione alle donne”, Muzzarelli muestra el poder ideológico y el carácter didáctico de la imagen mediante el análisis del *Livre des trois vertus*; exalta, además, la relevancia de la *scientia habitus* y describe la importancia que reviste la relación entre la vestimenta y la idea de movilidad social. La autora explica cómo el atuendo cada vez más ostentoso de las mujeres burguesas permitía que los integrantes de dicha clase pudieran confundirse y asimilarse a la nobleza, desorden que Christine trata de desbaratar a través de sus escritos. La idea de orden social y el carácter admonitorio de su obra son dos ejemplos que Muzzarelli esgrime para ubicar a la escritora en su tiempo, apartándose de los lugares comunes de la crítica feminista. En efecto, pese al progresismo que Christine demuestra en *La cité des dames*, su modernidad va debilitándose en las obras pos-

teriores, como el *Livre des Trois Vertus*. La confrontación permite concluir que Christine oscilaba, tanto como cualquier intelectual de los siglos XIV y XV –sin distinción de sexo–, entre la innovación y el tradicionalismo. Más aún, podría pensarse que compartió y abrazó la visión de mundo y la ideología de sus patronos y trató, por todos los canales que le fueron permitidos, de abogar por el sostenimiento del *statu quo*.

El aspecto conservador del pensamiento de Christine de Pisan es tema de reflexión en el capítulo “Guerra e pace”. En esta sección, Muzzarelli nos acerca las ideas políticas de Christine de Pisan, centradas en la necesidad de paz y orden, aspectos caros a las sociedades europeas del período. En el *Livre du corps de police* se observa el apoyo acordado a la monarquía y, en el *Livre de la Paix*, se explicita la necesidad imperiosa de lograr y preservar la paz, objetivo que los acontecimientos de la época parecen minar de manera sistemática. Estos escritos de Christine manifiestan no sólo la actualidad de sus intereses sino también el compromiso que asume ante las crisis políticas que se suceden en la convulsionada Francia. Christine reflexiona acerca del poder terrenal y se acongoja por las vicisitudes que desgarran el reino aunque se desentiende del poder espiritual y de las funciones del papado. Lentamente, va eri-

giéndose la personalidad de una mujer dedicada a opinar sobre los temas de moda: una “intelectual” que piensa y opina sobre cuestiones coyunturales y que trata de influir sobre la toma de decisión de los poderosos.

Los tres últimos capítulos (“Committenti, destinatari, lettori, lettrici”, “Christine e le contemporanee” y “Christine e i posteri”) están dedicados a describir la relación de la afamada escritora e intelectual con sus “colegas”, con el público cortesano, con otras mujeres (Catalina de Siena, Margery Kempe) y con la posteridad. Respecto de sus contemporáneos, Muzzarelli señala que estos establecieron una relación ambigua con ella: mientras que los grandes señores (Felipe el Atrevido, Luis de Orleans, nombres por demás paradigmáticos dentro de la galería de mecenas tardomedievales) la protegían y buscaban por su originalidad, los representantes de la Universidad de París, a excepción de Jean Gerson, la ignoraron, actitud que incrementó su notoriedad y que fortaleció su posición pública.

A la fortuna en vida continuó el olvido después de su desaparición. La memoria viva de su obra se diluyó en los siglos XVII y XVIII, como testimonia Voltaire, quien conocía su biografía de Carlos V de Francia aunque bautizó a la autora con el nombre de Ca-

talina. Después de la revolución francesa, se inició la recuperación de su legado gracias a la obra de traducción de Louise de Kerali quien, entre 1786 y 1789, publicó catorce volúmenes consagrados a la escritura femenina. Hacia la década de 1830, los especialistas conocían su contribución al debate literario en torno a las mujeres y comenzó a prestarse atención a sus escritos políticos. El verdadero renacimiento de Christine de Pisan, sin embargo, se produjo a partir de la década de 1980, momento en que comenzó la recuperación de su persona como referente feminista. Sin embargo, el feminismo no se interesaba demasiado en su pensamiento –dado que en él podía percibirse un matiz de marcada prudencia– sino, preferentemente, en su imagen. Así lo expresa Muzzarelli: “Che può deludere solo chi si accosti a questa autrice con aspettative inadeguate: si tratta di un’intellettuale degli inizi del Quattrocento che non può ovviamente uscire della cornice della sua epoca storica” (p. 146). Finalmente, desde la década de 1990, su fama continuó expandiéndose entre los cultores del *Gender studies* aunque empezó a llamar la atención de los estudiosos del pensamiento político, en Francia y en los Estados Unidos.

El último capítulo de la obra, “Lieto fine”, no cierra el libro sino que le da una proyección. A la

reclusión que Christine se impuso a sí misma, escapando de los horrores del mundo secular, se opone su vuelta a la vida pública como portavoz de la esperanza que representa Juana de Arco. El milagro de Juana conduce a otro milagro: Christine vuelve a escribir después de diez años de estar en el monasterio de Saint-Louis de Poissy. Jean Gerson, quien la apoyó en la *Querelle de la Rose*, estuvo de acuerdo con ella también en la valoración de Juana de Arco, cuya lucha salvó la monarquía y la tradición. La síntesis de Muzzarelli descubre la trascendencia que tuvo Juana de Arco en la obra de Christine. En efecto, gracias a ella, se habría salvado también la misión de la humanista, quien tanto había creído en el principio de la legitimidad de la sucesión regia y que tanto había combatido por el reconocimiento del honor de las mujeres.

La elección de María Giusseppina Muzzarelli de los temas más destacados de la vida y personalidad de Christine de Pisan cumple holgadamente con la propuesta del título. Considero muy interesantes aquellos capítulos en los que se examina, en detalle, la construcción de la *persona* de Christine como un objeto de transacción comercial, como una mercancía, ideas que conducen al análisis de la iconografía y de la vestimenta. De esta forma, Muzzarelli permite comprender

cómo, en este período otoñal, el saber comienza a transformarse en mercadería, concepción que bien pudo trasladarse de Italia a Francia y de la cual la biografía de Christine constituye un símbolo sugerente.

En síntesis, el lector es guiado por la vida y la época de Christine de Pisan de la mano de una autora que ilumina los aspectos más ricos y atrayentes de su biografía. El libro de María Giusseppina Muzzarelli nos permite concluir que la naturaleza excepcional de esta mujer de los siglos XIV y XV se expresa en su capacidad (y en su fortuna) de anunciar, *avant la lettre*, los Tiempos Modernos.

Lidia Amor

Pierre RACINE, **Frédéric Barberousse (1152-1190)**, París, Perrin, 2009 (441 pp.).

Libro extenso y minucioso el que Pierre Racine ha dedicado a Federico I. En la Introducción expresa su objetivo fundamental, presentar al emperador en su realidad y en su mitificación. Luego, el cuerpo de la obra se divide en libros. El primero (de casi 130 pp.) se titula *Orient et Occident à l'arrivée de Barberousse*. En él, antes de abordar el análisis histórico de la figura de Federico I, el autor presenta un *back-*

ground, una síntesis del mundo en que habrá de vivir como rey y emperador. Racine construye ese telón de fondo ahondando en los acontecimientos de espacios diversos pero, a la vez, conectando esos ámbitos de manera que, a nuestros ojos, surge un claro y coherente panorama de Oriente y Occidente en ese año de 1152 en que los príncipes alemanes eligieron a Federico de Hohenstaufen como rey de Alemania y rey de romanos.

Mundo complejo que presenta una Europa occidental en plena renovación y expansión, con un imperio bizantino sufriendo serias dificultades (entre otras, la pérdida de sus posesiones italianas a manos de los normandos). Mundo cristiano aunque no compacto por la oposición de Bizancio, en parte por cuestiones religiosas, en verdad por temor y desconfianza, sobre todo cuando la primera cruzada se resolvió en la constitución de Estados latinos de Siria y Palestina, que el autor denomina “un quiste en el Cercano Oriente”. Mundo cristiano, decimos, asaeteado por el fortalecimiento del Islam con la aparición de los turcos selyúcidas sunitas. A pesar de su fuerza combativa, estos turcos no pudieron impedir la fragmentación del imperio musulmán. En suma, el Islam se mostró agresivo a través de poderes locales sin que existiera una autoridad en

Bagdad o en El Cairo que pudiera expresar la unidad del entramado musulmán.

El autor se extiende en la presentación del Occidente del siglo XII al que llama “un mundo en plena renovación”. Presenta tres factores en que se basa esa transformación: los desmontes, el despertar del comercio occidental en el Mediterráneo, la renovación urbana. En consecuencia, aparecen hombres nuevos, nuevas formas de poder; las ciudades se destacan como puntos neurálgicos.

La síntesis que ofrece Racine no olvida las coordenadas fundamentales de cada uno de esos factores. A través de esa presentación nos enfrentamos a un cuadro complejo, el Occidente con todas sus líneas de comunicación que lo conectan con la cristiandad oriental y con el Islam. Un Occidente que se manifiesta diversamente según las diferentes regiones europeas, zonas meridionales y septentrionales.

El autor se preocupa asimismo por la espiritualidad del hombre medieval, por las formas religiosas y por la institución que las regía, la Iglesia, a la vez ligada estrechamente a la estructura feudal. Institución a depurar necesariamente de las malas prácticas del nicolaísmo o simonía, de vicios en actitudes y comportamientos. Necesidad de depuración que encontró en

Gregorio VII quien la realizara, tarea que no se llevó a cabo sin la oposición del soberano alemán que, de tal manera, perdía su poder de investidura de los clérigos. El concordato de Worms permitió un acuerdo a las partes en disputa, solución adoptada por el concilio de Letrán de 1123.

San Bernardo, predicador de la segunda cruzada, es personaje esencial en ese momento. Esta mención implica pensar en el mapa geopolítico de entonces que —como dice Racine— comporta interrogarse sobre el destino del imperio de Carlomagno.

El imperio revive con Otón I, fundado en el recuerdo y en el prestigio del gran emperador, los príncipes germánicos se consideraron herederos del poder y del ámbito creado por Carlomagno. Por lo demás, el imperio germánico también se pensaba sucesor del imperio romano, con la idea de un poder supremo y universal. Pero este imperio estaba constituido por dos entidades difíciles de conciliar: Alemania e Italia. Racine se preocupa por la naturaleza y conformación del imperio, estructura que se basa en el prestigio de Carlomagno que hereda la tradición bizantina, que se aúna con el ideal cristiano de un príncipe único. Emperador supremo y universal aunque esto jamás se expresó en la realidad. En verdad, imperio alemán e italiano ya que necesitaba del prestigio de Roma.

Era un príncipe errante que reinaba de hecho sobre un territorio reducido, que debía hacerse valer por sus condiciones personales y por el prestigio de la institución misma. Un príncipe único que debía gobernar sobre un país complejo —sin duda germánico en su mayor parte en lo relativo a lengua y civilización— con muchos señores poderosos —laicos y eclesiásticos— que basaban su poder en formas feudales.

Señor de Alemania e Italia, ámbitos diversos, no olvidemos que Italia —contrariamente a Alemania— era país urbano. Señor de Italia pero no de toda ella puesto que quedaban fuera de su dominio: Venecia, los Estados papales y el reino de Sicilia. Su poder se extendía, en consecuencia, en el norte y centro. Poder que debía ser delegado ya que la presencia del emperador era rara, sin continuidad. Ese ámbito italiano fue, en principio, feudal pero pronto la constitución de fuertes núcleos comunales —fruto de la ausencia de gobierno central— determinó la aparición de nuevas instituciones. Núcleos poderosos, origen de las futuras ciudades-Estados, dotadas de un sólido espíritu patriótico y de un gran deseo de autonomía. Características todas que las enfrentaron con el poder imperial.

Fuera de Italia, el reino de Borgoña constituyó otro ámbito poseído por el imperio. Interesante posición estratégica ya

que reunía una parte de cara al Mediterráneo y otra a la zona germánica, con un canal de comunicación importante que ligaba el Rin y el Mediterráneo.

En la península –fuera del dominio imperial– se encontraba Venecia, que exhibía una identidad forjada sobre un pasado bizantino y ligada por comercio a la Alemania meridional. El Estado pontificio se fundaba sobre la falsa donación de Constantino. Territorio en que los Papas ejercían su soberanía enfrentando las dificultades que imponían los poderes feudales y las ciudades deseosas de autonomía.

El reino de Sicilia aparecía bajo la autoridad de los Hauteville, quienes se sometieron como vasallos a la Santa Sede pero límites poco precisos determinaron también ansias de prerrogativas por parte de estos soberanos. Reino complejo étnicamente, con lengua, costumbres, religiones diferentes, todo esto implicó la necesidad de una fuerte administración central, estructurada sobre herencias bizantinas y musulmanas. Administración que le permitía al monarca sostener un ejército importante y una marina militar y comercial de mucho provecho. Todo ello influyó para que este reino representara un papel significativo en las relaciones entre el Papa y el emperador.

Pero el imperio tuvo que coexistir con otros reinos que el

autor llama monarquías feudales: la Francia de los Capetos, la Inglaterra de los Plantagenet, definidos por Racine como dos importantes polos de atracción en Occidente, fuera del imperio. Brevemente, el autor nos ilustra cómo los reyes Capetos –a partir de Luis VI– lucharon para imponerse a las entidades feudales. Imposición por lucha pero también mediante una eficaz administración.

Luego de esta detallada presentación de circunstancias, Racine se vuelca a historiar la toma del poder por parte de Federico, ocurrida en 1152 (Libro II). Había de elegirse emperador, una elección que implicaba el acuerdo de poderosos grupos familiares rivales como eran los güelfos y los gibelinos. El autor se remonta a la cuestión de los bienes matilóricos para explicar las razones de la oposición. Ambas eran familias nobles, el mayor y más antiguo linaje era el de la familia Welf, los Staufen habían logrado poder ducal a fines del siglo XI y sus jefes familiares se afirmaron merced a su fidelidad al Imperio, a su espíritu fundador de ciudades, constructor de castillos que extendían el dominio de la casa. Para el autor, el verdadero conflicto entre ambos linajes estalló con motivo de la elección de 1125. Una elección que despertó ambiciones, viejas alianzas o enemistades. Circunstancias

que se expresaron en violenta oposición entre las dos grandes familias, panorama de Alemania en el momento de elegir emperador en 1152. Pero —como dice el autor— la Alemania fuertemente perturbada no representaba un hecho localizado: “La situación que se había desarrollado en Alemania, en 1150 no estaba desligada de la situación internacional”. En ese tablero de ajedrez contaban Bizancio, Roma y el papado, el reino normando. Los acuerdos políticos propiciaban el encumbramiento de Conrado III Staufen cuando llegó su inesperada muerte. En la sucesión, las circunstancias favorecieron a Federico, sobrino de Conrado, hijo de un Staufen y una Welf, depositario de las insignias reales. Federico desplegó en esta circunstancia capacidades de hábil negociador, captando voluntades en Alemania entre príncipes hostiles o hesitantes. El 4 de marzo de 1152 la dieta eligió a Federico rey de Alemania y rey de Romanos. Sus enviados a Roma no solicitaron la confirmación del Papa, actitud que expresaba la posición de un príncipe poco sumiso a la Santa Sede. El Pontífice aprobó la elección y recomendó dirigirse a Italia para recibir la corona imperial en Roma, cuyo ambiente se mostraba convulso por la prédica de Arnaldo da Brescia. Federico recibió otras invitaciones para ir a Roma, que le hicieron llegar los opositores del Papa, partidarios

de la confirmación por parte del pueblo romano. El monarca comprendió con qué prudencia debería actuar y la necesidad de coronarse emperador en Roma.

Racine —ante la reciente elección— se pregunta por el aspecto y personalidad del soberano. Diferentes opiniones según los diversos cronistas. Luego de delinear su figura física y moral, el autor se interroga: ¿Cuáles eran los objetivos de ese soberano? La pacificación de Alemania y el logro de la corona imperial.

Su gran biógrafo fue su tío Otón de Freisinga, quien le dedicó a sus hechos una crónica, la *Gesta Friderici* subtitulada *Historia de duabus civitatibus*, frase que expresaba el sentido de la unión de la ciudad terrestre y la ciudad celeste. Subtítulo que cambió luego en *Historia de mutatione rerum* cuando el entendimiento con el Papado se hubo quebrado. Según Otón, el emperador habría de lograr la *civitas permixta* o sea, la unión de ambas. La tarea de pacificador que esto comportaba se presentaba más viable en Alemania cuya situación Federico conocía bien. Antes de ponerse en marcha hacia Italia, el soberano se dio a la tarea de lograr la paz en Germania, quiso reforzar el *Kronenland* (el territorio de la corona) antes de lograr el *honor imperii*. Racine dedica un capítulo (Libro II) al período comprendido

entre la elección y la coronación imperial (1152-1157).

El autor menciona los hitos de su tarea de pacificación alemana: acuerdo con los grandes señores, medidas para erradicar la violencia del territorio. Mientras, comenzó a preparar su viaje romano. Que habría de estar precedido por negociaciones con el papado. Se firmó un tratado en el que se establecían prerrogativas y medidas de cooperación recíproca, el Papa deseaba protección ante la amenaza de Roger de Sicilia; a su vez, Federico deseaba actuar libremente sobre el episcopado alemán. El soberano también recibió quejas de las ciudades dominadas por la política hegemónica de Milán. Antes de partir, hubo de someter a su primo, Enrique el León. Ya en Italia (Libro III) —con importante acompañamiento militar— reunió una dieta en Roncaglia, a través de la cual trató de imponer el derecho romano que justificaba sus pretensiones imperiales y que chocaba con las costumbres, fuertemente arraigadas. El problema milanés subsistía. Milán quiso comprar la voluntad del soberano para continuar con su “microimperialismo” en el norte de Italia. Federico no tenía fuerzas suficientes para enfrentar la ciudad y deseaba ser coronado emperador cuanto antes. Sobre el terreno entendió también todos los desequilibrios de poder

y cuánto descontento existía en la península. Se le impuso la realidad: relación imperio-papado, existencia de poderosas ciudades-Estados (entre las que se destacaba Milán), fuerza de la feudalidad, intervención en ese juego político de otras potencias con ansias de dominio como el reino de Sicilia y Bizancio.

Continuó su marcha en dirección a Roma donde encontraría un nuevo pontífice, el inglés Adriano IV. El Papa urgía la llegada del soberano en razón de los excesos cometidos por Guillermo I en tierras papales. Federico y Adriano se encontraron en Sutri, reunión desdichada. A la vez, la comuna romana envió embajadores para ofrecer la corona, ofrecimiento que Federico no podía aceptar dado que él debía obtenerla por derecho. Las puertas de Roma se cerraron para Federico. La coronación tuvo lugar en la basílica de San Pedro con una ceremonia que el Papa había modificado para insistir en el carácter temporal del poder imperial.

Ese primer viaje a Roma será reflejo de las situaciones a que se deberá enfrentar Federico durante muchos años a través de diversas expediciones (1154, 1158, 1163, 1166, 1174) y que Racine historia cuidadosamente: la insumisión de ciudades poderosas, la oposición entre esas mismas entidades, la negativa papal

a compartir el poder supremo, las asechanzas de otros poderes (peninsulares como el reino de Sicilia, extra-peninsulares como Bizancio). En el primer contacto con Italia, además de las disposiciones emanadas en Roncaglia, tomó decisiones de suma importancia como el arrasamiento de Milán y hubo de enfrentar el cisma pontificio, surgido de partidos enfrentados en la curia papal —uno, pro-imperial, otro, defensor de la libertad absoluta de la Iglesia, libre de toda intervención laica—. Racine expone esta larga lucha por la imposición imperial a través del libro IV. Años que vieron la derrota del emperador en Legnano pero también la tenacidad de lograr el *honor imperii*. Política inspirada por inteligentes colaboradores entre los que se destaca —en los primeros tiempos—, su tío Otón de Freisinga y luego Reinaldo de Dassel, entusiasta pro-imperial. Siempre enfrentado con la ciudad lombarda —cabeza de la Liga—, castigada de diversas maneras, inclusive con la traslación a Alemania de las reliquias de los Reyes Magos, poseídas por Milán.

Período en que uno y otro contendiente recurrieron a formas simbólicas de poder. Federico se vio desafiado por la fundación de Alessandria, ciudad así llamada en homenaje al papa Alejandro III y que implicaba la alianza del pontífice con la Liga lombarda.

Momento en que el imperio se sacraliza con la canonización de Carlomagno, quien se erige en su santo patrono mientras Aix-la-Chapelle se constituye en centro del Occidente cristiano.

El año 1183 (Libro V) datará la paz de Constanza en que Federico llegará a una concertación con las ciudades lombardas sin renegar de sus pretensiones.

Racine, en suma, se detiene pues en el análisis de la política de Federico I en Alemania (no poco importante es el castigo a Enrique el León) y, sobre todo, en la intrincada situación italiana.

Como epílogo, el autor se ocupa por presentar el estado de Tierra Santa a partir del desastre de la segunda cruzada. Aparecen en el terreno los duros antagonismos entre Ibelin y Lusignan, la presencia temible (de alguna manera admirada) de Saladino. Los príncipes cristianos son incitados reiteradamente por el papado a tomar las armas. Federico no desoyó el llamado, emprendió la expedición como “príncipe de la paz” que era, soberano eminente según su concepción imperial. Durante la expedición le llegó la muerte, circunstancia inesperada y terrible para Occidente. Su figura se enlazó con el ciclo de los Nibelungos, todas las plumas autorizadas de Occidente consignaron su pérdida y su gloria. Una leyenda que ha vivido largamente conforme la mentalidad nacionalista emergió,

con fuerza, en diversos momentos de la historia alemana.

De tal manera, Racine enlaza el epílogo con su introducción al presentar al emperador como personaje histórico y legendario.

En la conclusión, el autor resume los hitos que ha marcado, a través de los diferentes capítulos, como fundamentales en la obra imperial. Un programa que el soberano hubo de realizar en ámbitos disímiles, en momentos de transformación política, social y económica. Racine exalta la figura

de su biografiado a quien define como “souverain chrétien, souverain féodal, mais aussi souverain chevalier”.

La figura de Federico I se impone –poderosa– a través de estas páginas escritas con un dominio total de hechos y circunstancias, páginas fundamentales en que se recoge –en crítica o aceptación– una bibliografía esencial e inexcusable.

Nilda Guglielmi

RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, *La sociedad bizantina del siglo X en las versiones E y G del Poema de Digenís Akritas*

El presente artículo plantea la posibilidad de una aproximación a la sociedad bizantina del siglo X –en esencia, la sociedad fronteriza del este anatolio, ubicada sobre los límites del Imperio y en cercano contacto con los emiratos árabes, principales oponentes militares de Bizancio en este período– a través de fuentes literarias. Tales fuentes son dos versiones del *Poema de Digenís Akritas*, las cuales, si bien redactadas en siglos posteriores a los eventos que refieren, dejan traslucir sin embargo importantes aspectos relativos a las estructuras sociales, las pautas de interacción, los valores y prácticas inherentes al mundo fronterizo, así como a las vinculaciones con el poder central del Imperio y con los propios enemigos musulmanes. Se sugerirá además, a partir del análisis, una revalorización de los poemas de Digenís Akritas como fuente para la historia.

PALABRAS CLAVE: imperio bizantino medio – Digenís Akritas – sociedad fronteriza – aristocracia militar

Ivo CORREIA de MELO NETO, *Peregrinos y santuarios en las Cantigas de Santa María*

Muchas son las manifestaciones que han dejado los peregrinos medievales (crónicas de viaje, canciones para meditar o distraerse durante el camino, canciones de amor...). General-

mente, es el propio peregrino quien escribe sus impresiones personales o narra su aventura. Sin embargo, en las *Cantigas de santa María*, esos peregrinos son retratados como simples personajes y su periplo se convierte en un guión que conduce la narrativa principal del milagro obrado por la Virgen. Gracias a esta particularidad, el texto nos ofrece un panorama singular del acto del peregrinaje: en la colección del rey Sabio, se mezclan relatos de peregrinos que deciden partir, movidos por las más diversas razones. Precisamente, en el presente artículo mostraremos esas diferentes formas de peregrinación, procurando ilustrarlas con ejemplos de las mencionadas cantigas alfonsíes.

PALABRAS CLAVE: peregrinaje – Cantigas de Santa María – Alfonso el Sabio

Pedro Carlos LOUZADA FONSECA, *Difamación y defensa de la mujer en la Edad Media. Pasajes obligatorios*

Este estudio considera algunos destacados autores y textos antifeministas del siglo XII hasta comienzos del XV, analizando la imagen que ellos brindan acerca de la mujer medieval. De tal manera, son estudiadas las principales manifestaciones de esa corriente antifeminista, desde sus raíces clásicas y en la literatura patristica hasta las adaptaciones vernáculas de la tardía Edad Media. Finalmente, se ofrece una visión analítica y crítica de algunos aspectos de la misoginia de ese período, como así también de la incipiente defensa de la mujer emprendida por cierta literatura de la época.

PALABRAS CLAVE: misoginia medieval – mujer – ideología – literatura

Rodrigo LAHAM COHEN y Andrea Vanina NEYRA, *Warmaisa: rastros de la Worms judía a través de Burchard*

La presencia judía llevaba algunas décadas en Worms y, aún más tiempo, en otras ciudades renanas, cuando el obispo Burchard ocupó la silla episcopal de la ciudad. A través de su compilación denominada *Decretum* es posible reconocer algunos rastros de aquella presencia. La interacción entre las comunidades judía y cristiana –dentro de un amplio arco de situaciones que van desde la coexistencia pacífica hasta las tensiones exacerbadas– es un hecho comprobable a partir de la lectura de los capítulos *burchardeanos* que intentaban regular la convivencia entre ambos grupos.

PALABRAS CLAVE: judíos – Burchard de Worms – Warmaisa – interacción

Virginia IOMMI ECHEVERRÍA, *El concepto de aire en el Consilio contro la pestilentia de Marsilio Ficino (1478-1479)*

Este artículo examina la noción de aire en el *Consilio contro la pestilentia* escrito por Marsilio Ficino luego de la epidemia de peste que asoló a Florencia entre los años 1478 y 1479. El propósito de este trabajo es indicar los principales elementos que confluyen en esta idea, brindando una interpretación de las posibles fuentes que inspiraron a su autor. A partir del análisis de algunos fragmentos de la obra, se estudia la compleja concepción de pureza del aire y se considera la cercanía entre la definición de Ficino y aquella planteada por Platón en el *Timeo* y por la medicina hipocrática clásica.

PALABRAS CLAVE: aire – medicina – Marsilio Ficino – peste

Nilda GUGLIELMI, *Sobre la Vita de Cristina de Markyate (conclusión)*

Concluimos en estas páginas la traducción de la *Vita* de Cristina de Markyate realizada sobre la versión latina editada por C.H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La traducción que ofrecemos ha sido confrontada con la traducción al inglés realizada por el citado autor. Hemos tomado las notas de la misma edición, limitándolas a la identificación de personas y lugares. El mencionado texto ha comenzado a publicarse en el tomo 15-16 de *Temas medievales*, pp. 11-47 y proseguido en el tomo 17, pp. 181-206.

PALABRAS CLAVE: hagiografía – mujeres – Cristina de Markyate – *vita*

Luis ROJAS DONAT, *El cristianismo en una obra reciente*

La reciente obra de Paul Veyne merece un profundo comentario analítico que el autor de este trabajo intenta realizar. La obra no trata solamente de la época de Constantino y su decidido apoyo a la Iglesia, con todas las consecuencias, muy debatidas, que ello ha significado para la historia de Occidente. Veyne aprovecha el tema para abordar, de manera notable, el gran problema histórico de la conversión personal como también la colectiva y no sólo lo hace desde el punto de vista puramente histórico sino también dogmático, con un conocimiento filosófico y teológico francamente admirable. Estamos frente a una obra hecha en la etapa de madurez, que trata acerca del gran problema histórico del papel de la religión en la historia, obra premiada y elogiada en Europa.

PALABRAS CLAVE: Veyne – conversión – Constantino – cristianismo

SUMMARIES OF THE ARTICLES

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, *Tenth century Byzantine society according to the E and G versions of the Digenis Akritas Poem*

The article illustrates the possibility of obtaining through an analysis of tenth century literary sources a wider perspective of the Byzantine society –namely the society of eastern Anatolia, on the border of and in close contact with the Arab emirates which were during the said period the Byzantine empire's main enemies–. The sources consulted in the study are two versions of the *Digenis Akritas Poem* which, although written down in later centuries, nevertheless describe important features of the social structures, the rules of interaction, the values practiced in the border area, as well as in contacts with the imperial central power and with the Moslem. The analysis stresses the importance of the *Digenis Akrites* poems as historical sources.

KEY WORDS: Byzantine Empire – *Digenis Akritas* – military aristocracy

Ivo CORREIA de MELO NETO, *Pilgrims and sanctuaries in the Cantigas de Santa María*

The medieval pilgrims have left behind a host of testimonies, such as travel reports, songs to meditate by or to entertain while on the road, love songs, etc. The pilgrims themselves generally tell about their personal impressions or their adventures. Instead, in the *Cantigas de Santa María* the pilgrims are simply characters and their trip serves as plot for the main

story, namely the miracle performed by de Virgin. Due to this the *Cantigas* offer a different picture of the act of pilgrimage. The *Cantigas* are stories of pilgrims whose reasons to leave on the trip are extremely varied. This article is devoted to analyze the different forms of pilgrimage as they appear in the *Cantigas*.

KEY WORDS: pilgrimage – *Cantigas de Santa María* – Alfonso the Wise

Pedro Carlos LOUZADA Fonseca, *Defamation and defense of women during the Middle Ages. Some important sources*

The present article analyzes the work of certain anti-feminist authors who composed pictures of medieval women during the period between the twelfth and fifteenth centuries. The main roots of this anti feminism can be traced in the classical world and in patristic literature, to finally reach its late medieval vernacular adaptation. The author of the article finally analyzes and criticizes certain characteristics of the period's prevailing misogyny, as well as the first manifestations in defense of women which appear in literature towards the end of the period.

KEY WORDS: medieval misogyny – woman – ideology – literature

Rodrigo LAHAM COHEN and Andrea Vanina NEYRA, *Warmaisa: traces of the Jewish Worms in Burchard of Worms*

When Burchard became bishop of Worms, there had been Jews present in the town for some decades, and even longer in

some other towns of the Rhine region. In his compilation under the title of *Decretum*, it is possible to find some traces of this presence. The interaction between the Jewish and Christian communities – within an ample spectrum of situations – oscillating between peaceful coexistence and tense exasperation, can be verified by reading the chapter devoted by Burchard to the attempts to regulate the side by side coexistence of the two groups.

KEY WORDS: Jews – Burchard of Worms – Warmaisa – interaction

Virginia IOMMI ECHEVERRÍA, *The concept of air in Marsilio Ficino's (1478-1479) Concilio contro la pestilentia*

This article examines the notion of air sustained by Marsilio Ficino in his *Consilio contra la pestilential*, written after the epidemic of plague which ravaged Florence in 1478 and 1479. The author of the article's purpose is to trace the main ideas which appear in Ficino's work that may point to the sources that inspired him. Some parts of the *Consilio* lead the author to analyze Ficino's complex idea of purity of the air which in turn is related to Plato's idea appearing in the *Timaeus* as well as being connected to the classical Hippocratic medicine.

KEY WORDS: air – medicine – Marsilio Ficino – plague

Nilda GUGLIELMI, *On Christina of Markyate's Vita (conclusion)*

The following are the final pages of the translation of Christina of Markyates *Vita*. For our purpose we used the Latin

version edited by C. H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. Our translation has been examined side by side with the English translation by C.H.Talbot. We have also used the footnotes of his edition, but only those helpful in identifying persons and places. The first two parts of the translation of the *Vita* have been published in *Temas Medievales*, vol. 15-16, pp. 11-47, and in vol 17, pp. 181-206

KEY WORDS: hagiography – women – Christina of Markyate – *vita*

Luis ROJAS DONAT, *Christianity is a recent construction*

The purpose of the author of this article is to attempt an in depth analysis of Paul Veyne's recently published book. The subject of the book is not only the period of Constantine and his open support of the Church, but also the often heatedly disputed question of the consequences of the conversion for the history of the western world. Veyne also undertakes the analysis of the historical problem of conversion, not solely of personal conversion, but the collective one as well, and in doing this he does it not exclusively from an historical point of view but also from a dogmatic position with great philosophical and theological insight. The book, which has merited prizes and praise in Europe, is the expression of its author's maturity in dealing with the great historical problem of religion in history.

KEY WORDS: Veyne – conversion – Constantine – Christianity

SOMMAIRE DES ARTICLES

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, *La société byzantine du Xe siècle d'après les versions E et G du Poème de Digenis Akritas*

Cet article offre une approche à la société byzantine du Xe siècle – dans ce cas, la société frontière de l'est anatolien, située sur les limites de l'Empire en étroit contact avec les émirats arabes, principaux adversaires militaires de Byzance pendant cette période – à partir de sources littéraires. Il s'agit, dans ce cas, de deux versions du *Poème de Digenis Akritas*, lesquelles, bien que rédigées au cours des siècles postérieurs aux événements qu'elles rapportent, laissent pourtant percevoir des aspects importants relatifs aux structures sociales, aux modèles d'interaction, aux valeurs et pratiques propres à l'univers de frontière, ainsi que les liens existants avec le pouvoir central de l'Empire et les ennemis musulmans eux-mêmes. On suggérera, en plus, à partir de l'analyse des textes, une revalorisation des poèmes de Digenis Akritas en tant que sources pour l'histoire.

MOTS-CLÉS: empire byzantin moyen – Digenis Akritas – société frontière – aristocratie militaire

Ivo CORREIA de MELO NETO, *Pèlerins et sanctuaires dans les Cantigas de Santa María*

Nombreuses sont les manifestations que nous ont laissées les pèlerins médiévaux: chroniques de voyages, chants pour méditer ou se distraire le long de la route, et même des chansons d'amour. En général, c'est le pèlerin lui-même qui écrit ses

impressions personnelles ou encore qui chante son aventure. Toutefois, dans les *Cantigas de Santa María*, les pèlerins sont présentés en tant que personnages et leur périple devient un scénario qui guide le récit du miracle fait par la Vierge. Grâce à cette particularité, le texte nous offre un panorama singulier de l'acte du pèlerinage: dans la collection du Roi Sage, s'entremêlent des récits de pèlerins qui ont décidé de partir poussés par les motivations les plus variées. Dans cet article, nous montrons les différentes formes de pérégrination, en essayant de les illustrer par des exemples tirés des *cantigas*.

MOTS-CLÉS: pèlerinage – *Cantigas de Santa María* – Alphonse le Sage

Pedro Carlos LOUZADA FONSECA, *Diffamation et défense de la femme au Moyen Âge. Passages obligatoires*

Cette étude tient compte d'un certain nombre d'auteurs et de textes antiféministes particulièrement intéressants compris entre le XII^e siècle et le début du XV^e à partir de l'analyse de l'image de la femme qu'ils nous offrent. On étudie ainsi les principales manifestations du courant antiféministe depuis ses racines classiques et patristiques jusqu'aux adaptations vernaculaires du Moyen Âge tardif. On offre, enfin, une vision analytique et critique de certains aspects de la misogynie de cette période, ainsi que les tous premiers aspects de la défense de la femme entreprise par un certain côté de la littérature de l'époque.

MOTS- CLÉS: misogynie médiévale – femme – idéologie – littérature

Rodrigo LAHAM COHEN et Andrea Vanina NEYRA, *Warmaisa: traces de la ville de Worms juive à travers Burchard*

La présence juive comptait déjà quelques dizaines d'années à Worms et encore plus longtemps dans d'autres villes rhénanes, au moment où l'évêque Burchard occupa le siège épiscopal de la ville. À travers sa compilation connue comme le *Decretum*, il est possible de reconnaître certaines traces de cette présence. L'interaction entre les communautés juive et chrétienne – au sein d'un vaste spectre de circonstances qui vont de la coexistence pacifique jusqu'aux tensions les plus exacerbées – est un fait vérifiable à partir de la lecture des chapitres *burchardéens* qui procuraient régler la coexistence entre les deux groupes.

MOTS-CLÉS: juifs – Burchard de Worms – Warmaisa – interaction

Virginia IOMMI ECHEVERRÍA, *Le concept d'air dans le Consilio contro la pestilentia de Marsilio Ficino*

Cet article examine la notion d'air dans le *Consilio contro la pestilentia* écrit par Marsilio Ficino lors de l'épidémie de peste qui ravagea Florence entre 1478 et 1479. Le but de cette étude est d'indiquer les principaux éléments qui confluent au sein de cette idée, tout en offrant une interprétation sur les possibles sources qui inspirèrent son auteur. À partir de l'analyse de quelques fragments de cette oeuvre, on étudie la complexité de la conception relative à la pureté de l'air et on considère la proximité entre la définition de Ficino et celle qui fut énoncée par Platon dans le *Timée* et par la médecine hypocratique classique.

MOTS-CLÉS: air – médecine – Marsilio Ficino – peste

Nilda GUGLIELMI, *Sur la Vita de Cristina de Markyate (conclusion)*

Nous concluons dans ces pages la traduction de la *Vita* de Christine de Markyate faite sur la version latine éditée par C.H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La traduction que nous offrons a été confrontée avec la traduction à l'anglais faite par cet auteur. Nous avons pris les notes de la même édition, tout en les limitant à l'identification des personnes et des lieux. Les chapitres préalables du texte en question ont apparu dans le tome 15-16 de *Temas medievales*, pp. 11-47 et dans le tome 17, pp. 181-206 de la même publication.

MOTS-CLÉS: hagiographie – femmes – Christine de Markyate – *vita*

Luis ROJAS DONAT, *Le christianisme dans un ouvrage récent*

Le récent ouvrage de Paul Veyne mérite un profond commentaire analytique que l'auteur de cet article essaie de réaliser. Le livre n'aborde pas exclusivement l'époque de Constantin et son appui décisif à l'Église avec toutes les conséquences – certes, fort débattues – que cette circonstance a signifié pour l'histoire d'Occident. Veyne profite de ce sujet pour aborder, de manière remarquable, le grand problème historique de la conversion non seulement personnelle mais encore collective. Cette approche transcende, en même temps, le point de vue purement historique et accède à un panorama dogmatique, à partir d'une connaissance philosophique et théologique véritablement admirable. Nous nous trouvons face à un ouvrage appartenant à l'étape de la maturité de son auteur, qui aborde le grand rôle historique de la religion dans l'histoire et qui fut l'objet de prix et de nombreux éloges lors de sa parution en Europe.

MOTS-CLÉS: Veyne – conversion – Constantin – christianisme

NÓMINA DE AUTORES

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
– CONICET

Saavedra 15,5to. piso
C1083ACA Buenos Aires
Argentina
victoria-gerhold@hotmail.com

Ivo CORREIA de MELO NETO

Rua Manoel de Almeida, 136/202
52011-140 Recife – PE
Brasil
ivocore@yahoo. it

Pedro Carlos Louzada FONSECA

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Letras – Campus II (Samambaia)
Caixa Postal nº 131
74001-970 – Goiânia – Goiás
BRASIL
pfonseca@globo.com

Nilda GUGLIELMI

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
– CONICET

Saavedra 15,5to. piso
C1083ACA Buenos Aires
Argentina
dimed. imhichu@conicet.gov.ar

Virginia IOMMI ECHEVERRÍA

Instituto de Historia
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Paseo Valle 396, Viña del Mar
Chile
virginia.iommi@ucv.cl

Rodrigo LAHAM COHEN

Av. Santa Fe 2521 8° A
1425 Buenos Aires
Argentina
r-lahamcohen@hotmail.com

Andrea Vanina NEYRA

Pedernera 1097 1° A
1768, Ciudad Madero, Provincia de Buenos Aires
Argentina
avaninaneyra@yahoo.com.ar

Luis ROJAS DONAT

Edificio El Libertador
Itata 253, depto.402, Chillán
Chile
lrojasdonat@yahoo.es

NORMAS DE COLABORACION

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija el 31 de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en disquette (3'5 pulgadas, procesador de textos Word o compatible) e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios de unas 30 líneas. El texto se escribirá en cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en cuerpo 10, al final del artículo. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios. Las ilustraciones o reproducciones de documentos se enviarán en fotocopia, fotografía o soporte informático.

5. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de firmas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

–Las firmas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las hubiere– y la firma del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

–En el caso de libros, se citará como sigue: Adeline RUC-
QUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil,
1993 –continuando la indicación de páginas–.

–En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se
citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en
cursiva, precedido de la preposición *en*. Ejemplo: Carole STRAW,
“Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augus-
tine and Tradition”, en William KLINGSHIRN y Mark VES-
SEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late
Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann
Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

–En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se
seguirá el siguiente modelo: Armando PETRUCCI, “Escrituras
marginales y escribientes subalternos”, *Signo. Revista de histo-
ria de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

7. Los artículos remitidos deberán ir acompañados de un
breve resumen (5 a 10 líneas) en español, inglés o francés y cua-
tro palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.

8. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales
de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción
Temas Medievales
Departamento de Investigaciones Medievales
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET
Saavedra 15-5to. piso
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publica-
dos en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los
autores.

**PUBLICACIONES DEL
AREA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO
DE HISTORIA Y CIENCIAS
HUMANAS (IMHICIHU)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)**

- **Revista *Temas Medievales*** (volumen anual)

- 1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
- 2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
- 3: "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.
- 4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
- 5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
- 6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.
- 7: "El héroe", 1997, 261 pp.
- 8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.
- 9: "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval", 1999, 239 pp.
- 10: "Intercambios y contactos culturales", 2000-2001, 252 pp.
- 11: "Apuntes para una historia social medieval", 2002, 237 pp.
- 12: "La mujer en la Edad Media", 2004, 260 pp.
- 13: "Poder y sociedad en la Edad Media", 2005, 236 pp.
- 14: "Cultura y sociedad en el mundo carolingio", 2006, 262 pp.
- 15-16: "Realidad, política y contexto del cristianismo medieval", 2007-2008, 316 pp.
- 17: "Pensamiento y política en el mundo medieval", 2009, 286 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

- 3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
- 4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Hommet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
- 5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- **Fuera de colección:**

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.

Ariel GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, 2009.

SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales

(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: \$ 35

EXTERIOR: U\$S 35

(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom:

Nombre / First name / Prénom:

Dirección / Address / Adresse:

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal:

Ciudad / Town / Ville:

País / Country / Pays:

Firma / Signature:

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only.
Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre
commande et votre paiement à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

ÍNDICE

- Jean Gautier Dalché de Desplanel (1913-2010)..... 11

ASPECTOS DE LA ALTERIDAD EN EL MUNDO MEDIEVAL

- VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD, La sociedad bizantina del siglo X en las versiones e y g del *Poema de Digenis Akritas*.....23
- IVO CORREIA DE MELO NETO, Peregrinos y santuarios en las *Cantigas de Santa María*47
- PEDRO CARLOS LOUZADA FONSECA, Difamación y defensa de la mujer en la Edad Media. Pasajes obligatorios 73
- RODRIGO LAHAM COHEN Y ANDREA VANINA NEYRA, Warmaisa: rastros de la Worms judía a través de Burchard95

VARIA

- VIRGINIA IOMMI ECHEVERRÍA, El concepto de aire en el *Consilio contro la pestilentia* de Marsilio Ficino (1478-1479) 121
- NILDA GUGLIELMI, Sobre la *Vita* de Cristina de Markyate (conclusión).....137
- LUIS ROJAS DONAT, El cristianismo en una obra reciente169

Notas críticas

- Athanassiadi, Polymnia, *Vers la Pensée Unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Rubén FLORIO).....195
- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América* (Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ) 200
- Hartmann, Wilfried (ed.), *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900* (Andrea Vanina NEYRA).....202
- Jiménez Sánchez, Pilar, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval* (Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ).....207
- Manzano Moreno, Eduardo, *Historia de España, 2.-Épocas Medievales* (Rubén BEVILACQUA)..... 209
- Morsel, Joseph, *L'histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...* (Pablo PRYLUKA)215
- Muzzarelli, María Giusseppina, *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pisan, intellectuelle e donna* (Lidia AMOR)219
- Racine, Pierre, *Frédéric Barberousse (1152-1190)* (Nilda GUGLIELMI) 225

- Resúmenes de los artículos233
- Summary of articles237
- Sommaire des articles241
- Nómima de autores 245
- Normas de colaboración..... 246

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: info@dunken.com.ar
www.dunken.com.ar
Agosto de 2011

