

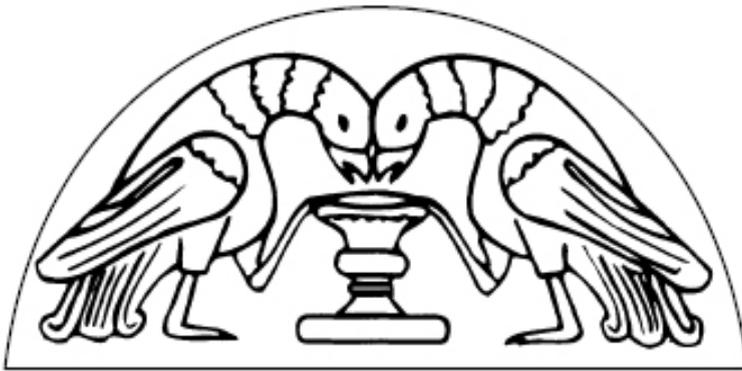




## **TEMAS MEDIEVALES**

**21**





# **TEMAS MEDIEVALES**

## **21**

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

**BUENOS AIRES, 2013**

*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*

*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*

*Director*

**Nilda Guglielmi**

*Consejo Consultivo*

**Carlos de Ayala Martínez**

*(Universidad Autónoma de Madrid – España)*

**Michel Balard**

*(Universidad Paris I, Panthèon 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)*

**María Giuseppina Muzzareli**

*(Università di Bologna – Italia)*

**Gherardo Ortalli**

*(Università Ca'Foscari 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)*

*Comité de Redacción*

**María Silvia Delpy**

*(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Nelly Egger de Iölstner**

*(Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Renan Frighetto**

*(Universidade Federal do Paraná – Brasil)*

**Ariel Guiance**

*(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)*

**Silvia Magnavacca**

*(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)*

**Ofelia Manzi**

*(Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Nelly Ongay**

*(Universidad Nacional de Cuyo – Argentina)*

**Flocel Sabaté**

*(Universitat de Lleida – España)*

**Pablo Ubierna**

*(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

*Secretario de Redacción*

**Ariel Guiance**

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

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

*Director:* Dr. Ariel Guance  
*Vicedirector:* Dr. Luis Borrero  
*Coordinador del Area de*  
*Investigaciones Medievales:* Dr. Pablo Ubierna

*Correspondencia y suscripciones a:*  
*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas*  
*Saavedra 15-5° piso – C1083ACA Buenos Aires, Argentina.*  
*Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216*  
*imhicihu@conicet.gov.ar*

© Los Autores

*Revistas **Temas Medievales***  
*Fundada por Nilda Guglielmi*

*ISSN: 0327-5094*



## ELOY BENITO RUANO (1921-2014)

Natural de Toledo, Eloy Benito Ruano dedicó a esta ciudad y su región su tesis doctoral de 1956, transformada en el libro *Toledo en el siglo XV. Vida política* (1961).

Formado en Canarias y Madrid, con estudios en prestigiosas instituciones españolas, italianas y británicas, Benito Ruano abogó, a lo largo de su trayectoria, por la formación y promoción de nuevos historiadores, que impulsó tanto desde la Real Academia de la Historia (de la que era Académico correspondiente desde 1972, académico de número desde 1988 y luego su Secretario perpetuo), como desde las cátedras a su cargo en Oviedo (dónde creó la Facultad de Geografía e Historia), Asturias y la Universidad Nacional de Educación a Distancia, como así también desde la Sociedad Española de Estudios Medievales (de la que fue su fundador, presidente y presidente de honor desde 2001).

Su extensa labor como investigador, quedó reflejada en las más de cien participaciones en revistas y, en especial, en los libros de su autoría, referencia ineludible para cualquier punto de partida: *Gente del siglo XV* (1998), *Losada, el relojero de la Puerta del Sol* (1993), *De la alteridad en la historia* (1988), *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media* (1987), *Madrid medieval* (1986), *La clerecía ovetense en la baja Edad Media: estudio socio-económico* (1982), *Dos estudios sobre relojería matritense: relojes y relojeros del Ayuntamiento de Madrid* (1980), *Los orígenes del problema converso* (1976), *La Orden de Santiago en Asturias* (1972).

En 1998 le fue concedido el Premio Nacional de Historia por su obra *Reflexiones sobre el ser de España*.

Las Universidades de León, Oviedo y Asturias le otorgaron el título de doctor *honoris causa* en reconocimiento a su labor científica de proyección internacional y la Real Academia Matritense de

Heráldica y Genealogía lo incorporó como Académico de Mérito en 2004.

Gerardo RODRÍGUEZ

**OLIVIA REMI CONSTABLE  
(1960-2014)**

Graduada en la Universidad de Yale en 1983 y doctorada en Princeton en 1989, Olivia Remi Constable se consagró como especialista de las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos en el mundo mediterráneo a lo largo de la Edad Media. Junto a ello, también trabajó cuidadosamente el tema de la vida urbana en la España medieval, extrapolando luego sus intereses a aspectos tan variados como la percepción del Medievo en las novelas y películas contemporáneas.

Fue profesora de Historia medieval en las Universidades de Columbia y Norte Dame y directora del Medieval Institute de esta última casa de estudios. Entre sus numerosas publicaciones se cuentan sus libros *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula 900-1500* (publicado en 1994 y que obtuviera el John Nicholas Brown Prize de la Medieval Academy of America), *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources* (aparecido en 1997) y *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages* (de 2003). Últimamente, estaba reelaborando parte de sus muchos trabajos sobre la percepción cristiana acerca de la identidad musulmana en la España bajomedieval.

Remie Constable fue miembro del Institute for Advanced Study de Princeton y de la Medieval Academy of America (esta última, desde 2009). Su deceso interrumpe una importante carrera en la especialidad, desarrollada con gran dedicación y un profundo y apreciable afecto por el mundo medieval.



**JACQUES HEERS**  
**(1924-2013)**

Jacques Heers, medievalista de nota, ha dejado una extensa obra. Alumno de Fernand Braudel, su importante tesis sobre *Gênes au XVe siècle* determinó su principal campo de estudio: la ciudad y el espacio italianos en sus aspectos edilicios, sociales y políticos. A este tema responden muchos de los títulos de su producción, además del mencionado: *La ville au Moyen Age*, *Les partis et la vie politique dans l'Occident médiéval*, *Le clan familial au Moyen Age*, *Précis d'histoire du Moyen Age*, *L'Occident aux XIe et XVe siècles*, *Le travail au Moyen Age*. Libros que han sido traducido a varios idiomas, sobre todo al inglés y al español. Jacques Heers fue profesor en diversos centros académicos y culminó su carrera en la Universidad de Paris-Sorbonne. Recibió el Gran Premio Literario de la Ciudad de París (1981) y el Gran Premio Gibert (1998) de la Academia Francesa por la totalidad de su obra.

Continuó su proficua labor luego de su alejamiento de la cátedra (1993). Lo ocuparon una serie de biografías (Luis XI, Marco Polo, Maquiavelo, Gilles de Rais, Jacques Coeur) y también se interesó por los problemas de la esclavitud (*Les barbaresques*, *Les Négriers de l'Islam*). Publicó hasta el año 2012, en que apareció su: *Naissance du capitalisme au Moyen Age. Changeurs, usuriers, grands financiers*.

Sin formar parte de ninguna corriente histórica determinada, su obra ha interesado a varias generaciones de medievalistas, quienes han ponderado su erudición y exhaustividad documental.

Nilda GUGLIELMI



## JACQUES LE GOFF (1924-2014)

A los noventa años, Jacques Le Goff –figura señera de los estudios medievales– ha muerto en París. Muchas veces, en sus reiteradas “confesiones”, ha explicado el por qué de su vocación por la Edad Media. Tal vea la influencia de Henri Michel –su profesor en su Toulon natal– determinó ese camino. Charles-Edmond Perrin y Maurice Lombard fueron sus primeros maestros, formando parte del grupo de l’Ecole Pratique en Sciences Sociales. Adhirió a lo que se denominó “la nouvelle histoire”, que ejerció la historia sin ignorar la enorme influencia de otras disciplinas (sin duda, de manera fundamental, la antropología pero también la sociología, la psicología y la geografía). En suma, ejerció la interdisciplina. Propició –como su grupo– una “histoire des profondeurs” que no quiso ser anti-“événementielle” de manera ansoluta, pero sí pretendió quebrar la superficialidad que podría acarrear la simple consideración puntual del acontecimiento que, en verdad, dinamiza el cambio.

Consideró que todos los testimonios que una época dejara eran útiles al historiador: obras de arte, literarias, restos materiales, etc. Por ello, valoró los progresos de la arqueología medieval, que proporcionó elementos fundamentales para lograr la imagen histórica de ciertas regiones europeas, por ejemplo, Polonia. Todo contribuía –según su óptica– a enriquecer y apoyar la labor del historiador. No en vano, el volumen-homenaje que se le dedicó se tituló *Logre historien*. Su amplitud de miras le hizo difundir la obra de historiadores polacos y rusos como Kula, Geremek y Gourevitch.

Su producción de Le Goff es vasta y todas sus obras abren numerosos interrogantes y caminos a explorar. Así, por ejemplo, su visión del nacimiento del Purgatorio o sobre los intelectuales de la Edad Media. Son suyos libros de lectura inexcusable, como *La civilisation del Occident médiéval*. Redactó biografías –como la de san Luis– en las que presentó sus fuentes de manera caleidoscópica para –luego

de análisis crítico– lograr una criatura coherente. Le interesó la memoria, materia y apoyo de quien hace historia.

Su obra fue sin dudas considerable y ha ejercido (y seguirá ejerciendo) una enorme influencia en el actual *métier* del historiador. Su legado resulta, pues, invaluable y marcará la trayectoria del medievalismo durante largo tiempo.

## **KLAUS REINHARDT (1936-2014)**

El 8 de abril próximo pasado, en la ciudad de Trier, a la 78 años de edad, murió Klaus Reinhardt Doctor en Teología por la Universidad de Freiburg, logró su habilitación en 1969 como Profesor de Teología dogmática e Historia de los dogmas en la Facultad de Teología de la Universidad de Trier, en la cual fue designado Profesor emérito. Experto en manuscritos medievales de la Biblia, ha publicado catálogos que incluyen códices ibéricos de los siglos XII al XV. Desde 1993 se desempeñó también en el Cusanus-Institut de Trier, primero como co-director, juntamente con el Prof. Dr. Klaus Kremer, y al fallecer éste en 2003, tuvo a su cargo de manera exclusiva la dirección hasta el año 2007. En ese marco y como representante de la Academia de Ciencias de Heidelberg, se ocupó de la preparación de la edición crítica de los volúmenes que reúnen los *Sermones* de Nicolás de Cusa, llevando con ello a su culminación el proyecto de edición de la *Opera omnia*. Desde entonces y hasta la actualidad fue designado Director emérito del Instituto.

Como investigador del pensamiento cusano, profundizó no sólo en los aspectos teológicos de su obra sino también sobre sus relaciones con otros pensadores medievales como Meister Eckhart, Raimundo Lulio o su coetáneo Heimerico del Campo. Asimismo, se ocupó de las proyecciones del pensamiento cusano en los escritos de importantes teólogos del siglo XX, como H.U. von Balthasar y K. Rahner. Además, supo establecer vínculos con el pensamiento moderno y contemporáneo, sobre todo en lo concerniente a las concepciones antropológicas y cristológicas.

En una de las recientes reseñas aparecidas en Alemania en su memoria, Mattias Vollet de la KueserAkademie, lo describía como un “*Brückenbauer*”, un constructor de puentes, pues gracias a él los estudios sobre Nicolás de Cusa se extendieron más allá de los límites de Alemania y más allá de las fronteras generacionales de los especialistas consagrados. En efecto, por una parte, Klaus Reinhardt

estrechó relaciones con lugares tan lejanos como Argentina, Rusia y Japón. Por otra, fue un promotor incansable de simposios de jóvenes investigadores en Alemania, a los cuales asistían invitados de diversos países. El Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires, que dirijo junto al Prof. Dr. Jorge Machetta desde 1998, fue auspiciado personalmente por Klaus Reinhardt, quien ofreció los primeros textos que iban constituyendo entonces una incipiente biblioteca y apoyó cada una de nuestras publicaciones. Participante activo (primero en diversas Jornadas desde el 2002), los tres congresos internacionales celebrados en Buenos Aires en 2004, 2008 y 2012 lo contaron no sólo como asistente sino entre sus convocantes y fue con su auspicio que se llevó a cabo, el año pasado, el primer simposio de jóvenes investigadores en Latinoamérica.

Con la muerte de Klaus Reinhardt no sólo se ha perdido un fecundo intelectual sino también una persona sabia y sencilla cuya generosidad fue reconocida por todo el ámbito académico sin excepciones. Su recuerdo inspirará por siempre nuestra tarea.

Claudia D'AMICO

**LA HAGIOGRAFÍA MEDIEVAL:  
PALABRAS Y CONCEPTOS**



## LA HAGIOGRAFÍA MEDIEVAL: PALABRAS Y CONCEPTOS

Los estudios sobre hagiografía medieval (por un lado *vitae* y *martyria*<sup>1</sup> pero también la historia del culto posterior que los santos recibieron) se han conformado como un espacio de investigación diferenciado hace ya mucho tiempo. La necesaria consulta de diversas collecciones de *subsidia* o el surgimiento de nuevas revistas especializadas como *Hagiographica* señalan esa instalación definitiva del tema en el horizonte académico. Su importancia ha quedado de manifiesto en lo que atañe al análisis no sólo de distintas formas de vida espiritual y de la organización religiosa sino también de muy diversos aspectos de la realidad social y económica –esta última tanto urbana como rural– de las sociedades medievales. Asimismo, también ha quedado demostrada su utilidad para el estudio de la lexicografía o, en un sentido más amplio, para la narratología medieval. No es momento de tratar la rica historia de esta disciplina, desde los trabajos pioneros de los bolandistas hasta los mayores exponentes de la actualidad<sup>2</sup> o adentrarnos en las discusiones metodológicas y con-

<sup>1</sup> La noción de “género literario”, aplicado al conjunto de textos hagiográficos, es uno de los problemas más debatidos en los últimos años. Cf. Christiane VEYRARD-COSME, “Hagiographie latine du haut moyen age”, *Lalies*, 15 (1995), 193-225 y Claudia RAPP, “‘For next to God, you are my salvation’: reflections on the rise of the holy man in late antiquity”, en James HOWARD-JOHNSTON y Paul Anthony HAYWARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 63-81. Cf., finalmente, Paolo ODORICO y Panagiotis A. AGAPITOS (eds.), *Les vies de saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du colloque international philologique, Paris, 6-7-8 juin 2002*, París, de Boccard, 2004.

<sup>2</sup> Cf. la bibliografía incluida en Donald SULLIVAN, “Jean Bolland (1596-1665) and the Early Bollandists”, en Helen DAMICO y Joseph B. ZAVADIL (eds.), *Medieval Scholarship. Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, Nueva York y Londres, Garland, 1995, vol. 1, pp. 4-32. Señalemos que los *Acta Sanctorum*, un perenne tributo a la erudición moderna, están ahora accesibles en Internet.

ceptuales que la constante actualización de toda disciplina requiere<sup>3</sup>. La intención de este *dossier* es la de señalar, con todo, dos aspectos particulares: por un lado, la importancia de los análisis comparativos, brindando una visión lo más holística posible de un fenómeno como es el hagiográfico, dentro de los marcos cronológicos y geográficos que, aun de manera un tanto elusiva, conforman nuestro campo de investigación. Los contactos culturales eran, en la Edad Media, tal vez mucho más amplios que aquellos que nos permitimos en nuestra ultraspecializada vida académica contemporánea. Esa visión global es, sin duda, siempre bienvenida. Así, presentamos en este volumen de nuestra revista trabajos que recorren un amplio marco espacial y temporal: de las islas británicas a la península ibérica, pasando por el mundo carolingio para llegar finalmente, alcanzando un raro equilibrio, a un Oriente (mediterráneo y mesopotámico) no siempre presente en la percepción del hecho histórico medieval. Por otro lado –y ya en un plano más conceptual–, consideramos que los problemas aquí presentados permiten abordar un concepto fundamental de la investigación medieval de los últimos años: qué tipo de retórica de la autoridad (moral, religiosa, política) se presenta en los textos hagiográficos y el lugar cambiante que tuvo tal retórica dentro de las transformaciones de las sociedades medievales.

El dossier se inicia con el trabajo de Victoria Casamiquela Gerhold, en el cual se presenta un aspecto particular y muy poco estudiado de la hagiografía bizantina: la hagiografía imperial. La particularidad de tal problema radica justamente en que el autor de la obra que ella analiza –la *Vita Basilii*, consagrada al monarca Basilio I y redactada a principios del siglo X, en el reinado de Cons-

<sup>3</sup> Guy PHILIPPART, “Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie des mots et des concepts”, *Hagiographica*, 1 (1994), 1-16. Como en muchos otros ámbitos de los estudios medievales, el trabajo sobre fuentes y problemas hagiográficos se ha visto revolucionado por las nuevas posibilidades tecnológicas. Dentro de mi propio campo de estudio, los estudios bizantinos dan cuenta de ello a través del *Hagiography Database* de Dumbarton Oaks o los nuevos textos que se continúan incorporando en el *Thesaurus Linguae Graecae*, accesibles ambos *online*. Cf. Stephanos EFTHYMIADIS, “New Developments in Hagiography: the Rediscovery of Byzantine Hagiography”, en Elizabeth JEFFREYS (ed.), *Proceedings of the 21<sup>st</sup> International Congress of Byzantine Studies*, Londres, 2006, Aldershot, Ashgate, 2006, vol. 1 (Plenary Papers), pp. 157-171.

tantino Porfiriogénito— estructura su texto a partir de la tradición hagiográfica aunque Basilio no fuera nunca admitido como santo por la Iglesia bizantina. Se trata, por tanto, de un ejemplo muy interesante de una suerte de literatura política en los márgenes (en este caso, referido al mundo oriental).

Tras ella, el artículo de Luciana Cordo Russo constituye un caso pionero de análisis, en lengua castellana, acerca de la poco conocida hagiografía galesa medieval. El trabajo, además, se ofrece como estudio introductorio a la traducción castellana de la *Vita Samsonis*, conservada en el códice conocido como *Liber Landavensis*, existente en la National Library of Wales. Tal texto, por lo demás, se ofrece como el testimonio insular más temprano de la vida de un santo de origen galés. La *Vita Samsonis* resulta un interesante ejemplo de intercambios culturales a nivel europeo y mediterráneo. La autora ofrece una serie de apreciaciones de tipo ecdótico e histórico que hacen de este texto una particular versión de la vida del santo. De tal manera, la fuente aparece como un auténtico ejercicio de reescritura de una compleja tradición hagiográfica y literaria (como la de Samsón), ajustada a los problemas del sur de Gales en el momento de su redacción.

Por su parte, el trabajo de Héctor Francisco sobre la ideología funeraria y el culto de los mártires en el Irán sasánida nos presenta una comparación crítica entre el culto de los muertos en el mundo cristiano oriental de raíz siríaca y las tradiciones sasánidas propias del Estado que cobijaba a estos cristianos. Francisco encuentra, en un fino análisis de las fuentes, que la imbricación entre ambas posturas frente a los restos mortales (y su posible culto posterior) parecieran haber sido mucho más profundas que lo que se considera *a priori*. El autor resalta entonces cómo, en el aspecto narrativo (transmitido por los martirologios cristianos), se buscó una adecuación a ese entorno sasánida impregnado de zoroastrismo más que una confrontación con él.

Nilda Guglielmi, en cambio, analiza las prédicas de san Bernardino de Siena —en particular las pronunciadas en Siena en el año 1427—, subrayando los temas abordados por este eclesiástico que reflejan las tendencias e intereses de una sociedad. En especial, se interesa por el lenguaje empleado por el predicador, la manera en

que lo maneja (haciendo uso de la reiteración y expresividad) y el estilo que adopta. También se ha preocupado por el vínculo que éste construye con su potencial oyente. En este caso, Guglielmi considera si, en ese vínculo, la voz individual del orador es la dominante o si él ha tratado de adoptar una posición neutra. En esa misma línea, el trabajo estudia por qué san Bernardino adopta como recurso la ficcionalidad para crear imágenes perdurables y ejercer una labor de persuasión y cómo apela a la memoria y sentidos del oyente –en una tarea en que se ligan la explicación y la comprensión–. Por último, interesa saber cómo se considera al receptor u oyente (en sus necesidades espirituales y culturales, en sus identidades de género y de cultura, cómo apela el emisor la memoria y sentidos del auditorio).

El artículo de Alfonso Hernández plantea una serie de problemas característicos de la hagiografía carolingia: por un lado, el abandono del registro martirial o incluso la formulación de una santidad lograda en virtud de esfuerzos individuales por fuera de la vida religiosa comunitaria. La santidad pasa a ser, precisamente, un problema comunitario –y hasta político–. El texto discute entonces el tema de la santidad como parte del asunto más general de la salvación del alma en este período. Esa salvación no sólo comprendió una discusión de tipo teológico sino que estuvo atravesada por diversas consideraciones sociales y políticas. Recordemos que el camino más directo hacia la salvación era el del ascetismo monástico, lo que señala un *ethos* cristiano particular pero genera tantos problemas como los que resuelve.

De nuevo en el universo oriental, Rodrigo Laham Cohen una lectura particular del registro hagiográfico: su negación. Para ello, se centra en el análisis de dos pasajes talmúdicos equivalentes –*b Saneadrín* 103a y *b Berajot* 17b– en los cuales Jesús es presentado como un discípulo rebelde. En primer término, Laham Cohen resume las aproximaciones historiográficas desarrolladas sobre ambos fragmentos y subraya la evidencia existente en los manuscritos talmúdicos previos a la censura producida durante la Baja Edad Media. A continuación, el texto investiga sobre las razones que habrían obligado a los intelectuales judíos a tal presentación de Jesús. En ese sentido, se enfatiza la idea de una respuesta hebrea paralela al tópico del *Adversus Iudaeos*. De este modo, el autor busca establecer que las

referencias talmúdicas a Jesús –aunque escasas– son respuestas generadas en el marco de una polémica que se reproducía tanto en las comunidades judías de Palestina como en las de Babilonia.

Finalmente, el estudio de Germán Navarro Espinach ofrece, en primer lugar, un censo de las cofradías existentes en España entre 1122 y 1521, con un detalle de la fecha de fundación de cada una de ellas, las poblaciones en las que desarrollaron su actuación, las advocaciones a las que estaban consagradas, la identidad social de sus respectivos miembros (si consta) y la fuentes de información a partir de las cuales fueron documentadas. Tras ello, se analizan las figuras de dos santos a quienes fueron dedicadas varias de estas cofradías: san Eloy y san Jerónimo. En el caso del primero, éste aparece como el tradicional santo patrón de los plateros y herreros (en función de la leyenda que adjudica a Eloy su condición de orfebre en tiempos de Clotario II de Francia). En cambio, san Jerónimo lo es de grupos sociales tan variados como los monjes, los intelectuales, los maestros y hasta los velluteros (tejedores de terciopelo). En este último caso, el autor sugiere que tal patronazgo pueda inferirse de las habituales representaciones iconográficas del santo como un cardenal de la Iglesia (un anacronismo total si tenemos en cuenta los años de su vida) y las ricas vestiduras con que solía identificársele.

En suma, se trata de un variado y complejo entramado de análisis que dan cuenta de la multiplicidad de aspectos que giran en torno al problema de la hagiografía medieval, aspectos cuya riqueza resulta innegable.

Pablo UBIERNA



**LA DIMENSIÓN POLÍTICA  
DEL GÉNERO HAGIOGRÁFICO:  
LA VITA BASILII, ¿UNA HAGIOGRAFÍA IMPERIAL?**

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD  
(CONICET)

**Introducción**

El ascenso al trono de Basilio I en 867 se produjo, como es bien conocido, en medio de circunstancias políticas complejas. En primer lugar, el nuevo emperador accedía al poder tras haber asesinado a su predecesor, Miguel III, quien había actuado como su protector durante varios años y gracias al cual Basilio había llegado a ser coronado en primera instancia como co-emperador. En segundo término, Basilio, nacido en una familia de pequeños campesinos macedonios, podía difícilmente ser considerado apto para el acceso al trono en una época en que la ascendencia aristocrática comenzaba a contar como una característica deseable en el emperador bizantino. En tercer lugar, el mismo Basilio se enfrentaba, tras el asesinato del último representante de la dinastía de Amorion, a la dificultad de reemplazar a una casa reinante que se hallaba vinculada de forma directa a la restauración de la ortodoxia, un hecho que había dotado a los amorianos de una legitimidad muy particular en el interior del imperio.

En ese marco político adverso, Basilio I se vio en la necesidad de llevar a la práctica una serie de estrategias retóricas que justificasen la legitimidad de su acceso al trono imperial ante sus contemporáneos. De un modo general, el emperador y sus sucesores hicieron uso de tres modalidades de legitimación que, de forma paralela y a menudo complementaria, procuraron dar respuesta a los tres grandes desafíos políticos antes mencionados. La primera de estas estrategias

se centraba en la degradación, y consecuente deslegitimación, de la figura del emperador Miguel III (842-867), cuyo asesinato a manos de Basilio era uno de los mayores obstáculos para la consagración legal del nuevo emperador. Fue justamente para superar la doble estigmatización de “usurpador” y de “asesino de su antiguo protector” que Basilio promovió la difusión de una leyenda negra de Miguel III, destinada a presentar al difunto emperador como un ser impío, movido por pasiones mundanas e incapaz de ejercer el gobierno del imperio. Frente a la desfavorable imagen que esa leyenda ofrecía de Miguel, Basilio I cobraba necesariamente la dimensión de un salvador providencial del reino, cuya drástica intervención quedaba justificada por la necesidad imperativa de revertir el curso político del Estado romano.

La segunda estrategia implicaba la creación de una genealogía ficticia que permitiese a Basilio I reivindicar no solamente un origen aristocrático sino, específicamente, una ascendencia imperial. Una de esas filiaciones, fundada sin duda en el origen armenio de la familia de Basilio, lo relacionaba con la dinastía arsácida a través de los descendientes de Artaban, último rey de la casa de Arsakes, que se habría refugiado en el imperio bizantino hacia mediados del siglo V. Una segunda versión, finalmente, hacía del soberano un descendiente por parte materna del emperador Constantino I. Esta última filiación, muy frecuente en las genealogías ficticias bizantinas, fue enfatizada de manera especial por Basilio I a lo largo de todo su reinado<sup>1</sup>.

La tercera estrategia de legitimación introducía, de forma paralela y no contradictoria con la “ascendencia imperial” de Basilio, el motivo davídico del rey elegido por Dios. La unción divina del emperador no era, desde ya, un motivo novedoso dentro de la teología política bizantina pero la utilización que el mismo Basilio hizo del

<sup>1</sup> Sobre las tradiciones sobre Basilio I, cf. Gyula MORAVCSIK, “Sagen und Legenden Über Kaiser Basileios I”, *Dumbarton Oaks Papers*, 15 (1961), 59-126; Athanasios MARKOPOULOS, “An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I”, *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (“Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan”) (1992), 225-232; sobre Constantino I en particular, Athanasios MARKOPOULOS, “Constantine the Great in Macedonian Historiography: Models and Approaches”, en Paul MAGDALINO (ed.), *New Constantines*, Aldershot, 1994, pp. 159-170.

recurso legitimador de la elección por Dios tuvo un carácter muy particular durante el reinado de este emperador. El motivo davídico, en efecto, era uno de los pocos recursos retóricos que podían justificar el remplazo de la dinastía de Amorion –la dinastía restauradora de la ortodoxia– por una nueva casa imperial. Pero dicho motivo davídico subyacía, al mismo tiempo, en una dimensión más profunda de la misteriosa elección divina: si Dios había elegido de entre todos los hombres a un pequeño campesino macedonio para que ascendiese al poder y cambiase el curso político y teológico del imperio, ello había ocurrido necesariamente en virtud de las cualidades particulares que ese individuo poseía. Todo emperador era, según un principio esencial de la teología política bizantina, elegido por Dios pero sólo algunos de ellos tenían un destino providencial. Sin duda, no es una coincidencia que los emperadores cuya unción divina esté particularmente enfatizada por la tradición –como Constantino o Marciano– hayan sido aquellos a los que se reconocía un papel clave en la defensa de la ortodoxia. Más aún, tales emperadores eran aquellos que, por su defensa de la fe, se contaban entre los soberanos santos o entre los conmemorados en el *Synaxario*. En tal sentido, puede considerarse la hipótesis de que el motivo davídico aplicado a Basilio I habría querido insinuar, por iniciativa del propio Basilio o de sus herederos, la santidad de este emperador. Por ende, es en esta tercera estrategia de legitimación que nos detendremos en las páginas siguientes, con el objeto de analizar de qué manera el recurso político de la santidad imperial fue utilizado durante los inicios de la dinastía macedonia.

## **I. La *Vita Basilii*, ¿una hagiografía imperial?**

Los primeros emperadores de la dinastía macedonia tuvieron un interés particular en investir a la familia imperial de una cierta sacralidad. Basilio I, en efecto, no se mostró reticente a aceptar la iniciativa del patriarca Photios respecto a la santificación de Constantino, su primogénito recientemente fallecido. Si tal santificación no llegó a concretarse, la de Teófano, primera esposa del emperador

León VI, tuvo en cambio una consagración exitosa<sup>2</sup> y tanto León VI como su heredero, Constantino VII, se ocuparon de promover el culto a la emperatriz: el primero llevó a cabo la fundación de una iglesia dedicada a santa Teófano –más tarde consagrada a Todos los Santos– y el segundo erigió una capilla consagrada a la misma santa en el interior del mausoleo imperial de los Santos Apóstoles<sup>3</sup>.

En ese contexto, la posibilidad de una santificación de Basilio I –el fundador de la dinastía y el pilar sobre el cual se sostenía la legitimidad de sus sucesores– debía sin duda resultar atractiva, y, hasta cierto punto, políticamente necesaria. Y, en tal sentido, no resulta sorprendente comprobar que la *Vita Basilii*, redactada durante el reinado Constantino VII, haya seguido en muchos aspectos el modelo retórico y simbólico de la hagiografía. La *Vita* de Basilio I fue estructurada, así, en función de seis temas clásicos: 1) los signos milagrosos acaecidos durante la niñez de Basilio, 2) las revelaciones hechas a la madre de Basilio sobre el futuro de su hijo, 3) las revelaciones hechas al propio Basilio, 4) las predicciones hechas a espaldas de Basilio, 5) las proezas que marcaron la juventud de Basilio y 6) el cumplimiento de las profecías y la consagración de Basilio como monarca ortodoxo y defensor de la fe. Es preciso detenerse, al menos brevemente, a considerar el desarrollo de cada uno de estos temas.

### **1) Los signos milagrosos acaecidos durante la niñez**

A diferencia del tradicional discurso hagiográfico, el nacimiento de Basilio no es objeto de atención dentro de la *Vita*. Sin embargo, el relato se detiene en detalle sobre las circunstancias peculiares de su niñez a partir de tres grandes temas: a) la piedad de la familia de Basilio, b) la nobleza de Basilio niño y c) la primera señal de su futuro acceso al trono imperial. El primer tema se centra en la temprana infancia de Basilio, cuando él y sus padres, junto con muchas otras familias macedonias, fueron capturados por el *kahn* búlgaro Kroum

<sup>2</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, París, Gallimard, 1996, pp. 209-210.

<sup>3</sup> Raymond JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, París, 1969, p. 245.

y llevados como prisioneros al reino de Bulgaria. Una vez instalados en ese territorio, el obispo Manuel de Adrianópolis, que también había sido hecho prisionero, se consagró a difundir la fe cristiana entre los búlgaros y, con ayuda de sus compañeros de cautiverio, logró llevar a cabo numerosas conversiones. La difusión del cristianismo entre ese pueblo alarmó al *khan* Moustragon, heredero de Kroum, quien decidió por ende tomar represalias contra los conversores: Manuel de Adrianópolis y sus compañeros fueron torturados y, como se rehusaban a abandonar su fe, sufrieron la muerte de los mártires.

El martirio de Manuel de Adrianópolis y de sus compañeros quedó impreso en la sensibilidad ortodoxa. La memoria de los mártires fue conservada en el *Synaxario de Constantinopla* el día 22 de enero<sup>4</sup> y el precedente simbólico que ellos sentaron fue importante sin duda para el bautismo del *kahn* búlgaro Boris en ca.864, durante el reinado de Miguel III. Aun la *Vita Basilii*, posterior en casi un siglo a la cristianización de Bulgaria, enfatizaba ese precedente al evocar que Manuel de Adrianópolis y sus compañeros “convirtieron a muchos búlgaros a la verdadera fe de Cristo”<sup>5</sup>. En ese marco, no es sorprendente que el autor de la *Vita* haya querido hacer extensiva al futuro emperador la gloria de los mártires de Adrianópolis: según el relato, “muchos de los parientes de Basilio” alcanzaron, en el mismo contexto, “la gloria del martirio”<sup>6</sup>.

Establecida la gran piedad que caracterizaba la familia del pequeño Basilio –piedad que algún día se manifestaría en el Basilio adulto–, el redactor de la *Vita* se detuvo a describir la excepcional nobleza que, ya desde niño, caracterizaba al futuro emperador. De acuerdo con el relato, un arconte búlgaro se sintió admirado por el aspecto noble (τῆ τε μορφῆ ἐλευθέριον) del pequeño y se acercó a él

<sup>4</sup> Hippolyte DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopoleos, mensis Januarii*, día 22, sección 4, en *Acta Sanctorum*, Bruselas, vol. 62, 1902 (reimp. Weteren, Imprimerie Cultura, 1985).

<sup>5</sup> *Vita Basilii*, 4 en Immanuel BEKKER, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Bonn, Weber, 1838 (*Corpus scriptorum historiae Byzantina*).

<sup>6</sup> *Vita Basilii*, 4. Ewal KISLINGER, “Der Junge Basileios I. und die Bulgaren”, *JÖB* 30 (1981), 37-150.

para regalarle una manzana enorme (μῆλον θαυμαστὸν τῷ μεγέθει)<sup>7</sup>. La reacción del niño, que se apoyó “inocente y confiado sobre las rodillas del arconte”, revelaba “una nobleza de origen que asombró” a este último y que, en el contexto del relato, anticipaba ya que Basilio poseía el carácter propio de un emperador<sup>8</sup>.

Esa primera señal percibida por el arconte búlgaro iba a ser pronto ratificada por un segundo indicio, mucho más explícito, que habría de ser revelado a los padres de Basilio. Según el relato, las familias macedonias fueron liberadas de su cautiverio por los propios búlgaros y se hallaron, por ende, en condición de retornar a territorio bizantino. Los padres de Basilio, pequeños campesinos, volvieron a sus labores agrícolas y, como no tenían con quién dejar al niño, se habituaron a llevarlo con ellos y a ubicarlo en las cercanías mientras trabajaban. Un día de verano en que el pequeño Basilio dormía cerca de los sembradíos, un águila divisó al bebé expuesto a los rayos del sol y se acercó para protegerlo: posándose cerca de él, desplegó sus alas de modo que el niño quedase a la sombra y no sufriese los efectos del calor (ἀετὸς ἐπικαταπτὰς καὶ ἄνωθεν ἐπικαθίσας ἠπλωμέναις ταῖς πτέρυξι τὸ παιδίον ἐσκίαζεν)<sup>9</sup>. Alarmada por lo gritos de los espectadores, la madre de Basilio corrió hacia el niño temiendo que el águila le hiciese daño y logró alejarla arrojándole una piedra. Sin embargo, dos veces más el águila se acercó a proteger al bebé, demostrando así que se trataba de un signo divino por el cual Dios revelaba veladamente lo que habría de suceder en el futuro (οὕτω τῶν μεγάλων πραγμάτων ἀεὶ πόρρωθεν ὁ θεὸς)<sup>10</sup>.

## **2) Las revelaciones hechas a la madre**

El hecho de que la madre de Basilio, llamada Pangalô, estuviese directamente vinculada a esta revelación no es casual. A lo largo de la *Vita*, la madre del futuro soberano es la persona que más revelaciones tiene respecto del futuro imperial de su primogénito. Más

<sup>7</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

allá del episodio del águila, Pangalô recibe otras tres revelaciones en sucesivos sueños que ratifican la elección divina que recae sobre Basilio. El primer sueño fue enviado, según la *Vita*, para persuadir a Pangalô de que dejase marchar a su joven hijo hacia Constantinopla. Tras la muerte del padre de Basilio, en efecto, la subsistencia de la familia recaía sobre el primogénito y Pangalô era reticente a permitir que éste se marchase a buscar mejor fortuna en la capital. Como la voluntad divina era que Basilio partiese hacia Constantinopla, su madre tuvo un sueño en el que vio –a la manera de la madre de Ciro el Grande– un árbol que florecía a partir de ella (μέγιστον ἐξ αὐτῆς ἀναβλαστῆσαι φυτόν) y se alzaba por sobre su casa, cargado de flores y de frutos, con el tronco y las hojas doradas<sup>11</sup>. Ese primer indicio del futuro brillante de Basilio fue ratificado poco después por un segundo sueño, mucho más explícito, en el que Elías le declaraba que a su hijo le sería confiado el cetro del imperio romano (τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας παρὰ θεοῦ τὰ σκῆπτρα ἐγχειρισθήσεται) y que ella debía, por ende, incitarlo a partir hacia Constantinopla (δεῖ σε προτρέψασθαι τοῦτον πρὸς τὴν Κωνσταντινούπολιν εἰσελθεῖν)<sup>12</sup>.

La preocupación de Pangalô continuó, sin embargo, tras la partida de Basilio, y se acentuó con el paso del tiempo a causa de la falta de noticias de su hijo. A consecuencia de ello tuvo un tercer sueño, en el que vio nuevamente un árbol similar a un ciprés, de tronco, ramas y hojas doradas. Este crecía en su jardín (φύλλοις τε χρυσοῖς πυκαζόμενον καὶ χρυσοῦς τοὺς κλάδους καὶ τὸ στέλεχος ἔχον) y, en lo alto de él, se encontraba sentado Basilio (ὑπερθεν ὑπὲρ κορυφῆς ὁ αὐτῆς υἱὸς Βασίλειος ἐκαθέζετο)<sup>13</sup>. Tras haber relatado la visión a una mujer piadosa, ésta la exhortó a alegrarse por su hijo, a quien el sueño revelaba sin lugar a dudas como emperador de los romanos (τὸ ὄραθὲν ἐπικρίνασα βεβαίως δηλοῦν ἀπεφήνατο βασιλέα Ῥωμαίων γενέσθαι σου τὸν υἱόν)<sup>14</sup>. Este último sueño, que venía a confirmar las predicciones anteriores, concluye en la estructura del relato el ciclo de revelaciones hechas a la madre del futuro soberano.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>14</sup> *Ibidem*. La figura de la mujer piadosa evoca explícitamente la figura de la profetisa Ana, que había reconocido al mesías en el niño Jesús (Luc. 2:36-38).

### 3) *Las revelaciones hechas a Basilio*

El tercer tema –referido a las revelaciones hechas al propio Basilio– se intercala con el segundo a lo largo del relato. La primera revelación del protagonista, en efecto, se produce antes del tercer sueño de su madre e introduce una sucesión de dos episodios en los cuales el joven es señalado como futuro emperador. En el primero de ellos, Basilio, llegado a la capital hacia el anochecer tras un largo día de viaje, se recostó a descansar en la entrada del monasterio de San Diómedes, situado cerca de la Puerta Dorada de la muralla de Teodosio. San Diómedes se apareció entonces en sueños al *higoumeno*, que dormía en el interior, indicándole que abriese las puertas del monasterio, gritase el nombre de Basilio y recibiese con toda diligencia al que respondiese a su llamado, puesto que éste había sido “ungido por Dios para ser emperador” (κεχρισμένον γὰρ εἰς βασιλέα τυγχάνειν παρὰ θεοῦ)<sup>15</sup>. El *higoumeno* desestimó el sueño como una simple fantasía, por lo cual el santo se le apareció por segunda vez y, ante la falta de respuesta del *higoumeno* (que aún se hallaba adormilado), se presentó una tercera, amenazándolo con aplicarle el látigo si tardaba en obedecerle. Éste se dirigió por fin a la puerta del monasterio y, habiendo hecho pasar a Basilio, le reveló en secreto lo que el santo le había comunicado (τὴν τοῦ μάρτυρος αὐτῷ ἐφανερώσε πρόρρησιν)<sup>16</sup>.

La siguiente revelación hecha a Basilio se produjo durante un viaje que el joven hizo al Peloponeso como sirviente de *kyr* Teófilo. Cuando se hallaba en la ciudad de Patras, Basilio se dirigió a la iglesia del apóstol San Andrés, en la que habitaba un monje piadoso y conocido en la región por su capacidad de predecir el futuro. Este monje, que había ignorado completamente la presencia de *kyr* Teófilo, se levantó en el momento en que entró Basilio y se comportó como si se hallase ante uno de los grandes, saludándolo como se acostumbraba hacerlo con los emperadores (ὑπεξανέστη τε ὡς τινὶ τῶν κρειττόνων καὶ τὴν ἐξ ἔθους τοῖς βασιλεῦσιν εὐφημίαν προσήνεγκεν)<sup>17</sup>. Cuando la viuda Danielis lo interrogó al respecto, el monje respondió que había actuado así porque había visto en Basilio a “un gran emperador de los

<sup>15</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 11.

romanos ungido por Cristo” (μέγαν βασιλέα τῶν Ῥωμαίων ὑπὸ Χριστοῦ κεχρισμένον εἶδον)<sup>18</sup>.

#### 4) *Las revelaciones hechas a espaldas de Basilio*

Estas dos primeras revelaciones, provenientes ambas de monjes piadosos, contrastan con las tres últimas predicciones del futuro imperial de Basilio. Éstas, que integran un cuarto tema dentro de la *Vita Basilii*, fueron hechas tanto por miembros de la familia imperial amoriana –el César Bardas, tío de Miguel III, y la emperatriz Teodora–, como por León el Filósofo –el “hombre más sabio de su época” (τοῦ τηνικαῦτα ἐπὶ παντοδαπῇ σοφίᾳ πρωτεύοντος)– y habrían de permanecer ocultas del propio Basilio. La predicción de Bardas se divide en dos episodios. En el primero de ellos Basilio, introducido ya en la corte imperial, dio muerte a un enorme lobo que había hecho su aparición durante una partida de caza; al presenciar el hecho, el César Bardas dijo a algunos de los parientes y conocidos que lo acompañaban: “presiento que este hombre se convertirá en la ruina de toda nuestra familia” (οἶμαι πάσης τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὴν κατάλυσιν τὸν ἄνθρωπον τοῦτον μέλλειν γενήσεσθαι)<sup>19</sup>. En el segundo episodio, habiendo ocupado Basilio el puesto de *parakoimomenos* que había quedado vacante a causa de las intrigas del propio César, éste último reprochó a sus consejeros el haber ayudado involuntariamente al ascenso de Basilio y haber puesto en el poder a un león que iba a devorarlos a todos (λέοντα ἀντεισήγαγον, ἵνα πάντα ἡμᾶς λαφύξῃ καὶ καταβρώξῃται)<sup>20</sup>. La profecía de León el Filósofo vino a reafirmar, por su parte, la del César Bardas. Tras haber visto a Basilio, León lo señaló al mismo César afirmando que “este es el que, según decía, habrá de sucederlos [en el trono] (οὗτος τυγχάνει ὃν ἔλεγον διάδοχον ὑμῶν μέλλειν ἔσεσθαι)”<sup>21</sup>.

Por su parte, la profecía de la emperatriz se desarrolla en un único episodio. Ya en la corte imperial, Basilio se presentó un día ante Miguel III y su familia que descansaban en Armamentarea

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 14.

después de una partida de caza. La emperatriz Teodora observó con detalle a Basilio y, al percibir en él cierta señal, se sintió perturbada al punto de desvanecerse. Una vez que lograron hacerla volver en sí, el emperador le preguntó qué era lo que había causado su desmayo y Teodora respondió con la siguiente profecía: “hijo y señor mío, el hombre que, según me dijo tu padre, habrá de destruir nuestra familia es ese hombre al que llaman Basilio (οὗτός ἐστιν ὃν λέγεις Βασίλειον). Los signos que, según dijo, tendrá el hombre que nos sucederá [en el poder], este hombre los tiene (τὰ σύμβολα γάρ, ἅπερ ἔλεγεν ἔχειν τὸν ἡμᾶς διαδέχεσθαι μέλλοντα, οὗτος ὁ ἄνθρωπος κέκτηται)”<sup>22</sup>. De acuerdo con el designio divino, Miguel III desestimó sin embargo las palabras de su madre y la convenció de que Basilio era un servidor perfectamente leal.

### **5) Las proezas de juventud**

El quinto tema –consagrado a las circunstancias excepcionales que marcaron la juventud de Basilio– se vincula directamente con el anterior. En efecto, los tres episodios que denotan las proezas excepcionales de las que Basilio es capaz –a) la derrota del atleta búlgaro, b) la captura del caballo imperial, c) la muerte del lobo– tienen como consecuencia el acceso de Basilio a la corte imperial y su trato con el César Bardas y la emperatriz Teodora. El primer episodio se produce antes de su llegada a la corte, cuando aún era sirviente de *kyr* Teófilo. Este había asistido a un banquete organizado por el hijo de Bardas, en el que se encontraban presentes numerosos invitados búlgaros. Entre estos últimos se contaba un atleta renombrado, que era considerado invencible y del cual todos los búlgaros se sentían orgullosos. *Kyr* Teófilo indicó entonces al César que él tenía un campeón que podía derrotar al búlgaro y Basilio fue por ende introducido en el banquete. En el combate subsiguiente, Basilio manejó al búlgaro como si fuese “un atado de hierba” (δεσμόν τινα χόρτου) o un “vellón de lana” (ἐρίου πόκον) para admiración de todos los presentes<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 12

En el segundo episodio, Basilio, todavía al servicio de *kyr* Teófilo, intervino para recapturar el caballo favorito de Miguel III, que nadie podía dominar debido a su rapidez y a su indocilidad. Luego de haber obtenido autorización, Basilio persiguió al animal con su propia montura, logró alcanzarlo y, saltando sobre él, pudo dominarlo y devolverlo al emperador. Esta demostración de valor y destreza tuvo como efecto que Miguel III pusiese a Basilio a su propio servicio y lo hiciese ingresar así en la corte imperial<sup>24</sup>. Finalmente, el tercer episodio corresponde a la mencionada muerte de un gran lobo (λύκος παμμεγεθέστατος) que había aparecido ante la comitiva imperial durante una expedición de caza, que Basilio efectuó valiéndose para ello del *bardoukion* imperial (βασιλικὸν βαρδούκιον). En efecto, el hecho de que Basilio utilizase de ese modo el *bardoukion* fue lo que inspiró al César Bardas la predicción de que ese hombre se convertiría en la ruina de toda su familia<sup>25</sup>.

## 6) La consagración de Basilio

Los cinco temas descriptos hasta el momento –los prodigios que marcan la vida de Basilio, correspondientes a los de su niñez y los de su juventud, y las revelaciones, divididas entre las hechas a Pangalô, las realizadas al propio Basilio y las efectuadas en secreto– constituyen los anuncios del futuro imperial del protagonista. El sexto tema, por ende, debe estar dedicado necesariamente al cumplimiento de esas repetidas profecías que, a lo largo de sucesivas décadas, habían indicado el futuro acceso del elegido de Dios a la gloria del trono imperial. Ese quinto tema incluye así los dos episodios que marcan la consagración imperial de Basilio: el primero, en 866, cuando Miguel III lo hace coronar co-emperador, y el segundo, en 867 cuando, tras el asesinato de Miguel III, Basilio queda como único emperador.

Sin embargo, y por más que la secuencia de asuntos desarrollada hasta el momento subraye el carácter singular de Basilio I, no hay nada en ellos que justifique considerar a la *Vita Basilii* como una hagiografía imperial. Los prodigios, las revelaciones, las inter-

<sup>24</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 14.

venciones divinas indican la unción divina de Basilio pero, como se lo ha señalado ya, la unción divina era un rasgo inherente a todo emperador bizantino. Para poder pensar en una hagiografía sería necesario que el soberano fuese investido, más allá del motivo clásico de la unción imperial, de las atribuciones propias de la santidad.

Esa santidad de los emperadores o de las emperatrices no era, desde ya, definida en los mismos términos que la santidad monástica o laica. Los casos de Constantino I, de su madre Helena, de Teodora (la esposa de Teófilo), de Pulqueria y Marciano o de Justiniano I, ilustran que tal santidad imperial no se hallaba vinculada a los milagros o la intercesión directa con la divinidad sino, esencialmente, a la “defensa de la ortodoxia”. Es, por ende, ese papel de “defensor de la ortodoxia” lo que ha de buscarse en la biografía de Basilio I y, para ello, es necesario detenerse sobre el último tema introducido por la *Vita Basilii* —es decir, la consagración imperial del protagonista—. El eje de este último tema, en efecto, no sólo está dado por el ascenso al trono de Basilio I: la coronación no señala, de hecho, más que el inicio de un reinado a lo largo del cual se harán evidentes los motivos de la elección divina y se cumplirán, en un sentido más pleno, todas aquellas profecías que habían anticipado el carácter peculiar de este emperador.

## **II. El rol providencial de Basilio**

El último gran asunto desarrollado por la *Vita* pretende demostrar que Basilio I no sólo fue un emperador elegido, como tantos otros, para gobernar el imperio, sino que fue un soberano designado para cumplir con una misión específica: una misión que, como sucedía en los casos de los emperadores santos, tenía que ver con la defensa de la ortodoxia. En el marco histórico en que se inserta el reinado de Basilio —es decir, el período posterior al fin del segundo iconoclasmo—, dicha defensa de la ortodoxia sólo podía vincularse con la iconodoulía restaurada y es con respecto a ella, por ende, que se debe desarrollarse la misión del emperador. En los términos de la *Vita*, Basilio I era no sólo un defensor de la iconodoulía sino incluso uno de los pilares de la restauración iconódula del 843.

La leyenda negra de Miguel III, ya mencionada, constituye en ese sentido una pieza fundamental dentro del esquema argumental de la *Vita Basilii*. En parte, la leyenda recurría a los motivos tradicionales de la *kaiserkritik* –la indolencia del emperador, su incapacidad para conducir los asuntos públicos, su mala administración del tesoro, su entusiasmo desmedido por los entretenimientos del hipódromo, sus relaciones extramatrimoniales con Eudocia Ingerina– para justificar la necesidad de su reemplazo:

*Rodeado de un corro impío de hombres licenciosos, malvados y depravados y habiendo degradado la grandeza de la dignidad imperial, el infeliz pasaba el día entre fiestas, borracheras, amores licenciosos e historias infames, entre aurigas, caballos, carros y la consecuente locura y frenesí de los sentidos que derivan de ello, y derrochaba liberalmente el dinero público en tales hombres<sup>26</sup>.*

Pero, más allá de estos motivos tradicionales, la *Vita* daba un paso más allá al introducir, en esa *kaiserkritik*, el motivo delicado de la impiedad del emperador. De acuerdo con el relato, Miguel III y sus bufones de la corte se complacían en burlarse de la dignidad eclesiástica y de las ceremonias litúrgicas:

*Lo peor era que ridiculizaba y ultrajaba los símbolos de nuestra fe, creando antitipos de los santos sacerdotes de entre los mimos y los bufones que lo rodeaban, y convirtiendo a esto en motivo de burla, de broma y de risa<sup>27</sup>.*

*Pues se burlaba de las cosas divinas, y de los malvados y licenciosos andrógenos que estaban con él, a uno llamaba patriarca y a once de ellos había nombrado metropolitanos y él mismo ocupaba el duodécimo lugar, como describiré. Al maldito y abominable Gryllos daba el nombre de patriarca y lo adornaba con la dorada y brillante vestimenta episcopal y le confería*

<sup>26</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

*el omophorion; y, según se dice, conformaba un sínodo con sus amigos, colocando a once en el rango de los metropolitanos, mientras que él mismo, en el duodécimo lugar, se hacía llamar arzobispo de Colonea. Y daba a cada uno una cítara para que llevaran debajo del ropaje eclesiástico y ordenaba que las tañesen desde abajo, y junto con ellos se divertía con los sagrados ritos y llevaba a cabo la liturgia y los misterios de manera ultrajante, como el más malvado entre los abominables, el maldito entre los impuros [...]. De la misma manera, a los vasos sagrados, que estaban adornados con piedras valiosas y perlas, guarnecidos con oro y plata, y que habían servido muchas veces a los divinos misterios, ahora les vertían mostaza y vinagre, para así ofrecérselos a sus amigos, entre muchas risas, palabras injuriosas y pantomimas abominables y repulsivas*<sup>28</sup>.

Es justamente en el marco de las críticas a la impiedad de Miguel III que la *Vita Basilii* introduce el motivo clave de la ruptura entre este emperador y las dos figuras que constituían los pilares de la restauración de la ortodoxia: su madre, la emperatriz Teodora, y el patriarca Ignacio. El distanciamiento entre Miguel III y su madre era histórico al menos en parte, porque la emperatriz había sido efectivamente depuesta en marzo del 856 por el César Bardas y relegada más tarde a un monasterio de Constantinopla. Sin embargo, la *Vita Basilii* redefinía en términos aún más extremos la relación entre Miguel y su progenitora al colocar la impiedad del emperador como motivo de su distanciamiento y al sellar la ruptura de sus relaciones con el tema de la maldición materna. Un episodio del relato sintetiza ese punto de inflexión:

*[El emperador se hallaba] sentado sobre el trono en el deslumbrante Chrysotriklinos y al indecente Gryllos, vestido con los ropajes episcopales, lo hacía sentar a su lado como acostumbraba hacerlo con el verdadero patriarca, y le rendía honores propios del patriarca mientras éste, con un velo que cubría su cabeza,*

<sup>28</sup> *Ibidem*, 21.

*ocultaba su abominable barba. [El emperador] comunicó entonces a su madre, mediante uno de los eunucos de palacio: ‘el santísimo patriarca Ignacio se halla sentado conmigo, y si quieres que te de la bendición, ven, y la recibirás junto conmigo’.*

*Ella, como mujer piadosa y devota a Dios, llena de fe y amor por el patriarca, salió con rapidez en cuanto escuchó el mensaje, y, sin mirar con atención por el respeto [que sentía por el patriarca], ajena a toda maldad y a toda desconfianza y sin sospechar nada perverso, se arrojó a los pies de aquél a quien creía el santo patriarca y le pidió que la bendijese. Aquel se levantó un poquito del asiento, se dio vuelta para darle la espalda, y emitió de sus entrañas un abominable ruido como de burro mientras le decía: ‘para que no digas, señora, que no te consideramos digna incluso de esto’.*

*El emperador rompió a reír a carcajadas y con él reía aquel gran impío, y continuaban diciendo tonterías y ofendían a la emperatriz sin motivo con su exaltación. Ella, dándose cuenta de la ficción y del engaño y lamentándose mucho su conducta, lanzó una gran maldición sobre su hijo, y finalmente le declaró: “he aquí, malvado hijo, que Dios te ha quitado su mano, y te ha sido dada una mente reprobable para hacer lo que no es propio de un emperador”<sup>29</sup>.*

De manera similar, la *Vita Basilii* introduce una ruptura de las relaciones entre Miguel III y el patriarca Ignacio. Una vez más, tal ruptura no carece de todo fundamento histórico, ya que el César Bardas depuso a Ignacio en el año 858 sin que Miguel III hiciese nada para impedirlo. Sin embargo, y tal como en el caso de la emperatriz, la *Vita* no centra ese divorcio en los hechos históricos del reinado de Miguel III sino en la supuesta impiedad del emperador. Aunque Miguel no aparece en el episodio, parece claro que la alusión de Ignacio al “responsable y líder” de los impíos no es el bufón Gryllos

<sup>29</sup> *Ibidem*, 23.

sino, más bien, el propio emperador, a cuyas instancias se producía el ultraje a la fe:

*Una vez que el santísimo patriarca Ignacio marchaba en procesión por la ciudad con toda su escolta y con la jerarquía eclesiástica, entonando letanías mientras se encaminaba hacia una santa iglesia en el orden habitual y con los habituales cantos sagrados, ocurrió que el impío e impuro “fatriarca” (φατριάρχη) Gryllos del emperador, cubierto con un sagrado manto y sentado sobre un burro, junto con sus impíos metropolitans y todo su teatro y sus danzas de sátiro y sus acompañantes, avanzaba por el lado opuesto, actuando y cantando teatralmente de la forma que les era propia. Al aproximarse [a la procesión patriarcal] se echaron éstos los mantos sobre los hombros y, tocando vigorosamente las cítaras, cantando canciones y frases libertinas al son de la música sagrada, danzando a la manera de Pan y de los sátiros, tocando los címbalos y burlándose del patriarca y de los sacerdotes como si fuesen rivales, culminaron su marcha y su danza diabólica. Inquiriendo el santo patriarca y enterándose de quiénes eran y con quién y por qué motivo se reunían, se lamentó mucho y lloró por el responsable y líder de todos ellos, y entre lágrimas suplicó a Dios que condenase aquella ofensa y pecado y que dispersase en el Hades a los impíos, a fin de que no profanasen los misterios y las cosas santas ni ridiculizasen las cosas augustas<sup>30</sup>.*

La *Vita Basilii* nunca declaró explícitamente a Miguel III como un emperador heterodoxo pero su distanciamiento de los pilares de la restauración del 843 equivalía a plantearlo de esa manera. Según la lógica de ese esquema, Miguel dejaba de ser así el primer soberano de la ortodoxia restaurada y se constituía en otro soberano impío que venía a prolongar el período de heterodoxia iniciado por los iconoclastas. El lugar que él debía haber temido –el de monarca de tal restauración ortodoxa– era ocupado, según el planteo de la *Vita*, por Basilio I, que accedía al poder para cumplir con la misión de devolver

<sup>30</sup> *Ibidem*, 22.

la paz a la Iglesia. En ese marco, el mismo Basilio pasaba a constituirse –junto a la emperatriz y al patriarca– en el tercer pilar de la restauración y en el primer emperador ortodoxo en reinar tras el fin del iconoclasmo. A la manera de los emperadores y de emperatrices santos, Basilio cumplía el papel de “restaurador de la ortodoxia” y justificaba así su pretensión a la santidad imperial.

### III. Santidad y legitimación dinástica

Como se ha señalado ya, la santidad imperial era un tema que interesaba a Basilio I. El intento por santificar a su primogénito, Constantino y, especialmente, la promoción del culto al emperador Constantino I, sugiere que Basilio y sus herederos no eran indiferentes a las conveniencias políticas implícitas en esa santidad imperial. Sin embargo, y a pesar de que Basilio I haya demostrado un interés particular por la santificación de miembros de su familia, por más que haya enfatizado su vinculación a san Constantino, por más que haya buscado definirse incluso como protector y, en cierta forma, como restaurador de la ortodoxia, es dudoso que haya llegado al punto de promover una auto-santificación.

Es indudable que la *Vita Basilii*, redactada en época de Constantino VII, retomaba elementos propios de la época de Basilio I. Pero esos elementos, que en tiempos de éste habían sido esencialmente funcionales a la legitimación política del primer Macedonio, habrían pasado a cumplir, en tiempos de su nieto Constantino VII, un papel algo diferente. Es probable, en efecto, que la redacción de la *Vita Basilii* haya respondido a la necesidad de afirmar los derechos de la dinastía Macedonia frente a las reivindicaciones políticas de los ascendentes clanes aristocráticos de Oriente, especialmente del clan Lecapeno que, en el año 920, logró usurpar el trono de los Macedonios. Constantino VII, cuyo epíteto de “Porfirogeneto” constituía de por sí una reafirmación de derecho dinástico frente a la usurpación de Romano Lecapeno, promovió sin duda el culto a santa Teófano como forma de reivindicar el especial derecho divino que la dinastía Macedonia tenía al trono imperial. También es probable que, en el marco de la misma estrategia teológico-política, este emperador haya pretendido investir a su abuelo Basilio I de los rasgos distintivos de

la santidad imperial. La *Vita Basilii* representaba así el papel de una hagiografía imperial que, al sugerir la santidad imperial del fundador dinástico, investía indirectamente de un carácter sagrado a sus herederos Macedonios y legitimaba, por ende, su ocupación del trono imperial de una forma que otros pretendientes habrían podido difícilmente imitar.

## Conclusión

La estructura y los temas de la *Vita Basilii* se remiten con claridad al modelo de una hagiografía imperial. Los asuntos en función de los cuales se organiza la *Vita* –los signos milagrosos durante la niñez, las revelaciones, las hazañas de juventud, el cumplimiento de las profecías y la consagración– son propios del género hagiográfico y, de hecho, la misma estructura del relato responde al simbolismo sugestivo de la tríada:

- a) Tres series de revelaciones: 1) a la madre, 2) a Basilio, 3) a espaldas de Basilio;
- b) Tres revelaciones en cada serie: 1) Tres sueños a la madre de Basilio: 1.1. el árbol de frutos dorados, 1.2. Elías el Tesbita, 1.3. el ciprés.
  - 2) Tres revelaciones a Basilio: 2.1. el águila, 2.2. el higoumeno de San Diómedes, 2.3. el monje de San Andrés de Patras.
  - 3) Tres predicciones a espaldas de Basilio: 3.1. la del César Bardas, 3.2. la de la emperatriz Teodora, 3.3. la de León el Filósofo.
- c) Tres proezas físicas durante su juventud: 1) la derrota del atleta búlgaro, 2) la captura del caballo imperial, 3) la muerte del lobo.
- d) Tres retornos del águila que reveló por primera vez el futuro imperial de Basilio.
- e) Tres apariciones de san Diómedes al *higoumeno* que hizo explícito por primera vez, ante Basilio, su futuro imperial.

Finalmente el papel que la *Vita* atribuye a Basilio como tercer pilar de la restauración de la ortodoxia, remitiéndolo así al prototipo

del emperador piadoso, culmina la estrategia retórica de una pieza literaria cuyo carácter político es evidente. Basilio I nunca fue declarado santo. Sin embargo, el carácter de la *Vita Basilii* sugiere que, durante los primeros reinados de la dinastía Macedonia, se jugaba al menos con la posibilidad de la santificación del fundador dinástico. Si ése fue el caso, nos encontraríamos ante una *Vita* anterior al santo, es decir, ante una hagiografía que no estuvo destinada a conmemorar u honrar la memoria de un santo ya declarado sino a promover la santificación de un individuo aún no santificado. La estrategia no era desconocida, como al menos lo ilustra el exitoso proceso de auto-santificación de Neófito el Recluso durante el siglo XII, y da cuenta sin duda del complejo y variable proceso que podía seguir la santificación. En el caso de Basilio, esa santificación nunca llegó pero la *Vita Basilii* constituye, de todas formas, un testimonio valioso de la dimensión política de la santidad y, especialmente, de la santidad imperial en Bizancio.



**LA VERSIÓN DE LA VITA SAMSONIS  
DEL LIBER LANDAVENSIS  
(NATIONAL LIBRARY OF WALES MS. 17110E)\***

Luciana CORDO RUSSO  
(CONICET)

**I. Introducción: el contexto de la *Vita Samsonis***

La vida de Samsón conservada en el códice conocido como *Liber Landavensis*, alojado en la National Library of Wales con la signatura 17110E, constituye el testimonio más temprano y acabado de la vida más antigua de un santo de origen galés, documento producido y conservado en las Islas Británicas. No obstante ello, el texto todavía no ha sido editado; contamos solamente con una transcripción publicada a fines del siglo diecinueve<sup>1</sup>. Más aún, poco y nada se ha escrito en español sobre este santo o, para el caso, sobre la tradición hagiográfica galesa. Por esto, si bien el propósito primordial de este trabajo consiste en ofrecer un estudio preliminar a la traducción al español de la *Vita Samsonis* que se publica como apéndice, en los apartados siguientes se abordará una serie de temas, a saber: los principios básicos de la tradición hagiográfica galesa, el modelo del texto latino galés y las características principales de la tradición a la que pertenece, una descripción codicológica esencial del manuscrito

\* Este estudio se ha beneficiado de la invaluable ayuda del Dr. Alfonso Hernández Rodríguez, a quien agradezco por sus (siempre) pertinentes observaciones. Extiendo también mi agradecimiento a la Dra. Valeria Buffon, quien fue la instigadora principal de este trabajo.

<sup>1</sup> Gwenogvryn EVANS y John RHYS, *The Book of Llan Dâv. Reproduced from the Gwysaney Manuscript*, Oxford, 1893. Una edición del texto latino está en preparación.

y los rasgos paleográficos del texto, las particularidades de esta vida respecto de su fuente. Con todo, estas páginas se orientan a presentar un panorama completo –mas no exhaustivo– del contexto de producción de la *Vita Samsonis*, de sus condiciones materiales y su carácter distintivo y de las discusiones más recientes respecto de la obra, todo lo cual brindará una vía de acceso a un corpus textual poco explorado en el ámbito académico hispánico.

Las tradiciones respecto de Samsón son variadas<sup>2</sup>. Acuerdan, sin embargo, en situar su nacimiento en el sur del país de Gales y su vida entre los siglos V y VI (485-565)<sup>3</sup>; su fiesta se celebra el 28 de julio, día de su muerte. Es considerado el fundador del monasterio de Dol (actualmente Dol-de-Bretagne en Ille-et-Vilaine) donde, de acuerdo con su biografía, falleció. Si nos atenemos a la evidencia proporcionada por la toponimia, los templos y sitios dedicados a él, su culto parece haberse extendido por el sur del país de Gales, Irlanda y Armórica; en este último lugar representó un papel importante en la configuración de la iglesia bretona<sup>4</sup>. Como figura histórica aparece mencionado como uno de los firmantes de las actas del tercer concilio de París en 562; además, el rey Childeberto I le donó el sitio de Pentel (Saint-Samson-sur-Risle, en el actual departamento de Eure), del

<sup>2</sup> Para un útil resumen de la vida de Samsón, véase David FARMER, “Samson”, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, OUP, 2011, y Joseph-Claude POULIN, “Le dossier de Saint Samson de Dol”, *Francia*, 15 (1987), 715-731. Véase además Sabine BARING-GOULD y John FISHER, *The Lives of the British Saints*, Londres, Honourable Society of the Cymmrodorion, 1908, vol. IV, pp. 130-170; Robert FAWTIER, *La vie de Saint Samson. Essai de critique hagiographique*, París, Honoré Champion, 1912; Pierre FLOBERT (ed. y trad.), *La vie ancienne de saint Samson de Dol*, París, CNRS, 1997; Elissa HENKEN, *The Welsh Saints. A Study in Patterned Lives*, Cambridge, Brewer, 1991, especialmente el índice de las tradiciones sobre el santo, pp. 207-209 y su *Traditions of the Welsh Saints*, Cambridge, Brewer, 1987.

<sup>3</sup> Farmer y Poulin (y, en general, todos los autores mencionados en la nota anterior) señalan 565 como año de su muerte. Respecto de su nacimiento, la fecha es la propuesta por John CANNON, “Samson, St”, *A Dictionary of British History*, Oxford, OUP, 2009.

<sup>4</sup> Samsón es uno de los santos de origen insular que viajaron y se asentaron en Bretaña, al igual que santa Guénolé y los santos Magloire, Malo, Paulino y Tudual. Véase a este respecto François KERLOUÉGAN, “Les vies de saints bretons les plus anciennes dans leurs rapports avec les Iles Britanniques”, en Michael HERREN (ed.), *Insular Latin Studies. Papers in Medieval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, pp. 195-213.

cual se conservan vestigios arqueológicos. Asimismo, contamos con muchas fuentes narrativas sobre su propia vida: por un lado, aquellas pertenecientes a la tradición continental europea, la más desarrollada, cuyo epicentro es Bretaña y, por otro, la tradición insular británica, cuyo testimonio más temprano es objeto de estudio en este trabajo. Volveremos sobre estos dos grandes grupos de tradiciones en el apartado siguiente; baste decir que el texto de la *Vita Samsonis* –al que nos referiremos usualmente como “vida galesa”– tuvo como modelo una de las vidas latinas producidas en Bretaña.

Todos los santos galeses pertenecen al periodo conocido, dentro de la historiografía tradicional galesa, como “Age of the Saints”, comprendido entre los siglos IV y VII. Eran hombres ponderados por su conocimiento, su predicación, su virtud, por ser fundadores de comunidades religiosas y por vivir como ermitaños; en ningún caso fueron mártires. La Iglesia galesa era, en origen y en esencia, una iglesia monástica pero “monástica” en un sentido distinto al de la tradición y práctica benedictinas. La comunidad religiosa nativa, el *clas*, estaba constituida por un abad (quien podía ser también obispo) y un grupo de canónigos, que recibían una parte de los ingresos de la iglesia, muchas veces estaban casados y transmitían su propiedad y su oficio eclesiástico a sus hijos<sup>5</sup>. Además de cumplir con las funciones parroquiales, los *clasau* eran centros de enseñanza. De hecho, Samsón estudia con Iltuto en Llanilltud Fawr, uno de los núcleos de instrucción más importantes del sur del país de Gales de su época. Por otra parte, la tradición eremítica proveniente del norte de Egipto tuvo un gran arraigo y vigencia hasta bien entrado el siglo XII. De acuerdo con David Knowles, el monasticismo se extendió hacia las Islas Británicas a través de Casiano y de san Martín de Tours y se expandió rápidamente en la segunda mitad del siglo VI. Una peculiaridad del monasticismo celta, especialmente del irlandés (al

<sup>5</sup> Robert DAVIES, “Church and Religion in an Age of Change”, en *The Age of Conquest. Wales 1063-1415*, Oxford, OUP, 2000, pp. 172-215 (p. 174). Véase también Janet BURTON, *Monastic and Religious Orders in Britain 1000-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 19; J. Wyn EVANS, “The Survival of the Clas as an Institution in Medieval Wales: Some Observations on Llanbadarn Fawr”, en Nancy EDWARDS y Alan LANE (eds.), *The Early Church in Wales and the West*, Oxford, Oxbow, 1992, pp. 33-40.

que el autor se refiere sobre todo) es la predilección por el exilio –la *peregrinatio*– como forma de renunciamiento mediante la cual los monjes llevaban la fe cristiana y la vida monástica a lugares lejanos. San Columba (521-97), por ejemplo, fue el fundador del famoso monasterio de Iona, mientras que Columbano (543-615) fundó Luxeuil en Francia<sup>6</sup>. La vida de Samsón está fuertemente influenciada por elementos eremíticos y ascéticos como la reclusión, el ayuno, la vigilia, la dedicación al estudio y los viajes para fundar monasterios. En efecto, Samsón es sobre todo un santo eremita y abad. El culto de los santos galeses como David, Padarn, Teilo, Illtud y Cadog se expandió durante los siglos IX y X y dejó sus huellas en la gran cantidad de lugares asociados con ellos, sobre todo a partir de la forma *llan* (complejo de iglesia y cementerio) más el nombre del santo, por ejemplo, en Llandeilo (llan+Teilo).

Por su parte, las *vitae* comenzaron a ser compiladas en parte hacia fines del siglo XI, de acuerdo con la perspectiva tradicional, como respuesta a la actitud reformadora de los normandos, cuyo avance sobre el territorio galés se había iniciado luego de la batalla de Hastings (1066). Los barones normandos no buscaban únicamente asegurar su control sobre la designación de los obispos y de las demarcaciones diocesanas sino que, además, introdujeron las reglas monásticas continentales y todo un conjunto de santos a los que les re-dedicaban templos<sup>7</sup>. Sin embargo, John Reuben Davies –una de las principales autoridades actuales sobre el *Liber Landavensis*– se ha pronunciado en contra de esta teoría: para él, hacia fines del siglo XI asistimos a un renovado interés en las vidas de santos,

*partly as a counterpart to a parallel revival in England, and partly to bolster the dignity of a newly conquered ecclesiastical establishment. We see the widespread building and rebuilding of churches, rededications to long-forgotten native saints, and the rehabilitation –*

<sup>6</sup> *Christian Monasticism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969, pp. 28-32.

<sup>7</sup> DAVIES, *op. cit.*, p. 179; HENKEN, *Traditions...*, p. 5; D. Simon EVANS, “Our Early Welsh Saints and History”, en G. H. DOBLE, *Lives of the Welsh Saints*, Cardiff, University of Wales Press, 1971. La fundación de monasterios era uno de los principales instrumentos de conquista junto con la construcción de castillos y el asentamiento de poblados.

*and even invention— of certain cults. Hagiography was the handmaid of this ecclesiastical restructuring and provides a guide to the agenda of the reforming clerics*<sup>8</sup>.

Por consiguiente, es preciso tener en cuenta que las compilaciones hagiográficas no se produjeron únicamente como reacción a factores externos sino que tuvieron como principal generador una serie de cambios a nivel local, relacionados con la introducción de las órdenes monásticas reformadoras fundadas en el continente.

En este marco, no obstante, no debemos olvidar la dependencia episcopal de todas las diócesis reorganizadas por los normandos (cuatro en total: St David, Llandaf, Bangor y St Asaph) respecto del arzobispo de Canterbury. Tal dependencia fue públicamente desafiada en el siglo XII, bajo los obispados de Bernard de St David (1115-1148) y Urban de Llandaf (1107-1134) y desencadenó, al mismo tiempo, una contienda acerca de cuál de las dos diócesis se podría hacer cargo —eventualmente— de la sede episcopal<sup>9</sup>. J.R. Davies alerta sobre la necesidad de matizar esta posición y subraya, en cambio, la pelea entre los obispos de St David y de Llandaf por la supremacía dentro del territorio galés y la propiedad y control de ciertas áreas del sur del país de Gales. En efecto, el primer registro formal acerca de la diócesis de Llandaf —con ese nombre— data de 1121. Antes de esa fecha, si bien existía una diócesis en el sur del país, ésta no contaba con sede fija ni con límites claros. El principal objetivo de Urbano era, justamente, constituir la sede y delimitar su jurisdicción usando creativamente documentos del pasado. El texto a examinar es expresión directa de este ámbito tan complejo. La *Vita Samsonis* y también otras vidas, como la de san David, se pensaron como herramientas políticas tanto en la contienda por la primacía arzobispal y en la lucha contra los normandos —en un doble intento por mantener la independencia de la iglesia galesa y establecerse como sede metro-

<sup>8</sup> John Reuben DAVIES, “The Saints of South Wales and the Welsh Church”, en Alan THACKER y Richard SHARPE (eds.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford University Press, 2002, pp. 361-395, p. 395.

<sup>9</sup> DAVIES, “Church and religion...”, pp. 182-183 y 189.

politana en oposición a Canterbury<sup>10</sup>– como en la configuración del ámbito de poder de las iglesias reformadas.

### ***1.1. La Vita Samsonis y el género hagiográfico***

La *Vita Samsonis* se compuso expresamente para la colección del *Liber Landavensis*. El códice fue compilado entre 1120 y 1130 en la abadía de Llandaf (Glamorganshire, sur del país de Gales) y la vida de Samsón pertenece al conjunto de textos más antiguos conservados en este manuscrito. J.R. Davies estima que un mismo hagiógrafo fue el responsable de la composición de la mayor parte de las hagiografías del códice, a saber, las *vitae* Clitauci, Dubricii, Elgari y Oudocei. De hecho, sostiene que el compositor fue Caradog de Llancarfan<sup>11</sup>. Caradog, además de ser el autor de las vidas latinas de los santos Gildas y Cadog, era pariente del obispo Urbano (probablemente su hermano) y, como miembro de la comunidad de Llancarfan, ambos tenían intereses en común. Por otro lado, Davies ha descubierto que ciertos patrones estilísticos son compartidos por las vidas de Gildas y Cadog y las del *Liber Landavensis*. Las fórmulas de inicio y otras que se repiten en los textos, si bien no son abundantes, junto con episodios y temas compartidos, revelarían la huella de un mismo compositor por detrás de todas estas composiciones.

La vida de Samsón se inserta en la tradición hagiográfica latina pero sigue, al mismo tiempo, los modelos narrativos de las vidas de santos galeses, cuyos motivos y temas revelan, como sostiene Elissa Henken, un patrón biográfico similar al de los héroes de las historias seculares. Para esta autora, “*the Welsh saints have less in common with the martyred saints of Europe than with the mythological and secular heroes of their own land*”<sup>12</sup>. De hecho, una serie de episodios escalonan las vidas de santos en el siguiente orden: 1) concepción y nacimiento, casi siempre en el seno de una familia aristocrática. Muchas veces, además, se profetiza su santidad con anterioridad al

<sup>10</sup> HENKEN, *Traditions...*, p. 5.

<sup>11</sup> John Reuben DAVIES, *The Book of Llandaf and the Norman Church in Wales*, Woodbridge, Boydell Press, 2003, pp. 132-142.

<sup>12</sup> *The Welsh Saints*, p. 1.

nacimiento, 2) infancia, 3) primer milagro, indicador de la madurez espiritual, 4) retiro a las tierras salvajes o a la naturaleza, 5) viajes como misionero, 6) conflicto con el poder secular, 7) gobierno de un territorio, 8) muerte<sup>13</sup>.

En mayor o menor medida, todos estos episodios ocurren en la vida de los santos galeses. En efecto, un resumen de los episodios más importantes de la *Vita Samsonis* se puede ordenar siguiendo este esquema:

- 1) concepción y nacimiento: los padres de Samsón, Amón y Ana, de familia real, no tienen hijos ya que Ana no puede concebir y es considerada estéril. Dubricio e Iltuto recomiendan visitar a un *librarius*, una suerte de sabio adivino. Este les exige una vara de plata del tamaño de Ana; Amón ofrenda tres. A la noche siguiente, Ana tiene un sueño en el que un ángel le anuncia el nacimiento de un hijo, al que llamará Samsón y que será obispo. El *librarius* confirma el presagio. Nace Samsón y es bautizado por Iltuto. Amón se opone a que su hijo siga la carrera eclesiástica pero recibe una reprimenda divina en un sueño y envía a Samsón a la escuela de Iltuto en Llanilltud Fawr (el nombre inglés es Llantwit Major);
- 2) infancia: Samsón se convierte en un niño honesto y sabio. Progresivamente en el conocimiento de las letras y se destaca por su compromiso con el estudio;
- 3) primer milagro de juventud y madurez espiritual: Samsón confina en un hórreo a los pájaros que se comían la cosecha del campo de Iltuto. Tiende a abusar de vigiliass y ayunos. Ejecuta otro milagro: salva a un monje mordido por una serpiente. Es ordenado diácono por Dubricio. Los sobrinos de Iltuto, ambos

<sup>13</sup> HENKEN, *Traditions...*, p. 2. Para un índice de los motivos acerca de Samsón en todas las fuentes en las que aparece, véase *The Welsh Saints*, p. 136-182. En otro orden de cosas, es preciso señalar que los temas y la estructura de las vidas de santas siguen patrones distintos respecto de la hagiografía 'masculina'. Para esto último se recomienda consultar los libros de Jane CARTWRIGHT, *Feminine Sanctity and Spirituality in Medieval Wales*, Cardiff, University of Wales Press, 2007 y *Y Forwyn Fair, Santesau a Lleianod: Agweddu ar Wryfyddod a Diweirdeb yng Nghymru'r Oesoedd Canol*, Cardiff, UWP, 1999.

monjes, intentan envenenarlo. Posteriormente, lleva adelante el exorcismo del instigador del envenenamiento; éste se cura y se arrepiente. Iltuto envía luego a Samsón al monasterio de Piro, donde lleva una vida pía y de oración. Enfermedad del padre de Samsón, quien parte a verlo. Episodio de Theomaca en medio del bosque. Llegada a casa de Amón, curación del padre, conversión de la familia a la vida monástica. Samsón derrota a un dragón en el camino de regreso. Dubricio lo nombra cillerero del monasterio de Piro. Milagro de Samsón: acusado de despilfarrar la miel, llena los tarros frente a Dubricio. Muerte accidental de Piro. Samsón es elegido abad a pesar suyo. Luego de tres años y medio, con el permiso de Dubricio, parte a Irlanda siguiendo a unos monjes irlandeses que vienen de Roma. Hace toda clase de milagros allí;

- 4) periodo de Samsón como eremita: se retira a una caverna, donde hace surgir un curso de agua. Encontrado y convocado a un sínodo, es nombrado abad de un monasterio fundado por san Germano. Un día recibe en un sueño la visita de Pedro, Santiago el menor y Juan evangelista, quienes le anuncian que será consagrado obispo, hecho que sucede poco tiempo después. La noche de la pascua, Samsón recibe la visita de un ángel en el templo, quien lo incita a cruzar el mar y misionar;
- 5) viajes como misionero: llega a Cornwall, al pueblo de Tricurrius, cuyos habitantes son paganos. Samsón resucita a un joven y convierte a la población. Derrota a un dragón y manda construir un monasterio cerca de allí. Nuevamente se retira a una cueva, donde hace surgir otro curso de agua. Cuando se termina de construir el monasterio, deja a su padre y a su primo a cargo de él y parte hacia Armórica. Al llegar a puerto, Samsón encuentra a un hombre lamentándose por su mujer leprosa y su hija. Samsón cura a ambas mujeres y funda el monasterio de Dol. Se crean muchos monasterios más en la provincia;
- 6) conflicto con el poder secular: Samsón se entera de que el heredero al trono de Bretaña, Iudualo, ha sido encarcelado por el rey Childeberto y la reina. Solicita su liberación; la reina intenta asesinarlo en varias oportunidades (le ofrece un vaso con veneno, le entrega un caballo furioso, lo deja a merced de un

león). Samsón vence todos los obstáculos con la señal de la cruz. Frente a tantas maravillas, el rey decide liberar a Iudualo y, hacia el final, incluso la reina le profesa reverencia. Derrota del tercer dragón. Childeberto, reconociendo la virtud de Samsón, le concede muchos regalos y tributos en oro y plata. Iudualo recupera su herencia, ganando el control sobre Bretaña. Samsón se establece en Dol, donde desarrolla su doctrina y virtud;

- 7) muerte en Dol. Su cuerpo es embalsamado pero su alma asciende hacia Cristo en medio de himnos y alabanzas.

Algunos de estos episodios de la vida de Samson están narrados en otras hagiografías de santos galeses. Por caso, el periodo de aprendizaje con Iltuto aparece no solo en la vida de este último sino también en la de Gildas; su ordenación y la escena de la paloma sobre su hombro son relatadas en las vidas de Dubricio e Iltuto<sup>14</sup>. Como indica Henken, muchos motivos que encontramos en la *Vita Samsonis* son bastante comunes pero es su repetición lo que le confiere su carácter distintivo: la paloma celestial, los reiterados intentos de envenenamiento, la destrucción de serpientes y dragones a través del poder de su santidad<sup>15</sup>. A esto se agregan los exorcismos que realiza, cuatro a personas específicas (el monje sobrino de Iltuto, el abad de Irlanda, la hija del hombre que esperaba en el puerto y el conde de la corte del rey Childeberto) y un número indefinido de sujetos a los que ayuda durante su estadía en Irlanda, los cursos de agua que crea y su frecuente consideración como elegido de Dios.

Por último, es necesario señalar el curioso hecho del embalsamamiento del cuerpo del santo<sup>16</sup>. Esta escena no constituye una introducción del redactor galés sino que está tomada de su texto-base

<sup>14</sup> *Vita Sancti Iltuti* –A.W. WADE-EVANS, *Vitae Sanctorum Britanniae et Genealogicae*, Cardiff, University of Wales Press, 1944–; *Vida de Gildas* –Hugh WILLIAMS (ed. y trad.), *Gildas*, Londres, David Nutt, 1901 (Cymrrodorion Record Series 3) –; *Lectiones de Vita Sancti Dubricii* –G. EVANS y J. RHYS, *The Book of Llan Dâw*–; *Vita Sancti Paterni* –WADE-EVANS, *op. cit.*.

<sup>15</sup> *The Welsh Saints*, pp. 117-8

<sup>16</sup> Se agradece al Dr. Ariel Guance por llamar la atención hacia esta particularidad y a Diego Santos por sus sugerencias respecto de las posibles influencias existentes detrás de ella

y es, además, un motivo inexistente en el resto de la hagiografía galesa. De esta manera, podría ser producto de la influencia de la tradición cristiana egipcia, específicamente de las prácticas antiguas asociadas con la preservación del cuerpo. Sin embargo, no parece ser un motivo frecuente de las vidas producidas en ese contexto. Hasta donde se ha podido averiguar, el motivo aparece únicamente en la vida de Pedro de Alejandría escrita por Anastasio el Bibliotecario<sup>17</sup>. Más cerca de nuestro texto se encuentra, no obstante, la *Vita Sancti Germani* de Constancio de Lyon, donde se narra el episodio del embalsamamiento del santo: “*Acolus corpus aromatum constrictione solidauit...*”<sup>18</sup>. Esta conexión es relevante puesto que san Germano aparece, en la *Vita Samsonis*, como el educador del maestro de Samsón (Iltuto) y esta relación adquiere un carácter importante en la ascendencia del poder eclesiástico del santo, como veremos más adelante.

## II. Las dos tradiciones de la *Vita Samsonis*

Como expusimos en el apartado anterior, hemos optado por distinguir una tradición continental europea y una insular británica. La primera es, sin lugar a dudas, la mejor documentada y, en vistas de ello, probablemente la que tuvo mayor difusión y circulación. La tradición británica cuenta con dos testimonios directos: la *Vita Samsonis* del *Liber Landavensis*, traducción de una vida continental a la que se le han introducido algunos cambios, y una versión abreviada de la misma que se conserva en un compendio hagiográfico compilado en el siglo XIV por John de Tynemouth<sup>19</sup>. No cabe duda acerca de la popularidad de Samsón en las Islas Británicas, como se evidencia en la toponimia y en su participación en otros textos insulares, todo

<sup>17</sup> “Deinde odoriferis condientis aromatibus induerunt illum sericis indumentis” –*Acta Sincera Sancti Petri*, PL 129, pp. 690-705 (p. 702)–.

<sup>18</sup> “Acolus embauma le corps par une application d’aromates” –CONSTANCIO de LYON, *Vie de Saint Germain d’Auxerre* (ed. de René Borius), París, Cerf, 1965, VIII. 44–. Nótese, de todas formas, que la expresión utilizada aquí no se parece a la usada por el compositor galés, “cum unguentis sepeliebat”.

<sup>19</sup> Carl HORSTMAN, *Nova Legenda Anglie*, Oxford, Clarendon Press, 1901, vol. II, pp. 350-355.

lo que permite visualizar un repertorio más amplio de historias vinculadas con el santo.

### ***II.1 La tradición continental: el modelo de la Vita Samsonis del Liber Landavensis***

El repertorio de las fuentes narrativas que relatan la vida de san Samsón se clasifica convencionalmente en cuatro categorías<sup>20</sup>:

- 1- Acta o gesta perdida
- 2- *Vita prima* o antigua (Vita I) BHL 7472-7479
- 3- *Vita secunda* o carolingia (vida segunda) BHL 7481,7483
- 4- *Vita metrica* (vida métrica) BHL 7480, 7482, 7484.

Sobre la vida perdida solo tenemos alusiones en la vida primera. El autor dice ser un testigo directo de los acontecimientos narrados. Se trata de un primo de Samsón, Henocus, quien a su vez se apoya en el testimonio de la madre de Samsón. Si atendemos estos enunciados, debe haber sido compuesta a fines del siglo VI<sup>21</sup>. Por otro lado, la vida segunda deriva directamente de la vida primera. Conocida como vida carolingia debido al período de su composición y al trasfondo ideológico al que responde, fue redactada entre 848/849-851 por un monje benedictino de Dol, quien distribuyó el contenido de la vida primera en dos libros simétricos, el primero consagrado al período insular y el segundo a la fase continental<sup>22</sup>. Se conserva en quince manuscritos; los nueve principales son los siguientes: Vaticano, Bibl.

<sup>20</sup> En esta clasificación seguimos a POULIN, “Le dossier de Saint Samson de Dol”, pp. 715-731.

<sup>21</sup> POULIN no da crédito histórico a la primera vida de Samsón pero no descarta la existencia de estos hechos (“Le dossier”, pp. 719 y 726).

<sup>22</sup> Bernard MERDRINAC nota acertadamente las diferencias de intencionalidad política entre las distintas re-escrituras de la vida de Samsón y, por lo tanto, el énfasis distinto que cada una de ellas presenta. Respecto de la vida segunda, subraya el marcado interés del redactor benedictino en reafirmar el estatus metropolitano de Dol –“The process and significance of rewriting Breton hagiography”, en Jane CARTWRIGHT (ed.), *Celtic Hagiography and Saints’Cults*, Cardiff, University of Wales Press, 2003, pp. 177-197 (p. 194)–.

Vat., Reg. lat. 479; Angers, BM 803 (719) y 806 (722); París, BNF lat. 5323, 3789, 5565, 12600 y 15434; Copenhague, B.R. Thott 113<sup>23</sup>. Por su parte, la vida métrica se conserva de forma parcial en solo tres manuscritos: Le Mans, BM 227; París, BN lat. 5323; París, BNF fr. 22321. Está basada en la vida segunda y fue probablemente redactada por un clérigo de Dol que trabajó entre fines del siglo IX y 920. Por último, la vida antigua o primera, que es la que nos interesa en este trabajo puesto que nuestro texto deriva de ella, fue compuesta por un monje de Dol en algún momento entre los siglos VII y IX<sup>24</sup>. Existen dos ediciones críticas modernas: la primera, publicada por Robert Fawtier en 1912, toma como modelo el manuscrito considerado más antiguo, Metz BM 195 (A)<sup>25</sup>; la segunda, publicada en 1997 por Pierre Flobert, está basada en el siguiente testimonio más antiguo, París Bibl. Mazarine 1708 (B)<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Editada por François PLAINE, “Vita antiqua sancti Samsonis Dolensis episcopi”, *Analecta Bollandiana*, 6 (1887), 77-150; con comentarios en IDEM, *La très ancienne Vie inédite de s. Samson, premier évêque de Dol en Bretagne. Texte latin publié avec prolégomènes et éclaircissements en français*, París, 1887.

<sup>24</sup> Seguimos en esta datación los trabajos más recientes de MERDRINAC (“The process and significance of rewriting Breton hagiography”) y DAVIES, *The Book of Llandaf*). Sin embargo, el debate sobre la datación del texto –temprana, media o tardía– no está cerrado. En efecto, Flobert asigna el texto a c. 750 a partir de una dilucidación de los años pasados entre el primer testimonio que ofrece uno de los parientes de Samsón sobre su vida (como figura en el prólogo) y la escritura del texto y, al mismo tiempo, por menciones que reenvían al contexto del siglo octavo (pp. 110-111). Esta fecha se encuentra a medio camino entre la datación de Poulin, quien propone el periodo comprendido entre los años 820 y 848/849 (“Le dossier”, p. 726, y “Hagiographie et politique. La première Vie de saint Samson de Dol”, *Francia*, 5 (1977), 1-26) en base a la relación que percibe con el cisma bretón bajo el reinado de Luis el Piadoso, 814-840 (esta datación es también, en buena medida, la de Fawtier, quien coloca el texto a fines del VIII o principios del IX). Para un resumen de la cuestión, véase POULIN, “La vie ancienne”, pp. 255-256 y FLOBERT, *op. cit.*, pp. 102-111.

<sup>25</sup> La edición de Fawtier fue traducida al inglés por Thomas TAYLOR, *The Life of St. Samson of Dol*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1925 (reimpreso Felinbach, Llanerch, 1991).

<sup>26</sup> *La vie ancienne de Saint Samson de Dol*. El trabajo de Fawtier tiene el mérito de ser la primera edición crítica de la vida primera aunque se ha notado en varias ocasiones que el texto es poco legible. La segunda y más reciente edición, la de Pierre Flobert de 1997, cuenta con la ventaja de su claridad y el estudio filológico de la obra aunque, como argumenta Poulin, no constituye, a decir verdad, una edición crítica. Por otra parte, la elección de otro testimonio de base –B– no resulta tan esclarecedora puesto que A y B comparten más lecciones en común de lo que parece y de lo que

La vida antigua se encuentra en dieciocho manuscritos (originalmente eran veinte pero dos se perdieron, incluido el ms. A –Metz BM 195– que fue destruido en 1944), de los cuales solo siete conservan el texto completo. Dentro de este grupo de testimonios se observan diferencias en la estructura y la composición del texto hagiográfico. Como ha demostrado Pierre Flobert, la presencia o ausencia de un prólogo y la división de la obra en varios libros permiten distinguir cuatro grandes clases o grupos de manuscritos, clasificación que será útil para ubicar el modelo de la vida galesa y su relación con el resto de la tradición continental<sup>27</sup>:

- (i) primera clase: incluye los manuscritos más antiguos, provenientes de los siglos X-XI. Estos han sido utilizados como modelo en las ediciones publicadas por Fawtier y Flobert. Ambos testimonios recogen el prólogo y la tabla de capítulos del libro I, elemento ausente en el resto de los manuscritos;
- (ii) segunda clase: se trata de legendarios cistercienses compilados en el siglo XII. El material se organiza en un prólogo al libro primero y dos libros. Se ubican dentro de esta categoría los manuscritos París, BNF lat. 11758 (C); París, BNF lat. 17005 (D); París, BNF lat. 16734 (E); Montpellier, Bibl. Interuniversitaire Section de Médecine, 1, tomo IV (F); Dijon, BM 642 (H) y París, BNF lat. 11771 (I), copia directa de H perteneciente al siglo XVII. Se incluye también en esta clase un manuscrito incompleto de finales del XI: Paris, BNF lat. 11884 (J);
- (iii) tercera clase: los testimonios conservan el libro I sin prólogo. Incluye los siguientes manuscritos: Namur, Fond de la Ville 53 (K); París, Bibl de l’Arsenal 996 (L); París, BNF lat. 15651 (M); Rouen, BM 1393 (N); Rouen, BM 1402 (O); Rouen, BM 1400 (P) y París, BNF lat. 5296 (R), todos legendarios producidos entre los siglos XII y XV;

---

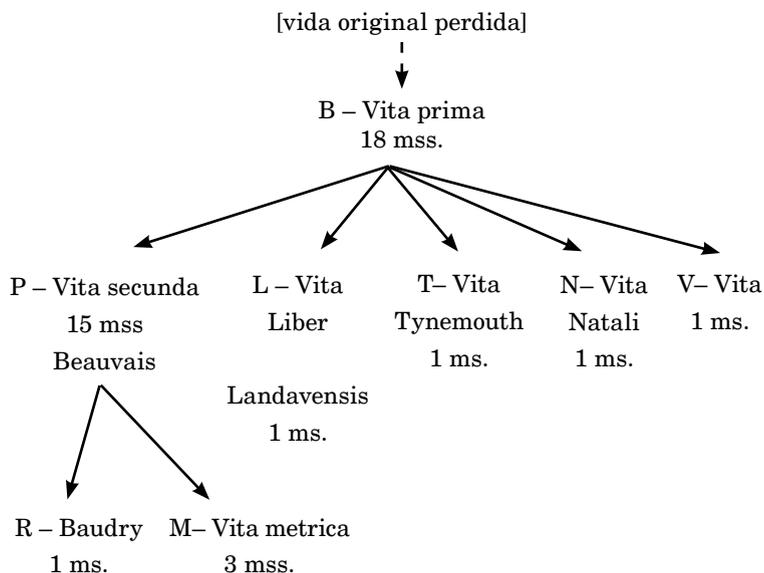
Flobert admite. Asimismo, este último moderniza el texto con lecciones provenientes de testimonios posteriores, ganando en claridad pero perdiendo en proximidad con la lengua original (POULIN, “La vie ancienne”).

<sup>27</sup> FLOBERT, *La vie ancienne*, pp. 43-52.

(iv) cuarta clase: dos testimonios fragmentarios, Chartres, BM 507 (S) y París, BNF lat. 5280 (T), que comprenden solamente los capítulos 1-21 del libro I. Ambos fueron fechados a principios del siglo XII.

Fuera de la clasificación anterior quedan dos testimonios: X, perdido, y Alençon, BM 12 (V), muy fragmentario.

La clasificación cuatripartita anterior señala la fluidez textual de la tradición hagiográfica de la vida de Samsón y la dificultad para establecer un *stemma* de la vida primera. A esto se suma la cantidad de obras derivadas de cada una de las distintas vidas (primera, segunda y métrica). Por todo esto, el propósito del siguiente gráfico consiste, por un lado, en reformular el esquema que ofrece Fawtier en su edición y, por otro, en clarificar las relaciones entre texto base-recensión-versión-testimonios.



Acerca de la vida primera y segunda ya hemos hablado al principio de este apartado. La *Vita* del *Liber Landavensis* (L) constituye el texto a examinar y será, por lo tanto, objeto de nuestra atención en los apartados siguientes. La *Vita Tynemouth* (T), llamada así por su compositor, John of Tynemoth, fue incorporada a su *Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae*, fechado a mediados del siglo XIV<sup>28</sup>. La *Vita Natali* (N), en honor a su autor Pietro de Natali, es una versión abreviada de la vida primera insertada en el *Catalogus sanctorum et gestorum eorum*, compuesto hacia el segundo cuarto del siglo XIV<sup>29</sup>. Otro resumen de esta misma vida es la *Vita Beauvais* que se encuentra dentro del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, fechado hacia mediados del siglo XIII<sup>30</sup>. Por último, de la vida segunda derivan dos versiones: la vida métrica, abordada anteriormente, y la obra compuesta por Baudry de Bourgueil (R), obispo de Dol (†1130)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> HORSTMAN, *Nova Legenda Anglie*.

<sup>29</sup> De acuerdo con Fawtier, poco es lo que aporta esta versión: solo dos adiciones, cuya fuente es desconocida, una sobre el tiempo en el que habría vivido el santo, otra sobre la muerte de Amón antes de Samsón (p. 22). Texto editado en *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminus collectus, editus a reverendissimo in Christo patre Domino Petro de Natalibus de Venetiis Dei gratia episcopo Equilino*, Venecia, Enrico di Ca' Zeno, 1493, reimpresso por Paoli EMORE, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi Sull' Alto Medioevo, 2012. Se puede consultar la biografía de Pietro de Natali y, además, una bibliografía completa sobre su obra en Paoli EMORE, "Natali, Pietro de", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, 2012 (disponible en <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-de-natali-> (Dizionario-Biografico).

<sup>30</sup> VINCENTIUS BELLOVALENSIS, "Speculum historiale", en *Speculum quadruplex sive speculum maius*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1964, libro 21, caps. CV-CXV, pp. 851-854 (disponible en <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/titleinfo/1357637>). La bibliografía sobre Vincent de Beauvais es extensa; se recomienda consultar el sitio del Atelier Vincent de Beauvais de la Université de Lorraine (<http://medievistique.univ-lorraine.fr/contentId=6819>) y el de Hans VOORBIJ y Eva ALBRECHT (<http://www.vincentiusbelvacensis.eu/index.html>). Para una breve noticia de su contenido, véase FAWTIER, *op. cit.*, p. 23.

<sup>31</sup> La edición de este texto, conservado en París, BNF lat. 5350, ha sido producida en el año 2000 por Armelle Le Huërou como tesis doctoral pero aún no ha sido publicada, a excepción de unos extractos previamente editados por Plaine en *La très ancienne Vie inédite de s. Samson*. Véase Armelle LE HUËROU, "La réécriture d'un texte hagiographique au XIIe siècle: la *Vita sancti Sansonis*, de Baudri de Bourgueil", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 108/2 (2001), 7-30.

### III. La tradición insular: la *Vita Samsonis* del *Liber Landavensis*

#### III.1-. *El manuscrito*

El *Liber Landavensis* (NLW ms. 17110E, antiguamente Gwysaney Ms. 1)<sup>32</sup> es indudablemente un volumen que ha generado mucha controversia a lo largo de los años. El códice recoge documentos de variada clase conectados con la abadía de Llandaf (ubicada cerca de Cardiff, en Glamorgan), a saber: vidas de santos, cesiones de tierras, bulas papales, privilegios y listas de obispos, precedidos por un fragmento del Evangelio de Mateo<sup>33</sup>. Es uno de los pocos códices que contiene materiales muy valiosos para el estudio del sur del país de Gales, no sólo para el siglo XII sino también para épocas anteriores: si bien fue compilado principalmente durante la primera mitad del siglo XII, hay textos pertenecientes a épocas más tempranas y también agregados posteriores<sup>34</sup>. No obstante, dado que los documentos fueron redactados y compilados con el fin de legitimar las pretensiones del obispo Urbano, la autenticidad de los textos ha sido puesta en duda, como así también la validez de su uso para la reconstrucción histórica. Incluso se lo ha considerado una falsificación<sup>35</sup>. De todas formas, las subsiguientes investigaciones de Wendy Davies y John Reuben Davies han demostrado la utilidad histórica de los documentos del *Liber Landavensis* en la medida en que sean considerados

<sup>32</sup> Se puede consultar online en el sitio de la Biblioteca Nacional de Gales: <http://www.llgc.org.uk/index.php?id=1667>.

<sup>33</sup> Para un detalle exhaustivo de los contenidos del manuscrito véase especialmente Daniel HUWS, "The Manking of the Liber Landavensis", *Medieval Welsh Manuscripts*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, pp. 123-157 (pp. 146-150).

<sup>34</sup> Sobre los problemas de datación del códice véase John Reuben DAVIES, "Liber Landavensis: Its Date and the Identity of its Editor", *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 35 (1998), 1-12, a quien seguimos en la datación propuesta (p. 12). Huws indica que la mayor parte de los textos se relacionan con preocupaciones de la diócesis de Llandaf del período comprendido entre 1120 y los primeros años de la década de 1130 (p. 125) pero no ofrece ninguna datación más exacta, en términos paleográficos, que c. 1150 (p. 135, n. 28). No obstante, en una nota agregada con posterioridad a la primera publicación del artículo, Huws reenvía al trabajo de Davies.

<sup>35</sup> Christopher BROOKE, "The Archbishops of Llandaff, St Davids' and Caerleon-on-Usk", *The Church and the Welsh order in the Central Middle Ages*, Woodbridge, 1986, pp. 16-49.

con la precaución suficiente, debida a cualquier texto medieval que combina fuentes diversas<sup>36</sup>.

### ***III.1.1. Materia, encuadernación, foliatura e historia***

El reconocido paleógrafo galés Daniel Huws ha realizado un exhaustivo examen del códice. En la sección que sigue se expondrán fundamentalmente algunos de sus resultados, sobre todo aquéllos que son más pertinentes para nuestro trabajo.

La cubierta frontal consiste de un panel grueso de madera de roble de bordes cuadrados con un sector central hundido. Solía adornar tal cubierta una figura de bronce dorado de Cristo en majestad del siglo XIII pero ésta ha sido retirada en 1981 y hoy se conservan por separado. La cubierta, de por sí, sugiere que estamos en presencia de un libro litúrgico o un evangelario; el libro era probablemente usado para lecciones y otros usos rituales como juramentos o procesiones.

El soporte material es pergamino y los folios se agrupan en cuaterniones de acuerdo con la siguiente distribución: 14, 28, 38, 48, 58,6 (8-3) +2+4, 78, 88+1, 98, 108, 118, 128+2, 138+1, 148-2,154+1,168. Tiene 129 folios en total, i-iii y 128-129 son hojas de papel, con un fragmento de pergamino medieval en iii. Los folios 1-4 y 127 son páginas provenientes de otros manuscritos medievales reusados como guardas, quizás en el s. XV. El núcleo original estaba compuesto por los cuadernillos 3-14, en tanto 1 y 15-16 son agregados. En líneas generales, las páginas miden 310 x 215 mm. y la caja de escritura es de 245 x 160 mm., a dos columnas, generalmente de 35 líneas. Los folios han sido enumerados por varias manos, desde el escriba medieval hasta el anotador del siglo XVI, sin contar la foliatura en lápiz de 1980. En los márgenes dañados se observa que una mano de los siglos XVI-XVII ha intentado en varias oportunidades

<sup>36</sup> Para un estado de la cuestión véase DAVIES, *The Book of Llandaf*, pp. 1-6. De los cuantiosos trabajos publicados por Wendy Davies son especialmente pertinentes en este caso sus dos libros *The Llandaff Charters*, Aberystwyth, National Library of Wales, 1979, y *An Early Welsh Microcosm. Studies in the Llandaff Charters*, Londres, Royal Historical Society, 1978.

recuperar la foliación medieval, no siempre de forma correcta. Seis folios se han perdido.

Respecto de la historia del códice, se sabe que hasta 1659 permaneció en Llandaf, donde fue consultado por anticuarios y estudiosos. En ese año llegó a las manos de Robert Vaughan, anticuario y coleccionista de códices, quien produjo una copia (NLW Peniarth 275). A continuación, apareció entre las posesiones de Robert Davies de Llannerch (casado con una nieta de John Vaughan de Trawscoed, el poseedor original), quien lo mandó a reencuadernar en 1696. En 1892, después de la transcripción de Evans, fue otra vez reencuadernado en el British Museum. Finalmente, fue heredado por P.R. Davies-Cooke de Gwysaney, quien lo vendió a la National Library en 1959, sitio donde se encontraba desde 1942<sup>37</sup>.

El texto a examinar ocupa los ff. 29v-33v y 35r-36r (el folio 34 está mal colocado) y corresponde al cuadernillo 5. Está precedido por la *Vida de Elgario* y seguido por cartas del papa Honorio II dirigidas al obispo Urbano en relación con su causa. El folio 36v incluye textos aparentemente misceláneos: por un lado, una descripción de Roma y de sus basílicas y, por otro, un pasaje conocido sobre el papa Eleuterio y la carta de Lucio, rey de Britania. En 29v, al comienzo de la *Vita Samsonis*, la capital inicial está rubricada y ocupa las cinco primeras líneas; las dos primeras también se encuentran rubricadas. En el último folio, 36r, las mayúsculas de principio de frase están coloreadas de rojo. Contiene varios tipos de marginalia: notas aclaratorias, resúmenes y *maniculae* de pasajes relevantes. Asimismo, algunas frases están subrayadas con tinta ocre; en todos los casos, la frase o pasaje así señalado refiere a una notícula al margen, excepto en el f. 29v, col. 2, l. 14, donde el subrayado de "*quendam librarium*" no remite a ninguna anotación.

<sup>37</sup> HUWS, *op. cit.*, pp. 153-154. Para una descripción (y una narrativa) más detallada, véase EVANS, *op. cit.*, pp. VIII-XVII. También se puede consultar E.D. JONES, "The Book of Llandaff", *National Library of Wales Journal*, 4 (1946), 123-157 (p. 124).

### III.1.2. La escritura

El escriba encargado de la *Vita Samsonis* es la mano B en la nomenclatura de Huws, uno de los dos escribas principales y el segundo en trabajar sobre el manuscrito<sup>38</sup>. Se encargó del cuadernillo 5 y parte del 6 (folios 29r-42v) y completó fragmentos de otros. También rubricó cuadernillos (5-14 y probablemente 3-4). Es capaz de una escritura muy cuidadosa y, al mismo tiempo, de una rápida y deteriorada. Utiliza una minúscula gótica textualis o *textura*.

La escritura está fechada hacia la mitad del XII. B fue quizás el editor del libro en su conjunto aunque no terminó de supervisar el trabajo. De hecho, para John Reuben Davies, B podría ser el propio obispo Urbano († 1134). En efecto, una cierta cantidad de evidencia parece indicar que este escriba actuó como editor del manuscrito: en primer lugar, fue el encargado de rubricar algunos cuadernillos; en segundo término, realizó adiciones y correcciones al texto del escriba A; en tercero, introdujo textos importantes en el códice (como la vida examinada); por último, fue la mente por detrás de los criterios de compilación del cuadernillo 6, que incluyen documentos íntimamente vinculados con la causa de Urbano en sus reivindicaciones diocesanas<sup>39</sup>.

La escritura de B evidencia algunos rasgos insulares, tanto en el *ductus* (esporádicamente inserta una “n” mayúscula insular, por ejemplo, o usa “f”, “g” o “r” notoriamente insulares) como en las abreviaturas de *autem* () , *benedixit* () y la terminación verbal *-runt* () , que son consideradas rasgos comunes galeses<sup>40</sup>. Esta combinación de elementos provenientes de la tradición insular y de la continental es frecuente en testimonios producidos en los *scriptoria* galeses.

<sup>38</sup> De acuerdo con HUWS, nueve serían los escribas involucrados en la confección del códice, en diferentes momentos (*op. cit.*, pp. 141-3).

<sup>39</sup> DAVIES, “Liber Landavensis”, pp. 3-9.

<sup>40</sup> Véase al respecto William Wallace LINDSAY, *Early Welsh Script*, Oxford, James and Co., 1912, p. 4 y Noël DENHOLM-YOUNG, *Handwriting in England and Wales*, Cardiff, University of Wales Press, 1959, especialmente p. 14.

### **III.2. Marginalia**

El *Liber Landavensis* contiene varios tipos de anotaciones marginales que, por lo general, señalan pasajes del texto, episodios o situaciones. Por un lado, una serie de notas en escritura secretaria del s. XV, usualmente conocida como el anotador B/C, a quien además le gusta dibujar *maniculae*, entre otras cosas. Por ejemplo, en el margen izquierdo, al inicio de la vida hace una llamada y anota “Vita beati Sampsonis” (f. 29v); una de sus manos señala un pasaje y, al pie de ese mismo folio, escribe “Nota sanctum dubricium britaniae/ archiepiscopum”. En f. 30r aparece nuevamente llamando la atención sobre la visión del *librarius*. Quizá se trate de David Llywelyn, tesoro de Llandaf<sup>41</sup>. Por otro lado, el denominado anotador V del siglo XVI-XVII escribió muchas notas en tinta ocre, demostrando interés en las vidas de santos y en la historia. Es el mismo que subraya frases, desde palabras sueltas, líneas o pasajes enteros para referir a sus comentarios<sup>42</sup>. La mayor parte de estas anotaciones marginales se pueden consultar al final de la transcripción de Evans.

### **III.3. Conclusiones**

Resulta de interés notar que la materialidad del códice y la escritura son consistentes con la producción de libros en lengua vernácula en el país de Gales durante los siglos XIII y XIV, período al que corresponden los manuscritos más antiguos<sup>43</sup>. Por último, debe destacarse que un códice como el *Liber Landavensis*, una suerte de

<sup>41</sup> HUWS, *op. cit.*, pp. 151-152.

<sup>42</sup> La denominación de “anotador V” es de HUWS, *op. cit.*, p. 153.

<sup>43</sup> De acuerdo con Huws, las características de los libros en lengua vulgar producidos en Gales durante 1250-1400 son básicamente las siguientes: el material es pergamino grueso y amarillento de oveja o cabra, el tamaño es pequeño, como un volumen in-octavo chico, los cuadernillos son de ocho folios (cuaterniones), la confección de cuadernillos, punzado y reglado son consistentes con las prácticas contemporáneas comunes de Europa occidental, la escritura es “textura” o gótico, las rúbricas son iniciales en rojo hechas por el mismo escriba, el azul resulta ser muy caro para alternar rojo/azul, y generalmente encontramos verde en vez de azul, o un tono característico de Gales, el azul verdoso, ausencia de iluminación y miniaturas (“Welsh Vernacular Books, 1250-1400”, en *Medieval Welsh Manuscripts*, pp. 36-64).

híbrido entre cartulario y evangeliario, encuentra paralelos contemporáneos en la producción bretona (el cartulario de Landévenec es el ejemplo más cercano) y en la anglonormanda (el cartulario de Sherbone)<sup>44</sup>. Con todo, el volumen resulta expresión de un desarrollo galés que encuentra su justa apreciación en el contexto mayor de la primera mitad del siglo XII.

#### **IV. El texto del Liber Landavensis**

Como ya se ha dicho, la *Vita Samsonis* constituye el testimonio más temprano de la vida de un santo de origen galés. El compositor galés tomó como modelo el libro I de la vida primera del santo. Ya Robert Fawtier, editor de esta última, se preguntaba si el texto galés (abreviado como L en su nomenclatura, por Llandaf) constituía un resumen de esta última (B) o una recensión de un estado de texto anterior de B. A estas inquietudes respondía:

*Nous ne le croyons pas; la partie galloise de la vie du saint comporte, comme on l'a vu, des passages étrangers à B, et ces passages ne portent pas seulement sur le fond mais sur la forme même. (...) Faut-il voir dans L un remaniement d'un état du texte antérieur à B? évidemment non: car les deux seuls arguments que l'on pourrait faire valoir en faveur de cette thèse, à savoir, l'ignorance totale où se trouve L du livre II de B et la présence d'un miracle original, ne valent rien. Nous avons en effet de nombreux manuscrits ne contenant que le livre I de B et rien ne s'oppose à ce que le rédacteur de L se soit servi d'un manuscrit de ce genre; et, d'autre part, les additions originales contenus dans L sont évidemment des emprunts aux vies galloises de Iltud et de Dubric. Par conséquent L est un remaniement de B (pp. 19-20, mi subrayado).*

Por otro lado, John Reuben Davies afirma que L “[...] abridges the first book of *Vita I S. Samsonis* [vita prima], adding a number of

<sup>44</sup> DAVIES, *The Book of Llandaf*, pp. 143-147.

variations”, mientras que Pierre Flobert clasifica al texto dentro de la categoría “abrévés”<sup>45</sup>. Por su parte, Elissa Henken comenta: “*The L.L. Life is generally considered to be an abridgement of the Breton Life, but certain inconsistencies indicate that the relationship may not be that simple. For example, why is Meath substituted for Demetia as Amon’s homeland? Was there a variant tradition which induced the compiler to change the name?*”<sup>46</sup> Efectivamente, se puede acordar con Henken en que la relación entre la vida galesa y su modelo no es tan simple.

Si comparamos el texto de la redacción B con L observamos tanto pasajes idénticos como diferencias, producto de episodios o personajes agregados a esta última. Es claro que el compositor galés de L manipuló su materia de base en función de objetivos específicos que perseguía a la hora de trasladar el texto. En principio, el énfasis recae sobre el periodo del santo en territorio galés y en todos los eventos que suceden allí, en detrimento de su accionar en otros lugares. En esta línea, resulta importante señalar que el *Liber Landavensis* en su conjunto fue pensado como instrumento político para reafirmar los derechos de la diócesis de Llandaf en el sur del país de Gales a través de una serie de documentos que confirmaban su preeminente antigüedad, ratificaban su derecho sobre tierras y propiedades en la zona y aseguraban la continuidad de la sucesión episcopal y de la obediencia a Canterbury (p. 63)<sup>47</sup>. Recordemos además que la diócesis se encontraba en pleno proceso de constitución formal y desarrollo. La mayor importancia concedida al papel desempeñado por Dubricio en esta versión no es casual: éste es representado en diferentes textos del manuscrito como el padre fundador no sólo de la sede de Llandaf sino también de toda la Iglesia galesa. Un conjunto de textos documenta la donación de una extensa propiedad de la zona a Dubricio, donde se levantaría la abadía, además de una serie de privilegios reales. Asimismo, Samsón es incluido como uno de sus

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 96; FLOBERT, *op. cit.*, p. 41.

<sup>46</sup> HENKEN, *The Welsh Saints*, p. 115.

<sup>47</sup> En todo el comentario expresado a continuación seguimos especialmente a DAVIES, *The Book of Llandaf*. Véase también Wendy DAVIES, “Liber Landavensis: its construction and credibility”, *The English Historical Review*, 88 (1973), 335-351, especialmente pp. 337-339.

discípulos (aunque, vale recordar, primero es discípulo de Iltuto). Al mismo tiempo, el texto discute abiertamente con las pretensiones metropolitanas de la diócesis de St. David. En algún momento entre 1124 y 1130, el capítulo de St. David se dirigió al papa Honorio III reclamando el estatus metropolitano argumentando que David –santo fundador de esa comunidad eclesiástica– había sido investido como arzobispo<sup>48</sup>. Parte de sus reivindicaciones aseguraba que Samsón había sido investido con el *pallium* por el supuesto arzobispo de St. David y que luego había sido llevado a Dol para fundar un nuevo arzobispado en Bretaña. Por el contrario, en la *Vita Samsonis* del *Liber Landavensis*, Dubricio es el arzobispo del oeste británico, no Samsón y, de hecho, éste consulta recurrentemente a Dubricio antes de tomar decisiones importantes. Samsón recién es llamado arzobispo cuando llega a Bretaña. Además, la vida no es explícita respecto del lugar de nacimiento de Samsón sino que dice que Amón, su padre, provenía de una familia real de Meath, Irlanda.

Otro aspecto que se elabora para realzar la sede de Llandaf en contra de St. David es la conexión entre Samsón y san Germano de Auxerre. Este último es quien consagra a san Dubricio y aparece, además, como maestro de san Iltuto, con quien estudia Samsón. De esta manera, Samsón se introduce en una línea de sucesión desde Germano mediante dos rutas: por un lado, a través de su educación con Iltuto y, por otro, a través de la sucesión apostólica de Dubricio. Así, Samsón recibe su legitimidad de parte de los patriarcas de la iglesia del sureste del país de Gales, refutando los argumentos de St. David.

#### ***IV.1. Comparación entre la Vita Samsonis de B y L***

Respecto de los cambios introducidos en L, además de la ausencia del prólogo y el índice, del mayor énfasis en las acciones de Samsón en el país de Gales y en los acontecimientos producidos allí, observamos también la adición de episodios que involucran –en va-

<sup>48</sup> James Conway DAVIES (ed.), *Episcopal Acts and Cognate Documents relating to the Welsh Dioceses, 1066-1272*, Cardiff, Historical Society of the Church in Wales, 1946, vol. I, pp. 249-251.

rias oportunidades— a otros santos galeses, como Iltuto y Dubricio y, al mismo tiempo, una tendencia hacia la abreviación narrativa. Esto implica la supresión de diálogos y comentarios que no son importantes para la acción. Asimismo, todos los comentarios en primera persona que realiza el autor de B se omiten, así como también se evitan todas las referencias bíblicas del texto de base<sup>49</sup>. Sin embargo, como se verá, se agregan tres comentarios sobre episodios de las Sagradas Escrituras.

Se pueden señalar las siguientes diferencias entre B y L (en orden cronológico y con envío al número de párrafo correspondiente de la traducción)<sup>50</sup>:

- (i) [2] incorporación de la referencia a la esterilidad de Isabel y Zacarías y al anuncio del hijo de ambos, Juan, a través de un ángel (*Lucas* 1:5-24). Esta referencia enfatiza aún más el tema de la esterilidad de la mujer y el milagro divino de la concepción, inaugurado desde el principio por el nombre de Samsón (el Sansón bíblico también era hijo de una mujer estéril) y el de Ana (la madre de María, Ana, padecía de esterilidad). En este caso, este recurso funciona como analogía de la situación de Ana y Amón pero también, y sobre todo, como presagio;
- (ii) [2] introducción de la historia de Sidrac, Misac y Abdenago (*Daniel* 3:19-51). Los tres eran israelitas que habían sido designados como administradores de la provincia de Babilonia por el rey Nabucodonosor. Como no adoraban la imagen del rey, fueron encerrados en un gran horno para ser quemados. Gracias a sus oraciones, un ángel de Dios bajó del cielo y apagó el fuego. La referencia apunta claramente a reforzar el milagro divino como respuesta a la plegaria y, de este modo y como en el caso anterior, anticipa el desarrollo de la acción;
- (iii) [2] intervención de Dubricio e Iltuto, quienes recomiendan ir a ver a un sabio con dotes de adivino. Dubricio es llamado

<sup>49</sup> La única referencia bíblica que se conserva del modelo es IV Reyes 4:34 del capítulo XVIII. Vale apuntar que la supresión de la voz del narrador es un procedimiento corriente también en las traducciones al galés medio.

<sup>50</sup> Algunas de estas diferencias, sobre todo las más generales, ya han sido enumeradas por FAWTIER, *op. cit.*, p. 18 y por FLOBERT, *op. cit.*, p. 42.

- “arzobispo de la Bretaña occidental” (*occidentalis Britanniae archiepiscopum*), grado que constituye una adición (o invención) del compositor galés<sup>51</sup>. Por el contrario, la *Vita I* suele referirse a él como *papa*, es decir, padre u obispo;
- (iv) [2] Amón y Ana no son acompañados por otros miembros de la comunidad en su visita al sabio;
  - (v) [5] Iltuto bautiza a Samsón;
  - (vi) [5] pasaje cercano a la vida de St. Kentigern de Jocelyn de Furness<sup>52</sup>;
  - (vii) [6] el diálogo entre Amón y Ana es más extenso y presenta un desarrollo mayor de las aspiraciones de Amón respecto de su hijo;
  - (viii) [7] ausencia de la digresión sobre la muerte de Iltuto y de su predicción sobre Isanus y Atoclius. Esta omisión quizá se deba a que las tradiciones galesas sobre la vida de Iltuto, aunque variadas y disímiles entre sí, no sitúan su muerte en Llanilltud Fawr, como sugiere la *Vita I*<sup>53</sup>;
  - (ix) [7] primer milagro de Samsón durante su periodo como estudiante de Iltuto: confinamiento de los pájaros que se comían la cosecha dentro de un hórreo<sup>54</sup>;
  - (x) [16] ausencia del sueño de Iltuto;
  - (xi) [22] se omiten los detalles sobre la muerte de Piro (estaba borracho cuando se accidentó). Samsón ocupa el cargo de abad por tres años y medio y no por un año y medio;
  - (xii) [23] Samsón solicita el permiso de Dubricio para partir a Irlanda;

<sup>51</sup> Dubricio también aparece con este mismo grado en el párrafo 32.

<sup>52</sup> Véase el apartado IV.2 para una discusión más acabada sobre esta referencia.

<sup>53</sup> Véase al respecto HENKEN, *Traditions*, pp. 108-114.

<sup>54</sup> Este episodio también se encuentra en la *Vita S. Pauli Aureliani* (§ 4) y en la *Vita S. Iltuti* (§14). Es probable que la *Vita Samsonis* lo haya tomado de la primera y que luego, a su vez, esta sirviera como modelo de la *Vita S. Iltuti* (DAVIES, *The Book of Llandaf*, pp. 128-130; cf. FLOBERT, *op. cit.*, p. 42). Para la *Vita S. Pauli Aureliani* véase C. CUISSARD, “Vie de Saint Paul de Léon en Bretagne d’après un manuscrit de Fleury-sur-Loire conservé à la Bibliothèque publique d’Orléans”, *Revue Celtique*, 5 (1881-3), 413-60.

- (xiii) [30] discurso directo de Pedro en la visión de Samsón en vez del discurso indirecto de B;
- (xiv) [32] entrevista de Samsón con Iltuto y Dubricio antes de partir hacia Armórica. Nótese que el santo solicita la aprobación de sus maestros para partir pese a que ya ha sido investido obispo;
- (xv) [33] Samsón no visita a su tía ni excomulga a su hermana sino que predica entre parientes;
- (xvi) [33] ausencia de la estadía en el monasterio de Docco en Corwall y de la entrevista con el monje Winniau;
- (xvii) [34] acentuación del paganismo de los habitantes de Tricurrius;
- (xviii) [34] desplazamiento del diálogo entre Guediano y Samsón;
- (xix) [39] incorporación del cambio de actitud de la reina de los francos.

Evidentemente, el escriba de L intervino activamente en el texto de base. Esta última opción parece ser la más plausible en vistas de las modificaciones llevadas adelante por el escriba en la selección de episodios de la vida de Samsón y por los objetivos específicos que guiaron la composición del texto.

#### ***IV.2. Fuentes de la Vita Samsonis***

En su estudio sobre la vida primera, Pierre Flobert enumera las fuentes de la vida de Samsón y, al mismo tiempo, indica con itálicas las posibles frases que disparan la filiación dentro del texto<sup>55</sup>. Aunque el relato examinado derive de esta vida, nada nos confirma que su autor haya reconocido esas fuentes. De hecho, la mayor parte de las frases en itálicas de la edición de Flobert se encuentran ausentes de la Vida del *Liber Landavensis*. No obstante, los hagiógrafos medievales compartían un cierto caudal de lectura y se nutrían de las mismas fuentes. Por eso, parece importante notar a continuación las fuentes relevadas por Flobert –siempre y cuando se inserten en pasajes que aparecen en nuestro texto– y agregar otras posibles en los apartados introducidos por el compositor galés.

<sup>55</sup> Véase FLOBERT, *op. cit.*, pp. 92-102.

Dentro de la categoría de “autores cristianos”, Flobert señala las siguientes fuentes:

- (i) Gregorio el grande, sobre todo sus *Diálogos*, modelo de las dos tentativas de envenenamiento<sup>56</sup>,
- (ii) los clásicos de la hagiografía: *Vida de San Antonio* de Atanasio (en la traducción de Evagrius de Antioquía), *Historia de los monjes de Egipto* (traducción del griego de Palladio por Rufino), *Vidas de los eremitas Pablo e Hilario* de san Jerónimo, escritos de Sulpicio Severo sobre san Martín (*Vida y Diálogos*)<sup>57</sup>, *Colaciones* de Juan Casiano, Fortunato y Casiodoro<sup>58</sup>,
- (iii) Julianus Pomerius,
- (iv) Beda, *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, base del personaje de Theomaca y de los conceptos sobre las artes liberales y los estudios de Iltuto,
- (v) la Vulgata.

Entre los “autores profanos”, Flobert menciona fundamentalmente a Virgilio. En este caso es donde podríamos agregar el conocimiento de las vidas galesas de Dubricio e Iltuto. Como hemos visto, el

<sup>56</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialogues* (ed. de Adalbert De Vogüé y Paul Antin), París, Cerf, 1978-1980, 3 vols.; J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (PL)*, tomos 77, 1849.

<sup>57</sup> Sobre la *Vita Martini* como fuente véase especialmente POULIN, “Hagiographie et politique”.

<sup>58</sup> EVAGRIUS ANTIOCHENSIS (trad.), *Vita Antonii*, PL 73 (1849) –nueva edición de Pascal Henricus Elisabeth BERTRAND en *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii: Rezeption-Überlieferung-Edition: Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*, Tesis doctoral, Universiteit Utrecht, 2006, en <http://igitur-archive.library.uu.nl/dissertations/2006-0221-200251/c4.pdf>; TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum* –ed. de Eva Schulz-Flügel, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1990–, *The Lives of the Desert Fathers* –introducción de Benedicta Ward y traducción de Norman Russell, Londres, Mowbray, 1981–; SAN JERÓNIMO, *Vita Sancti Hilarionis, Vita Sancti Pauli Eremitae* –en P. LECLERC, E.M. MORALES, y A. DE VOGÜÉ (eds.), *Jerome: Trois vies de moines: Paul, Malchus, Hilarion*, París, Cerf, 2007, pp. 212-99 (Sources chrétiennes, no 508) y PL 23–; IOANNES CASSIANUS, *Conférences* –ed. de Michael Petschenig y Dom Eugène Pichery, París, Cerf, 1955, 3 vols y PL 49–; CASSIODORUS, *Institutiones I* –ed. de R.A.B. Mynors, *Cassiodori senatoris Institutiones*, Oxford, Clarendon Press, 1937 y PL 70–.

primer milagro de Samsón (el encierro de los pájaros que se comían la cosecha) es narrado en la vida de Iltuto. Además, el episodio de las jarras vacías de miel aparece en la vida de Dubricio pero con un énfasis distinto ya que es Dubricio quien obra el milagro en vez de Samsón. Asimismo, encontramos un pasaje de notable semejanza con la *Vita Kentegerni* del monje Jocelyn de Forness, compuesta ca. 1180. San Kentigern es considerado el santo patrono y fundador de la ciudad de Glasgow; vivió en la segunda mitad del siglo VI<sup>59</sup>. Residió por un tiempo en el país de Gales. En ambos textos, el regocijo que conlleva el nacimiento de un niño a una madre estéril –Ana en la *Vita Samsonis*, la reina Languueth en la *Vita Kentegerni*– se expresa en términos parecidos: “*gaudium totius parentelae*”, “*ad totius parentele consolationem et gaudium*”, respectivamente. No podemos afirmar, sin embargo, que Jocelyn de Forness conociera y usara la vida galesa de Samsón, como tampoco podemos aseverar que el autor de esta última tuviera acceso a alguna versión anterior de la vida de Kentigern. Lo único que podemos decir es que quizá: a) hubo algún contacto entre las tradiciones textuales de ambas *vitae*, quizá reforzado por el hecho de que el santo había pasado algún tiempo en el país de Gales; b) la escena en cuestión pertenece a los motivos tradiciones que ambos compositores conocían y utilizaban.

Por último, vale recordar que, además de las posibles referencias indicadas en el párrafo anterior, las alusiones directas que aparecen en el texto son cuatro y pertenecen todas a la *Vulgata*: Salmos, Reyes, Daniel y Lucas.

## V. La transcripción de John Gwenogvryn Evans de 1893

John Gwenogvryn Evans, reconocido paleógrafo y editor de textos antiguos galés, fue el primero y único en producir una transcripción completa de los contenidos del manuscrito en el año 1893. Un libro anterior (que pretende ser una edición y que además ofrece

<sup>59</sup> Alexander FORBES (ed.), *Lives of S. Ninian and S. Kentigern. The Historian of Scotland Series*, Edimburgo, Edmonston and Douglas, 1872, vol. IV. Véase también Cynthia GREEN, *Jocelyn, a monk of Furness: The Life of Kentigern (Mungo)*, en <http://www.fordham.edu/halsall/basis/CynthiaWhiddenGreen-SaintKentigern1998.asp>.

una traducción al inglés), publicado en 1840 por William Rees de parte de la Welsh Manuscripts Society, se basó en transcripciones posteriores del manuscrito, sin consultarlo<sup>60</sup>. Por eso y con justicia, Evans comenta que “(...) *it is not necessary here to speak further than to point out that its readings differ considerably, in many places, from those of the twelfth-century MS*”. Efectivamente, el volumen de Rees es muy poco fiable, tanto en el texto que dice editar como en las ‘imágenes’ del códice que ofrece. No obstante, algunos comentarios que hace respecto de pasajes puntuales del texto latino son muy buenos y los hemos tomado en consideración para nuestro trabajo.

En su introducción, Evans afirmaba que “*in the preparation of the Book of Llan Dâv [sic] the aim has been to reproduce letter for letter the text of the Ms., neither adding, omitting, nor amending, even when the reading is obviously erroneous*”<sup>61</sup>. Ciertamente, su transcripción es excelente en cuanto a la expansión de abreviaturas y al respeto por la letra. Sin embargo, una edición tendrá el mérito de subsanar los errores del copista, aclarar las oscuridades del texto y permitir una cabal comparación con los textos continentales.

## VI. Conclusiones generales

Por todo lo comentado en los apartados anteriores, la *Vita Samsonis* del *Liber Landavensis* es mucho más que un simple resumen de la Vita I. El redactor galés re-escribió su fuente de acuerdo con una intencionalidad política determinada que sale a la luz, por un lado, al examinar el relato dentro del contexto discursivo del manuscrito y, por otro lado, al situarlo en su contexto de producción. En este marco adquieren relevancia los cambios introducidos por el compositor galés: elementos estructurales como la eliminación del prólogo y el libro segundo, con el subsiguiente desplazamiento de énfasis al periodo insular de la vida de Samsón, la reevaluación del papel in-

<sup>60</sup> Rev. William Jenkins REES, *The Liber Landavensis. Llyfr Teilo*, Llandovery, The Welsh Manuscript Society, 1840. La traducción al inglés fue reeditada en Walter DE GRAY BIRCH, *Memorials of the See and Cathedral of Llandaff*, Neath, John E. Richards, 1912, pp. 7-20.

<sup>61</sup> EVANS y RHYS, *op. cit.*, p. xxxii.

terpretado por otros santos galeses como Dubricio e Iltuto, el grado de arzobispo concedido al primero y, a través de ello, la asignación de importancia a su participación en la vida del santo. De este modo, Samsón es introducido en el área de influencia de Dubricio y de la jurisdicción que la diócesis de Llandaf se encuentra en proceso de delimitar y legitimar. Todas estas intervenciones evidencian una cierta actitud respecto del modelo: haya sido Caradog o algún otro clérigo cuyo nombre se ha perdido, lo cierto es que el texto-fuente fue modificado de acuerdo con sus propósitos y su tradición hagiográfica y literaria. Con todo, esta versión posee un valor testimonial para la historia de la literatura y la historia cultural y religiosa galesas durante la Edad Media. Al mismo tiempo, aporta elementos valiosos provenientes del culto del santo en el sur del país de Gales y el Norte de Francia. Por último, constituye un excelente ejemplo de las continuas re-escrituras de los textos medievales en general y de la tradición *samsoniana* en particular.

**APÉNDICE: TRADUCCIÓN DE  
LA VIDA DE SAMSÓN DEL LIBER LANDAVENSIS  
(NATIONAL LIBRARY OF WALES MS. 17110E)**

LUCIANA CORDO RUSSO Y  
ALFONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

**Criterios de la traducción**

La traducción al español de la *Vita Samsonis* busca ser una traslación lo más cercana posible al texto latino. Dado que el objetivo consiste en producir un relato legible en nuestra lengua, los cambios introducidos responden, sobre todo, a la adecuación con las normas sintácticas y estilísticas del español. Asimismo, se han españolizado los nombres propios (así, Dubricius > Dubricio, Iltutus > Iltuto) y los nombres de lugares para los cuales contamos con una versión española como, por ejemplo, Sigona > Sena. No obstante, para aquellos casos que no tienen traducción al español o que admiten como válido el nombre extranjero, hemos optado por dejar la designación en latín y ofrecer el nombre actual en nota. Es el caso de Tricurrium, Austferry, Severn, Lesia y Angia.

Asimismo, las notas explicativas no pretenden ser exhaustivas sino que proveen la información mínima indispensable para la comprensión del texto. Del mismo modo procedimos con las referencias bibliográficas. El lector que desee más indicaciones de lectura puede remitirse al artículo sobre el texto.

## Empieza la *Vida de san Samsón*<sup>1</sup>, arzobispo y confesor

Había un hombre, Amón<sup>2</sup>, que provenía de un linaje real de la región de Methiana<sup>3</sup>, y su mujer Ana; su hermano menor Umbrafel<sup>4</sup> recibió a la hermana de su mujer Ana<sup>5</sup>, Afrela<sup>6</sup>, como esposa, y éstos tuvieron tres hijos.

Ana, en verdad, era estéril. Ambos eran estériles, ambos sufrían por su gran esterilidad y temían que, a su muerte, no hubiera quién encabezara la familia. Ninguna medicina podía curarlos, ninguna ayuda podía auxiliarlos. Acercándose mucho a la tumba y a la senectud y sin esperanza de descendencia, juntos se dijeron mutuamente: “¿Acaso Isabel la estéril, cuando había perdido la esperanza de descendencia, no engendró al gran Juan?<sup>7</sup> ¿Acaso para Dios –que creó todo de la nada, inmutable siempre por todos los siglos, indescriptible y admirable y para el que todas las cosas son posibles a través del Verbo– no son estas cosas meditadas antes de ser realizadas, antes de ser pensadas y todas las cosas para él son manifiestas y las cosas que para nosotros son pasadas, presentes y futuras, para él todas son presente? Y con su voluntad redimió al género humano de su error y de su antigua inmundicia. Que él mismo nos libere a nosotros, pecadores en todas las cosas, de esa pérdida y esterilidad. Haremos entonces ayuno y oración y caridad como Sidrac, Misac y Abdenago, tres jóvenes a los que liberó en la hoguera de su incendio y cárcel<sup>8</sup>; ojalá que de ese mismo modo nos libere del pecado y nos haga alegremente fecundos y que tengamos descendencia y herencia”. Luego

<sup>1</sup> Samsón es un nombre bíblico (Iudicum 13:24). Nótese que el Sansón veterotestamentario también era hijo de una mujer estéril.

<sup>2</sup> Amón, nombre cristiano, probablemente de origen egipcio.

<sup>3</sup> Meath, Irlanda. Nótese, sin embargo, que podría ser una lectura incorrecta de “(...) Demetiana a patria”. (FLOBERT, *La vie ancienne...*, p. 146) aunque la referencia a Irlanda es muy pertinente en este contexto, sobre todo dados los fines políticos de esta vida y del *Liber Landavensis* en general.

<sup>4</sup> Nombre enigmático, quizá de origen bíblico (FLOBERT, *op. cit.*, p. 32).

<sup>5</sup> Ana indudablemente reenvía a la madre de María quien, de acuerdo con los evangelios apócrifos, también era estéril.

<sup>6</sup> De acuerdo con Flobert, Afrela sería una lectura incorrecta del nombre Aurelia (*op. cit.*, p. 32).

<sup>7</sup> Lucas 1:5-24.

<sup>8</sup> Daniel 3:19-51.

de rezar y ayunar, rogaron a san Dubricio, arzobispo de la Bretaña occidental<sup>9</sup>, al igual que al abad Illtuto<sup>10</sup> para que, por sus oraciones, el sumo Creador y Gobernador les concediera descendencia. Por su parte, ellos se dedicarían a Dios si se los concedía y entregarían al niño para ser bien instruido en la ciencia de las letras y en el oficio divino. Realizadas estas cosas, escucharon que había un cierto sabio que vivía en una lejana tierra en el norte y que profetizabas cosas verdaderas a muchos. Entonces se dirigieron hacia esa tierra con regalos.

Y al tercer día llegaron a él. Éste los recibió amablemente con hospitalidad y explicó la causa de su viaje diciendo: “Conozco la causa de vuestra llegada. Haz una vara de plata de la altura de tu esposa y dásela a los pobres de Cristo y tendrás descendencia y la satisfacción de vuestro deseo”. Al escuchar esto Amón dijo: “Daré tres iguales”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Dubricius (*Dyfrig* en galés) vivió en el siglo V y es considerado el primer santo galés, líder y maestro de otros santos. Proveniente de Eryng (actualmente, oeste de Herefordshire, Inglaterra), la *Vita Dubricii* más temprana se conserva en el *Liber Landavensis* y tuvo como modelo una vida anterior, usada en una iglesia dedicada a él, probablemente en Mochros (también Herefordshire). Una vida posterior, compilada por Benedicto de Gloucester, se basa en esta vida y en la *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth. Su culto se extendió, sobre todo, por la zona del sureste de Gales. Llandaf, durante el obispado de Urbano (1107-1134), reivindicó a san Dyfrig como su primer obispo en una larga línea de famosos hombres de Iglesia, en un intento por expandir su jurisdicción y constituirse como archidiócesis. Sin embargo, su carácter de “*sanctum occidentalis Britanniae archiepiscopum*” que se le atribuye en este texto no tiene respaldo histórico alguno. Véase especialmente Elissa HENKEN, *Traditions of the Welsh Saints*, Cambridge, Brewer, 1987 y Sabine BARING-GOULD y John FISHER, *The Lives of the British Saints*, Londres, Honourable Society of the Cymmrodorion, 1908, vol. II.

<sup>10</sup> Illtutus (*Illtud* en galés) vivió entre los siglos V y VI. Era considerado un hombre muy sabio y educado, discípulo de san Germano y maestro de Samsón. Se lo conecta con las regiones de Dyfed y Glamorgan (suroeste y sur de Gales) así como también con Bretaña. Está especialmente asociado con una ermita de la isla de Piro (Caldey Island en el canal de Bristol) y con el monasterio de Llanilltud Fawr, que lleva su nombre. Véase John T. KOCH (ed.), “Illtud St”, en *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, Denver y Oxford, ABC Clío, 2006 y Sabine BARING-GOULD y John FISHER, *The Lives of the British Saints*, Londres, Honourable Society of the Cymmrodorion, 1911, vol. III.

<sup>11</sup> La vara de plata del tamaño de Ana como suerte de pago u ofrenda recuerda inmediatamente el “precio de honor” o *gwynepwerth* galés medieval, es decir, el valor de un hombre determinado por su estatus. De acuerdo con las leyes galesas, el “precio de honor” de uno de los reyes era, además de vacas y otros productos, una vara de oro tan alta como él y tan gruesa como su dedo pequeño. En la segunda rama de

A la noche siguiente, la beata Ana vio durante un sueño a un ángel que le decía: “El Señor se digna a confortar tu pena y tus lágrimas se convertirán en alegría. Pues darás a luz a un hijo y lo llamarás Samsón, que será merecedor del oficio episcopal y él mismo será siete veces más brillante que la plata que tu marido donó por ti a Dios”. Todo lo que del ángel escuchó, se lo contó a su marido como cosa verdadera. A la mañana, luego de levantarse, el sabio es llamado por Ana y dice: “A mí esta noche el Señor me ha revelado cosas sobre ti y sobre tu descendencia. Britania nunca engendró a alguien tan distinguido y nunca lo generará”.

Así como se llama a Dios admirable en sus santos, la mujer concibió y tuvo un hijo a causa de la oración de los santos varones<sup>12</sup>. El beato varón Iltuto le impuso el nombre de Samsón cuando él mismo lo bautizó y lo levantó de la pila bautismal. Y vuelto a la casa paterna, día a día crecía tanto en carácter afable como en estatura. Inmediatamente después del tiempo de su primera madurez se convirtió en un hombre amable en su rostro y de carácter alegre, no sólo para su familia sino también para los demás. A medida que crecía en cuerpo, crecía en sabiduría y discreción de forma pareja. Cuando él hablaba era escuchado por la audiencia maravillada debido a su gran agudeza; tanto, que el clero y el pueblo decían desde su más temprana edad: “Ese joven muchacho es el futuro consuelo para nosotros y la esperanza de toda la patria; hombre de admirable recuerdo y suma prudencia y, como se dice del hijo bueno, alegría para toda la familia”.

Una cierta noche, mientras dormía, su padre Amón fue despertado de repente, aturdido por una visión desmesurada y horrible. Y exclamando dijo: “¡Oh cuán tembloroso! ¿Por qué me estremezco? ¡Oh cuán débil me siento... apenas puedo levantar la mano o mover el pie!” Luego de que Ana escuchara su clamor, simultáneamente y con

---

los *Mabinogi* (relatos galeses fechados hacia fines del siglo XI o principios del XII), conocida como *Branwen uerch Lyr*, el rey de Irlanda Matholwch es insultado y, entre las compensaciones que se le ofrecen, se encuentra, nuevamente, “*llathen aryant a uo kyuref [a’e uys bychan] a chyhyt ac efe hun*”, esto es, “una vara de plata tan gruesa [como su dedo pequeño] y tan alta como él mismo” (Ifor WILLIAMS (ed.), *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Caerdydd, Gwasg Prifysgol Cymru, 1964, p. 33).

<sup>12</sup> IV Reyes 4:17.

la estupefacción que él mismo manifestaba, dijo a su señor: “¡Oh pío marido! Gritas... ¿qué gritas? Te lamentas... ¿qué te entristece? ¿O has visto durante un sueño o frente ti alguna cosa inconveniente?” Porque podía ocurrir que alguien tuviera una premonición justo antes de quedarse dormido. Y esto mismo estaba sucediendo en ese momento. Él dijo: “Pensaba ciertamente acerca de mi único hijo y reconocía sus cualidades honestas en todas las cosas y además aptas para la corte, como corresponde a mi familia; estas cualidades no han sido otorgadas para otro uso que para gobernar a su pueblo con la espada y la justicia laica. Algo impío, algo injusto se asienta ahora en mi corazón a partir de esa injusta premonición. Dios me dio algo a su debido tiempo para consolarme y le prometí algo antes del tiempo de la concepción y, luego del momento del parto, a él mismo y al sumo padre mío Dubricio y a mi patrón Iltuto acordé entregar a este mismo en su primera temprana edad. Hasta este momento propuse que fuera heredero en los asuntos del mundo; ahora propongo que sea heredero en el paraíso, para que participemos también del mismo descanso y del mismo hogar”. Ambos consintieron al unísono y se llevaron a su único hijo a pesar de que era muy pequeño. Por su parte, el niño hubiera ido voluntariamente sin problemas. De hecho, tomó el camino con inmensa alegría para ir a ver a Iltuto. A él fue entregado como hijo para siempre cuando tenía cinco años; estudió y superó a sus coetáneos en el estudio de las letras, de modo que el que era su discípulo, inmediatamente se convirtió en maestro de ellos de forma admirable y, simultáneamente, no dejaba de ser discípulo. Hasta tal punto que era el más amado entre todos y cada uno de los alumnos y atendía la iglesia muy diligentemente con él en todas las horas. San Iltuto, trabajando para descansar y viviendo con trabajo para vivir, tenía una plantación a la que, durante el otoño, alternadamente enviaba a los discípulos para que la vigilaran, a fin de que los pájaros no se comieran la cebada, como acostumbraban.

Finalmente, cuando la obligación llegó al hermano Samsón y fue a cuidar el campo con suma alegría, juntó a todos los pájaros blancos que encontró volando como si fueran ovejas del campo y los condujo hacia el hórreo. Una vez encerrado el enemigo, volvió a la cosecha y allí, como no había ningún pájaro presente, se durmió un rato. Ciertos compañeros, admirados de tanta tardanza de Samsón y,

sin embargo, tocados por cierta envidia, dijeron: “Vayamos y veamos –sin que él lo sepa– qué hace el niño preferido”. Como lo encontraron durmiendo plácidamente, volvieron al maestro y con el maestro volvieron al niño y le dijeron: “Encontramos durmiendo al que amas, desobediente y vago”. Llegados a él, lo despertaron diciendo: “¡Niño! ¿Acaso los pájaros, enemigos tuyos y nuestros, duermen? ¿Acaso los mataste a todos con tu honda?” Él, sin embargo, tranquilamente dijo: “Encontré a los devastadores en la cosecha y con el auxilio de Dios los guardé a todos juntos para nosotros y para ustedes en una cárcel y como los he guardado a todos en el hórreo, en adelante nunca será necesario que nosotros tengamos cuidado o custodia”. Y así sucedió.

El abad Iltuto, discípulo de san Germano, un grandioso entendedor del género humano y divino y profeta de las cosas futuras, dando gracias a Dios y mirando al cielo dijo: “Dios se dignó enviarnos a este Samsón, luz de la patria. He aquí la cabeza augusta de todos nosotros; he aquí el pontífice sumo, gran benefactor de la iglesia de Dios; he aquí el sacerdote egregio; he aquí el más habilidoso fundador de iglesias después de los apóstoles”. De forma admirable, tanto explotó en llamas el amor en él y la sabiduría, que en pocos años se consideró que había superado al maestro en prudencia. Con éste llevó una vida santa durante días y estaciones, una vida preclara y honesta, que era corregida para mejor porque decía con la boca lo que creía en el corazón y amaba lo que creía.

Así pues, cierto día él y su maestro se encontraron con un profundo problema que no podían explicar. San Samsón se dedicó a ayunos y vigiliias, rogando [alcanzar] través del Señor lo que no pudo a través del maestro. La tercera noche de ayuno escuchó una voz que le decía: “No te canses más, obtendrás cada cosa que pidas a Dios”.

Y así cierto verano, mientras los hermanos iban a limpiar la cosecha, una víbora que salió de un arbusto de moras mordió a un hermano en la ingle. Cuando estaba llegando ya a su último hálito, san Samsón impuso el signo de la santa cruz a la mordida de la serpiente y le dio una mezcla de agua y óleo y lo devolvió sano a los hermanos.

El verdaderamente santo Iltuto, viendo que san Samsón crecía en las virtudes, hizo que lo consagraran con la orden de diácono. Mientras el obispo, de nombre Dubricio, celebraba su misa de ordenación con el maestro Iltuto, vio una paloma enviada del cielo que esta-

ba milagrosamente sobre Samsón y, cuando el obispo elevó la mano sobre él, la paloma descendió al hombro derecho de Samsón y allí permaneció mientras el obispo celebró el oficio. No mucho después de estas cosas, luego de unos años, fue consagrado por el obispo con la orden de presbítero. También la paloma descendió del cielo sobre él como antes y señaló al elegido de Dios por su inocencia.

Iltuto tenía en su monasterio dos sobrinos, uno de los cuales era sacerdote pero el otro, sin grado, era el cillerero<sup>13</sup>. El sacerdote, en verdad, deseaba poseer el monasterio después de su tío pero temía que san Samsón fuera elegido por todos como abad a causa de la gracia de sus virtudes. De este modo, él sería privado del monasterio, por lo cual planeó un homicidio con su hermano.

Así pues, los hermanos de ese lugar tenían por costumbre tomar una infusión de hierbas luego de las misas. El cillerero, por consejo de su hermano, hizo el veneno y, por pérfido, se aseguró de que fuera mortífero y lo volcó en el vaso de san Samsón. Él se enteró de eso a través del Espíritu Santo y, bendiciendo la bebida, bebió todo y no sintió nada malo de esto. Ese mismo día, después del almuerzo, san Samsón tuvo una conversación extremadamente amistosa con el cillerero: “Hermano querido, Dios te cure de todos tus padecimientos, porque la tacita que me diste hoy dio gran salud a mi cuerpo”. Una vez que él escuchó eso, gimió arrepentido y aconsejó a su hermano, instigador del mal, a hacer penitencia, pero éste no quiso.

Al día domingo siguiente, cuando este mismo sacerdote recibió de mano de san Samsón la sagrada comunión, en ese mismo momento el diablo lo poseyó. Entonces él mismo cantando, lastimándose de inmediato todo y mordiéndose los labios dijo a los que estaban rezando: “¿Qué hacen acá? Si no viera a Samsón presente, quien me domina, no me preocuparía de ustedes”. Iltuto, en verdad, cuando vio esto ordenó atarlo y conducirlo afuera. Pero su hermano, escuchando estas cosas, confesó la culpa de ambos y pidió la gracia de san Samsón. Ciertamente, san Samsón lloró conmovido por el dolor, bendijo el agua y el aceite y comenzó a dárselo a él para que lo pro-

<sup>13</sup> Es decir, encargado de la administración y abastecimiento de comida, bebida y otros patrimonios del monasterio, así como de la atención de los huéspedes. Las provisiones se almacenaban en la cilla.

bara y así lo liberó de los nudos del diablo. Y así sucedió por el justo juicio de Dios que pudo tener el primado, que nunca había buscado de ninguna forma.

Había no muy lejos de ese cenobio una cierta isla en la cual había sido construido un monasterio por un hombre llamado Piro. San Samsón, conducido por Dios y con el permiso del maestro, se dirigió hacia allí velozmente y en ese lugar condujo una gloriosa y angélica vida, digno de ser amado por sus pías costumbres, perseverante en las buenas obras a través de la vigilia en las oraciones.

Sin embargo, después de esto, cierto invierno, el padre de san Samsón fue atacado por una grave enfermedad y fue convencido por sus vecinos para que realizara el sacrificio de la comunión de acuerdo con la costumbre. Él obstinadamente afirmaba que nunca probaría el sabor de la muerte, nunca tomaría el sacrificio y nunca recuperaría la salud si no veía a su hijo. De ese modo, por su intermedio recuperaría simultáneamente la salud del cuerpo y del alma. Por lo tanto, los parientes enviaron a él legados para que le rogaran que visitara a su padre, que yacía al borde de la muerte. En verdad, san Samsón, conmovido por el dolor, dijo: “El señor es capaz de sanar al que está enfermo sin mí”. Finalmente, convencido por los ruegos del abad, envió de vuelta a los enviados y aceptó ir. Y así, temprano a la mañana, una vez recibida por el santo la bendición de su abad, comenzó a hacer el camino junto a un joven diácono.

Justamente entonces, cuando estaban atravesando un lugar solitario, escucharon una horrible voz cerca de ellos. Ante esta voz, el diácono, completamente muerto de miedo, se bajó del caballo, dejó caer su capa y escapó en sentido contrario. A éste, la hirsuta y cornuda Theomaca<sup>14</sup>, que daba vueltas por los vastos bosques, lo tiró

<sup>14</sup> Theomaca es un préstamo del griego que significa “enemiga de Dios” y cuyo sentido se desplazó hacia el de “bruja”. El relato sugiere considerarlo como nombre propio y de esta forma lo hemos adoptado nosotros. Asimismo, Theomaca y sus ocho hermanas evocan, en algún punto, a las nueve brujas de Cerloyw (Gloucester) de otro relato medieval galés, *Peredur vab Efracw*. Sin embargo, Bernard Merdrignac propone considerarla como un gigante, a la luz de los escritos de san Jerónimo, quien califica de “*theomachi*” a los gigantes de la Biblia. Véase a este respecto, Bernard MERDRIGNAC, reseña de Pierre FLOBERT, *La vie ancienne de Saint Samson de Dol, Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 104/4 (1997), 100-103 (p. 103).

al piso medio muerto con su tridente. El beato Samsón, avanzando valientemente y viendo de lejos que Theomaca escapaba, exclamó en dirección a ella diciendo: “En nombre de Jesucristo te ordeno, espera y habla conmigo”. Él le dijo a ella: “¿Quién eres tú?” Ella respondió: “Soy Theomaca. Como mis parientes son considerados pecadores por ustedes, hasta ahora nadie sino yo de entre mi gente permanece en este bosque. Tengo ocho hermanas y una madre, quienes viven cerca y ocupan el bosque de más allá, y yo fui traída por mi marido pero como se murió, permanezco en este desierto y no puedo salir de este bosque”. A lo que le respondió Samsón: “¿No puedes devolver la vida al hermano que golpeaste y abandonar el mal?” Respondió: “Ni puedo sanarlo ni ser convertida en algo mejor; viví desde la infancia en el camino del mal”. El beato Samsón dijo: “En el nombre de Jesucristo, primero no mates más hombres sino que abandona enseguida esta vida”. Ella inmediatamente corrió y, dando un salto desde un precipicio, murió. San Samsón, volviendo hacia el hermano casi muerto, como había hecho Eliseo, puso su boca en la boca del hermano y sus miembros sobre los miembros del hermano y así lo restituyó en su salud<sup>15</sup>.

Y así retomaron el camino iniciado y, al tercer día, llegaron junto a Amón. Ciertamente, cuando Amón los vio, dijo con inmensa alegría: “He aquí el auxilio de mi cuerpo y de mi alma que el Señor se dignó mostrarme a través de un sueño”. Y así pues, ese mismo día, se curó de la enfermedad a través de la bendición de san Samsón y, luego de pedir de rodillas una sola vez, mereció tomar el hábito monástico junto con su hermano Umbrafeles. Incluso la venerable Ana junto con Afrela, su hermana, fue consagrada con su bendición. Parte de los bienes se los dio a los pobres, parte dedicó a la construcción de un monasterio, parte concedió para el uso de la madre y de los hermanos. Luego de ser ordenados todos por gracia del Espíritu Santo, se juntó con su tío y con su primo y volvió a su monasterio por un camino distinto al que había venido.

También por ese mismo camino encontró una serpiente de maravillosa magnitud a la que mató con una sola frase.

Cuando llegaron al monasterio, habiéndose iniciado la cuaresma, encontró que allí permanecía el obispo Dubricio. Pero el obispo,

<sup>15</sup> II Reyes 4:34.

llamando al diácono hacia él, le preguntó por cada cosa que había sucedido en el camino. Recibió con máximo honor a san Samsón y a sus compañeros y, ese mismo día, invistió a san Samsón como cillerero de ese lugar. En verdad, como si fuera mandato divino, él sirvió con mucha diligencia a los hermanos y dio a los pobres todo lo que pudo.

Pero el hermano que antes que él había estado en ese mismo cargo, envidioso por las buenas obras de aquél, decía que había prestado todo con interés y había vaciado indecentemente las vasijas llenas de miel. Una vez que el obispo escuchó esto, deseando saber la verdad de la cosa, entró a la cilla. Cuando el beato Samsón supo esto a través del Espíritu Santo, arregló mediante el signo de la cruz las vasijas que había vaciado y el obispo las encontró llenas. El obispo, admirado, creyó que Samsón estaba lleno del Espíritu Santo y afirmó que era digno en el oficio de las cosas elevadas.

Después de estas cosas, luego de pocos días, Piro fue alcanzado inesperadamente por la muerte y san Samsón fue elegido por todos como abad de ese monasterio. Obediente pero, sin embargo, no voluntariamente, ocupó el cargo de primado de esa congregación durante tres años y medio.

Luego de que llegaron a él el sapientísimos escoceses que regresaban de Roma, se dio cuenta de que eran sabios y partió con ellos a su patria, luego de ser autorizado por el obispo. Y allí, morando un tiempo, fue recibido como un ángel por todos los religiosos: iluminó a los ciegos, purificó a los leprosos, expulsó a los demonios fuera de los hombres y mostró a todos el camino de la salvación.

Sin embargo, cuando deseaba regresar a su patria, se demoró en una ciudad y, luego de encontrar una nave ya preparada, los marineros le rogaron que subiera. Pero éste les respondió: “Hagamos las obras de Dios primero, antes de navegar desde esta provincia”. Los marineros, enojados, subieron las velas. Él mismo les dijo: “Vayan en paz. Hoy serán devueltos y mañana igualmente partiremos”.

He aquí que, una vez que se habían ido ellos, alguien se acercó a él y le rogó que visitara un monasterio cercano diciendo: “El diablo invadió a nuestro abad y lo tiene atado y él desea verte”. San Samsón partió con él y lo encontró atado a aquél y clamó con gran voz cuando lo halló: “¡He aquí a quien siempre busqué! ¡He aquí a quien quise

ver con total devoción!”. Una vez que san Samsón oró, fue devuelto a la salud; el energúmeno, abandonando el monasterio, siguió a san Samsón en su viaje.

Luego de bendecir a los hermanos en el monasterio, partió y encontró la nave ya vuelta al puerto, como él había predicho. A la mañana, abordó la nave con sus compañeros y con viento a favor se dirigió a una isla en la que había habitado antes, otro día. Cuando entró al monasterio, encontró que su padre y su tío aprovechaban el tiempo loablemente en conversación acerca de otros pueblos y dio gracias por eso al Omnipotente. Y así, en cuanto eligió a su tío Umbrafeles, ya ordenado sacerdote, lo envió como abad al monasterio en Irlanda en el que había liberado al abad anterior del diablo.

Ciertamente, el beato Samsón, con Amón y el abad mencionado y con cierto hermano sacerdote, partió a un inmenso desierto y encontró una construcción junto al río Severn y, en ella, una fuente muy dulce. Y allí reunió a su padre junto a los dos compañeros.

Él mismo, internándose en el desierto, encontró una cueva oculta, con su entrada orientada hacia el este y, como si Dios la hubiera preparado para él, quedó encantado con el lugar y consiguió a través de sus oraciones que surgiera el curso de una fuente en ella. Allí estaba tranquilo, solo ante Dios sin interrupción, y no temía las trampas del tentador; asiduo en la conversación de los ángeles, se encomendaba al Altísimo a través de ellos. Sin embargo, cada uno de los días domingo reunía a los tres hermanos, a los que visitaba en el desierto, y recibía la comunión junto a ellos.

Y así, luego de que tuviera lugar un sínodo y los príncipes de la Tierra investigaran dónde habitaba san Samsón, entonces llegó uno que decía conocer la cueva en la que éste llevaba una vida celestial. Y así como si fuera un ángel lo recibieron y desearon convertirlo en abad del monasterio construido por san Germano.

Y así, en ese mismo monasterio tenían por costumbre consagrar a los obispos en la cátedra del beato apóstol Pedro, como ellos habían convenido. Sucedió que, dado que se acercaba la fiesta anual y los obispos esperaban la reunión acostumbrada, una cierta noche san Samsón vio que era rodeado por multitudes muy densas de candida-

tos<sup>16</sup> y observó tres ilustres obispos engalanados con diademas doradas, de pie frente a él, y vio que entraba con ellos a la iglesia y oraba, y preguntó precisa y humildemente sus nombres y su razón de venir. Le dijo el primero de la visión: “Yo soy Pedro, apóstol de Cristo, y éste es el hermano del señor, Jacobo, y Juan evangelista. El señor Jesucristo te eligió como obispo para sí y nos envió para consagrarte”. Confirmaron esto con bendiciones del cielo; luego desaparecieron de su vista. Los obispos, en el día señalado, llegaron trayendo con ellos a dos que debían ser ordenados en honor de la Santísima Trinidad; querían ordenar a tres pero a cuál elegirían lo ignoraban. Y así, la noche siguiente, el ángel del Señor apareció ante el beato Dubricio y le ordenó que consagrara a san Samsón como obispo. Ciertamente, el beato Dubricio hizo reunir a los hermanos de la congregación en un solo grupo frente a la alegría de la visión angélica y les expuso exultantemente aquello que escuchó del ángel.

E inmediatamente salieron todos gritando gracias a Dios y lo colocaron en la cátedra episcopal con los otros. Por consiguiente, todos los que estaban allí vieron que una paloma enviada del cielo estaba inmóvil sobre él mientras era consagrado. Así pues, ese mismo día, mientras san Samsón celebraba los sacrosantos misterios, el beato Dubricio junto con dos monjes vio salir una columna de fuego de su boca mientras él cantaba. En verdad, durante toda su vida, siempre que celebró misa, mereció ver a los ángeles que asistían y que lo ayudaban en el sacrificio del altar.

Una cierta noche de la resurrección del Señor, cuando él estaba en vigilia y rezando en el templo, apareció el ángel del Señor con gran luz y lo tranquilizó para que no temiera diciendo: “Samsón, el más amado de Dios, ¡actúa como hombre!<sup>17</sup> Fuiste predestinado a sobresalir por encima de nuestro género y del tuyo, pues por Dios fundarás monasterios más allá del mar y serás un glorioso rector en

<sup>16</sup> El texto latino usa la expresión “*candidatorum turmis*”. En este contexto, “*candidatorum*” puede recibir varios sentidos: puede referir a novicios a punto de tomar los votos para ser ordenados sacerdotes u obispos o, incluso, puede denotar un grupo de mártires. Por estas razones hemos optado por utilizar el término amplio de candidatos.

<sup>17</sup> Este lema, “*viriliter age*”, es un estereotipo bíblico cuyo origen y fundamentos se encuentran en *Salmos* 26,14.

medio del pueblo”. El ángel predijo estas cosas y otras similares al beato varón, quien se regocijó durante toda la noche. Cuando llegó la mañana y el clero fue convocado, no resistiendo en nada a la visión y, por el contrario, obediente, dijo con suma caridad: “¡O padre santo, por la imposición de cuya mano fui elevado, aunque indigno! Una visión angélica me ha incitado a abandonar la tierra nativa y a dirigirme velozmente más allá de los mares y expresamente cruzar a las tierras armóricas del pueblo británico”. Escuchando esto, el beato arzobispo Dubricio no dudó en dejar ir al varón entre los britanos (...) <sup>18</sup> y sabiendo que él estaba rodeado por la fuerza divina y adornado con buenas costumbres, dijo con santidad: “¡Sé un hombre fuerte! ¡Pelea en la línea de combate! Allí te conduzcan las oraciones para el bien de Bretaña con gozo y con alegría”. Una vez recibida la bendición del padre Dubricio y del abad Iltuto y de todo el clero y del pueblo, se fue.

Y así pues, una vez concluido el oficio de la solemnidad pascual y preparada la nave y recibidos algunos hermanos, se dirigió con ellos al cercano mar de Severn y visitó su tierra materna y consagró una santa iglesia de allí y en esos lugares restituyó muchos enfermos a la salud. Luego instruyó a su madre y a otros parientes acerca de las palabras del Señor. Conducido por Dios, cruzó el mar por Austferry junto con sus compañeros <sup>19</sup>.

Cuando pasaba a través de cierto lugar al que llaman Tricuriium <sup>20</sup>, observó allí que hombres bacantes adoraban un cierto ídolo

<sup>18</sup> La frase que no hemos traducido reza “*eo quod linguae*” y es, con seguridad, un *locus desperatus* o pasaje corrupto. Rees también lo entiende así: “*Quaedam verba videntur omissa, aut corrupta*” (William REES, *The Liber Landavensis, Llyfr Teilo*, Llandoverly, The Welsh Manuscript Society, 1840, p. 20).

<sup>19</sup> Evans considera “*Auferreum vel Austeium mare*”, es decir “*Austferry across the Severn Sea*” (Gwenogvryn EVANS y John RHYS, *The Book of Llan Dâv. Reproduced from the Gwysaney Manuscript*, Oxford, 1893, Index). Birch concuerda y agrega que es “*evidently a Greek compound, barbarously spelled; it should be amphirræan, i.e., circumfluent*” (Walter DE GRAY BIRCH, *Memorials of the See and Cathedral of Llandaff*, Neath, John E. Richards, 1912, p. 16, n. 2). Estas identificaciones son problemáticas. El cruce de Austferry, cerca de lo que actualmente es el puente del Severn, implica que Samsón cruzó primero el Severn por un paso no especificado, regresó por Austferry y luego lo encontramos en Cornwall, para lo cual tendría que haber vuelto a cruzar el Severn.

<sup>20</sup> Triggshire, Cornwall.

con un rito profano. Visto esto, san Samsón gimió y les aconsejó con oraciones y enseñanzas que abandonaran los ídolos enemigos del género humano y adoraran al único y verdadero Dios, que está en el cielo. A lo que el jefe de ellos, Guediano, respondió: “No conocemos al Dios del que predicas. En verdad, adoramos a estos dioses que adoraban nuestros padres”. Mientras estas cosas eran dichas, un cierto joven sentado a caballo y que se movía alrededor del ídolo, cayó a tierra y quedó muerto con el cuello roto. Mientras todos lloraban, les dijo san Samsón: “¡Miren! Podrán ver que vuestro simulacro no puede devolver la vida a este muerto. Si quisieran destruir vuestros ídolos y creer en mi Dios, invocando el nombre de Dios yo haré resucitar a vuestro muerto”. Una vez que ellos consintieron, san Samsón, delante de todos, devolvió el muerto a la vida con muchas plegarias. Atónitos ante estas cosas maravillosas e inauditas, los hombres, todos juntos, luego de destruir los ídolos fueron bautizados creyentes en Jesús, hijo de Dios. Es cierto que en esa misma provincia había una serpiente de maravilloso tamaño, que casi había borrado dos regiones con su aliento letal. Una vez que san Samsón descubrió esto, doliente de la miseria de los hombres, recibiendo al joven recientemente resucitado consigo y habiendo ido ya con él, el conde Guediano con el pueblo entero se dirigió a la cueva donde sabían que estaba escondiéndose la serpiente. Entonces, saliendo el sol al día siguiente, vieron la cueva donde se encontraba la serpiente: estaba más allá de cierto río y allí san Samsón despidió al conde con el pueblo. Él, con el joven recientemente despertado de la muerte, avanzó más allá del río hasta que llegó a la entrada de la cueva y ordenó al joven permanecer lejos. En verdad, munido él con el signo de la santa cruz, inmediatamente entró a la cueva y ató a la serpiente alrededor del cuello con la sogá que él tenía atada la cintura. Arrastrándola fuera, la tiró de una gran altura; precipitándose en nombre del Señor, no viviría más. El joven regresó corriendo y anunció al conde Guediano y al pueblo de Dios las cosas que había visto. Y así todo el pueblo se regocijó ante esta gran visión y proclamaba abundantes alabanzas a Dios y a san Samsón desde lo profundo de su interior. San Samsón le recomendó que construyera un monasterio cerca de la cueva.

En verdad, mientras él yacía en la cueva, ayunando y orando, a través de sus oraciones consiguió que allí surgiera un curso de agua

que no cesa de fluir continuamente hasta hoy. Como el pueblo había terminado un monasterio, San Samsón se lo encargó a su padre Amón y con él instaló a su primo en el mismo. Él navegó hacia Bretaña con los suyos, conducido por Dios.

Cuando llegó a puerto y descendió de la nave, vio cerca del puerto una choza y en ella un cierto individuo gimiendo miserablemente y siempre mirando al mar. Samsón le dijo: “Hermano, ¿por qué gimes?” Le dijo él: “Tengo una esposa leprosa en esta residencia y una hija poseída, a las que el Señor prometió sanar para mí por alguien de más allá del mar que ha de venir a este puerto, a quien expectante espero aquí hace tres días”. Ciertamente, el beato Samsón, oyendo estas cosas y además entrando con él a su casa, arrodillado oró sobre ellas y las volvió a la salud. En esa misma propiedad encontró un lugar excelente en el que construyó un monasterio honorable que es llamado Dol hasta el día de hoy, donde hizo muchísimos milagros extraordinarios de virtud y también construyó muchos monasterios por las provincias.

Entonces, por esos días, el extranjero conde Cunomor, malvado e incauto, lideraba a todos los bretones<sup>21</sup>. Él había matado a Iona, el conde nativo de los bretones<sup>22</sup> y llevó al hijo de éste, Iudualo<sup>23</sup>, ante el rey Childeberto<sup>24</sup> y la reina<sup>25</sup> en cautividad para que fuera

<sup>21</sup> Cunomorus (o Cunomor) gobernó partes de Cornwall y Bretaña durante el siglo VI, en el período de las migraciones bretonas. Es mencionado por Gregorio de Tours en su *Historia Francorum* como uno de los *comes* de Bretaña. Aparentemente, se convirtió en rey asesinando a su predecesor (Ionas) y casándose con su viuda. Con el paso del tiempo, la figura histórica de Cunomor degeneró en el *topos* literario del rey perverso. Se lo asocia también con Marc, rey de Cornwall, tío de Tristán y esposo de Iseo. Véase John T. KOCH (ed.), “Cunomor/Conomor”, en *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, Santa Barbara - Denver - Oxford, ABC - Clio, 2005.

<sup>22</sup> Ionas, padre de Iudualus. Príncipe de Dumnonia (Bretaña) en el siglo VI, fue asesinado por Cunomor.

<sup>23</sup> Iudualus, hijo de Ionas, fue criado en la corte merovingia hasta que pudo reclamar el cargo de su padre luego de derrotar a Cunomor. Murió c. 585.

<sup>24</sup> Childeberto I (c. 496-558), rey merovingio. A la muerte de su padre, Clovis I, en 511, el reino se dividió entre los cuatro hermanos, quedando Childeberto en posesión de París y Bretaña, entre otros territorios más de la actual Francia.

<sup>25</sup> La única esposa de Childeberto I que se conoce es Ultragotha quien, al contrario del modo en que se la describe en la *Vita Samsonis*, tenía, de hecho, fama de caritativa y piadosa. Así se alude a ella en la *Vida de Santa Balthild* (esposa de Clo-

custodiado. Una vez que escuchó esto, san Samsón se compadeció de las miserias de ellos y se encaminó rápidamente al rey Childeberto deseando rescatar a Iudualo de su cautiverio y liberar al pueblo del gobernante extranjero.

Cuando el beato Samsón llegó al palacio del rey, encontró allí a un cierto conde poseído al que ungió con óleo bendito en la cara y en el pecho y así lo liberó del diablo. Sin embargo, cuando el rey hubo escuchado estas cosas y que él había venido a suplicarle por Iudualo, cuando había comenzado el consejo con sus nobles recibió a san Samsón con el honor correspondiente y procuró un desayuno para todos. La reina, en verdad, como tenía encerrado a Iudualo en su cautiverio y no lo quería liberar, irritó a san Samsón –quien se sostuvo en su solicitud y se inquietó con las palabras insolentes– y con el fin de destruirlo preparó ella misma una copa mortífera. Cuando el rey y el obispo beato se sentaron a comer y todos los que allí estaban se regocijaban de su llegada, la reina –habiendo sido instigada por el diablo– mezcló veneno con vino en el vaso y le ofreció de beber al beato Samsón a través de su sirviente. Entonces el inspirado por Dios, sin dudar, impuso la señal de la cruz al vaso: partió el vaso en cuatro partes y vertiéndose el veneno sobre la mano del que lo tenía, viéndolo todos se disolvió hasta los huesos, la piel y la carne. Entonces el beato Samsón dijo: “No es conveniente beber de esa copa”. Perturbado entonces el rey y admirados todos, el beato Samsón bendijo la mano del lastimado y lo repuso por completo. Después comieron.

El beato Samsón, con el permiso del rey, se apresuró al lugar donde Iudualo estaba confinado. La reina le entregó a él un caballo furibundo para que lo matara, al cual el elegido pronto le hizo la señal de la cruz y subió a su silla. Y así el caballo marchó tranquilo como si el Rey del cielo lo hubiera domado gracias a su soldado. Entonces también envió contra él un león feroz –endurecido en su corazón– con guardias para que lo atacara. Pero la diestra de Dios protegió al elegido y el león, como si hubiera sido pinchado por una pica, se dio a la fuga. El beato Samsón, mirando en dirección a él,

---

vis II, s. VII). Véase Lynda COON, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1997, donde se la menciona poco pero siempre dentro del conjunto de reinas santas (especialmente pp. 138-139).

dijo: “Te ordeno en nombre de Jesucristo que no lastimes a nadie más, sino que velozmente te mueras”. Inmediatamente él, dando un salto precipitado, espiró. Viendo el rey tantas cosas maravillosas en el santo de Dios, le entregó a Iudualo atado con cadenas. También la reina con sus secuaces, postrada a sus pies, pidió perdón al santo. Una vez que hubieron realizado esto, todos se reunieron por la gracia de Dios y se alegraron mucho.

El rey le dijo al beato Samsón: “Hay una serpiente en esta provincia que por todos lados daña gravemente a los habitantes con su pestilencia y, como vemos que tu resplandeces por tus poderes, te rogamos que te dignes liberarnos de ella”. Le dijo san Samsón: “Encuentren a alguien que me guíe en el viaje y la expulsaré de vuestras tierras con el poder de Dios”. Entonces, una vez hallado un guía, habiendo llamado a dos hermanos con él y dejando a los otros con Iudualo en el palacio, tomó el camino súbitamente, siempre con confianza y alegría en el Señor. Cuando llegó a la cueva donde estaba la serpiente y rogó allí al Señor de rodillas, tomó a la serpiente por el cuello y la arrastró más allá del río que se llama Sena y allí le ordenó nadar y permanecer bajo una cierta piedra; un poco después, la sumergió en el mar con sólo una palabra. En ese mismo lugar construyó un monasterio y en él instaló a hermanos que servirían a Cristo.

Finalmente, el rey Childeberto amó profundamente al beato Samsón por sus tan grandes poderes y, luego de desinteresadamente concederle muchos regalos, a saber, en oro y plata, en vasijas preciosas, en propiedades y en muchas posesiones, se encomendó a sus oraciones.

Así pues, luego de que Iudualo recibiera Lesia y Angia<sup>26</sup>, fue allí y reunió un ejército y con él volvió a Bretaña. De este modo, el beato Samsón, una vez hecho ayuno y orado y también luego de que Iudualo hubiera combatido con su ejército contra Cunomoro, éste venció al enemigo con un golpe gracias a las oraciones del santo y de allí en adelante tuvieron, él mismo y los descendientes de su estirpe, el dominio sobre Bretaña. Pronto Iudualo, recibido alegremente por los suyos y elegido como duque de toda Bretaña, se entregó a sí mismo

<sup>26</sup> Jersey y Guernesey, respectivamente.

y todo lo que pertenecía a él al beato Samsón y se encomendó a sus plegarias con devoción. El duque dio gracias al Redentor. El pueblo, encomendado a tan gran pastor, exulta de allí el principado de toda Bretaña que, como puede verse, permanece con justicia junto a Dol hasta el día de hoy, pues el Señor hará para él tantas cosas virtuosas de uno y otro lado del mar y, sin embargo, cuanto iluminó con enseñanzas no abarcó con la elocuencia de ningún escritor o doctor.

Y así, pues, satisfecho por una vida plena, adornado con poderes, afectado por una agría enfermedad, rodeado por el clero en el monasterio de Dol, devolvió el cuerpo a la tierra y el alma al cielo. El clero sepultó el cuerpo santo con unguento y, una vez escuchado esto, un ejército del cielo condujo el alma hacia Cristo con himnos y alabanzas. Tenemos cerca de nosotros signo de su beatitud en estos milagros que, por cierto, cada día hace Dios por él para alabanza y gloria de su nombre. Él, con Dios Padre y el Espíritu Santo, vive y reina Dios por los siglos de los siglos infinitamente. Amén. Fin, amén.

# IDEOLOGÍA FUNERARIA Y CULTO DE LOS MÁRTIRES EN EL IRÁN SASÁNIDA

Héctor R. FRANCISCO

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

En la introducción a su epítome del martirio de Šīm'ōn Bar ʿabba'ē, el autor de la *Crónica de Seert* (siglo X)<sup>1</sup> se refiere a la negativa del Šāhān Šāh Sapor II a enterrar a los mártires que él mismo había hecho ejecutar:

*[Sapor] evitaba el entierro de los que había ejecutado sino que los colgaba hasta ser secados por el sol y comidos por las aves. Y en esto se cumplió en los creyentes la misma profecía que fue hecha para los Macabeos cuando fueron asesinados por el impío Antíoco<sup>2</sup>: Dio a las águilas del cielo sus cadáveres como alimento, y la carne de sus justos a las fieras de la tierra<sup>3</sup>.*

A primera vista, el fragmento sería un testimonio más de una de las características sobresalientes de la literatura martirial sirio-oriental de la Antigüedad tardía, esto es, la recurrencia a episodios

<sup>1</sup> Addai SCHER y Jean PÉRIER (eds.), *Histoire nestorienne inédite (chronique de Séert). Première partie. I, Patrologia Orientalis* 4.3, París, Firmin & Didot, 1908, I; Addai SCHER y Pierre DIB (eds.), *Histoire nestorienne (chronique de Séert). Première partie. II, Patrologia Orientalis* 5.2, París, Firmin & Didot, 1910; Addai SCHER y Jean PÉRIER (eds.), *Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert. Seconde partie I, Patrologia Orientalis* 7.3, París, Firmin & Didot, 1911; Addai SCHER y Robert GRIVEAU (eds.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Seconde partie. II, Patrologia Orientalis* 13.4, París, Firmin & Didot, 1919.

<sup>2</sup> Ps. 78:2; 1 Mac 7:16-17.

<sup>3</sup> *Crónica de Seert* 1.1, p. 299.

que describen la sistemática hostilidad de las autoridades religiosas y civiles persas al culto en torno a los cuerpos de los mártires cristianos. Un número significativo de los martirios sirio-orientales concluyen su narrativa con un breve relato dedicado a la manera en que el cuerpo del protagonista era “rescatado” –ya sea por un milagro ya sea por la astucia de los devotos–, del funesto destino de ser arrojado como alimento para las bestias. Los escasos estudios particulares dedicados al respecto interpretan la recurrencia de estos episodios como evidencia irrefutable de la oposición entre dos prácticas funerarias antagónicas: la inhumación cristiana (de la que derivaría la deposición de las reliquias de los santos en templos especialmente diseñados a tal efecto) y la exposición de cadáveres zoroastriana. Ambas prácticas serían el producto de un debate teológico más amplio en el que se enfrentaban dos concepciones opuestas de la creación y del papel del hombre en ella. Por un lado, una “teología de la muerte” cristiana de la que derivaba una concepción de los cadáveres de los hombres santos como un elemento central en el contacto entre las esferas humana y divina. Por otro lado, la “teología” del zoroastrismo, en la que el cuerpo en descomposición constituía un elemento contaminante que debía ser evitado.

Los primeros (y únicos) trabajos dedicados al tratamiento de los cadáveres en el Irán tardoantiguo son relativamente recientes. El primero en ensayar un abordaje sistemático fue Gernot Wiessner quien, no obstante, se limitó a un catálogo de episodios contenidos en las *Actas* de los mártires persas<sup>4</sup>. A partir de este mismo catálogo, Peter Bruns<sup>5</sup> realizó un estudio comparativo de algunas de las imágenes desplegadas en dichos episodios y la literatura teológica zoroastriana para rastrear aquellas coincidencias formales que, en última instancia, revelarían la existencia de una polémica religiosa consciente. A partir de dichas comparaciones, Bruns concluía que muchos de los milagros presentes en tales episodios incluían referencias más o menos explícitas a elementos característicos de la teología

<sup>4</sup> Gernot WIESSNER, *Zur Märtyrer-überlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, pp. 219-221.

<sup>5</sup> Peter BRUNS, “Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Martyrerakten”, *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 101 (2006), 194-213.

zoroastriana. El estudio comparativo de Geoffrey Herman sobre los episodios relativos a la exhumación de cadáveres en el Talmud y la literatura cristiana llegaba a conclusiones similares, asumiendo una cierta correlación entre las narrativas judías y cristianas por un lado y, por el otro, la teología zoroastriana<sup>6</sup>.

En suma, todos los autores coinciden en señalar que tanto la literatura judía como cristiana serían testimonios inequívocos de la temprana imposición –dentro del zoroastrismo– de un conjunto homogéneo de prescripciones rituales relativas al tratamiento de los cuerpos en descomposición. Dicho conjunto ya había sido esbozado en la literatura avéstica para ser plenamente desarrollado por la literatura pahlavi medieval. Estos rituales constituirían un sistema que se vincularía a concepciones teológicas tanto de naturaleza ritual (que giran en torno a las concepciones de pureza y polución del mundo material) como escatológicas (relativas al tránsito del alma al más allá). La idea de una temprana imposición de las prácticas funerarias zoroastrianas en el conjunto de la sociedad irania tar-doantigua parece confirmada por los testimonios de observadores externos –desde Heródoto hasta los viajeros europeos del siglo XIX– a quienes la práctica de la exposición de los cadáveres suscitaba tanto un rechazo piadoso como una curiosidad etnológica<sup>7</sup>. La prescripción más destacada es la exposición del cadáver a la intemperie en un lugar infértil (llamado, en pahlavi, *daxmag*) por un periodo de al menos un año. Este tipo de tratamiento del cadáver permite que la acción conjunta del clima y los animales carroñeros, particularmente perros y buitres, aceleren el proceso de descomposición, dejando lo más rápido posible los huesos blanqueados que eran depositados en osarios (pahl. *astōdān*)<sup>8</sup>. El complejo ritual –que apenas hemos

<sup>6</sup> Geoffrey HERMAN, “Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources”, en Joel ROTH, Menahem SCHMELTZER y Yaacov FRANCUS (eds.), *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, Nueva York, The Jewish Theological Seminary of America, 2010, pp. 31-59.

<sup>7</sup> Para una lista completa de los testimonios de la antigüedad ver Albert DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden, Brill, 1997, pp. 432-446.

<sup>8</sup> Los primeros estudios sistemáticos en torno a las costumbres funerarias zoroastrianas fueron las obras de Jivanji Jamshedji MODI, *The funeral ceremonies of the Parsees: their origin and explanation*, Bombay, Fort Print Press, 1905 y Delphine

esbozado— ha sido invariablemente interpretado a la luz de su teología dualista, en especial aquella contenida en la literatura pahlavi medieval<sup>9</sup>. Esta teología se encuentra asociada a una cosmogonía que encontró su inspiración en la mitología del Avesta aunque su cristalización no fue definitiva hasta el siglo X d.C. Indudablemente, tanto la cosmogonía como la antropología de la literatura pahlavi tienen una fuerte raigambre dualista. Pero no resulta en absoluto seguro que ese dualismo estricto de la alta Edad media haya sido la teología dominante en el período sasánida y es probable que las teorías monistas (como el zurvanismo) tuvieran una fuerte impronta en algunos círculos cortesanos. Como ya ha señalado Robert C. Zaehner, debemos considerar que, durante la Antigüedad tardía, coexistieron diversas corrientes de pensamiento zoroastrianas que, sin embargo, no constituían necesariamente sistemas excluyentes. De hecho, Zaehner propuso al menos tres grandes más cosmogónicas zoroastrianas que coexistieron en la época sasánida<sup>10</sup>. Todas ellas desarrollaron diferentes teogonías a partir de la exégesis del críptico pasaje del Avesta (*Yasna* 30:3-4) que describe el origen del bien y del mal<sup>11</sup>.

Zaehner distingue tres grandes corrientes cosmogónicas. Primero, una teología estrictamente dualista, que se impondría a finales del período sasánida y se transformaría en el zoroastrismo normativo de la época islámica. Esta corriente concebía los dos prin-

---

MENANT, *Les rites funéraires des Zoroastirens de l'Inde*, París, Leroux, 1910, pp. 141-98. Ambos trabajos están casi exclusivamente dedicados a los parsis modernos. Para una mirada de conjunto ver Mary BOYCE, *A History of Zoroastrianism I. The early period*, Leiden, Brill, 1975, pp. 325-330; IDEM, "Corpse, Disposal of, in zoroastrianism", en *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, 1993, pp. 279-86 (disponible online en <http://www.iranicaonline.org/articles/corpse-disposal-of-in-zoroastrianism>).

<sup>9</sup> Jamsheed CHOKSY, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin, University of Texas Press, 1989; Manfred HUTTER, "The Impurity of the Corpse (*nasā*) and the Future Body (*tan ī pasēn*): Death and Afterlife in Zoroastrianism", en Tobias NICKLAS, Friedrich Vinzenz REITERER, Joseph VERHEYDEN y Heike BRAUN (eds.) *Human Body in Death and Resurrection*, Berlín, De Gruyter, 2009, pp. 13-26.

<sup>10</sup> Robert Charles ZAEHNER, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Nueva York, Putnam, 1961, pp. 178-183.

<sup>11</sup> *Yasna* 30:3-4. Karl Friedrich GELDNER, *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart, Kohlhammer, 1886-96, 3 vols. (disponible en <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm>).

cipios como equivalentes, eternos e increados. Luego, una corriente de pensamiento monoteísta que subordinaba al principio malvado (*Av. agrahe maniiəuš, Pahl. Ahrimen*) como una mera creación del principio benéfico (*Av. ahurahe mazdā, Pahl. Ohrmazd*). Por último, la corriente zurvanista, que subordinaba ambos principios a un dios primordial y creador (*Zurvan*). De las tres corrientes, la segunda sólo está atestiguada en el período islámico y (arriesga el autor) también pudo haberse tratado de un intento de acomodamiento de la teología zoroastriana al monoteísmo musulmán. Las otras dos están bien atestiguadas para la época sasánida.

De acuerdo con el *Bundahišn* (siglo IX d.C.)<sup>12</sup>, la creación del mundo material (*Pahl. gētīg*) y el mundo espiritual (*Pahl. menōg*) fue la consecuencia de la lucha entre los dos principios creadores opuestos: *Ohrmazd* y *Ahrimen*. El primero creó ambos mundos a partir del principio de orden o verdad (*Av. aša*) en oposición a la mentira (*Av. Drūj*), que constituye la creación de *Ahrimen*. El segundo “invadió” la creación con el fin de destruirla a partir de una “contracreación” que la replicaba o, mejor dicho, la invertía. Sin embargo, *Ohrmazd* recluyó a *Ahrimen* y a los demonios en el mundo material como parte de un plan de combate. Así, surgió el estado “mixto” del mundo. El lugar del ser humano en la creación deriva directamente de este mito cosmogónico. Tanto los seres espirituales como los materiales se ordenan en una polaridad simétrica que los distribuye en ambos campos de la lucha cósmica. Todo aquello que contribuye al principio de la verdad y cuya fortuna o “buen destino” (*Pahl. Xwarrah*) es el crecimiento y la reproducción es considerado puro (*Pahl. abēzag*)<sup>13</sup>. En consecuencia, el hombre fue creado como una combinación de cuerpo y alma por *Ohrmazd* para colaborar en el mantenimiento del orden cósmico. Pero, corrompido por los demonios, los mismos hombres abandonaron esa colaboración por el culto a los demonios, confundiendo al creador con el destructor.

<sup>12</sup> *Bundahišn*, 3-4 –Behramgore Tehmurasp ANKLESARIA (ed.), *Zand-Ākâsîh, Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English*, Bombay, 1956, pp. 37-54–.

<sup>13</sup> CHOKSY, *op. cit.*, p. 84, tomando el concepto de pureza de Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Londres, Routledge, 1966.

Esta perspectiva escatológica es la base de un dualismo antropológico que, no obstante, es profundamente materialista. En un muy comentado pasaje del *Dēnkard* (siglo X d.C.) en el cual justifica teológicamente el matrimonio consanguíneo<sup>14</sup>, se describe que el primer hombre (*Gayōmart*) legó a la progenie humana tres características: ser viviente, hablante y mortal. De las tres, las dos primeras provenían de *Ohrmazd* y la tercera de *Ahrimen*. Cuerpo y alma (como una unidad jerárquica pero indisoluble) son herramientas en el combate mundano entre las fuerzas de la luz y las de la oscuridad en el que el *Xwarrah* último del ser humano es la contemplación divina. Dicho combate se realiza por medio de una serie de prescripciones de naturaleza tanto ética como ritual. El triple principio de buenos pensamientos (*Pahl. Humata*), buenas palabras (*Pahl. Hūxta*) y buenos actos (*Pahl. Huwaršta*) no sólo apuntan a la interiorización de códigos de conducta individual y comunitaria sino también a prácticas rituales indisociables de las primeras. La ética del zoroastrismo se basa en el mantenimiento de la pureza de los siete elementos de la creación de *Ohrmazd*: la tierra (*Pahl. Spandarmad*), el agua (*Pahl. Hordād*), el fuego (*Pahl. Ardwašišť*), el ganado (*Pahl. Wahman*), las plantas (*Pahl. Amurdād*), los metales (*Pahl. Šahrewar*) y el hombre (el mismo *Ohrmazd*)<sup>15</sup>. Todos estos elementos materiales se corresponden con alguno de los siete “generosos inmortales” (*Av. Aməša Spənta*, *Pahl. Mahrāspand* o *Amahrāspand*) considerados “deidades” equivalentes espirituales del mundo material. Por lo tanto, contaminar esos elementos equivale a ofender a un dios. La ética de la literatura pahlavi no sólo prescribe alejarse de todo aquello que los contamine sino que, además, implica la realización cotidiana de actos rituales en su conmemoración. En este sentido, hay varios elementos contaminantes, principalmente todo tipo de sustancias corporales.

Por otro lado, se ha observado repetidamente que –en tanto que dichos actos rituales son diseñados para intervenir en la lucha entre la luz y la oscuridad, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, la abundancia y la escasez, la fertilidad e la infertilidad– el zoroastris-

<sup>14</sup> *Denkard*, 80 –ed. de Darab Dastur Peshotan Behramjee SANJANA y Darab Dastur Peshotan SANJANA, *Dinkard*, Bombay, 1928, pp. 88-90–.

<sup>15</sup> *Denkard*, 46, pp. 59-60.

mo desarrolló una actitud hostil hacia el ascetismo<sup>16</sup>. Naturalmente, si partimos de una definición más bien estrecha de éste –en tanto una serie de prácticas que “niegan” la naturaleza humana–, las formas comúnmente definidas como “ascéticas” (pobreza, abstinencia sexual, de alimentos, de sueño, el martirio voluntario) o vinculadas a ellas (el culto a las reliquias) difícilmente encuentren un lugar en una ética que hacen del crecimiento y la fertilidad su centro exclusivo. Esta afirmación no debe llevarnos a definir el zoroastrismo como una religión hedonista pero es indudable que, para la ética del zoroastrismo normativo, la virtud no se inscribe en el rechazo al mundo sino en la participación activa del individuo en su prosperidad.

Pero la dimensión escatológica de la antropología zoroastriana no se limita al plano individual sino que, sobre todo, se proyecta al plano colectivo. En este sentido, la literatura pahlavi enfatiza la estrecha unidad entre orden político y religión<sup>17</sup>. No es el lugar para discutir sobre las realidades prácticas de tal unidad; nos basta con sistematizar sus implicancias ideológicas. Para el autor del fragmento, todo orden político es un instrumento en la realización del plan divino en la Tierra. En este sentido, los niveles individual y colectivo se construyen sobre el mismo esquema. En otras palabras, la cosmología, la antropología y la sociología zoroastrianas son variables de un mismo proceso dual en el que las polaridades de opuestos devienen una ética ritual cuya dimensión es esencialmente escatológica. En este contexto, la pureza ritual del mundo –y principalmente *Ērānšahr*, es decir, la *œkoumene* irania– deriva de la forma en que son tratados los elementos que lo corrompen para restablecer el orden en el que deban primar el progreso y la fertilidad. En este contexto, la muerte pertenece al marco de lo demoníaco y es la forma de polución más severa. En el *Bundahišn*, el demonio *Nas* es descrito como el causante de la polución (*nasruštih*) que viene

<sup>16</sup> Alan WILLIAMS, “The body and the boundaries of Zoroastrian spirituality”, *Religion*, 19 (1989), 227-39; IDEM, “Zoroastrism and the Body”, en Sarah COAKLEY (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 155-66.

<sup>17</sup> *Mardān Farrōx, Šikand-gumānīg-vičār* I.11 –ed. de Edward William WEST, *The Šikand Gūmānik Vigār*, en IDEM, *Pahlavi Texts III*, Oxford, Clarendon Press, 1885, p. 118 (“Sacred Books of the East”, 24)–.

de la materia muerta (*nasā*)<sup>18</sup>. Como mencionamos antes, tanto en el *Vendidād*<sup>19</sup> como en el tratado de práctica ritual *Šayast nē Šayast* (siglo VIII d.C.)<sup>20</sup> son descritas con gran precisión aquellas normas rituales relativas al tratamiento de los cadáveres en putrefacción.

Es bien conocido que la actitud de los cristianos frente a la muerte fue radicalmente opuesta. De hecho, el contacto directo entre los vivos y el cuerpo en descomposición ha sido considerado uno de los aspectos centrales en la configuración de una nueva actitud ante la muerte durante la Antigüedad tardía. Esta nueva actitud, lejos de representar una mera respuesta irracional ante las “ansiedades” que provocaba la fragilidad de la existencia humana<sup>21</sup>, fue el resultado de un debate dirigido tanto en relación con las concepciones sanitarias del paganismo clásico como con las disposiciones rituales del judaísmo. En este sentido, el cristianismo proponía una nueva vinculación con la materia muerta, que puede definirse como una “revolución táctil”<sup>22</sup>. Esta revolución reconfiguró los límites de “lo humano” a la vez que consideraba al contacto físico con los muertos como un mecanismo central en la conexión entre las esferas humana y divina. Antigone Samellas ubica este punto de quiebre alrededor del siglo III de nuestra era, cuando las concepciones clásicas de la materia en descomposición (ya sea la enfermedad como la muerte), consideradas como un tabú que debía ser expulsada de la ciudad, fueron reemplazadas por una nueva idea, que veía el cuerpo sufriente como objeto de cuidado y devoción.

<sup>18</sup> *Bundahišn*, 24.

<sup>19</sup> *Vendidād*, *Fargard V* –ed. de James DARMESTETER, *The Zend-Avesta I, The Vendidad*, Oxford, Clarendon Press, 1880, pp. 48-151 (“Sacred Books of the East”, 4)–.

<sup>20</sup> *Šayast nē Šayast*, II.1-120 –ed. de Jehangir TAVADIA, *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*, Hamburgo, De Gruyter, 1930, pp. 30-73–.

<sup>21</sup> Eric Robertson DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

<sup>22</sup> Antigone SAMELLAS, *Death in the eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East. An interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002 (“Studien und Texte zu Antike und Christentum”, 12); Caroline WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

Ya sea para los judíos como para los paganos, el contacto con la muerte era objeto de un temor reverencial. Tanto en la cultura clásica como en el judaísmo, la muerte era concebida como la antítesis de lo sagrado en la medida en que contaminaba el mundo de los vivos. En consecuencia, resultaba imperioso expulsarla fuera de los “límites” de la comunidad humana. En este sentido, los ritos funerarios de judíos y paganos –a pesar de sus muchas diferencias– se orientaban a ocultar la descomposición que implicaba la aniquilación de la personalidad<sup>23</sup>. En el transcurso de los siglos III y IV, los cristianos desarrollaron una noción radicalmente diferente de la oposición entre pureza y de polución. Esta última se ubicaba primariamente en el alma. Así, la oposición entre pureza y polución fue “removida” del cuerpo para trasladarse al pecado. En consecuencia, el mal se situaba no ya en el espacio (o los cuerpos) sino en la voluntad de cada individuo.

A lo largo de los siglos IV y V, los obispos cristianos promovieron ámbitos en los cuales los vivos entraban en contacto con los muertos, para que éstos “intercedieran” ante el Creador<sup>24</sup>. Dichos espacios eran presentados como paralelos a los monumentos funerarios paganos pero, al mismo tiempo, se les oponían radicalmente. Los *martyria* cristianos constituyeron un instrumento fundamental en la sacralización de un tipo especial de muerte, la del mártir, el confesor y –más tarde– la del santo asceta. A diferencia de la arquitectura pagana, ya no se trataba de un mero monumento conmemorativo sino que la presencia misma de sus reliquias –sea el cadáver mismo u objetos que habían estado en contacto con él– era el medio material por el cual el santo difunto (devenido en habitante de la corte ultraterrena) rompía, voluntaria o involuntariamente, la brecha existente entre los fieles y su Creador.

<sup>23</sup> Jean Pierre VERNANT, “Inde, Mésopotamie, Grèce: trois idéologies de la mort”, en IDEM, *L'individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, 1996, p. 103-115; André VAUCHEZ “Introduction” y Luigi CANETTI, “Reliquie, martirio e anatomia. Culto dei santi e pratiche dissertorie fra tarda Antichità e primo Medioevo”, *Micrologus*, VII (“Il Cadavere”) (1999), 1-10 y 113-53.

<sup>24</sup> Peter BROWN, “The rise and function of the Holy man in Late antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; IDEM, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

No es necesario insistir que ambas concepciones –tal como las esbozamos– resultan por completo antagónicas. No obstante, mientras que la idea la cristiana está bien atestiguada en una literatura que se remonta al menos hasta el siglo II, no parece tan claro que las prescripciones de la literatura avéstica y pahlavi hayan tenido –al menos durante el período sasánida– el carácter normativo preciso que suele adjudicársele. El zoroastrismo normativo, tal como es representado en la literatura pahlavi medieval y en las prácticas de los zoroastrianos modernos, fue el resultado de una larga evolución que, aún en la Edad media, distaba de haber sido completada. En consecuencia, la imposición de la exposición de cadáveres como un elemento determinante de la identidad zoroastriana fue un proceso que, en el momento de la invasión islámica, estaba lejos de haber terminado. Aunque dicha práctica está relativamente bien atestiguada en el registro arqueológico, al menos desde el período arsácida, es probable que su hegemonía distara de ser absoluta<sup>25</sup>. Independientemente de la ardua discusión en torno a la “ortodoxia” del zoroastrismo sasánida, podemos afirmar que, para la elite religiosa sasánida, la materia en descomposición era considerada como la forma más severa de polución que debía ser purificada a través de complejos rituales<sup>26</sup>. No obstante, como especificamos más arriba, parece poco probable que las prácticas funerarias asociadas a la exposición de cadáveres –tal como se las representa en la literatura posterior– hayan alcanzado un valor normativo.

En segundo lugar, muchas de las fuentes contemporáneas provienen de observadores “ajenos” al zoroastrismo (judíos, maniqueos, cristianos, paganos o musulmanes). En dichos testimonios, cualquier referencia al horror zoroastriano por la inhumación de los cadáveres estaba necesariamente sometida a necesidades que excedían el mero registro descriptivo. En otras palabras, las descripciones de las reglas funerarias zoroastrianas quedaban subordinadas a una agenda específica dirigida a una audiencia ajena. De tal manera, el propósito de dichas descripciones no era reflejar estrictamente una costumbre

<sup>25</sup> Dietrich HUFF, “Archaeological evidence of zoroastrian funerary practices”, en Michael STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian rituals in context*, Leiden, Brill, 2004, pp. 593-630.

<sup>26</sup> HUTTER, “The Impurity of the Corpse...”, pp. 15-17.

sino que manipulaban a ésta para constituirla en la marca definitoria de un “otro” que se asimilaba a una determinada cosmovisión.

En suma, el debate en torno a la exposición de cadáveres en el Irán tardoantiguo nos obliga a apartarnos tanto del positivismo acrítico como del escepticismo absoluto. En este sentido, nos proponemos continuar nuestro estudio identificando los significados subyacentes a las descripciones de los conflictos suscitados en torno al culto de los cuerpos de los mártires en algunos de los episodios contenidos en la hagiografía sirio-oriental. En concreto, vamos a interrogarnos acerca de dos núcleos problemáticos. En primer lugar intentaremos precisar en qué medida tales episodios, desarrollados en algunas de las historias más significativas de la colección de *Acta* de los mártires persas, reflejan conflictos concretos en torno al culto de los mártires. Al respecto sostendremos que la intención del hagiógrafo no fue realizar una descripción adecuada de los rivales externos. Por el contrario, creó una imagen ideal de ellos que le permitía reforzar ideas y prácticas que definían los límites comunitarios. En consecuencia, los términos de la polémica deben ser entendidos como ficciones elaboradas para ordenar el contexto social en el que se insertaba la comunidad. Al plasmar esos términos en el registro narrativo, el autor intervenía en las tensiones resultantes de la interacción cotidiana con diversos “otros” religiosos. En segundo lugar, nos interrogaremos acerca de la “particularidad” de dichas imágenes. En otras palabras ¿hasta qué punto los episodios reflejan desarrollos particulares del cristianismo en el contexto sasánida o, por el contrario, éstos se desplegaron dentro de una tradición que reproducía un discurso heredado de una matriz occidental?

En última instancia, ambos interrogantes apuntan a un problema de mayor alcance, esto es, el valor documental de los martirios. Al respecto sostendremos que, independientemente de la historicidad de las medidas represivas emprendidas por las autoridades religiosas zoroastrianas para prevenir el culto de los mártires, la estructura relativamente estereotipada, basada en la repetición formular de *topoi* derivados de la tradición cristiana, demuestra que la finalidad de esos episodios excedía el mero registro descriptivo. La exposición de cadáveres fue incorporada en los martirologios persas como un recurso literario cuya función esencial era demostrar la superioridad

dad del santo cristiano sobre sus perseguidores. Por otra parte, el esquema organizado en la secuencia martirio-intento de exposición-rescate-deposición de los restos, fue esencialmente una herramienta narrativa que no satisfacía una necesidad polémica sino que daba sustento histórico el denso entramado de santuarios y monasterios, específicamente diseñados para materializar el control episcopal sobre el territorio.

Pero antes de analizar algunos casos específicos, debemos concentrarnos en la literatura polémica cristiana de la Antigüedad tardía, especialmente aquella que estaba dirigida contra el zoroastrismo, y su influencia en la hagiografía. Las prácticas funerarias iránias fueron parte de un tópico bien conocido en la literatura clásica y helenística<sup>27</sup>. Los etnógrafos griegos las relacionaron con el tema del héroe insepulto de la literatura épica arcaica<sup>28</sup>. Esta relación contribuyó a construir un discurso sobre la alteridad en el cual las costumbres funerarias del Irán antiguo ocupaban el grado máximo de la impiedad. No obstante tendencia general, una somera revisión de las referencias revela una pronunciada incoherencia entre los distintos autores. Por un lado, un importante número de testimonios parecen ser meras repeticiones de motivos previamente establecidos (en este caso es de notar la impronta de Heródoto en la inspiración de muchos relatos) mientras que, por el otro, una cantidad no menos importante de alusiones parece reformular imaginativamente dichos testimonios. Por lo tanto, resulta sumamente problemático extraer un panorama coherente de los documentos de la tradición clásica. Los aportes más consistentes provienen de los historiadores del siglo VI de nuestra era, Procopio<sup>29</sup> y Agatías de Mirina<sup>30</sup>, quienes

<sup>27</sup> Para un catálogo ver DE JONG, *op. cit.*, pp. 435-46.

<sup>28</sup> Charles Paul SEGAL, *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leiden, Brill, 1971; Jean Pierre VERNANT, "La Belle Mort et le cadavre outragé", en Jean Pierre VERNANT y Gherardo GNOLI (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 45-76.

<sup>29</sup> *De Bello Persico*, I. xi.34-I. xii.5 –ed. de Henry B. DEWING, *Procopius*, Londres, McMillan, 1944, pp. 94-97 ("Loeb Classical Library", 1)–.

<sup>30</sup> *Historias*, II.23-25 –ed. de Joseph D. FREND, *Agathias: The Histories*, Berlín, de Gruyter, 1975, pp. 56-59 ("Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis") –; Averil CAMERON, "Agathias on the Sassanians", *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24 (1969), 67-183; DE JONG, *op. cit.*, pp. 229-250.

realizaron las primeras descripciones sistemáticas de la práctica de exposición de cadáveres. Sin embargo, ninguno de ellos se apartó de las líneas generales de la tradición clásica, inscribiendo las costumbres persas en el modelo de la impiedad de los bárbaros.

El discurso etnográfico cristiano, aunque fue dependiente de los modelos clásicos, estuvo determinado por motivaciones diferentes. Su principal objetivo fue la construcción de una identidad específicamente cristiana, que fue elaborada a partir de la contraposición (real o ficticia) con respecto a las prácticas de “otros” ideales, en particular paganos y judíos. En el modelo etnológico cristiano, el mundo era presentado como un conjunto de “naciones” (*ethnê* o *genos*) cuyos fundamentos eran religiosos. El cristianismo se percibía como una “nación” en particular, cuyo objetivo era reunir a las naciones bajo la nueva alianza que reemplazaría tanto la ley como las costumbres de los paganos<sup>31</sup>. En este concepto de nación se fundían ideas bíblicas y clásicas, mientras que la “nación cristiana” era un grupo definido por la común filiación a un ancestro fundador (aunque –a diferencia del Israel histórico– el parentesco estuviera determinado por los lazos espirituales) y una *paideia* compartida.

En este contexto, sus alusiones a las prácticas funerarias iraníes no fueron más que adaptaciones del tema de la impiedad de los persas que, desde Heródoto hasta Agatías, dominó las descripciones de autores griegos y latinos. La primera referencia conocida sobre dichas prácticas, dentro de la literatura cristiana, es el *Libro de las leyes de los países*, un tratado apologético en forma de diálogo cuyo protagonista es el famoso filósofo cristiano Bardesanes de Edesa (154-222 d.C.). Su testimonio, que no vamos a analizar en profundidad aquí, es en buena medida deudor de la tradición clásica y no agrega elementos novedosos. En función del mismo imperativo estético de la repetición, los autores posteriores (por ejemplo, Eusebio de Cesárea<sup>32</sup>) hicieron observaciones que, con sensibles variaciones,

<sup>31</sup> Cf. Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill, 1992, pp. 55-136; Doron MENDELS, *Identity, Religion, Historiography*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

<sup>32</sup> *Praeparatio evangelica*, I.4.7 –ed. de Karl MRAS, *Eusebius Werke VIII. Die Praeparatio Evangelica*, Berlín, Akademie-Verlag, 1954, p. 17 (“Die Griechischen

derivan en mayor o menor medida de la información aportada por Bardesanes<sup>33</sup>. Todos ellos presentaban la exposición de cadáveres (junto al matrimonio consanguíneo<sup>34</sup>) como elementos constituyentes de la identidad persa y, a la vez, como marca de la barbarie y del origen demoníaco de la secta de los magos.

Una considerable cantidad de referencias a las prácticas funerarias se inscriben en el contexto más general de la polémica en torno a la creación del mundo, el lugar del ser humano en él y, sobre todo, el origen del mal. Al respecto, fue de decisiva importancia la influencia del tratado *Sobre la magia en Persia* (*Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς*) de Teodoro de Mopsuestia, cuyos contenidos apenas conocemos a partir del epítome de la *Biblioteca* de Focio<sup>35</sup> y algunos fragmentos siríacos en las obras de Dadišō' Qatrayā<sup>36</sup>. Dicho tratado tuvo enorme influencia entre los polemistas sirio-orientales (Barḥadbešabā 'arbayā<sup>37</sup>, Teodoro Bar Koni<sup>38</sup>, Juan de Phenek<sup>39</sup>), quienes reprodujeron con variable fidelidad sus argumentos. Todos ellos coincidían en resaltar el lugar de la muerte en el plan divino y el rechazo al dualismo ontológico del mito zoroastriano de la creación<sup>40</sup>. Para ellos, la muerte no era el producto de la intervención de un dios perverso sino el efecto

---

Christlichen Schriftsteller VIII.1")–.

<sup>33</sup> *Graecarum Affectionum Curatio*, IX.35, PG LXXXIII, col. 1046.

<sup>34</sup> Antonio PANAINO, "The zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: Their (distorted) Aetiology and some other problems", en Christelle JULLIEN (ed.), *Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide*, París, AAEI, 2008, pp. 69-87.

<sup>35</sup> *Biblioteca*, 81 –ed. de Robert HENRY, *Photius. Bibliothèque I (Codices 1-84)*, París, Les Belles-Lettres, 1959, p. 81–.

<sup>36</sup> Gerrit J. REININK, "A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos*", *Le Muséon*, 110 (1997), 63-67.

<sup>37</sup> Addai SCHER (ed.), *La cause de la fondation des écoles, par Mar Barhadbsabba 'Arbaya*, *Patrologia Orientalis* 4.4, París, Firmin & Didot, 1908, pp. 314-404.

<sup>38</sup> Addai SCHER (ed.), *Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum*, I, Lovaina, Peeters, 1910 (*CSCO* 55, *Scriptores Syri* 19).

<sup>39</sup> Alphonse MINGANA (ed.), 'Bar Penkayé', *Sources Syriaques 1.2*, Leipzig, Harrasowitz, 1907, pp. 1-197.

<sup>40</sup> Phillippe GIGNOUX, *Homélie de Narsai sur la Création*, *Patrologia Orientalis* 34.3-4, París, Brepols, 1968.

de la natural inclinación del hombre por el pecado<sup>41</sup>. A partir de esta intrínseca relación con la libre voluntad humana y, por extensión, con el pecado, la muerte era instituida como parte de la economía divina. En última instancia, ella era la herramienta pedagógica de Dios que afianzaba el discernimiento humano y –por medio de la pasión de Cristo– la promesa de la futura salvación del hombre.

La teología de la muerte tiene profundas repercusiones en la teología del martirio. Sin embargo, sólo conservamos dos testimonios que vinculan ambas dimensiones. El primero es la homilía métrica (*memrā*) de Narsai que lleva el título *Sobre los mártires*<sup>42</sup>. La teología martirial de Narsai es un derivado de su propia concepción acerca de la creación, que ya había sistematizado en un conjunto de *memrē* tituladas *Sobre la creación*<sup>43</sup>. Como es notorio, la cosmogonía y antropología de Narsai dependen de Teodoro de Mopsuestia. Para ambos, la muerte es, en primera instancia, la herramienta pedagógica concebida por Dios quien, en su omnisciencia, la incorporó a la naturaleza humana como retribución anticipada (y de ninguna manera como consecuencia *post facto*) por su transgresión en el paraíso<sup>44</sup>. La encarnación restableció el camino de salvación, que llevará a la definitiva victoria sobre la muerte en la segunda venida. Un argumento similar se encuentra en el *De Deo* del célebre teólogo armenio del siglo V, Eznik de Kolb<sup>45</sup>. Eznik realiza una defensa de la teología de la muerte cristiana frente a las objeciones de las cosmogonías dualistas, defensa que, en líneas generales, es muy similar a los argumentos de Narsai. Aquél desarrolla dos argumentos fundamentales para defender la unidad de la creación: primero, la muerte no pudo ser originada por un “Dios malvado” sino que forma parte

<sup>41</sup> Ver los argumentos coincidentes de Elišē Vadapet en Robert W. THOMSON, *Elišē. History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 82.

<sup>42</sup> Alphonse MINGANA (ed.), *Narsai doctoris Syri Homiliae et carmina*, Mosul, Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, vol. 2, pp. 46-55; Sebastian BROCK, “A guide to Narsai’s Homilies”, *Hugoye*, 12.1 (2009), 21-40.

<sup>43</sup> Phillipe GIGNOUX, *Homélies de Narsai sur la Création, Patrologia Orientalis* 34.3-4, París, Brepols, 1968.

<sup>44</sup> Sobre la creación, I, 353-374; IV, 41-58.

<sup>45</sup> *De Deo*, 72 –ed. de Monica J. BLANCHARD y Robin Darling YOUNG, *Eznik of Kolb. On God*, Lovaina, Peeters, 1998, pp. 72-73–.

de la providencia divina y, segundo, es la libre voluntad del hombre la que originó el pecado y la muerte.

La obra de Eznik es fundamental en tanto ubica la teología de la muerte cristiana en diálogo directo con el dualismo (tanto maniqueo como zoroastriano). Sin embargo, nunca hace una relación explícita entre ésta y la teología martirial. Por el contrario, Narsai hace explícito este vínculo al sostener una interpretación cristológica del martirio. Para él, los mártires –a través de sus decesos– confirman la victoria de Cristo sobre la muerte. En este sentido, la teología martirial de Narsai es profundamente cristológica. Si la muerte es el “resultado anticipado” de la transgresión de Adán y la pasión de Cristo es el signo que indica la restauración de la unión del hombre con Dios, los mártires reviven la victoria de Cristo, confirmando la esperanza eterna. Por lo tanto, su culto deviene imprescindible para asegurar su intercesión, que ejerce un doble efecto protector y, a la vez, pedagógico sobre los fieles<sup>46</sup>.

El encargado de sistematizar estas ideas esbozadas por Narsai fue Isaías, el maestro de la escuela catequética de Seleucia y Ctesifón, en su *Explicación sobre los mártires*<sup>47</sup>. Isaías desarrolla una teología del martirio cuyos argumentos centrales guardan una estrecha relación con la “teología de la muerte” de Narsai. Precisamente, su punto de partida es el lugar que ocupa la muerte en la *oikonomia* divina: los mártires reproducen en sus personas la muerte salvífica de Jesús, anulando (al menos en la esperanza) los efectos del pecado sobre la naturaleza humana. Isaías parte de la exégesis de Rom. 5:12-17 y 7:8-11 para sostener que el sometimiento de la naturaleza humana a la muerte era el producto de la natural inclinación humana hacia el pecado. En consecuencia, la “resurrección gloriosa del Mesías” habría sido el fruto de la providencia divina para “fortificarnos en la bella esperanza de la resurrección de entre los muertos”. Pero, debido a la incredulidad del género humano en “su providencia y la resurrección común”, Dios refuerza por medio de “actos notorios la esperanza renovada en la vida de los muertos”. Por eso

<sup>46</sup> NARSAI, *Sobre los mártires*, pp. 30-32.

<sup>47</sup> Addai SCHER, *Traité d'Isai le docteur et de Hnana d'Adiabéne sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations, Patrologia Orientalis* 7.1, París, Firmin & Didot, 1911, pp. 15-52.

los hombres, al ver a los mártires “aceptar alegremente la muerte, se alejan de las nubes oscuras de la desesperanza y contemplan los rayos resplandecientes de la resurrección”<sup>48</sup>. Como Narsai, el énfasis de Isaías se encuentra en el aspecto pedagógico del martirio<sup>49</sup>. En este sentido, el honor rendido a los huesos de los mártires no implica un beneficio para los difuntos (quienes son inconscientes de los asuntos mundanos) sino para los vivos quienes, al entrar en contacto con los huesos de los mártires, reciben protección e inspiración<sup>50</sup>. Esta última afirmación podría interpretarse como el eco de una polémica dirigida explícitamente contra las objeciones de los zoroastrianos en torno al contacto de los vivos con los difuntos. Pero, sin excluir por completo esa posibilidad, no debemos olvidar que la preocupación por establecer criterios específicos de intervención de las reliquias no fue exclusiva de los teólogos sirio orientales.

Hasta el momento, hemos delineado brevemente dos líneas argumentales en torno al problema de la muerte y el tratamiento de los cadáveres, cuyo origen se basa en modelos occidentales. La primera (representada por Bardesanes, Eusebio de Cesárea, Teodoro, Barhadbešabā Arbayā y Teodoro Bar Konai) se abocaba exclusivamente a la presentación de las prácticas funerarias persas y reproducía en general el discurso etnográfico clásico, reinterpretando el *topos* de la impiedad bárbara en función de la apología cristiana. La segunda (representada por Eznik de Kolb y, en menor medida, por Narsai e Isaías) se inclinaba por la polémica teológica en torno a la muerte. Esta línea abrevaba de la tradición antioqueña (en especial, la antropología de Teodoro de Mopsuestia) sobre la creación y el origen de la muerte para proyectarla en una teología martirial. Ambas corrientes fueron determinantes en la construcción de argumentos en la tradición polémica dirigida contra el zoroastrismo. Sin embargo, cuando intentamos encontrar alguna relación entre los polemistas cristianos y el *Acta de los mártires persas*<sup>51</sup>, no podemos menos que notar un panorama decepcionante. El impacto en la narrativa

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.38-39.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>51</sup> Paul BEDJAN (ed.), *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, París-Leipzig, Harrassowitz, 1891-1896, 6 vols. (desde ahora, AMS).

hagiográfica de los temas desarrollados por la literatura teológica fue marginal. Algunos de los casos más interesantes de traslado de la polémica teológica al discurso histórico –como el caso del *Martirio de Ādhūr hormīzd y su hija Ānahīd*<sup>52</sup>– se concentran en reproducir largos debates ficcionales que, con ligeras variantes, repiten los argumentos cosmogónicos desarrollados por la tradición.

En otros casos, la polémica parece supuesta en la disposición misma de los eventos. Pero los martirologios persas seguían un patrón tradicional en el que la imitación era un imperativo y ese carácter repetitivo y formular de muchos episodios nos obliga a interrogarnos hasta qué punto los supuestos doctrinales incluidos en ellos reflejaban situaciones efectivas o si se trataba de un recurso literario deliberadamente diseñado para transmitir enseñanzas a su eventual lector/audiencia. Por supuesto, no se trata de negar toda historicidad del conflicto sino llamar la atención acerca de su dimensión literaria. Por otro lado, debemos recordar que las referencias a la exposición de cadáveres como mecanismo de desecración o como estrategia para evitar el desarrollo de su culto no son elementos exclusivos de los martirologios sirio-orientales. De hecho, en los martirologios occidentales, los martirios de Santa Eulalia<sup>53</sup> y de San Vicente de Zaragoza<sup>54</sup> desarrollaron previamente el tópico. En este sentido, no sería descabellado interrogarnos si la exposición de cadáveres –en tanto *topos* literario– no fue el producto de la difusión de modelos occidentales en la literatura oriental.

Un indicio sólido en esta dirección es la influencia estilística ejercida por las *Actas de los mártires de Palestina*<sup>55</sup> de Eusebio de Cesárea. En la redacción larga de la obra de Eusebio –que, recordemos, sólo se conserva en una traducción siríaca– encontramos al menos dos

<sup>52</sup> AMS II, pp. 583-603.

<sup>53</sup> Enrique FLOREZ, *España sagrada: teatro geográfico-histórico de la iglesia de España*, Madrid, José del Collado, 1816, vol. XIII, pp. 405-406.

<sup>54</sup> BHL 8337b, “Acta S. Vincentii martyris, archidiaconi Caesaraugustani, qui passus est Valentiae in Hispania, et relatio translationis ejusdem”, *Analecta Bollandiana*, 1 (1882), 259-278. BHG 1866, PG 114, cols. 751-752.

<sup>55</sup> William CURETON, *History of the Martyrs of Palestine by Eusebius Bishop of Caesarea. Discovered in a very Ancient Syriac Manuscript*, Londres, Williams & Norgate, 1861.

ejemplos que bien pudieron contribuir con un vocabulario específico en el que se inspiraron los hagiógrafos persas. El primero se encuentra en la historia del confesor Antonino y sus compañeros, cuando el obispo de Cesárea menciona que el juez encargado de perseguir a los cristianos prohibió la sepultura de los mártires para que éstos fueran devorados por las aves<sup>56</sup>. Lo mismo sucedió con el cuerpo de Pánfilo y sus compañeros, que permanecieron abandonados a la intemperie hasta que los fieles los rescataron<sup>57</sup>. El vocabulario desplegado en ambas anécdotas se inspira en la exégesis de salmo 79:2 y su desarrollo paralelo en el 1 Mac. 7:16-17 y las dos referencias van a constituir la materia prima a partir de la cual se construyó el vocabulario que dio significado a la exposición de cadáveres en la tradición literaria sirio-oriental. La exégesis de ambos pasajes en clave martirial no necesita ser abordada en profundidad. Nos basta con resaltar que este motivo ya había sido desarrollado tanto por los exégetas de la escuela antioquena<sup>58</sup> como por Āphrahat, el sabio persa<sup>59</sup>. De esta manera encontramos la tercera (y, creemos, más importante) tradición que inspiró las narrativas de las *Actas de los mártires persas*. Un repaso somero por el vocabulario de los episodios relativos revela que es en la exégesis bíblica y no en la polémica teológica donde encontramos el núcleo interpretativo de la exposición de cadáveres en los martirios persas. Dicha tradición se despliega a través de alusiones más o menos textuales o al uso de un vocabulario que remite directamente al salmo 79 y al primer libro de los Macabeos.

Si dejamos de lado las estereotipadas descripciones de las *Actas*, la evidencia acerca de una actitud represiva sistemática de las autoridades zoroastrianas hacia el culto de los santos es particularmente débil. Paradójicamente, los únicos testimonios de una medida de amplio alcance en contra de la creencia cristiana provienen, específicamente, de fuentes cristianas y no se dirigen *stricto sensu* al culto de los santos sino a la inhumación en general. El primero se encuentra en el *Martirio de Pērōz*, que menciona un supuesto edicto promulgado por Bahram V (420-438) en el que se prescribía la exhumación de

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>58</sup> Cf. TEODORETO de CIRO, *Interpretatio in Psalmos*, PG LXXX, 1503-1510.

<sup>59</sup> *Exposiciones*, V. 20, PS 1.1 221.

los muertos que estaban enterrados<sup>60</sup>. El segundo es una referencia circunstancial de la *Historia* de Efišē Vardapet, en el que el *Šāhān Šāh* Yazdgard II (438-457) increpa a los cristianos armenios por contaminar la tierra con los cadáveres enterrados<sup>61</sup>. Por último, un interesante testimonio aparece en la *Crónica de Seert*, que refiere un diálogo entre el Católico Bābāi y el *Šāhān Šāh* Zāmāsp circa 497 en torno a la práctica cristiana de la inhumación<sup>62</sup>. Las tres referencias son coherentes con las palabras del historiador romano Menandro el protector, quien menciona –entre los artículos del tratado de paz firmado entre romanos y persas en el año 562– una cláusula que garantizaba que las costumbres funerarias de los cristianos del imperio sasánida serían respetadas<sup>63</sup>. Todas estas anécdotas (cuya historicidad legítimamente puede ponerse en duda) permiten observar el alcance del debate; sin embargo, no confirman la existencia de medidas sistemáticas. Por el contrario, el edicto de Bahram (si acaso no es un *topos* literario) bien puede entenderse como una respuesta a una reacción ante una situación específica y es evidente que la exhumación no constituyó una política en lo sucesivo. Por otra parte, el tono exaltado de la carta de Yazdgard no se tradujo en medidas concretas y el mismo Efišē señala que la prohibición de enterrar a los cadáveres se limitaba a la elite irania (entre las que se encontraban los aristócratas armenios) y que, en el resto de los casos, el mismo Yazdgard manifestaba cierta tolerancia<sup>64</sup>. Por último, el diálogo entre el monarca persa y el anciano católico recreado por la *Crónica de Seert* se encuadra más en el contexto de la discusión filosófica que en la persecución religiosa. Como lo atestigua el desarrollo del culto de san Sergio en el Iraq tardoantiguo, muchos miembros de la dinastía sasánida no sólo toleraron sino que incluso patrocinaron la construcción de *martyria*<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> AMS IV, pp. 253-54.

<sup>61</sup> THOMPSON, *op. cit.* p. 77.

<sup>62</sup> *Crónica de Seert* 2.1, pp. 37-38.

<sup>63</sup> Carl MULLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París, Firmin & Didot, 1851, p. 213. Traducción inglesa de Roger BLOCKLEY, *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool, Liverpool University Press, 1985, p. 77.

<sup>64</sup> *Historia de Vardan*, p. 207.

<sup>65</sup> Cf. Elizabeth Key FOWDEN, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 128,133-141.

La sensación de escepticismo se refuerza si tenemos en cuenta que muchos relatos describen a los ejecutores tomando medidas difícilmente conciliables –o directamente contradictorias– con las prescripciones rituales zoroastrianas. El *Martirio de Mār Baršabyā*, por ejemplo, relata que los cuerpos del santo y sus compañeros fueron llevados fuera de la ciudad para ser devorados por *las criaturas y aves del cielo*, mientras que sus cabezas fueron colgadas *en el templo de Ānāhīd la diosa de los persas*<sup>66</sup>. Aún más sorprendente son las historias de *Šūlṭān Mahdūkh*<sup>67</sup> y *Mār Behnām*<sup>68</sup>, cuyos cuerpos fueron literalmente cremados. Si consideráramos el zoroastrismo de la Antigüedad tardía como la realidad homogénea descrita en la literatura pahlavi, resultaría difícil explicar ambas acciones, que violaban las reglas básicas de pureza ritual. La sola idea de exponer cráneos humanos en un centro de culto o la exposición del fuego (la materia más pura de acuerdo con la teología zoroastriana) a la contaminación de la materia en descomposición resultan inconcebibles. No obstante, en estos casos la evidente contradicción entre los relatos y las prescripciones rituales zoroastrianas se explican fácilmente si tomamos en cuenta la naturaleza pedagógica y formular de los textos. Por un lado, debemos recordar que el templo de la diosa *Ānāhīd/ Venus*, en *Īstakhr* era un lugar estrechamente asociado a la dinastía sasánida, mientras que la exposición del cadáver al fuego no supone más que la introducción a un milagro. En ambos casos, las cabezas de los santos fueron preservadas del fuego demostrando la superioridad de la religión cristiana. En otras palabras, los criterios de veracidad histórica quedaron subordinados al mensaje hagiográfico. Ellos estaban asociados a una tradición que no era exclusivamente oriental sino que, como vimos, hundía sus raíces en la exégesis antioquena del libro de los Macabeos. Además, su función no sólo era la promoción del culto a determinado mártir sino, sobre todo, la legitimación de una identidad cristiana íntimamente relacionada con una serie de prácticas constitutivas de dicha identidad. Es indudable que las costumbres funerarias estaban entre las formas más poderosas de construir la identidad cristiana. Estas, por un lado, creaban patrones

<sup>66</sup> AMS II, p. 283.

<sup>67</sup> AMS II, p. 38.

<sup>68</sup> AMS II, pp. 421-422.

de comportamiento específicos que los diferenciaban de un “otro” desarrollado a partir de una tradición literaria que le asignaba determinadas características. En el caso de los persas esa tradición destacaba dos elementos constitutivos: el matrimonio consanguíneo y la exposición de cadáveres. Por otro lado, esos episodios contribuían a la “cristianización” de las tumbas, esto es, su incorporación en una profusa red de santuarios y monasterios. Así, la oposición entre el culto desarrollado en torno a las reliquias de los mártires y las normas de pureza ritual zoroastriana funcionaba como una ficción derivada de una tradición literaria que se proyectaba al género hagiográfico en forma narrativa.

En definitiva, los episodios relativos al rescate del cuerpo de un mártir –gracias a la intervención sobrenatural o la simple astucia (o violencia) de los fieles– eran imperativos literarios determinados por la tradición. Ellos suponían una manera de instituir una polaridad que legitimaba la superioridad del mártir cristiano sobre sus perseguidores paganos. Aún después de su victoria en la contienda, su cuerpo inerte o sus huesos blanqueados seguían siendo intermediarios eficaces entre los fieles y la divinidad. En última instancia, la tumba del santo era el punto de emanación de un carisma que generaba autoridad espiritual y creaba lazos de obediencia.

Por lo tanto, los eventos narrados –emanados de una combinación de discurso etnográfico y exégesis bíblica– pueden comprenderse como un sistema que tiene significados específicos. Dichos significados derivaban de la victoria de la inhumación sobre la exposición que, en algunos casos, se produce de una manera relativamente trivial. En tales casos, son los mismos fieles quienes, por la violencia, el soborno o la astucia, logran el rescate del cuerpo que finalmente es depositado en un santuario<sup>69</sup>. Pero, en la mayoría de las ocasiones, los cuerpos de los mártires eran “rescatados” de su infame destino por medio de la intervención divina. Por ejemplo, el *Martirio de Mār*

<sup>69</sup> Cf. los martirios de Mār Pethiōn AMS II, p. 628, Mār Ādhūrhōrmīzd AMS II, p. 582, Mār Barḥādhb<sup>o</sup>šabā AMS II, p. 316, Āithālāhā, AMS II, p. 391. Cf. la versión griega publicada por Hippolyte DELEHAYE, *Les versions grecques des Actes des Martyrs Persans. Textes grecs et traductions*, Patrologia Orientalis 2.4, París, Firmin-Didot, 1907, p. 516. Marthā AMS II, p. 240.

*Ahūdemmēh*<sup>70</sup> describe que su cadáver fue milagrosamente preservado de las aves carroñeras por la acción de los mismos perros que, se suponía, debían devorarlo<sup>71</sup>. En otro episodio, el cuerpo del presbítero Yaūseph, compañero del obispo ‘Aqebhš<sup>e</sup>mā de Arbelas, estuvo expuesto a la intemperie durante tres días para desaparecer en una tormenta durante el cuarto<sup>72</sup>. El cadáver de Mār Pūsāī fue preservado hasta su rescate gracias a una tormenta que espantó a sus guardias<sup>73</sup>. El cuerpo decapitado de Baršabyā estuvo iluminado durante tres días por una lengua de fuego en forma de cruz, portento que permitió su recuperación<sup>74</sup>. A lo largo de tres días, una luz proveniente del cielo iluminaba las cabezas de los mártires Yaq’ōb y Azād<sup>75</sup>. De la misma manera, los cuerpos de Behnām y su hermana Sarā despedían una luminosidad que era análoga al halo radiante que caracterizaba a los dioses persas (*Xwarr*)<sup>76</sup> y fueron literalmente engullidos por la tierra y así rescatados del intento del rey (su propio padre) de destruirlos por el fuego. De una manera u otra, la providencia divina actuaba en favor de los santos. Sus cadáveres eran el foco de manifestaciones sobrenaturales que, como señala Bruns, reflejaban ya sea por inversión o por analogía elementos reconocibles de la teología irania<sup>77</sup>.

Es gracias a la intervención de un agente sobrenatural que el mártir se constituye como una herramienta que, por un lado, enfatizaba la superioridad de la religión cristiana y, a la vez, se apropiaba de los elementos identificados con sus adversarios para resignificarlos en clave cristiana. La presencia recurrente de los perros y aves carroñeras, los prodigios luminosos y los elementos de la naturaleza

<sup>70</sup> Historia de *Ahūdemmēh* –ed. de François NAU, *Histoires d’Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l’Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d’Ahoudemmeh sur l’homme, Patrologia Orientalis* 3.1, Paris, Firmin & Didot, 1909–.

<sup>71</sup> *Historia de Ahūdemmēh*, pp. 46-48.

<sup>72</sup> *AMS* II, p. 390.

<sup>73</sup> *AMS* II, p. 230.

<sup>74</sup> *AMS* II, pp. 242-43.

<sup>75</sup> *AMS* IV, pp. 140-41.

<sup>76</sup> BRUNS, “Reliquien und Reliquienverehrung...”, pp. 205-06.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 212-13.

en las anécdotas (fuego, agua, tierra, el sol) se manifestaban como vehículos de la acción taumatúrgica. Todos ellos constituían conceptos significativos identificados con la cosmogonía zoroastriana, en tanto personificaban a la vez parte de la creación de *Ahura Mazda* como divinidades secundarias del panteón iranio. De esta manera, no representaban un poder demoniaco sino una creación desprovista de voluntad autónoma que, por intermedio del milagro, se sometía a la soberanía del creador. Pero su presencia en los martirologios cristianos no implica *per se* la existencia de un zoroastrismo homogéneo. El vocabulario de las *Actas* revela numerosos préstamos de la literatura polémica y, por lo tanto, no es sorprendente que su naturaleza repetitiva revele que se trataba más de un imperativo literario que de un “acontecimiento”.

En suma, el objetivo de los martirologios cristianos no radicaba tanto en rechazar los elementos de la religiosidad irania sino en apropiarse de ellos para reinterpretarlos en clave cristiana. En una sociedad en donde las prácticas funerarias constituían vínculos sociales a partir del intercambio recíproco entre los vivos y los muertos, la construcción de una forma propiamente cristiana de tratamiento de los cuerpos en descomposición era un vehículo útil para generar lazos sociales. En este sentido, el discurso teológico y la narrativa hagiográfica constituían dos registros cuyos campos de acción estaban claramente diferenciados pero intrínsecamente conectados. El primero desarrolló una polémica que no se orientaba tanto a persuadir a los adversarios como a reforzar las solidaridades internas. En consecuencia, se anclaba en una tradición literaria que ponía su acento en la repetición y la imitación como características fundamentales. El segundo traducía esa tradición en narrativas cuya efectividad radicaba en la capacidad de generar en su audiencia patrones de comportamiento reconocibles que legitimaban la identidad comunitaria y, en consecuencia, a aquellos que ejercían la autoridad sobre ella.

Pero, al mismo tiempo, los ambiguos límites establecidos entre diversas comunidades religiosas implicaban, para las comunidades cristianas, variadas formas de negociación y polémica que no se agotaban en la confrontación con un adversario externo. De este modo, buena parte de la literatura del período expresaba la necesidad de

fijar los límites entre dicha comunidades y, a la vez, de integrarlas a un marco político-religioso más amplio. En suma, los martirologios nos revelan una de las características distintivas de la literatura cristiana del imperio sasánida, esto es, la vocación por integrar (antes que confrontar) prácticas rituales propias de la cultura irania en el marco de la religiosidad cristiana.



## PALABRAS Y REPRESENTACIONES<sup>1</sup> EN SAN BERNARDINO DE SIENA

Nilda GUGLIELMI

(CONICET - ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA)

El tema que he elegido lo he titulado *Palabras y representaciones en san Bernardino de Siena*. En esta ocasión, hablaré de la labor catequística del santo y de sus recursos pedagógicos para llevar a su auditorio al conocimiento y a la persuasión.

Anteriormente, me he ocupado de la predicación relacionando la ejercida en la Edad Media con la realizada en América<sup>2</sup>. En ese momento tomé, como ejemplo medieval, la labor de predicación de san Francisco. Sin duda, él era peculiar pero inició una corriente fecunda en su Orden. Ahora me centraré en la labor ejercida por san Bernardino de Siena<sup>3</sup>.

Ocuparse de predicación implica, sin duda, examinar los temas tratados por el orador, temas que expresan las tendencias de una sociedad. Pero también interesa, por un lado, la lengua empleada por

<sup>1</sup> No corresponde aquí analizar detalladamente el concepto de *representación*. Tomamos la definición del *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia española, 1992, en su 4ª acepción: "Figura, imagen o idea que substituye a la realidad". Vide Roger CHARTIER, *El mundo como representación, Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.

<sup>2</sup> Nilda GUGLIELMI, "Edad Media y América. Predicación y catequesis", *Teología*, XXXIV/72 (1998), 78-104.

<sup>3</sup> La fuente que he utilizado es la edición de las prédicas de san Bernardino pronunciadas en el plaza del Campo de Siena en 1427 editadas por Carlo DELCORNO, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, Milán, Rusconi, 1989 (en adelante, citada *Prédicas 1427*). En caso de citar prédicas pronunciadas en otra ocasión, mencionaré la procedencia.

el predicador, la manera en que la maneja, el estilo que logra; por otra parte, la relación que se establece entre el predicador y el oyente, si el orador se expresa exhibiendo su individualidad o ejerce un discurso neutro y si el oyente es considerado en sus características (cultura, lengua, grupos sociales, identidad de género, etc.)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Algunos títulos al respecto: A.A.V. V, *Bernardino, predicatore nella società del suo tempo*, Todi, Academia Tudertina, 1976; A.A.V. V., *La predicazione dei frati dalla metà del 200 alla fine del 300*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1995; Piero BARGELLINI, *San Bernardino da Siena*, Brescia, Morcelliana, 1933; L.J. BATAILLON, "Les images dans les sermons du XIIIe siècle", en *La prédication du XIIIe siècle en France et Italie*, Aldershot, Variorum, 1993, XI, pp. 206-395; BERNARDINO de SIENA, *Le prediche volgari* (ed. de C. Cannarozzi), Pistoia, Alberto Pacinotti, 1924; VESPASIANO de BISTICCI, *Le vite*, Florencia, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1970; Fr. Gustavo CANTINI, "San Bernardino da Siena perfetto predicatore popolare", en *S. Bernardino da Siena*, Milán, Vita e Pensiero, 1945; Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, "Cronache morale, predicazione: Salimbene da Parma e Jacopo da Varagine", *Studi medievali*, XXX/II (1989), 749-788; Carlo DELCORNO, "Origini della predicazione francescana", en *Francesco d'Assisi e francescanesimo da 1216 al 1266*, Asís, Società internazionale di studi francescani, 1977, pp. 150-153; F. DELORME, "Compendium vitae S. Bernardini autore anónimo", *Bullettino di studi bernardiniani*, I (1935), 10-22; R.M. DESSI y M. LAUWERS (eds.), *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècles)*, Niza, 1997; R.M. DESSI, "Predicare e governare nelle città dello Stato e la Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo", en Giulia BARONE, Lidia CAPO y Stefano GASPARRI (eds.), *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, Roma, Viella, 2001; Rodolfo LIVI, *San Bernardino da Siena e le sue prediche, secondo un ascoltatore pratese del 1424*, Siena, Tip. Sordomuti di L. Lazzeri, 1913; Marina MONTESANO, "Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena", en André VAUCHEZ (ed.), *La religion civique à l'époque médiévale (Chrétienté et Islam)*, Roma, Ecole française de Rome, 1995, pp. 265-275; Jacqueline HAMESSE, "La prédication universitaire", en *La prédication dei frati dalla metà del 200 alla fine del 300*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994; Marina MONTESANO, "La memoria dell'esperienza di Bernardino da Siena nell'agiografia del XV secolo", *Hagiographica*, I (1994), 271-286; Maria G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005; P. Dionisio PACETTI, "La predicazione di S. Bernardino da Siena a Perugia ed a Assisi nel 1425", *Collectanea Franciscana*, IX (1939), 494-520; (1940), 5-28 y 161-180; Alessandra RIZZI, "Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa: l'azione dei predicatori fra Tre e Quattrocento", Gherardo ORTALLI (ed.), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Treviso-Roma, Viella-Fondazione Benetton, 1993; Roberto RUSCONI, "Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena", *Studi medievali*, XXII/1 (1981), 85-128; IDEM, "La predicazione: parole in chiesa, parole in piazza", en Guglielmo CAVALLLO, Claudio LEONARDI y Enrico MENESTO (eds.), *Lo spazio letterario del Medioevo. I.-Il Medioevo latino*, Roma, Salerno, 1995; IDEM, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da*

Algunos de estos interrogantes irán siendo contestados a lo largo de diversos apartados. Pero, antes que nada, demos un ejemplo de la modalidad del predicador que nos interesa. El santo refuerza su discurso aludiendo a su personal experiencia de los males del mundo. En Siena, se dirige a los jóvenes y les recuerda que él también fue joven y –dice– “conozco las cosas que los jóvenes hacían en mi tiempo”. Ahora –agrega– me parece ya estar en la fosa<sup>5</sup>.

Acerca de la lengua a emplear, muy pronto aparece la preocupación de que el auditorio pueda comprender perfectamente el mensaje. Y, por tanto, se comienza a utilizar una “*rusticam romanam linguam*”. Una lengua que –en un comienzo– se presentaba no bien estructurada, con muchas dudas de construcción y vocabulario. En el contexto que nos interesa, a la base latina se añadían también los *substrata* locales, muchas veces, también influjo de ámbitos cercanos<sup>6</sup>.

En lo que respecta a los sermones en lengua vulgar de san Bernardino en Siena en 1427, sabemos que fueron tomados en lo que suponemos una especie de versión taquigráfica por el maestro Bartolomeo, ciudadano de Siena, de profesión tundidor de paños.

---

*Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher, 1981; IDEM, “Predicò in piazza: politica e predicazione nell’Umbria del’400”, en *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Perugia, Deputazione di storia patria per l’Umbria, 1989; Silvana VECCHIO, “Le prediche e l’istruzione religiosa”, en AA. VV., *La predicazione dei frati...*, pp. 301-335; R.F.E. WEISMAN, “Sacred Eloquence: Humanist Preaching and Lay Piety in Renaissance Florence Christianity and the Renaissance: Image and Religions”, en T. VERDON y J. HENDERSON (eds.), *Imagination in the Quattrocento*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990, pp. 250-271 y los trabajos de Zelina ZAFFARANA, “Bernardino nella storia della predicazione popolare. Da Gregorio VII a Bernardino da Siena” y “La predicazione francescana”, en O. CAPITANI, C. LEONARDI, E. MENESTÒ y R. RUSCONI (eds.), *Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zaffarana*, Bologna, La Nuova Italia, 1987, “Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche”, *Studi medievali*, 9 (1968), 1017-32 y “Predicazione francescana ai laici”, en *I frati minori e il Terzo Ordine*, Todì, 1985, pp. 171-186.

<sup>5</sup> *Prédicas 1427*, t. I, prédica II, pp. 133-4: “O giovani, sapiate ch’io fui già giovane, e ora mi ritrovo vecchio, e so di quelle cose che facevano i giovani al mio tempo”.

<sup>6</sup> Vide R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher, 1981. Además Carlo DELCORNO, *Giordano da Pisa e l’antica predicazione volgare*, Florencia, Olschki, 1975 e IDEM, “La lingua dei predicatori tra latino e volgare”, en AA. VV., *La predicazione dei frati...*, pp. 17-46.

Acudía a todas las prédicas con tablillas de cera y el *stylo* de metal. Al regresar a su casa transcribía en papel lo que así había anotado. Como dice el prólogo a estas alocuciones: “no dejando [de escribir] ni la más mínima palabra de las que salían de esa santa boca...”<sup>7</sup>.

San Bernardino (1380-1444) tomará diversos temas para desarrollar en sus prédicas –por supuesto, en general, espirituales– en relación con el pecado pero también establecerá conexión de las situaciones pecaminosas con la realidad social y política, es decir, la familia, la moral sexual, la violencia en el seno familiar. Asimismo, se preocupa por la paz y la guerra desatada en los ámbitos urbanos en razón de la oposición de partidos.

En otro trabajo –concluido y a publicar– me he concentrado en este último tema. Hoy presentaré las características de la prédica del santo, destacando sus métodos, que le permiten fijar conceptos, guardar imágenes, recordar enseñanzas. Me interesa ver cómo maneja elementos que la *nouvelle histoire* privilegia auxiliándose con recursos que le proporcionara la psicología. La *nouvelle histoire* ha hablado de formas de mentalidad, de la elaboración del imaginario, del logro de representaciones, las ha definido, las ha ejercitado en su quehacer.

Pienso que san Bernardino ha puesto en juego muchos recursos dialécticos en sus alocuciones para lograr resultados análogos. Analizaremos, en primer término, su discurso subrayando las características que presenta para luego destacar su intención y los posibles logros.

Para entender la extensión de la labor del santo y, también, para comprender que el problema político que me interesa especialmente afectó no sólo a una ciudad sino a una gran parte de la península, hemos de hablar de sus constantes desplazamientos. Desplazamientos confirmados por muchos pasajes de sus alocuciones.

En una de sus prédicas sienesas evoca a Lombardía, a la que llama “*patria preziosa*”. Se duele de la condición de toda la región (“*come stai tu per queste parti!*”<sup>8</sup>). Se duele de cada una de las ciuda-

<sup>7</sup> *Prédicas 1427*, prólogo, p. 84.

<sup>8</sup> *Prédicas 1427*, t. I, prédica X, p. 337.

des lombardas, Piacenza, Como –en la cual sólo ha quedado en pie la cuarta parte de las casas–, Bérgamo, “peor que peor!”<sup>9</sup>.

Este párrafo confirma el desplazamiento del santo que para llevar adelante su cometido y de qué manera, con qué detalle conoce la situación de los ámbitos por donde pasa.

En una de sus alocuciones en la plaza de Siena, habla de la imposibilidad de algunos ciudadanos o habitantes del *contado* de cumplir con los pagos de deudas contraídas. Corrían el riesgo de ser encarcelados si eran hallados dentro de los límites de la ciudad. Pide entonces que se les otorgue un salvoconducto válido “*tanto quanto io ci sto*” (válido “mientras yo esté aquí”), es decir por el tiempo que él permaneciera en la ciudad. Al mismo tiempo, alude a “*altri luoghi dove io ho predicato*” (“otros lugares en los que he predicado”)<sup>10</sup>.

En otra prédica habla de las vanidades mundanas: “Y esto que yo veo aquí lo he visto en otros muchos lugares y entre las muchas vanidades que he visto no encontré ninguna tan grande como aquí en Siena”<sup>11</sup>.

En la misma ocasión menciona su voluntad de no permanecer obligadamente en un lugar determinado. De manera puntual se refiere al deseo de sus conciudadanos de tenerlo como obispo de la ciudad. El predicador no aceptó la tarea para no comprometer su libertad de palabra: “Sólo me retuvo el temor de ser enlazado (“*allacciato*”) que si yo hubiera venido demasiado pronto no hubiera podido actuar así a mi modo”<sup>12</sup>. Este es un *topos* hagiográfico. En muchas ocasiones, el rechazo a aceptar una dignidad ofrecida estaba determinado por la humildad del convocado, quien se consideraba indigno de la misma o para mantener una vida contemplativa, en este caso para preservar la libertad de expresión.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*, t. I, prédica XVIII, p. 517.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, prédica XIX, p. 563: “*E come io veggo qui, così ho veduto, no’ne trovai niuna così grande, quanto qui a Siena*”.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, prédica XVIII, p. 525: “*Solo mi ritenni per paura di non essere allacciato; che se io fussi venuto così presto, non arei fatto così a mio modo*”.

Su negativa estuvo determinada, como decimos, “*per potere parlare così alla larga*”<sup>13</sup>, o sea, libremente, sin ataduras. Es decir que la negativa a ocupar el obispado estuvo fundada en su deseo de conservar su libertad de palabra, de poder expresar abiertamente su pensamiento, sin condicionamiento alguno. En su alocución ya ha mencionado el motivo de su visita: “La razón fue que yo oí que entre vosotros existía una gran división”<sup>14</sup>. En esta frase señalamos varias cosas. En primer lugar, lo que hemos establecido, su desplazamiento de ciudad en ciudad para cumplir con su obligación de prédica. Pero subrayamos que el motivo implica una razón política, los enfrentamientos de partidos. Cuando se encontraba lejos de Siena y sentía hablar de la ciudad “con palabras que no fueran buenas, para mí era como una bomba”<sup>15</sup>. Se preguntaba, entonces, “¿Es que yo hago bien a los otros y no me preocupo por mis conciudadanos?”<sup>16</sup>.

Hablamos del desplazamiento del santo y, en consecuencia, de su conocimiento de muchos ámbitos peninsulares. Al mencionar los desastres provocados por los enfrentamientos de partidos, alude a las enseñas que distinguen a güelfos y gibelinos, enseñas que denomina ídolos y que, dice, “*che so’ per tutta Italia*”, es decir que las ve extendida por toda la península<sup>17</sup>.

San Bernardino –en suma– ha visitado muchas ciudades en su actividad de predicador y en cada una de ellas, ha puesto el acento en lo que llama “*vizio delle divisioni*”. Pero –insistimos– no se limita a señalar ese flagelo como un hecho puntual. Al mencionar su desplazamiento dice “he examinado minuciosamente muchas tierras”.

Se extiende sobre la situación de la península, envuelta en estos enfrentamientos. Asegura que, sin ellas, Italia sería muy placentera<sup>18</sup>. A continuación, realiza una *laudes patriae*. Presenta a Italia colmada

<sup>13</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVIII, p. 525.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 524: “*La cagione fu perché io udivo che infra voi era grande divisione*”.

<sup>15</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVIII, p. 524: “*con parola [...] meno che buona, m’era una bombarda*”.

<sup>16</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVIII, p. 523: “*O se io fo bene agli altri, o a’ miei cittadini non ne so’ io più tenuto?*”

<sup>17</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XXIII, p. 658.

<sup>18</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XI, p. 359: “*ho bilanciato molte terre*”.

por los bienes de la fortuna y –dirigiéndose directamente a la península– enumera: “eres rica, tienes abundancia de todo, estás en paz puesto que no guerreas con ninguna nación, eres amada por todos. Pero –agrega– las divisiones que viven en ti te harán terminar mal”<sup>19</sup>.

En otra ocasión<sup>20</sup>, el santo alude a Crema, ciudad en que había ejercido su labor de predicador. En una de esas prédicas hace referencia a un mandato del Papa. Bernardino se encontraba en Roma y, habiendo predicado el día de la Asunción, el pontífice “me dijo que viniese aquí” (“*mi dissi che io venisse qua*”). Pedido reforzado por la súplica del cardenal –antiguo obispo de Siena– que le rogaba que acudiese a tal llamado, que viniese en razón de “vuestras divisiones”<sup>21</sup>. En una de sus alocuciones en Siena dice, al referirse al lenguaje a emplear: “Cuando yo voy predicando de lugar en lugar, cuando llego a una región, me ingenio para hablar siempre según su vocabulario”. Al utilizar una determinada palabra en dicha prédica explica que no la usaría en Lombardía puesto que allí no se emplea y su preocupación está en adoptar los términos usados en cada sitio: “y sé hablar de muchas cosas a su manera” (“*e so parlare al lor modo molte cose*”)<sup>22</sup>. Todos estos pasajes confirman la extensión de las divisiones y luchas de partidos que san Bernardino denuncia con tanto fervor. En otra ocasión señala el mal estado de la ciudad de Siena, determinado por la escasa caridad de sus habitantes: “Veo que los prisioneros no son ayudados por quienes pueden; veo que la ciudad y los huérfanos están abandonados y que ha disminuido todo tipo de misericordia”<sup>23</sup>.

Nos interesa particularmente analizar también de qué manera el santo se relaciona con las gentes que lo escuchan. En una de sus

<sup>19</sup> *Ibidem*: “*le divisioni che sono in te ti faranno mal capitare*”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, prédica XII, t. I, p. 367: “*Essendo io a predicare a Crema in Lombardia...*”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, prédica XXIII, t. I, p. 663: “*...come essendo io a Roma, mi disse il papa che io venisse qua; e anco il vostro vescovo, che è ora cardinale, anco mel disse: che avendo essi sentito le divisioni vostre, mi dissero che a ogni modo volevano ch'io ci venisse*”.

<sup>22</sup> *Ibidem*, prédica XXIII, t. I, p. 672: “*Quando io vo predicando di terra in terra quando io giogno in uno paese, io m'ingegno di parlare sempre secondo i vocaboli loro*”.

<sup>23</sup> *Ibidem*, prédica XIX, t. I, p. 564: “*Veggio i prigionieri non avete avuto aiuto da coloro che possono, veggio le vedove e pupilli essere abbandonati, e ogni misericordia venuta meno*”.

prédicas en el campo de Siena en 1427, habla de las características que han de presentar tanto el predicador como el oyente. Nos dice que sus palabras estarían dirigidas a todos y enumera: “jóvenes y viejos, niños, gordos y delgados, para quien está atrapado por un tipo de pecado, para quién por otro, para quien por muchos”<sup>24</sup>. Siempre trata de incorporar a todos los posibles oyentes, repitiendo: “Conciudadanos míos, yo estoy en mi patria y he venido a exhortar a todos, desde el grande al pequeño y desde el viejo al joven”<sup>25</sup>. Insiste en la misma prédica: “Yo quiero en esta semana deciros cosas que tocarán a pequeños y grandes, a viejos y a jóvenes, a hombres y mujeres, a sabios y a estultos”<sup>26</sup>.

En otra alocución se queja de la ausencia de los niños y apostrofa “y tú, mujer los has dejado en el lecho”, insistiendo en la bondad de la prédica<sup>27</sup>.

En uno de sus discursos examina detalladamente las condiciones y calidades que habrán de tener el predicador y el oyente. En primer término habla sobre “*il dicitore*”, quien habrá de ostentar la capacidad de “poder y deber decir”<sup>28</sup>. Detalla luego esta capacidad, enumera que deberá hablar bien, que sus palabras aclaren la mente y no la turben u oscurezcan.

En cuanto al oyente, deberá “ser apto para entender y, además, estar dispuesto a querer aprender”<sup>29</sup>. En ambos casos, pide condiciones intelectuales pero también la voluntad de realizar el esfuerzo de atención y comprensión. Si se dieran estas disposiciones de ambas partes, los oyentes lograrían una mente “*iluminata*” que les permitiría luego ser predicadores y predicadoras.

<sup>24</sup> *Ibidem*, prédica III, t. I, p. 143: “*Giovani e vecchi, fanciulli, grassi e magri; chi è involto in una ragione di peccati, chi in un'altra; chi in molte ragioni*”.

<sup>25</sup> *Ibidem*, prédica IV, t. I, p. 174: “*Cittadini miei io so' nella mia patria, e so' venuto essortarvi tutti, dal grande al piccolo e dal vecchio al giovane*”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, prédica IV, t. I, p. 176: “*Però io voglio in questa settimana dirvi di cose che toccaranno a' piccoli e a' grandi, a' vecchi e a' giovani, a uomini e donne, a savi e matti*”.

<sup>27</sup> *Ibidem*, prédica XII, t. I, p. 370: “*E tu donna l'hai lassato nel letto!*”

<sup>28</sup> *Ibidem*, prédica III, t. I, p. 142: “*del potere o dovere dire*”.

<sup>29</sup> *Ibidem*, prédica III, t. I, p. 142: “*atto a potere intendere, e anco sia disposto a volere imparare*”.

Esta última consideración es asombrosa. No sabemos si esta capacidad de predicación de que habla significa la posibilidad de asemejarse al sacerdote, que puede transmitir las verdades de la fe. Sobre todo, resulta muy llamativo que atribuya dicha capacidad a las mujeres. Pensamos que, simplemente, entendía esto como posibilidad de transmitir esas verdades en un ámbito doméstico o restringido. El dominico Jacopo Passavanti, en su prédica durante la cuaresma del año 1354 en Florencia en la iglesia de Santa María Novella, habla, por un lado, de los predicadores quienes –dice– deben entrar en el piélagos profundo de las Escrituras y, por el otro, de los laicos “*e le persone sanza lettere*” a los cuales les basta conocer los mandamientos, los artículos de la fe, los sacramentos de la Iglesia, los pecados, las ordenanzas eclesiásticas y lo necesario del Evangelio. Advierte que no deben sutillar demasiado ni internarse mucho en el mencionado piélagos de la Escritura. Porque –agrega– muchos podrían ahogarse<sup>30</sup>.

Volvemos a san Bernardino quien, en otra prédica anterior ya ha considerado el mismo tema, además de incitar a la concurrencia a asistir los dos días sucesivos. Promete que las cosas que dirá serán tan interesantes que (se dirige especialmente a las mujeres) “tendrás ganas de tirar la rueca al fuego a fin que no te acometan las ganas de hilar”<sup>31</sup>. O sea, no quedará atrapada en las labores domésticas.

El estilo que emplea es llano con un vocabulario, a veces, coloquial. Ello no implica imprecisión ni improvisación. La pluralidad de oyentes de que hablamos determinará su estilo, que él pretende profundo y, a la vez, simple. En esta línea, muchos son los predicadores que aluden a la labor del predicador en relación con un público determinado. El dominico Bartolomeo di san Concordio († 1347) en su obra *Ammonestamenti degli antichi* menciona el “modo di dire” de los religiosos. En un pasaje dice “*che a gente rozza non si debbono*

<sup>30</sup> J. PASSAVANTI, *Lo specchio della vera penitenza*, Florencia, J. e L. Ciadertti, 1821, pp. 103-4. Citado por RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa...*, p. 110.

<sup>31</sup> *Prédicas 1427*, prédica II, t. I, p. 130: “*ch’io ti prometto ch’io ti dirò cose che ti faranno venir voglia di scagliare la rocca in sul fuoco, perché non te venga più voglia di filare*”.

*predicare alte cose*” (“Que a la gente rústica no se debe predicar acerca de cosas elevadas”)<sup>32</sup>.

El santo siempre estructura su discurso partiendo de un pasaje bíblico y desplegándolo de acuerdo a categorías numerológicas de contenido simbólico. No corresponde aquí realizar este análisis que, por lo demás, ha sido cuidadosamente tratado por otros autores<sup>33</sup>. De ordinario, explica su pensamiento con un ejemplo o narración<sup>34</sup>. Así, presenta la manera de predicar de dos frailes de su orden, uno que lo hacía “tan sutilmente, tan sutilmente, que era una maravilla, [su prédica] era más sutil que el hilado de vuestras hijas”. Otro fraile, en cambio, era lo opuesto, tan rudo que resultaba una vergüenza, dice fray Bernardino. Este rústico hermano concurría constantemente a las prédicas de su *confratello*. Un día fue interrogado por otros religiosos, quienes le pidieron que les explicara el contenido de esa maravillosa predicación. Luego de varias respuestas ambiguas, el simple religioso declaró que su hermano había hablado de las cosas más altas y sublimes que jamás hubiera oído. Y agregó: “El habló de manera tan elevada que yo no entendí nada”. Por lo cual, san Ber-

<sup>32</sup> Citado por RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa...*, p. 160.

<sup>33</sup> Vide BOLZONI, *op. cit.*, p. 181. Cfr. *Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalis celebratis Narbonae an. 1260, Assisi an. 1279 atque Parisius, Archivium franciscanum historicum*, 34 (1941), pp. 71-73. Citado por RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa...*, pp. 130-131.

<sup>34</sup> Ginetta AUZAS, Giovanni BAFFETTI y Carlo DELCORNIO (eds.), *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazioni e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Florencia, Olschki, 2003; G. BALDASSARRI, “Giordano da Pisa. Esempi”, en G.M. VARANINI y G. BALDASSARRI (eds.), *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, Roma-Salerno, 1993, t. II; S. BATTAGLIA, “L’esempio medievale”, *Filología romanza*, VI (1959), 45-82 y VII (1960), 21-84; BERNARDINO de SIENA, *Novellette, esempi morali ed apologhi*, Bologna, Romagnoli, 1868; IDEM, *Racconti ed episodi morali*, Modena, Paoline, 1966; C. BREMOND, J. LE GOFF y J.-Cl. SCHMITT, *L’“exemplum”*, Turnhout, Brepols, 1982; Carlo DELCORNIO, *L’exemplum nella predicazione volgare di Giordano da Pisa*, Venecia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1972; Carlo DELCORNIO y Saverio AMADORI (eds.), *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, Bologna, Clueb, 2002; Carlo DELCORNIO, “Pour une histoire de l’‘exemplum’ en Italie”, en J. BERLIOZ y M.A. POLO DE BEAULIEU (eds.), *Les ‘esempla’ médiévaux: nouvelles perspectives*, París, Honoré Champion, 1998; J.-T. WELTER, *L’“exemplum” dans la littérature religieuse du Moyen Age*, París-Toulouse, Occitania, 1927 (rist. anast. Ginebra, Slatkine, 1973).

nardino aconseja que “es necesario hablar de la doctrina de Cristo y predicaros de manera que todos la entiendan”<sup>35</sup>.

En suma, san Bernardino se expresó de manera directa y atrajo la atención de su público de mil maneras. El predicador había de competir con el juglar, que entretenía con cuentos y narraciones de diverso tipo<sup>36</sup>. Así, por ejemplo, al señalar las parcialidades que se enfrentan destruyéndose, trae a colación el cuento del loco –munido de una maza– y su sombra. El loco marchaba hacia occidente y su sombra se proyectaba detrás. Corrió hasta dejar atrás al supuesto agresor y cuando –en razón de la luz– la sombra quedó al lado del loco, la agredió –en verdad se agredió– y casi se rompió la cabeza. Así sucede –es la opinión del predicador– con los seguidores de uno y otro partido, se matan unos a otros cuando, en verdad, son sólo unos, tendrían que observar la unidad y la armonía. Como dice el santo, ni perros, ni lobos ni animal alguno come su propia carne salvo el hombre<sup>37</sup>.

Otro de los grandes temas del santo se refiere a las relaciones sexuales y a su sano cumplimiento. Por ello, inserta un cuento dialogado que ubica en Verona. Un joven tomó esposa. Luego de las ceremonias de la boda, el marido se comportó prudentemente aleccionando a la esposa y ambos pasaron tres días y tres noches en oración. El santo exclama: “Sería de desear que hubiera muchos semejantes a éstos”<sup>38</sup>. Elogia la temperancia, ataca a quienes se comportan de tal manera que parecería que, en ellos, no hay “ninguna moderación sino más bien, se podría decir, rabia desenfrenada”<sup>39</sup>.

El santo –sin dejar de mencionar sus *fuentes* escriturarias– organizaba sus alocuciones de modo que fueran comprensibles a su

<sup>35</sup> *Ibidem*, prédica III, t. I, pp. 143-144: “tanto sottile, tanto sottile che era una maraviglia; più sottile che ‘l filato delle vostre figliuole”; “Elli parlò tanto alto che io non intesi nulla”; “a voi bisogna dire e predicare la dottrina di Cristo per modo che ognuno la intenda”.

<sup>36</sup> *Vide* nota 31.

<sup>37</sup> *Ibidem*, prédica XXIII, t. I, pp. 660-1: “Voi non ve n’avedete e fate peggio che non fanno i lupi o i cani. [...] El cane non mangia la sua carne, né anco il lupo non mangia la sua carne, né il liono la sua; e così d’ogni animale”.

<sup>38</sup> *Ibidem*, prédica XX, t. I, p. 598: “Di questi cotali si vorrebbe che ne fusse assai!”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, prédica XX, t. I, p. 597: “niuna moderanza, ma più tosto si può dire rabbia sfrenatissima”.

público, según ha dicho, a través de los ejemplos citados más arriba. A veces, inserta no una narración extensa sino sólo la alusión a otro tipo de fuentes diferentes de las bíblicas. Así, por ejemplo, habla de la enfermedad que lo había acometido y que temía le impidiera predicar pero, ya repuesto, se exalta: “estoy tan robusto que podría combatir con Orlando”<sup>40</sup>. Este recurso de aludir a obras literarias –sobre todo las poéticas– fue motivo de discusión en el seno de las órdenes religiosas y, en general, cayó sobre ellas la prohibición. A pesar de la misma, son frecuentes las citas literarias en los sermones, en particular de los franciscanos. En estas alocuciones, aparecen reiteradamente pasajes o composiciones, en especial, de tres autores: Jacopone da Todi, Dante, Petrarca. Como dice Oriana Visani en un trabajo al respecto: “*Dante diventa una auctoritas*”<sup>41</sup>. Los mayores predicadores del siglo XV recurren a él con frecuencia, no sólo Bernardino da Siena sino también Cherubino da Spoleto, Michele Carcano, Bernardino da Feltre y otros. Sólo Roberto Caracciolo no lo cita. Quienes se han ocupado de este importante predicador han supuesto que su silencio se debió a la pertenencia del fraile a una cultura meridional diferen-

<sup>40</sup> *Ibidem*, prédica IV, t. I, p. 175: “*Ora come la cosa si vada, io nol so; so io bene che io ero debilissimo, che a pena potevo stare ritto. Io mi sento ora risucitato, e so’ gagliardo per modo ch’io combattarei con Orlando*”. Este personaje tuvo una larga vida tanto en la literatura como en otras artes. Por cierto, en la literatura –iniciada la tradición con la *Chanson de Roland*– sobresale como una de las obras más conocidas el *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto (1516-1532). Dante lo nombra –junto a su tío, Carlomagno– en el canto XVII del *Paradiso* (“*Così per Carlo Magno e per Orlando/ due ne seguì lo mio attento sguardo/ 45.com’occhio segue suo falcon volando*”). Existe una importante iconografía –en muchos casos miniaturas que ilustran el texto– que representan no sólo al personaje central sino también a los secundarios. Asimismo Orlando-Rolando es figurado en bajorrelieves, capiteles, vitrales (por ejemplo, en la catedral de Estrasburgo, fines del siglo XII). Existieron también estatuas gigantes del héroe. Rolando fue representado como santo, como figura de mazos de cartas, persiste como títere de las marionetas tanto sicilianas como del norte de Europa. En la música inspiró a muchos autores desde el siglo XVII al XX, entre ellos Scarlatti, Vivaldi y Haydn. En el cine fue personaje de la película *I Paladini* de Giacomo Battiato. Cada época reelaboró diversamente el mito. Vide Willem P. GERRITSEN y Anthony G. VAN MELLE, *Miti e personaggi del Medioevo*, Milán, Mondadori, 1999, pp. 364-376.

<sup>41</sup> Oriana VISANI, “Citazioni di poeti nei sermonari medievali”, en AUZAS, BAFFETTI y DELCORNO (eds.), *op. cit.*, pp. 123-145 (p. 124).

te de la florentina y tosco-romana, otros consideran esto una opción personal del mismo predicador<sup>42</sup>.

No deseo extenderme en un argumento, ya cuidadosamente examinado por diversos estudiosos. Pero señalo algunas características. En los códices franciscanos de prédicas del siglo XV, se encuentran citas de los mencionados autores no sólo en el texto sino también en las apostillas marginales<sup>43</sup>. Como sea, los textos literarios se utilizan con diversos propósitos –sobre todo moral y teológico– ignorando sus características laicas. El amor mundano aparece transmutado en sentimiento espiritual. Los textos poéticos se convierten en palabras ejemplares. Las citas de Dante son las más frecuentes; nos preguntamos si, en general, se tenía un conocimiento tan grande de su labor como para silenciar el nombre del poeta, es decir, si la cita –como dicen algunos estudiosos– no necesitaba la nominación del autor y, a veces, ni siquiera de la obra. Al respecto, podemos mencionar una *novella* de Sacchetti<sup>44</sup> en que Dante –de camino por la ciudad– escucha a un herrero que “*cantaba il Dante, come si canta un cantare*”, modificando a gusto el texto del poeta. Éste se indigna y comienza a tomar y a arrojar objetos de la tienda del herrero. Ante la sorpresa del artesano que pregunta a Dante el motivo su actitud, éste responde: “Tú cantas el libro y no lo dices como yo lo hice; yo no tengo otro arte y tú me lo arruinas”. Tema semejante es motivo de otra *novella* (CXV). Dante escucha a un borriquero cantar versos de su libro. El hombre interrumpía, cada tanto, el texto dantesco para incitar la asnería exclamando “¡Arre!”. Dante, indignado, lo golpeó con una especie de manto que llevaba en la espalda diciendo: “este *arre* no lo puse yo”<sup>45</sup>.

El santo sabía dosificar sus palabras, intentaba lograr un *crecendo* insistiendo en los caracteres más dramáticos. También este recurso lo expresa por medio de imágenes cotidianas: “Al predicar hasta aquí os he dado jarabes, ahora comenzaré a daros verdaderas

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Franco SACCHETTI, *Le novelle*, Florencia, Salani, 1965, 2 tomos, t. 1, nov. CXIV, pp. 302-4.

<sup>45</sup> *Ibidem*, nov. CXV, pp. 305-6.

medicinas”. E, inmediatamente, agrega una frase de estilo coloquial: incita “*mettiamo mano*”<sup>46</sup> o sea “comencemos” o “manos a la obra”.

En una oportunidad habla de su capacidad de premonición, refiriéndose a los partidos y a las posibilidades que esas rivalidades destruyeran la ciudad. Y dice que sus previsiones se cumplirán sin la menor duda: “Yo te haré ver [esta realidad] de manera que, en la medida del negro de una uña [es decir al máximo, sin que quede el más mínimo resquicio para la duda], conocerás y sabrás de la destrucción de una ciudad o de una provincia”<sup>47</sup>. Como vemos, el santo no desdeña emplear el *sermo humilis* con tal de hacer más eficaces sus palabras.

Ser claro, hablar claro es una insistencia que aparece expresada en su discurso. En un momento trata un tema matrimonial y aconseja prudencia ya que dice “por la demasiada lujuria habéis enloquecido” y, a pesar que sus palabras no admiten duda, sin embargo cierra esta consideración señalando “¡Oh!, otra vez os lo diré más claramente” (“*più alla chiarozza*”)<sup>48</sup>.

Reitera constantemente este pensamiento; el predicador deberá hablar claro (“*Dirlo chiarozzo, chiarozzo*”) para iluminar la mente del oyente a fin que se vaya “contento e iluminado y no confuso”<sup>49</sup>.

En su discurso, recurre a diversos expedientes para grabar conceptos, además de las narraciones o diálogos ficticios. Así, por ejemplo, el empleo de ciertas palabras cuyo sonido o reiteración expresan gran fuerza –a la manera de martillos que machacan–. En una prédica opone misericordia o venganza. En efecto, los ángeles exclamarán “Misericordia, misericordia, misericordia!” mientras los diablos gritarán: “*Vendetta, vendetta, vendetta!*”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *Prédicas 1427*, prédica X, t. I, p. 324: “*Nel moi predicare vi ho dato insino a qui de’ siropi, ora cominciarò a darvi cotali medicine*”.

<sup>47</sup> *Ibidem*, prédica XI, t. I, p. 360: “*Io te la’nsegerò per modo, que a uno nero d’onghia tu conosciarai e saprai la disfazione d’una città o d’una provincia*”.

<sup>48</sup> *Ibidem*, prédica XX, t. I, p. 588: “*per lo troppo lussuriare si’ impazzati*” “*Doh, un’altra volta il dirò più alla chiarozza!*”.

<sup>49</sup> *Ibidem*, prédica III, t. I, p. 144: “*contento e illuminato, e non imbarbagliato*”.

<sup>50</sup> *Ibidem*, prédica XI, t. I, p. 356.

El santo tiene confianza en la fuerza de la palabra y emplea reglas mnemotécnicas para inscribir las que elige en la mente de sus oyentes, con matices positivos o negativos.

En uno de sus diálogos, fray Bernardino imagina que el oyente se queja de lo recibido a través de sus prédicas, diciendo: “el hedor de tus palabras me llega al cerebro”. La respuesta desmiente esa aseveración, habla de los movimientos del ánimo que pueden aparecer ante cualquiera de las situaciones posibles, circunstancia que ilustra considerando que esas palabras tuyas son la cosa más fragante del mundo. Subrayamos, en la locución del oyente, el sentido de turbación que le ha provocado lo que ha escuchado, es decir cuán profundamente ha repercutido en él<sup>51</sup>. Además de destacar la importancia con que aparece la fuerza de la imagen olfativa.

Durante su estancia en la ciudad de Crema, intenta, por todos los medios, lograr la pacificación de los partidos. Habla de los sufrimientos de los inocentes, de los gritos que éstos elevan al Señor pidiendo venganza de aquellos que los afligían –“*Vendetta*” dice–. Y agrega “a tal punto entró en la mente esta palabra” que se reunió un consejo que decidió el regreso de los exiliados<sup>52</sup>. En otro momento, en una alocución se refiere a las parcialidades. Y considera que los hombres que adhieren a esos partidos están llenos de odio: “La ira es un fuego que, encendido dentro, arde de tal manera que devora todo lo que encuentra”<sup>53</sup>.

Ira y sospecha se han aposentado en el corazón de los hombres. *Moti animi*, movimientos del ánimo que pueden aparecer ante cualquiera de las situaciones posibles, circunstancia que ilustra con una anécdota. Presenta a un individuo que –señala– si su gata hace ruido se despierta perturbado mientras su corazón no dice otra cosa sino “armas, armas, armas”. Dibuja también al campesino que, al entrar un moscón en un barril, creyendo que su zumbido era el sonido de una trompeta empezó a exclamar: “¡armas, armas, armas. He aquí

<sup>51</sup> *Ibidem*, prédica XX, t. I, p. 587: “*Oh, le tue parole mi danno puzza infino alle ciaravella! –Io ti dico che a me non mi pare puzza, ma la più odorifera cosa del mondo*”.

<sup>52</sup> *Ibidem*, prédica XII, t. I, p. 367: “*E tanto l’entrò nella mente questa parola*”.

<sup>53</sup> *Ibidem*, prédica XXIII, t. I, p. 667: “*L’ira è un fuoco già acceso dentro e arde per modo, che egli devora ogni cosa que egli trova*”.

los enemigos!”. La reiteración imperiosa de una palabra temible creaba, sin duda, un clima atemorizante<sup>54</sup>.

Otorga un sentido casi mágico a ciertos términos como, por ejemplo, el nombre de Jesús. Hay que invocarlo en situaciones peligrosas o para obtener un deseo, como, podría ser, el logro de un heredero varón. El valor de amuleto que le otorga al nombre nos hace recordar a las alternativas del *El pozo de san Patricio*, en que el protagonista se libraba de las asechanzas demoníacas pronunciándolo<sup>55</sup>.

El santo aconseja esta práctica tanto para las naciones como para los individuos. “¡Fuera, fuera, demonios de Florencia, de esta patria por el nombre de Jesús! Que jamás acaezca ni peste ni guerra!” O exclama: “Tú mercader que vas por el mar, llévalo contigo,

<sup>54</sup> *Ibidem*, prédica XXIII, t. I, p. 667: “*Che eziandio dormendo, se una gatta facesse un busso, el farà levar del letto sbalordito; en el suo cuore non dice altro che ‘arme, arme, arme!’.* Questo non viene, se non dal sospetto: come fece colui che sarchiava uno suo campo, e aveva il suo barletto voto, e uno moscone v’entrò dentro e andava volando per uscirne fuore... us, us, us... Come costui ode così, subito piglia la via fra le gambe col barletto, credendo che quello fusse una trombetta, perché egli era tempo di guerra; e andavasene a casa tuttavolta gridando: ‘Arme, arme, ar; ecco i nemici!’”.

<sup>55</sup> De la extensa bibliografía existente sobre el tema, citamos algunos títulos: Constanza CAVALLERO, “El mundo ultraterreno en el *Viatge del vesconte Ramon de Perrelós i de Roda, et al Purgatori de Sant Patrici*. Funcionalidad y maleabilidad de una creencia”, en A. GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, CONICET- IMHICIHU, 2009, pp. 39-74; Claudia DI FONZO, “La leggenda del ‘Purgatorio di S. Patrizio nella tradizione di commento trecentesco’”, *Studi (e testi) italiani*, 4 (1999), 53-72; Peter DINZELBACHER, “Visioni e poesie”, en CAVALLO, LEONARDI y MENESTÒ (eds.), *Lo spazio letterario del Medioevo, II.-La circolazione del testo...*, pp. 649-687; Benito Jerónimo FEIJÓO, *Purgatorio de san Patricio*, en *Teatro crítico universal*, tomo séptimo, discurso sexto, Madrid, 1778 (disponible en [www.filosofia.org](http://www.filosofia.org)); Arturo GRAF, *Miti, leggende e supersizioni del Medio Evo*, Bologna, Arnoldo Forni, 1965, 2 tomos; Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1940; Jean MARCHAND, *L'autre monde au Moyen Age. La navigation de St. Brendan. Le Purgatoire de St. Patrick. La vision d'Alberic*, Paris, E. de Broccard, 1940; Thomas MESSINGHAMUS, *Florilegium Insula Sanctorum seu Vitae et acta sanctorum Hiberniae, etc.*, Paris, 1624; Howard Rollin PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval* Buenos Aires, FCE, 1956; Joaquín RUBIO TOVAR, “Literatura de visiones en la Edad media románica: una imagen del otro mundo”, *Étude de Lettres. Revue de la Faculté des Lettres*, 1992, 53-73 (disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn87s3>); Giuseppe TARDIOLA (ed.), *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'aldilà prima di Dante*, Florencia, Le Lettere, 1993; *Tractatus de Purgatorio, Sancti Patriici, Patrologia latina*, vol. 180.

tú soldado en guerra, tú que vas en viaje llévalo contigo y ten fe de que te liberarás de todo peligro. [...] Por mil experiencias se ha visto y se ve todo el día librarse con el nombre de Jesús de malhechores y ladrones de caminos”<sup>56</sup>.

¿Podemos entender la mención del nombre como palabra-amuleto? Como amuleto parece considerarse el monograma de Cristo. En una prédica de 1425 se recuerda cómo, al final de la alocución, el santo presentó a la concurrencia la tablilla con el nombre de Jesús y, al hacerlo, las gentes exclamaron por tres veces “¡Jesús!” De inmediato también ocurrió un milagro, la liberación de una endemoniada<sup>57</sup>. Por supuesto, el santo no se limitaba a exhibir la tablilla sino que esa mostración le permitía ahondar en los cuatro sentidos de la Escritura (literal, alegórico, anagógico y moral)<sup>58</sup>. Es decir que siempre se servía de las imágenes creadas por sí o ya existentes para hacer más profundo su discurso, incitando a la meditación *a posteriori* de las palabras pronunciadas. A pesar de esta intención, surgieron acusaciones en el ambiente eclesiástico considerándolo un gesto idolátrico<sup>59</sup>.

Su propósito aparece claro en una prédica de 1424. En ella incita a meditar, a masticar, a saborear plenamente las palabras pronunciadas y recibidas, resume diciendo que el discurso que acaba de escuchar el asistente: “si lo masticas bien te sabrá como un sabor muy suave pero si lo tragas no te sabrá a nada y no tendrás placer alguno”<sup>60</sup>. Subrayamos el expediente a que recurre, la utilización de una imagen gustativa.

<sup>56</sup> Citado por BOLZONI, *op. cit.*, p. 209: “*Fuori, fuori demoni di Firenze, de questa patria, per lo nome di Gesù! Che mai si possa dare ne pistolenza ne guerra!*”; “*Tu mercatante che vai per mare, portalo con te. Tu, soldado in guerra, tu che vai in viaggi, portalo con te e abbivi fede che ti scamperà da ogni pericolo...*”; “*Per mille sperienze s’è veduto e vede tutto il giorno campare col Nome di Gesù di mano de’ malandrini e derubatori di strada...*”. Vide MUZZARELLI, *op. cit.*, p. 97 y ss.

<sup>57</sup> Citado por BOLZONI, *op. cit.*, p. 210.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 206: “*Se lo mastichi bene ti áspera di ogni soavità di sapore, ma se lo ingoi non ti saperà di nulla, e non arai piacere niuno*”.

El santo sabe cómo utilizar las palabras para lograr su objetivo, elige aquéllas en que se concentran los conceptos fundamentales y les da relieve, insistiendo en ellas, fijándolas en las mentes mediante la reiteración y la expresividad. Este es el método que el predicador emplea para que tales ideas se incorporen al individuo y éste pueda volver a ellas en meditación. Y pueda analizarlas e, incluso, enriquecerlas mediante sus experiencias personales.

En el caso de san Bernardino, casi todas las imágenes que crea o que invoca comportan una relación con la visión aunque –como acabamos de señalar– algunas surgen de otros sentidos como el gusto y el olfato. En otro trabajo<sup>61</sup>, yo he aceptado la importancia fundamental del sentido de la vista en la creación de imágenes pero he señalado otros posibles orígenes de las mismas merced a las incitaciones que llegan a través de otros sentidos, sobre todo sensaciones olfativas y auditivas.

Me permito mencionar un pasaje del diálogo platónico *Filebo* en que se describe la importancia de esas sensaciones olfativas y auditivas. Dice Sócrates –uno de los personajes que dialogan–: “Digo, pues, con relación a los sonidos que son fluidos y claros, dando lugar a una pura melodía que no son simplemente bellos por comparación, sino por sí mismos, así como los placeres que son su resultado natural”. A esta apreciación sobre los sonidos agrega su opinión sobre los olores: “La especie de placer que resulta de los olores, tiene algo menos de divino a la verdad”.<sup>62</sup>...

Reiteramos que todos los sentidos concurren para originar sensaciones. Veamos lo que dice san Agustín al hablar de la memoria: “Allí se hallan también guardadas de modo concreto y, según sus géneros, todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por los ojos; toda clase de sonidos por los oídos; todos los olores por la puerta de las narices; todos los sabores por la boca; lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo

<sup>61</sup> Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1991 (“Temas y testimonios”, n° 3). Vide Nilda GUGLIELMI, “El imaginario cromático y auditivo en el *Cantar de la hueste de Igor*”, *EOS. Revista de arte y psicoanálisis*, 1 (1992), pp. 88-107.

<sup>62</sup> *Filebo*, en PLATÓN, *Obras completas* (ed. de Patricio Azcárate), Madrid, 1871, t. III, pp. 19-141 (disponible en [www.filosofia.org/cla/pla/img/azf02181.pdf](http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf02181.pdf)).

suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya interior al cuerpo por el sentido del tacto extendido por todo el cuerpo”<sup>63</sup>. El santo también habla de la posibilidad de retornar a ellas, se hallan “a disposición del pensamiento que las recuerda”<sup>64</sup>.

Por su parte, en una de sus prédicas sienesas de 1427, san Bernardino dice que reiterará el tema pues considera que no fue incorporado al hablar del mismo en su anterior alocución: “Yo prediqué en otra ocasión sobre esto [pero] no fue retenido en la memoria; inmediatamente se fue, como la humedad del agua bendita”<sup>65</sup>. San Bernardino necesita que los conceptos se fijen en la memoria de sus oyentes para que puedan volver sobre ellos. Así, espera que cuando alguien vaya a su trabajo se pregunte sobre sus deseos de realizar algo y sobre los consejos que el predicador le dejara. El santo se alegra del recuerdo que permite la reflexión: “Esto es un recuerdo espiritual y si tú rumias de esta manera, harás mucho bien a tu alma”. Insiste en que es necesario volver sobre la palabra de Dios “pues te parecerá mejor cuando la rumies que cuando la oigas”<sup>66</sup>. En esta prédica insiste sobre el tema dando otros ejemplos. Ciertamente existieron obras que trataron del *ars memorativa*, arte de las técnicas que podían emplearse para conservar recuerdo de la materia estudiada, recuerdo que implicaba comprensión y posibilidad de retornar a los datos ofrecidos y atesorados a fin de reflexionar a partir de ellos –en el caso de textos o discursos de contenido religioso– sobre el sentido espiritual último y profundo<sup>67</sup>.

Veamos cómo san Bernardino crea imágenes trayendo a colación una de sus alocuciones y recordando también los ejemplos antes mencionados. En una prédica en Siena en 1427, habla del alma com-

<sup>63</sup> SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid, Akal, 1986, libro X, cap. VIII, 13, p. 244.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Prédicas 1427*, prédica XXXIX, t. II, p. 1140: “*Io ne predicai già altra volta: poco fu tenuto a memoria, subito passò via, come il molle [l'umido] dell'acqua benedetta*”.

<sup>66</sup> *Ibidem*, prédica IV, pp. 194-7: “*Questo è un ripetare spirituale; e se in questo modo ragumarai, farai grande utile a l' anima tua*”/ “*ch'è ella ti parrà migliore a rugumarla che quando tu l'odi*”.

<sup>67</sup> Vide BOLZONI, *op. cit.*, pp. 194-6.

parándola con una ciudad estructurada en forma cuadrada –dice– “*come questo pulpito*”. Menciona las puertas de esa ciudad, dado que no se puede penetrar en ese ámbito cluso sino por alguna de las cuatro puertas. Cada una de ellas tiene un significado: gozo, dolor, esperanza, temor. En su discurso continúa utilizando esta imagen. Así, recuerda a los circunstantes cómo el demonio asalta el alma: “El diablo a veces entra por la puerta del levante”, incitando al gozo. El predicador hace aparecer otra figura ante los ojos de los oyentes y dice “Viene el ángel y se ubica en la puerta opuesta a ésta”.<sup>68</sup>...

Su alocución continúa desarrollándose en esta alternancia, presentando las imágenes de asechanza y salvación que luchan en la oposición de las puertas-valores, lucha que se desarrolla en el perímetro de esta ciudad cuadrada.

En un determinado momento de la mencionada prédica señala: “Nosotros hemos visto a cuatro ángeles guardar la cuadrada ciudad de Siena, los cuales impiden toda tentación y toda mala inspiración [i.e. pensamiento] diabólica”<sup>69</sup>. Ha construido toda su prédica martillando sobre este pensamiento, surgido de las palabras del profeta Daniel: “Miraba yo en mi visión de noche, y he aquí que los cuatro vientos del cielo combatían en el gran mar”<sup>70</sup>. Destacamos que el texto bíblico alude a una visión –o sea, experiencia visual– experimentada en un sueño.

San Bernardino concede gran importancia a los elementos aportados por los sentidos y a la elaboración de los mismos por parte de las funciones psicológicas; éstos captan del exterior esos elementos, que son almacenados por la memoria, “la memoria que recuerda algo en cuando aprehendido por la sensibilidad o el intelecto”<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> *Ibidem*, prédica II, p. 130: “*Il diavolo entra talvolta a la porta del levante all'anima col godere [...] Viene l'angiolo, e sta all'altra porta riscontra*”.

<sup>69</sup> *Ibidem*, prédica II, t. I, p. 138: “*noi aviamo veduti quattro angioli guardare la città di Siene quadrata, i quali tengono ogni mala tentazione e ogni mala spirazione diabolica*”.

<sup>70</sup> *Ibidem*, prédica II, t. I, p. 126.

<sup>71</sup> GUGLIELMI, *Sobre historia... mentalidades*, p. 6. Vide Silvia MAGNA-VACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Miño y Dávila, 2005.

La *phantasia* o *imaginatio* trabaja sobre los datos de los sentidos, creando imágenes no necesariamente reales ni recibidas con la ayuda externa. Imágenes que pueden no representar la coherencia que la realidad exige pues ellas tienen su particular lógica<sup>72</sup>.

Aristóteles ha dicho “La fantasía es un movimiento producido por el sentido”. A esta aseveración, santo Tomás ha agregado que “el hombre posee una facultad que, por composición y división, forma diversas imágenes de las cosas aun sin que los sentidos las hayan percibido” como tales. La memoria guarda las imágenes que la realidad le ofrece y también las provistas por la fantasía. De allí la importancia que concede a la memoria, entre otras facultades cognitivas. Volvemos al *Filebo* platónico. Citamos algunos pasajes que nos parecen oportunos en este momento. Protarco –el interlocutor de Sócrates en dicho diálogo– considera que, logrando el placer, se posee todo. A esto responde Sócrates: “Pero no tendrías inteligencia, ni memoria, ni ciencia, ni opinión; estarías privado de toda reflexión y necesariamente ignorarías si tenías placer o no”. Su interlocutor acepta esta premisa, que Sócrates enriquece inmediatamente. Considera que, privado de memoria, no podrá acordarse del placer experimentado. Carecerá también de opinión para entender que tiene goce y, al no tener razonamiento, no podrá prever un posible goce futuro. Esa situación de privación lo convertiría en una esponja o “en una especie de animales marinos que viven encerrados en conchas”.

En otro pasaje del mismo diálogo platónico, Sócrates subraya la importancia que posee la memoria. Piensa que la sensación se produce cuando tanto cuerpo como alma se ven conmovidos. Y señala que “la memoria es la conservación de la sensación”<sup>73</sup>.

Me permito ahora referirme a la técnica empleada por san Bernardino en sus prédicas, extrapolando algunas consideraciones de Paul Ricoeur relativas a la labor del historiador<sup>74</sup>. El santo construye representaciones y ejerce la tarea de explicación/comprensión, que deben estar necesariamente ligadas para producir el efecto deseado, esto es, exponer ante el oyente –en el caso de Bernardino– propo-

<sup>72</sup> GUGLIELMI, *Sobre historia... mentalidades*, p. 6.

<sup>73</sup> PLATÓN, *Filebo*, pp. 19-141.

<sup>74</sup> Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.

siones que, dada su sutileza, deben ser presentadas de manera simple y lineal a fin de lograr la inteligibilidad y, de tal forma, la incorporación necesaria a la mente de los miembros del auditorio.

Como hemos dicho, el religioso emplea constantemente relatos, *exempla*, señalando en ellos el meollo aleccionador y moral. Pensemos –con Ricoeur– que “la narratividad agrega sus modos de inteligibilidad a los de explicación/comprensión, a su vez las figuras de estilo se han demostrado ser figuras de pensamiento susceptibles de agregar una dimensión propia de exhibición a la legibilidad propia de las narraciones”<sup>75</sup>.

La insistencia del santo en incorporar formas narrativas en sus alocuciones demuestra su capacidad para entender cómo se desplaza esa historia ficcional hacia la visibilidad, valorando la “energía transitiva” que se expresa en ese paso. Una acción que transforma, en suma, la palabra en imagen. Imágenes que el santo incita a almacenar, cuida que no se diluyan. En este sentido, Ricoeur recuerda las palabras de Aristóteles en su *Retórica*: “Al indagar sobre las virtudes de la *lexis* (locución, elocución)” el filósofo considera que su mérito principal es “poner bajo los ojos”<sup>76</sup>.

“Poner bajo los ojos”, crear imágenes mediante las palabras comporta –en el intento retórico– la necesidad de persuasión. Aristóteles establece claramente la relación entre el poder de la metáfora y el proyecto de persuasión, objetivo de la retórica.

Hemos hablado de “energía transitiva”; el discurso puede –a través del “*mytus*, de la fábula, de la intriga– lograr una mimesis, una representación ‘de hombres actuando y en acto’<sup>77</sup>. Con su palabra, san Bernardino crea imágenes, incita a la contemplación de aquéllas ya creadas –sobre todo, en su caso, por la pintura–. Palabras y representaciones han de ser influyentes para lograr la persuasión, o sea incidir, de manera fundamental, en el oyente.

En el mencionado diálogo platónico (*Filebo*), Sócrates dice: “Entonces yo imagino que nuestra alma se asemeja a un libro”. Ante

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 342-3.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 343, nota 49.

la pregunta del interlocutor, explica: “La memoria –al encontrarse con la sensaciones y las reflexiones que provoca este encuentro– me parece pues, si puedo así decirlo, escribir (*graphein*) discursos en nuestras almas”. Estos discursos, según sean verdaderos o falsos, determinarán la naturaleza de nuestras opiniones. Sócrates insiste en la influencia de quien escribe y también de quien dibuja, “variante del grafismo”<sup>78</sup>. Y dice: “¿Admites pues también que otro obrero trabaja en este momento en nuestras almas? ¿Cuál? Un pintor que viene luego del escritor y dibuja en el alma las imágenes correspondientes a las palabras”<sup>79</sup>.

Palabras pronunciadas, palabras escritas, dibujos, signos todos de la retórica que –como dice la definición– es el arte de “dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover”<sup>80</sup>. Lenguaje que crea imágenes recogidas y custodiadas por la memoria.

Como síntesis de ese proceso, aparecen las conocidas palabras de san Agustín: “Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, de cosas acarreadas por los sentidos”<sup>81</sup>. Y, en otros términos agustinianos, se habla de la posibilidad del recuerdo: “Por ejemplo, yo puedo hablar de la piedra o puedo hablar del sol sin que esas cosas estén presentes en mis sentidos aunque naturalmente las imágenes de esas cosas sí están presentes en mi memoria”<sup>82</sup>. En suma, las representaciones<sup>83</sup> que surgen de los datos aportados por los sentidos, a veces modificados por el ejercicio de la fantasía, pueden ser puestas en acto sin necesidad que intervengan percepciones.

Creo que san Bernardino –mediante los recursos de su técnica oratoria– elabora claramente lo que hemos denominado, en otro trabajo, *lo imaginario* y *el imaginario*. En general, se habla solamente de *el imaginario* mientras yo he considerado que son dos nociones diferentes aunque necesariamente complementarias. He definido *lo*

<sup>78</sup> PLATÓN, *Filebo*. También citado por RICOEUR, *op. cit.*, p. 17.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Diccionario de la lengua española*, t. I, p. 1789.

<sup>81</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro X, cap. VIII, 12, p. 243.

<sup>82</sup> *Ibidem*, libro X, cap. XV, 23, p. 252.

<sup>83</sup> Representación: 4. Figura, imagen o idea que sustituye a la realidad (*Diccionario de la lengua española*).

*imaginario* como “el proceso, los resortes de constitución y fijación de las imágenes o representaciones”<sup>84</sup>. En cuanto a *el imaginario*, considero que se trata del “conjunto de representaciones que pueden ser de pertenencia individual o colectiva pues todo individuo participa –y con participar no quiero decir siempre *adherir*– del conjunto de representaciones colectivas. Consideramos *el imaginario* como el acervo de *éidola* o imágenes. Y nuevamente apelamos al texto de san Agustín, que distingue muy claramente ambas funciones. Dice: “Tengo en mi memoria todas estas cosas. Y tengo también en ella el modo cómo las conocí”<sup>85</sup>. Así, el santo resume claramente cómo ha obtenido las imágenes y cómo las guarda.

Pienso que, en la prédica de san Bernardino, encontramos la utilización de los elementos que derivan tanto de la constitución y fijación de imágenes como lo que llamaríamos almacenamiento o tesaurización.

Luego de estas reflexiones sobre las técnicas ejercidas por el santo, examinemos otros pasajes de sus prédicas en que veremos en acto los ejercicios mnemotécnicos que pone en práctica para crear imágenes, incitar y persuadir, constituir un rico acervo al que los oyentes podrán volver y enriquecer. El mismo predicador interactúa con la concurrencia. Se dirige a ese público, lo mira, le advierte, lo amonesta, le reprocha... Y le pide que lo acompañen en algunas de sus actitudes.

El predicador utiliza ciertos recursos de manera constante, la expresión y el gesto. En un momento de una prédica ya mencionada, él explica a los sieneses por qué no ha aceptado ser obispo de la ciudad y dice “Si yo hubiese venido como vosotros queríais que yo viniese, es decir como vuestro obispo, se me habría cerrado la mitad de la boca. Ves, así; así habría estado, que no habría podido hablar sino con la boca cerrada”<sup>86</sup>. Las palabras claramente expresan la gestualidad que las acompañaba. En todo ello hay una gran teatralidad. No debemos extendernos en esto ya que la relación

<sup>84</sup> GUGLIELMI, *Sobre historia... mentalidades*, p. 5.

<sup>85</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro X, cap. 20, p. 249.

<sup>86</sup> *Prédicas 1427*, prédica XVIII, p. 535: “*S’io ci fussi venuto come voi volavate ch’io ci venisse, cioè per vostro vescovo, elli mi sarebbe stata serrata la metà della bocca. Vedi, così; così sarei stto che non arei potuto parlare se non colla bocca chiusa*”.

prédica, sermón, textos bíblicos, etc. y la representación teatral ha sido tratada por muchos estudiosos. Para dar una síntesis de esta relación tomamos palabras del artículo de Paola Ventrone sobre *La sacra rappresentazione fiorentina ovvero la predicazione in forma di teatro*<sup>87</sup>: “La relación entre teatro y predicación hasta ahora se ha tratado sobre todo para ilustrar las técnicas coloquiales y para explicar las inserciones dialogales y las actitudes mímicas, usadas sobre todo por los reformadores franciscanos apoyados en el fuerte modelo de Francisco, juglar de Dios”. La autora considera que esta óptica ha tenido la virtud de dirigir las investigaciones “sobre las capacidades y las peculiaridades comunicativas de algunos predicadores, en especial de san Bernardino de Siena gracias a la riqueza de los testimonios que han sobrevivido o poner en evidencia las verdaderas contaminaciones entre los dos ámbitos, como en el caso de los ‘sermones semidramáticos’, en los cuales el predicador insertaba representaciones dramáticas en el cuerpo del sermón para conmover en mayor medida al público”<sup>88</sup>. Cita, como ejemplo, una prédica de Roberto Caracciolo de 1448 sobre la Pasión de Cristo en que se usa una especie de escenario y actores vestidos según el personaje representado. Como indica la autora, este recurso era más efectivo que las imágenes pintadas empleadas por muchos predicadores ya que éste último era un procedimiento estático. En la escena teatralizada, además, se recurría a la colaboración de los ciudadanos en los respectivos papeles, circunstancia que creaba un mayor interés<sup>89</sup>.

San Bernardino no utilizó una dramatización paralela a sus palabras sino atrajo la atención del público con su gestualidad, sus interpelaciones a los asistentes, con una especie de diálogo constante—real o ficticio, como recurso literario—.

En ocasiones, todos estos recursos se traducen en una relación inmediata del santo con su público. Así, en cierto momento se dirige a una mujer—que evidentemente se había distraído— y le dice “debes mirar donde debes, atiéndeme te digo”<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> AUZAS, BAFFETTI y DELCORNO (eds.), *op. cit.*, pp. 255-280.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. 255-7.

<sup>90</sup> *Prédicas 1427*, prédica XVIII, t. I, p. 506: “*Doh! io ci veggo una donna, che se ella guardasse a me, non guardarebbe dove ella guarda: atende a me, dico!*”.

Por otra parte, su acercamiento a los circunstantes está determinado por su peculiar lenguaje, su estilo está salpicado de refranes y frases hechas. Lenguaje cotidiano, frases conocidas que, evidentemente, facilitarán la comprensión y el recuerdo. Así, por ejemplo, en otra prédica sin duda amonesta a algún concurrente que intenta irse: “*Saldo, saldo. Non ti partire, non pigliar l’osso!*”. Frase que podríamos traducir así, añadiendo palabras que completen el sentido: “¡Quieto, quieto! No tomes solamente el hueso dejando la carne”<sup>91</sup>. Es decir, no te vayas sin haber captado el meollo, el sentido profundo de la prédica.

También, frecuentemente, interrumpe el discurso principal para introducir admoniciones o noticias. En un momento, luego de haber elogiado a las mujeres a quienes considera más limpias que a los hombres –ya que éstos han sido creados con barro mientras que “la mujer fue hecha de carne y huesos”<sup>92</sup> las apostrofa por su conducta irreverente durante la celebración de la misa. Considera vergonzoso el proceder que han observado durante la mañana, se queja del rumor que habían hecho llamándose una a otras. “¡Oh, qué bella devoción tenéis vosotras al oír la misa!”<sup>93</sup>. Concluye su reprimenda con un proverbio que alude al afán de las señoras que luchan por una mejor ubicación: “quien antes llega al molino, primero muele”.

En una alocución de 1427 en Siena dice “Que no saltéis de la barca a la carabela” y siente la necesidad de explicar “*Vuol dire: o asso o diciotto*” (“O as o dieciocho”). Su intención es insistir en la conveniencia de tomar decisiones claras y permanentes. Se supone que era una alusión al hecho de que el obispo de la ciudad, cardenal Casini, residía siempre en Roma, circunstancia que determinó que el gobierno de la ciudad solicitara al Papa un obispo que fuera ciudadano y que viviera en Siena<sup>94</sup>.

Uno de los temas importantes en san Bernardino –según hemos dicho– se refiere a las relaciones sexuales y al necesario conocimiento que la joven habrá de tener al casarse. Según el santo, a la

<sup>91</sup> *Ibidem*, prédica XIX, t. I, p. 553.

<sup>92</sup> *Ibidem*, prédica XIX, t. I, p. 560.

<sup>93</sup> *Ibidem*, t. I, p. 561: “*Oh, la bella devozione che voi avete a udire la messa!*”; “*Che prima giogne, prima macini*”.

<sup>94</sup> *Ibidem*, prédica XVIII, t. I, p. 521 y nota 104: “*che voi non saltiate di barca in caravella*”.

madre corresponde esa instrucción. Porque, si no lo hiciera, sería enviarla *“alla pazza”* (“a lo loco”) como en “barca sin bizcochos”<sup>95</sup>. Como vemos, utiliza con frecuencia frases proverbiales para aclarar su pensamiento.

Habla en otra ocasión de las sospechas y enemistad entre ciudadanos y discurre como si se dirigiese a niños que arman un globo con una vejiga de animal (*“O fanciulli, sapete voi gonfiare la vesciga?”*). Muchos de ellos saltarán sobre ella para hacerla estallar. Pero considera que la mejor manera de desinflarla es “hacer un agujerito con una aguja, así se desinflaría poco a poco”<sup>96</sup>. De esta manera, se refiere al proceder oportuno que limaría asperezas en la convivencia ciudadana.

Explica la labor del predicador: analizar las faltas de los fieles conlleva, a veces, caer en detalles sin, por eso, contaminarse. Dice que al día siguiente traerá a colación una *“borsotta di peccati”* (“una gran bolsa de pecados”) pero, al tratar de los mismos, actuará *“come gallo in feccia”* (“como gallo en el lodo”), palabras que aluden a cómo el animal prepara sus alas para no ensuciarlas con el lodo en que entra<sup>97</sup>.

Destacamos la frase “sin contaminarse”, que supone es decir que el predicador pudo pasar inmune a través de pecados y miserias a pesar de los temas que le corresponde tocar.

Al tratar uno de sus asuntos recurrentes, la enemistad de los partidos políticos, se duele de las violencias e injusticias, de las perturbaciones que se producen en la ciudad debido a tales enfrentamientos. Y señala: “Tú sabes que alguna cosa hierve cuando se eleva el rumor”. Aprovecha esta frase para insertar una mayor explicación mediante la alusión a una acción cotidiana: “¡Oh mujeres! esto os corresponde, vosotras sabéis que cuando la olla hierve no debéis dejar que la espuma se desborde puesto que si se vuelca jamás [se logra]

<sup>95</sup> *Ibidem*, prédica XX, t. I, p. 580: “senza biscotto in barca”.

<sup>96</sup> *Ibidem*, prédica XVIII, t. I, p. 536: “di fare un bucarello coll’aco (ago), e’sgonfiarebe (si sgonfiarebbe) a poco a poco”.

<sup>97</sup> *Ibidem*, prédica XIX, t. I, pp. 547-8.

un buen alimento”<sup>98</sup>. Utiliza metáforas de todo tipo y –con mucha frecuencia– las relativas a la vida cotidiana.

Un tema que aparece frecuentemente –a través de una de esas metáforas– es la superioridad del predicador, asunto sobre el que insiste en ello puesto que esa superioridad implica la autoridad de su mensaje. En una de sus alocuciones sienesas<sup>99</sup> proclama: “¡Oh, yo soy el señor del mundo! ¿No puede venir nadie donde está el Señor del mundo? ¡Vamos! ¡dejadlos venir a mí durante el poco tiempo que estoy con vosotros!”. Se refiere al permiso provisorio de circular libremente otorgado a los deudores que, de otra manera, podrían ser encarcelados, pasaje que ya hemos mencionado.

Se declara *Señor del mundo* atribuyendo esa excelencia no a su persona, sino que considera que la ostenta debido a su mensaje; es la palabra que transmite la que lo hace superior. En otra prédica dice que habla aun no siendo ni Papa ni emperador “*perché mi paia essare*” (“aun que me parecía serlo”)<sup>100</sup>.

Repetidamente, insiste en la importancia de sus palabras. Examina la concurrencia en la plaza de Siena y se asombra y se desplace ante la ausencia de sacerdotes, “todos los que se encuentran en esta tierra”<sup>101</sup>, “porque yo estoy obligado a enseñar inclusive a ellos lo que es necesario”. Se duele de esa ausencia resumiendo la situación por medio de un proverbio “he perdido el trote por la ambladura”<sup>102</sup>, es decir, he perdido la marcha vigorosa.

Decimos que él se considera sólo un transmisor del mensaje sacro, su eficacia, sus capacidades no las atribuye a su persona sino al Señor. Y para afirmar su posición –de humildad y no de soberbia– toma palabras de otro religioso: “Dice san Gregorio que Dios a veces

<sup>98</sup> *Ibidem*, prédica XII, t. I, pp. 369-370: “*Sai, quando si leva il romore, che ogni cosa bolle*”. “*O donne, che molto sta a voi, sapete voi, quando il pignatto bolle, non lassate mai romparvi la schiuma, che se si rompe, mai non è buona cucina*”.

<sup>99</sup> *Ibidem*, prédica XVIII, t. I, p. 517: “*Oh, io so’ il Signor del mondo! Non può venire ognuno dov’è il Signor del mondo? Deh! lassateli venire a me questo poco del tempo ch’io sto con voi*”.

<sup>100</sup> *Ibidem*, prédica XIX, t. I, p. 543.

<sup>101</sup> *Ibidem*, prédica XX, t. I, p. 576: “*quanti preti sono in questa terra*”; “*però ch’io sono tenuto d’insegnare anco a loro che fa bisogno*”.

<sup>102</sup> *Ibidem*: “*ch’io ho perduto il trotto per l’ambadura*”.

quita y a veces da la gracia al orador por amor del oyente”<sup>103</sup>. Pasaje en que, una vez más vuelve sobre tema fundamental en su pensamiento, la relación entre predicador-oyente.

## Imágenes

Según hemos anticipado, en todas sus prédicas, san Bernardino utiliza imágenes que constituye en símbolos a los que acudirá una y otra vez en sus alocuciones. Las imágenes que presenta a sus oyentes son de diverso tipo. Creará algunas con palabras o aludiendo a su conocimiento y contemplación de ciertas pinturas, de ordinario expuestas al público en el ámbito urbano. Por lo demás, junto a los pasajes bíblicos que emplea el santo, las narraciones o frases –de ordinario, proverbios o frases coloquiales– se suman a los textos literarios que hemos mencionado y a los que agregaremos otros.

En una prédica realizada en Siena en 1424 aparece claramente de qué manera el predicador remitía a sus oyentes a la contemplación de representaciones existentes en la ciudad. Habla de la crucifixión y de la figura del buen ladrón y dice: “Cuando lo veáis pintado, honrad a este santo ladrón, en primer término porque fue compañero de Jesús en la cruz una hora, luego porque fue compañero de la Virgen en la fe”<sup>104</sup>.

En muchas ocasiones, alude a las pinturas que todos conocen y a las que –si no bien entendidas a primera vista por los concurrentes– el santo cargará de sentido y contenido que luego –al volver a mirarlas o al recordarlas– reiterarán ese mensaje. Por supuesto, las pinturas de Ambrogio Lorenzetti en el palacio público de Siena son siempre recordadas, destacando los resultados benéficos de la paz y los desastres del gobierno tiránico.

<sup>103</sup> *Ibidem*, prédica IV, t. I, p. 175: “Dice santo Gregorio, che Idio tolle talvolta e anco dà la grazia al dicitore per l'amore dell'uditore”.

<sup>104</sup> Citado por L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Turín, Einaudi, 2002: “quando el vedete dipinto fategli onore a quello santo ladro, prima che fu compagno di Gesù un'otta, secondo che fu compagno della vergine María nella fede” (p. 190).

En la plaza del Campo, en 1427, habla de la Anunciación. Pregunta al público: “¿Habéis visto aquella *Anunziata* que está en el duomo, en el altar de san Sano, al lado de la sacristía?” Sigue describiendo la actitud de la Virgen –“*con un atto quasi pauroso*” “con una actitud casi de temor”– ante el anuncio del ángel y aconseja a las jóvenes presentes adoptar siempre un continente tan prudente al hablar a hombre, cualquiera fuese<sup>105</sup>.

Decimos que en esa creación de imágenes, el santo utiliza supuestos conocimientos escriturarios o literarios de los oyentes que dan lugar a preguntas y explicaciones que mezclan lo literario con lo cotidiano. En la prédica XII, en Siena, menciona el caballo rojo del Apocalipsis, su jinete –que había cancelado la paz de la Tierra– entregó a los hombres una espada larguísima, mayor que Durandal, la espada de Rolando. Ante las preguntas que surgen –ficcionalmente– poco a poco la presenta más grande, “era mayor que todo este Campo” aludiendo a la plaza del Campo sienesa. Luego, ante la interrogación de si llegaba desde ese lugar a la puerta de Camollia, responde “más larga que toda la Toscana”, más que Italia, más que toda la Cristiandad, tan grande como el mar y la tierra juntos<sup>106</sup>.

A veces, la comparación es más humilde. En algún caso, es una circunstancia espiritual relacionada con un hecho común. Así, dice que el alma pecadora es como una camisa sucia y, por tanto, hay que lavarla<sup>107</sup>. En ese mismo pasaje recuerda que las calamidades que sufre la humanidad son enviadas por Dios. Apela a la memoria de los oyentes –“*delle persone antiche*”–, hombres y mujeres que hayan visto, unos cincuenta años atrás, la llegada de langostas que –señala– “Comían todo lo que fuera verde sobre la tierra”<sup>108</sup>. En este caso, el paso del Apocalipsis se mezcla con el recuerdo de desdichas pasadas.

<sup>105</sup> *Prédicas 1427*, prédica XXX, t. II, p. 870: “*Avete voi veduta quella Anunziata che è al duomo, a l'altare di santo Sano, allato a la sagrestia?*”

<sup>106</sup> *Ibidem*, prédica XII, t. I, p. 364: “*più longa che tutta Toscana*”.

<sup>107</sup> *Ibidem*, prédica XI, t. I, p. 355: “*Non vedi che quando tu hai imbrattata e salava [sporca] la camicia, che tu la fai lavare per averla più netta e monda da ogni bruttura?*”

<sup>108</sup> *Ibidem*, prédica XII, t. I, p. 364: “*li quali mangiano ciò che trovavano verde sopra della terra*”.

El predicador no sólo crea o evoca una imagen en el momento de la prédica. Al insistir en la misma, al machacar sobre palabras-claves o representaciones, al citar textos literarios o personajes de los mismos permite que la representación que construye mediante alusión, descripción y exaltación se fije y se guarde en la memoria, que forme parte del imaginario de un individuo o de una colectividad. Para alentar ese cuidado, retener lo dicho o lo visto bien guardado, recurre a una frase muy expresiva: “*Portate queste conclusioni nel borsello, e tielle a mente*”, que podríamos traducir: “guarda estas conclusiones en tu memoria y tenlas siempre presentes”<sup>109</sup>.

Hemos hablado antes de las características del vocabulario empleado por san Bernardino, de su utilización reiterada de palabras-clave, de su habilidad para usar la onomatopeya. En la prédica sienesa en que alude a los tibios, de aquéllos que proclaman su deseo de ingresar a la orden franciscana pero que siempre difieren su propósito, apela al grito del cuervo enlazando el sonido con el significado y haciendo aparecer una imagen. El graznido es traducido como “cra, cra, cra” que se intenta identificar con el sonido de la palabra latina “cras” o sea “mañana”<sup>110</sup>.

Lina Bolzoni, al tratar este tema, ha señalado cómo en las ilustraciones que acompañan el texto de *La nave de los locos* de Sebastián Brant, la figura del loco tiene un cuervo en cada mano y uno aposentado en su cabeza<sup>111</sup>. El santo, al mencionar el vocablo, he hecho surgir imágenes que —como señalábamos antes— podían ser más o menos conocidas o bien relativamente compartidas en una suerte de trasfondo común.

<sup>109</sup> *Ibidem*, prédica XVI, t. I, p. 465. Varias veces emplea la imagen del bolsillito que conserva lo importante o sea las enseñanzas recibidas. *Vide* prédicas XLII, 62 y XLV, 3,5.

<sup>110</sup> *Ibidem*, t. II, pp. 932-3: “*O tiepidi, non stare a dire: ‘Cra, cra, cra’; ché so’ di quelli che diranno ‘Oh, io entrarò un’altra volta’; e starà così qualche sette anni, e poi verranno altri sette, e anco diciassette*”. En otra alocución (*Ibidem*, prédica XIV, p. 417) al hablar de quienes se apresuran sin haber reflexionado el objetivo de su acto menciona la oca que “*vola e grida e corre e va dicendo: ‘ca, ca, ca’ e poi si pone in terra e così si sta*” (“una oca que vuela y grita y corre y va diciendo ‘ca, ca, ca’ y luego se posa y así permanece”).

<sup>111</sup> BOLZONI, *La rete delle immagini*, p. 203.

Sus prédicas ofrecen diversos ejemplos del recurso a la onomatopeya. Mucho se ha ocupado san Bernardino de los pecados de la lengua. Aconseja hablar lo menos posible, por supuesto consejo ofrecido a las mujeres, en especial a las esposas: “no charles como hacen muchas ‘chia, chia, chia, chia’, jamás se callan”. Recurre una vez más a la onomatopeya para realizar la crítica de la charlatanería.

Sus recursos de estilo siempre tienden a atraer la atención del público. Revive imágenes de acontecimientos pasados con palabras terroríficas, empleando también algunos vocablos coloquiales, de gran efecto: “¿Cuántos males han surgido de estos partidos, cuántas mujeres asesinadas en sus propias ciudades, en sus casas, cuántas han sido destripadas!” [*sbudellate*]<sup>112</sup>. Esta última palabra –evidentemente vulgar– tiene una gran carga expresiva, aumenta el horror del asesinato, de la destrucción de un cuerpo, destrucción que se cumple –en este caso– como se hacía con los animales que se cazaban y cuyas entrañas se arrojaban a los perros que habían acompañado a los cazadores. Continúa con su enumeración de violencias sin cuento, en que no deja detalle por consignar. Entre esas violencias y actos de extrema crueldad sufridos por la ciudad de Siena, hace referencia al corazón del adversario que los enemigos comen: “*tratto lo’l cuore del corpo e mangiatolo crudo crudo*” (“extrayendo el corazón del cuerpo y comiéndolo crudo”)<sup>113</sup>. Este tema aparece con frecuencia en la literatura medieval. En efecto, en algunos cuentos de Bocaccio surge el tema del *coeur mangé*. En general, se trata de una venganza del padre o marido engañado. De ordinario, luego de dar muerte al amante, el vengador ordena un plato que la amada comerá sin saberlo y que la llevará a la muerte.

En san Bernardino, muchas imágenes surgen de los problemas políticos que sufre Italia. En su prédica XXIII de 1427, en Siena, toma la imagen del castillo a partir del texto de Lucas (17, 12). En el evangelio, Jesús va de camino y llega a una aldea en que se encontraban diez leprosos quienes imploraron al Señor –manteniéndose a distancia– que los sanara; cosa que sucedió. El santo explica entonces

<sup>112</sup> *Prédicas 1427*, prédica X, t. I, p. 335: “*Quanti mali sono proceduti da queste parti, quante donne s’state amazzate nella città proprie, in casa loro; quante ne so’state sbudellate*”.

<sup>113</sup> *Ibidem*, prédica X, t. I, p. 335.

el pasaje, brindando una interpretación espiritual y otra dirigida a la situación política imperante en las comunas italianas. De acuerdo a la primera, los leprosos se encuentran en un castillo que es el pecado; al tomar conciencia de ello, requieren el perdón de Jesús sin osar acercarse. Bernardino da varias interpretaciones para entender el término “*adstiterunt*”: obediencia y fidelidad a los mandamientos del Señor<sup>114</sup>. Pero también aplica el pasaje a la división que sufrían las ciudades en razón de los partidos políticos.

Uno de los grandes anhelos de san Bernardino es lograr una ciudad armoniosa, una Italia armoniosa. Un deseo de concordia que aparece al mencionar la estructura cuadrada de la ciudad. En esta imagen despliega su habitual aplicación numérica, en este caso expresada por el cuatro, el cuadrado. La ciudad perfecta tiene necesariamente que ser cuadrada como lo es la Jerusalén celeste, como lo son las estructuras de muchos espacios sagrados o sacralizados. El cuadrado es uno de los símbolos más frecuentes junto al círculo y a la cruz. Además, el cuadrado implica la estagnación, la solidificación, es decir la estabilización de la perfección<sup>115</sup>.

En la tradición cristiana, el cuadrado significa el cosmos con lo cual se establece la relación macrocosmos-microcosmos<sup>116</sup>. El hombre cuadrado –brazos extendidos y pies juntos– expresa los cuatro puntos cardinales y también la cruz. Jesús es –según los autores medievales– el hombre cuadrado por excelencia<sup>117</sup>. Diversos matices de este pensamiento aparecen en la prédica de san Bernardino. Pregunta: “¿Tú has visto Siena cuadrada como te he dicho?” En otra prédica ya mencionada, habla de la asechanza exterior, dado que en las cuatro puertas atacan demonios combatidos por ángeles.

Al comienzo de su alocución, ha hablado de la petición de la Virgen María, quien solicitó que, para salvaguardar la ciudad, ésta había de ser custodiada en sus cuatro partes, en sus cuatro puertas,

<sup>114</sup> *Ibidem*, prédica XXIII, t. I, p. 654.

<sup>115</sup> Jean CHEVALIER y Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, París, Seghers, 1973, t. I, p. 264.

<sup>116</sup> *Prédicas 1427*, prédica VII, t. I, p. 266.

<sup>117</sup> *Ibidem*, prédica VII, t. I, pp. 267-8.

ubicadas en dirección de los cuatro puntos cardinales<sup>118</sup>. Habla también de los cuatro vientos según Daniel, cuatro vientos que luchaban en el gran mar y cuatro bestias que surgían de las aguas<sup>119</sup>. A este pasaje bíblico, san Bernardino agrega unos versos de Jacopone da Todì, usando una vez más la literatura para fundamentar sus palabras: “Cuatro vientos surgen del mar/ turban la mente/ el dolor y el gozo/ el temor y la esperanza”<sup>120</sup>. Así, el santo recuerda esos cuatro vientos. Evoca, imagina pero también se refiere a una pintura –hoy perdida– de Ambrogio Lorenzetti. Es decir, una imagen que estaba al alcance de todos para grabar la ofrecida por un texto bíblico, utilizados por él en la prédica. Éstas son las palabras que dirige a su auditorio: “Tú has visto estos cuatro vientos contrarios, los cuales siempre agreden el alma con diversas tentaciones y has visto cómo ayudan los ángeles. [...] Sabes cómo están allí en el capítulo de San Agustín estas pinturas con esos cuatro vientos [que soplan] desde cuatro lados, éstos son los cuatro vientos de los que yo te hablo”<sup>121</sup>.

Para el santo, el alma es como una ciudad. Por tanto, la armonía a que aspira comprende tanto al individuo como a toda la comunidad. Aspira a la perfección, desea instalarse en el anti-dinamismo que es –para él– una anti-violencia. De la misma manera, habla de la plaza en que se encuentran “*con tanto ordine*”, define esa situación de orden y armonía como “*mezzo paradiso*” (“la mitad del paraíso”)<sup>122</sup>. En este pasaje, san Bernardino hace aparecer la ciudad como lugar protegido y protector, ámbito salvífico y casi edénico<sup>123</sup>. La armonía deseada en la ciudad es un problema tan grave que todos los ciudadanos deben

<sup>118</sup> *Ibidem*, prédica II, t. I, p. 117.

<sup>119</sup> *Ibidem*, prédica II, t. I, p. 126: “*Io vedevo nella mia visione di notte, e ecco quattro venti del cielo battagliaivano nel grande mare, e quatro bestie grandi uscivano del mare, l’una di qua e l’altra di là*”.

<sup>120</sup> *Ibidem*: “*Quattro venti escon del mare/ Che la mente fan turbare: / El dolore e’ gaudiare/ El temere e lo sperare*”.

<sup>121</sup> *Ibidem*, prédica II, t.I., p. 132: “*Tu hai veduto questi quarto venti contrarii, I quali sempre tempestano l’anima con diverse tentazioni, e hai veduto come li angioli aiutano [...] Sai, come è colassù a Santo Agostino in Ccapitolo qualle depenture con quelli quatro venti da quatro parti, e quali so’ questi ch’io ti dico*”. Vide BOLZONI, *La rete delle immagini*, p. 180 y ss.

<sup>122</sup> *Prédicas 1427*, prédica II, t. I, p. 128.

<sup>123</sup> Vide BOLZONI, *La rete delle immagini*, p. 179.

enfrentar y que compete guardar a los funcionarios. En una de las prédicas sienesas (dado que, entre el auditorio, se cuentan los prepósitos de la comuna), el santo se dirige a los circunstantes diciendo: “¡Oh ciudadanos y padres míos!”<sup>124</sup>. Con esta última invocación alude a los mencionados funcionarios.

Su alocución ve dirigida, por tanto, a cada uno de los presentes y a todos los miembros de la ciudad, ciudad perturbada por los enfrentamientos partidarios. Y, en realidad, a toda la península.

Con frecuencia, aparece en sus prédicas la loa a la ciudad de Venecia por no haber caído en las divisiones partidarias. “¡Oh Venecia! Que durante tanto tiempo te has regido y gobernado a ti misma, en verdad tú no quieres ser de aquéllas que terminan mal, tú quieres vivir como se debe”<sup>125</sup>. Como decimos, reitera ese elogio en diversas alocuciones, pone como ejemplo a la ciudad veneciana como una de las que no tienen partidos en su ámbito: “nunca quiso tener y hacen muy bien”<sup>126</sup>, indica aludiendo a sus habitantes.

Pensamos que –a través de los ejemplos aportados– podemos apreciar las características del estilo de san Bernardino, sus propósitos y los recursos mnemotécnicos que emplea para lograr los mismos, que son fundamentalmente, la admonición y la persuasión. El santo recurrió –como hemos visto– a palabras cotidianas, a *exempla*, cuentos, refranes, exclamaciones, a formas expresivas y a gestualidad en su intento pedagógico que implicaba la relación inmediata con su auditorio pero también la necesidad de grabar palabras, conceptos, obligaciones para que su mensaje perdurara. Palabras y representaciones fueron los instrumentos de que se valió en su labor catequística. Palabras y representaciones que nos hablan de un personaje pero también de la mentalidad de un tiempo que el predicador supo interpretar.

<sup>124</sup> *Ibidem*, prédica X, t. I, p. 345: “*Doh, cittadini e padri miei*”.

<sup>125</sup> *Ibidem*, prédica X, t. I, p. 348: “*Oh Vinegia, che già tanto tempo hai retto e governato te medesima: ebbene, tu non vuoi già essere di quelle che capitano male; tu vuoi vivere come tu debbi*”.

<sup>126</sup> *Ibidem*, prédica XVI, t. I, p. 477: “*delle quali è una Vinegia né mai ne volse tenere, e fanno molto bene*”.



## SALVACIÓN Y SANTIDAD EN EL PERÍODO CAROLINGIO

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ  
(CONICET)

De acuerdo a la doctrina cristiana, Cristo trajo el perdón al mundo, no sólo el perdón entre los hombres sino también (y ante todo) el perdón de Dios a los hombres. El cristianismo es, por lo tanto, un camino de esperanza. Sin embargo, el desarrollo de la teología cristiana en tiempo patrísticos –con la figura central aunque no única, en el Occidente latino, de san Agustín– y la reflexión teológica alto-medieval pusieron en evidencia uno de los problemas centrales o, quizás, ‘el problema’ central del cristianismo: ¿cómo se obtiene la salvación?, ¿cuál es el camino para conseguir el perdón divino?, ¿quién puede acceder realmente a esa salvación que, en principio, está abierta a todos los hombres?

Hasta la conquista carolingia de casi todo el Occidente latino, durante el siglo VIII, no existía ‘un’ cristianismo europeo, sino varias micro-cristiandades gobernadas por autoridades laicas y eclesiásticas –o mixtas– con un alto grado de independencia. Aceptaban el credo niceno pero tenían grandes diferencias de creencias y prácticas piadosas y litúrgicas. Esta situación va a cambiar a partir de la construcción del imperio carolingio<sup>1</sup>.

Desde fines del siglo VIII, la Iglesia carolingia –en tanto institución sometida a la autoridad de la dinastía reinante y, por extensión, a las elites regionales aliadas a ésta– controló el discurso acerca de la santidad en casi todo el Occidente latino. Esto suponía

<sup>1</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997.

la convicción de que no podía haber salvación por fuera de la Iglesia institucional y no podía accederse a ella sin pasar por el edificio eclesiástico, espacio jerarquizado y sometido a la autoridad clerical en sus distintas formas<sup>2</sup>. En la Europa carolingia ya no había lugar para hombres santos al estilo de Aldeberto o Adalberto, quien predicó entre 744-746, tratando de construir su propia Iglesia más allá de la oficial<sup>3</sup>. Este tipo de personajes ya no eran tolerables a partir de mediados del siglo VIII. No se podía construir Iglesias independientes y buscar una vía propia de salvación. Por otro lado, el camino por antonomasia de la santidad para el cristianismo antiguo –el martirio– se había convertido en un bien escaso del que muy pocos hombres del siglo VIII podían llegar a beneficiarse, como Bonifacio. Cuando se habla acerca de la salvación y de la santidad en el período carolingio, no se puede dejar de tener presente que hay muy pocos santos carolingios, o sea, muy pocos hombres o mujeres de ese período que hayan sido considerados como tales por sus contemporáneos o por sus coetáneos<sup>4</sup>. De allí que buena parte de la hagiografía carolingia, en verdad, sea reescritura de vidas de santos más antiguos<sup>5</sup>.

Durante ese mismo período carolingio, el problema de la salvación tenía una dimensión no sólo comunitaria sino también política, aunque esto no implicara la pérdida de la dimensión personal. A

<sup>2</sup> Esta cuestión ha sido desarrollada por Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, París, Seuil, 2006, pp. 259-308.

<sup>3</sup> Jeffrey B. RUSSELL, "Saint Boniface and the Eccentrics", *Church History*, 33 (1964), 245-247.

<sup>4</sup> Pierre RICÉ, "Les Carolingiens en quête de sainteté", en AA. VV., *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Roma, École française de Rome, 1991, pp. 217-224.

<sup>5</sup> Monique GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe)*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 33-34. Thomas Head estudió con profundidad el caso de las hagiografías de los santos de Orleans, ver IDEM, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 20-57. Martin Heinzelmann realizó un trabajo sobre la tradición hagiográfica de Clodoveo en "Clovis dans le discours hagiographique du VIe au IXe siècle", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 154 (1996), 87-112. Satoshi Tada hizo un análisis similar acerca de san Aniano, ver IDEM, "The cult of St. Anianus in the carolingian period", *The Catholic Historical Review*, 91 (2005), 423-437.

partir del proyecto de reforma de la sociedad contenido en la famosa *Admonitio generalis* promulgada por Carlomagno en 789, queda claro que el rey tiene una responsabilidad en el comportamiento moral de sus súbditos puesto que, de esto, dependía la estabilidad de reino. Efectivamente, los pecados individuales pero, sobre todo, los de quienes regían los destinos del reino podían producir un desorden de naturaleza cosmológica<sup>6</sup>.

El presente trabajo se centra en un momento particular de la reflexión teológica cristiana del Occidente europeo, el citado período carolingio. El pensamiento de tal período, en general, es continuación de las tradiciones tardo antiguas romano-cristianas pero presenta diferencias importantes que serán fundamentales para el desarrollo del cristianismo latino en la Edad Media<sup>7</sup>. Por otra parte, hay que tener siempre presente que no toda la población del imperio estaba convencida, ni profundamente imbuida de los principios espirituales que permitirían la salvación de sus almas. Había una cierta dosis rastreable de escepticismo, que indica en verdad la presencia de “un número de sistemas de creencias o ideologías, que eran negociados”, como afirma Ian Wood<sup>8</sup>. Esto último escapa a los alcances del presente trabajo pero nunca hay que dejar de tener en cuenta que las representaciones de la elite eclesiástica letrada no coincidían necesariamente con las del resto de la elite laica ni con las del ‘pueblo’ e, incluso, podían presentar diferencias al interior de la misma jerarquía eclesiástica.

<sup>6</sup> Rob MEENS, “Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm”, *Early Medieval Europe*, 7 (1998), 345-357.

<sup>7</sup> Willemien OTTEN, “The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology”, en Irena BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1996, pp. 3-50.

<sup>8</sup> Ian WOOD, “How Popular Was Early Medieval Devotion”, *Essays in Medieval studies*, 14 (1997) (disponible en <http://www.illinoismedieval.org/EMS/VOL14/wood.html>).

## Los grandes temas que definen la salvación en el período carolingio

Hay una serie de problemas fundamentales que es necesario tener presente para la comprensión del problema de la salvación en el período carolingio. Iremos desde lo más general (la forma en que se define la ortodoxia de la Iglesia carolingia) hacia cuestiones más particulares.

### *I- Ante todo unidad y romanidad*

El primer y fundamental elemento a partir del cual se intentó la construcción de la unidad de creencias del imperio carolingio es la Biblia. Carlomagno inicia un proceso de reforma cultural que tiene como centro, precisamente, el texto bíblico. La versión de la Biblia elegida fue la traducción de Jerónimo, la *Vulgata*, a la que se busca corregir con el objetivo de establecer un texto confiable, sin los errores acumulados por siglos de copias y sin la contaminación proveniente de otras tradiciones bíblicas latinas, fundamentalmente la llamada *Vetus Latina*. Esto permitió el triunfo definitivo de la *Vulgata* aunque conservando muchas lecturas diferentes en los distintos códices. A partir del período carolingio, la Biblia ocupará un lugar central en la vida de la sociedad europea. Situación que suele aparecer como ‘normal’ de la Edad Media pero que, en realidad, señala un cambio respecto de siglos anteriores<sup>9</sup>. Por extensión, el centro de la

<sup>9</sup> Bonifatius FISCHER, “Bibletext und Bibelreform unter Karl der Grosse”, en *Karl der Grosse II*, pp. 156-216; IDEM, “Bibelausgaben des frühen Mittelalters”, *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, 10 (1963), pp. 519-600; Bernice M. KACZYNSKI, “Edition, Translation, and Exegesis: The Carolingians and the Bible”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*, Columbus, Ohio State University Press, 1995, pp. 171-185; Laura LIGHT, “Versions et révisions du texte biblique”, en Pierre RICÉ y Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible*, París, Beauchesne, 1984, pp. 55-94; John J. CONTRENI, “Carolingian Biblical culture”, en Gerd VAN RIEL, Carlos STEEL y James MC EVOY (eds.), *Johannes Scotus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the promotion of Eriugean Studies*, Lovaina, Leuven University Press, 1996, pp. 1-23; Caroline CHEVALIER, “Les révisions bibliques carolingiennes”, *Temas Medievales*, 14 (2006), 7-29.

vida intelectual del período girará en torno de la exégesis bíblica<sup>10</sup>, que no está limitada a los textos estrictamente exegéticos sino que integra otros géneros literarios como la hagiografía<sup>11</sup>.

Las elites carolingias llevaron a cabo un proceso de homogeneización del cristianismo latino sobre la base de un modelo romano, cuyos elementos podían provenir directamente de la ciudad de Roma o, indirectamente, de la ‘romanidad’ de los predicadores y misioneros procedentes de distintos lugares de Europa, principalmente de las islas Británicas. Dicho proceso de construcción de una cristiandad romana tiene antecedentes previos, no sólo romanos en el sentido estricto sino también insulares (de las mencionadas islas Británicas), de la misma Francia merovingia y de la Hispania visigoda. Todos ellos fueron fundamentales para definir el cristianismo desarrollado por los monarcas carolingios en colaboración con la elite plurirregional del reino franco. En algún punto se puede afirmar que, durante los siglos VIII y IX, se ‘inventó’ el cristianismo católico Occidental, en el sentido de que por primera vez se intentó, con diverso éxito, la imposición de prácticas y creencias unificadas para la casi totalidad del Occidente latino, dando lugar a una forma de cristianismo que será determinante para los siglos posteriores de la Edad Media. Este modelo, con las modificaciones de los siglos X y XI sería –en términos generales– la base sobre la cual, a partir de mediados del siglo XI, trabajarían los reformadores gregorianos. La aristocracia carolingia y, fundamentalmente, los reyes, obispos y grandes abades construyeron un idioma religioso unificado para el reino franco, que sería más tarde exportado a las cristiandades latinas en expansión del siglo XI-XII.

Hasta hace treinta años, la historiografía definía el ‘Renacimiento carolingio’ como un experimento cultural motorizado por un

<sup>10</sup> Una muy buena introducción a la exégesis bíblica en el período carolingio es Sumi SHIMAHARA, “L'exégèse de la Bible à l'époque carolingienne”, en Shoichi SATO (ed.), *Herméneutique du texte d'histoire. Orientation, interprétation et questions nouvelles*, Nagoya, Graduate School of Letters-Nagoya University, 2009, pp. 5-14. Ver también la recopilación de estudios de Celia CHAZELLE y Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.

<sup>11</sup> Ver Edith Ann MATTER, “The Bible in Early Medieval Saint's Lives”, en CHAZELLE y VAN NAMME EDWARDS (eds.), *op. cit.*, pp. 155-165.

centro político, las cortes de Carlomagno y, en menor medida, de Luis el Piadoso. Para esa visión de la historia cultural, ese experimento habría fracasado a mediados del siglo IX y sería sucedido por el ‘siglo de hierro’, el X. Este último se caracterizaría por ser un momento más o menos caótico de división política, invasiones y anarquía feudal, que daría nacimiento al orden feudal a partir del año mil. En definitiva, esa forma de pensar la cultura carolingia estaba atada, precisamente, a la llamada ‘mutación del año mil’. A medida que se fuera abandonando el mutacionismo, también se hizo necesario revisar el periodo carolingio tanto en su estructura social, como respecto de sus manifestaciones políticas y culturales. Ese Renacimiento carolingio, que algunos prefieren llamar *renovatio* y otros incluso *correctio*, se presenta entonces como un movimiento cultural, cuyo origen puede ubicarse en la corte de Carlomagno pero que, en realidad, es multifocal y descentralizado. La relativa paz y estabilidad de la época permitieron el desarrollo de centros culturales, principalmente monásticos, en las distintas regiones del imperio y fue en ellos donde se produjo una la cultura carolingia que sería continuada bajo otro orden político –el del primer feudalismo– a partir de mediados o fines del siglo IX<sup>12</sup>.

Dentro de este marco policéntrico, hay determinados elementos comunes que ayudan a definir el contexto cultural en el que se desarrolló la religiosidad carolingia y que dibujan el marco general dentro del cual se encuentran las ideas de santidad y salvación. El primero de ellos es la romanidad, que se manifestó de distintas maneras.

Inicialmente, fue fundamental el establecimiento de una ortodoxia para todo el reino franco. La manifestación más clara de este proceso se produjo durante el concilio de Frankfurt de 794. En él, Carlomagno y la elite tanto religiosa como laica del reino buscaron diferenciarse de las prácticas que consideraban heterodoxas y correspondientes a aquellas cristiandades que habían escapado a su control político: la ortodoxia bizantina y la tradición cristiana visigoda bajo

<sup>12</sup> Richard E. SULLIVAN, “The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age”, en IDEM (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*, pp. 51-105; Giles BROWN, “The Carolingian Renaissance”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-51.

dominación musulmana, la mozárabe. El camino para afirmar la cristiandad sometida al dominio franco como única forma correcta se basó, precisamente, en la romanidad de las creencias y prácticas de la Iglesia carolingia, pero también implicó la condena de las otras esferas cristianas como sospechosas, cuando no abiertamente heterodoxas. Se acusó a la ortodoxia bizantina de adorar imágenes<sup>13</sup> y se echó un manto de sospecha sobre los cristianos de la península ibérica a través de la condena del adopcionismo<sup>14</sup>. La presencia de eclesiásticos insulares, como Alcuino de York, en la corte de Carlomagno y durante el concilio permitió incluir las islas Británicas dentro de la ortodoxia, aunque éstas no estuvieran sometidas al dominio carolingio<sup>15</sup>.

Otro elemento de romanización fue la liturgia, implementada a través de la imposición de prácticas litúrgicas unificadas contenidas en el llamado *Sacramentario Gregoriano*, texto para el uso del Papa, que comenzó a circular junto con otros libros litúrgicos pre-carolingios aunque no llegó a reemplazarlos.

Otra forma de unificación se dio en torno a la vida cenobítica. Como es bien sabido, el visigodo Benito de Aniano realizó una importante reforma monástica con el apoyo de Luis el Piadoso, sobre todo entre 816-817. Tal reforma se apoyaba sobre un gran pilar: el intento de congregar todo el monacato del imperio bajo la normativa de la regla de san Benito. La *RB* ya era conocida y utilizada en el siglo VII en la Galia pero muy excepcionalmente constituía como regla única. Incluso la había utilizado unos años antes Crodegango de Metz en su intento de reforma de las comunidades de canónigos regulares<sup>16</sup>. En general, se empleaban fragmentos de esta junto con

<sup>13</sup> Alain BOUREAU, "Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjuncture de 825", en F. BOESPFLUG y N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987*, París, Cerf, 1987, pp. 247-262.

<sup>14</sup> John CAVADINI, *The last Christology of the West: Adoptionism in Spain and in Gaul, AD, 785-817*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1993.

<sup>15</sup> Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1997.

<sup>16</sup> M.A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

otros textos, principalmente de Columbano. El resultado de todo ello eran las reglas llamadas actualmente mixtas<sup>17</sup>. Aunque Benito de Aniano inspiró una legislación tendiente a la unificación de las prácticas en los monasterios del imperio, su alcance tampoco fue lineal y los textos del segundo Benito se convirtieron en un elemento más dentro de la tradición monástica benedictina –textos de los cuales los monjes se servían con libertad para el establecimiento de sus propias prácticas<sup>18</sup>–.

Una de las razones que llevó Benito de Aniano a utilizar la regla de san Benito de Nursia, entre todas las posibles, es la romanidad que suponía la misma. San Benito de Nursia había fundado su monasterio en Montecasino, a 130 km de Roma, y su vida –lo que es más importante– había sido relatada nada menos que por el papa san Gregorio Magno en sus *Diálogos*. La imposición de la *RB* como regla única en el monacato latino no fue inmediata y tuvo mayor éxito en las regiones con una tradición monástica más joven, antes que en las casas de origen tardo antiguo<sup>19</sup>.

No es necesario aclarar que la romanidad carolingia es el resultado de la invención de una tradición, puesto que los eclesiásticos carolingios se sintieron en libertad de modificar las tradiciones litúrgicas romanas para adaptarlas a sus necesidades o bien conservar elementos de la tradición galo-franca, como el salterio galicano. Incluso, si era necesario, el emperador podía contradecir la voluntad papal, (o sea, romana), para intentar introducir elementos de otro origen en esa tradición. El ejemplo de mayor trascendencia en ese sentido fue la inclusión del *'filioque'* en el credo que circulaba en el imperio, que no fue aceptado en Roma hasta el siglo X. También la

<sup>17</sup> Marilyn DUNN, “Mastering Benedict: Monastic Rules and their Authors in the Early Medieval West”, *The English Historical Review*, 105 (1990), 569-570.

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, el estudio de Julian Hendrix sobre la recepción de Benito de Aniano en la liturgia de San Gall; IDEM, “La liturgie monastique avant Cluny: la contribution carolingienne”, en Dominique IOGNA-PRAT, Michel LAUWERS, Florian MAZEL e Isabel ROSÉ (eds.), *Cluny, les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2013, pp. 129-136. Sigue siendo útil leer a Josef SEMMLER, “Benedictus II: Una regula-una consuetudo”, en W. LOURDAUX y D. VERHULST (eds.), *Benedictine Culture 750-1050*, Lovaina, 1983, pp. 1-49.

<sup>19</sup> DUNN, “Mastering Benedict”, p. 587.

condena de la iconodulia bizantina fue mucho más lejos, al menos en el plano teórico, que Roma<sup>20</sup>.

Nunca está de más insistir en que el papado carecía de autoridad real más allá de los territorios controlados por la aristocracia romana y gobernados por el obispo de Roma. Los reyes y la jerarquía eclesiástica –salvo contadas e interesantes excepciones– no le reconocían al Papa más que un primado espiritual que, en última instancia, era funcional a la propia construcción de la ortodoxia carolingia. La romanidad del periodo carolingio no era centrífuga sino centrípeta y habrá de ser fundamental para la construcción del primado romano a partir de la Reforma gregoriana.

Esta ortodoxia elaborada sobre una romanidad –que era en verdad una construcción ideológica, nacida en las cortes imperiales de Carlomagno y de Luis el Piadoso y multiplicada a través de centros culturales regionales–, implicaba la búsqueda de la unidad de creencias, canónica y litúrgica. Tal unidad, en verdad, se define a partir de la armonización de elementos romanos, no-romanos, carolingios y pre-carolingios (merovingios, visigodos, peninsulares y lombardos). Este es el marco general en el que cada creyente juega su salvación eterna. Estar por fuera de dicho marco resultaba por lo menos sospechoso y hasta conducía al camino de la condenación.

## ***II– Pero lo que importa es la elección divina***

Si el esquema general de salvación cristiana correspondía a un cristianismo de tradición romana o romanizante, el fundamento teológico de tal esquema fue definido por la doctrina acerca de la gracia elaborada por san Agustín quien, por otra parte, dejó sin resolver por completo un problema fundamental en la tradición teológica latina: la predestinación. Presciencia divina, gracia, libre albedrío o predestinación son probablemente los asuntos más importantes de

<sup>20</sup> R.G. HEATH, “The Western Schism of the Franks and the ‘Filioque’”, *Journal of Ecclesiastical History*, 23 (1972), 97-113; George Dion DRAGAS, “The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879-880) and the Condemnation of the *filioque* Addition and Doctrine”, *Greek Orthodox Theological Review*, 44 (1999), 357-366; Philis ZYMARIS, “Neoplatonism, the filioque and Photios’ Mystagogy”, *Greek Orthodox Theological Review*, 46 (2001), 345-362.

la teología cristiana, al menos en Occidente. En tiempos carolingios, la cuestión de la predestinación provocó una controversia, cuyos principales protagonistas fueron Godescalco de Orbais, Hincmaro de Reims y Escoto Eriúgena.

Dado que dicha controversia ha sido descrita y explicada, no haremos un relato de ella en este trabajo, remitiendo al lector a la bibliografía pertinente<sup>21</sup>. Pero debemos tener en cuenta que la creencia en la predestinación con distintas variantes, más o menos incluyentes, no era la excepción sino la corriente principal del pensamiento teológico ortodoxo en el Occidente latino durante los siglos VIII y IX –probablemente también hasta mucho tiempo después–. André Vauchez señala que, en tiempos carolingios, existía un ambiente espiritual propicio a la aparición de esta creencia. Su afirmación se basa en el estudio de las hagiografías compuestas entre los siglos VIII y IX, que presentan la santidad como una virtud heredada y predestinada por Dios, en la cual el santo es un ser excepcional permanentemente investido de la gracia<sup>22</sup>. También se ha señalado la importancia no sólo de la elección y predestinación divina de una persona en particular o de una dinastía sino incluso de un pueblo. De tal manera, Mary Garrison afirma que estas mismas creencias estaban implícitas en buena parte de la liturgia relacionada con el acceso al poder de los reyes<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Una mirada general acerca del problema de la predestinación en el cristianismo, desde la Antigüedad tardía hasta la primera Modernidad, en Peter VON MOOS, “Le secret de la prédestination”, en A. PARAVICINI BAGLIANI y F. SANTI (eds.), *Il segreto nel medioevo. Potere, scienza e cultura, Micrologus*, XIII (disponible en <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale>). Para el problema dentro del contexto intelectual en tiempos carolingios y durante el reinado de Carlos el Calvo en particular, ver John MARENBNON, “Carolingian thought”, en MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 180-183; el asunto también está resumido con mucha claridad en Alain DE LIBERA, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000, pp. 275-282; para el tema lingüístico detrás de la controversia ver G.R. EVANS, “The grammar of predestination in the ninth century”, *Journal of Theological Studies*, 33 (1982), 134-45.

<sup>22</sup> André VAUCHEZ, *The Spirituality of the Medieval West*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1993, pp. 31-32.

<sup>23</sup> Mary GARRISON, “The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne”, en Ytzhak HEN y Matthew INNES (eds.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 114-161.

### **III– Ascetismo monástico y penitencia**

El camino por excelencia para la salvación del alma, en el periodo considerado es el ascético-monástico. El modelo monástico inspiró incluso a Luis el Piadoso<sup>24</sup>. No se trata de un fenómeno casual puesto que los monasterios cumplían una función central, incluso antes de la conquista carolingia, en la ordenación de las sociedades europeas. De hecho, en la Galia, la reina Batilde reorganizó hacia 660 todas las grandes basílicas suburbanas, que habían quedado fuera de los muros de las ciudades, y las transformó en comunidades monásticas<sup>25</sup>.

Esos monasterios cumplían una multiplicidad de funciones. Eran, por supuesto, fundaciones religiosas a donde se retiraba una muy pequeña parte de la población para dedicarse en forma exclusiva –al menos en teoría– a la salvación de sus propias almas y a la oración por la salvación de las almas de los laicos relacionados con esos monasterios. El reclutamiento de los cuadros que poblaban los claustros se hacía a una edad muy temprana –en torno a los cinco años– y la gran mayoría de los monjes habían sido niños oblatos. Los monasterios, con sus monjes y abades, eran lugares de encuentro, puntos de unión de redes de relaciones sociales que permitían a individuos de diversos orígenes relacionarse directa o indirectamente a través del claustro<sup>26</sup>. Asumían también muchas de las funciones que, en otra época, correspondía a una burocracia estatal y urbana. Funcionaban como escribanías y como archivos para los contratos celebrados entre el monasterio y los laicos o entre los laicos. Pero, ante todo, el monasterio era lugar de penitencia en el que una elite espiritual dedicaba su vida a purgar sus pecados. Si no era un lugar de ‘puros’, al menos suponía un lugar de quienes tendían a ser puros a través de ejercicios ascéticos, oraciones y ayunos.

<sup>24</sup> Thomas F.X. NOBLE, “The monastic ideal as a model for empire: the case of Louis the pious”, *Revue Bénédictine*, 86 (1976), 235-50.

<sup>25</sup> Julia M.H. SMITH, “L'accès des femmes aux saintes reliques durant le haut Moyen Âge”, *Médiévales*, 20 (2001), 91.

<sup>26</sup> Mayke DE JONG, “Carolingian monasticism: the power of prayer”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The New Cambridge Medieval History 2, c. 700-c. 900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 622-653; Matthew INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Para Alcuino de York, la ascesis monástica era el camino de la verdadera sabiduría, proponiéndola no solo a los monjes sino también a otros eclesiásticos e, incluso, a los grandes aristócratas laicos<sup>27</sup>. Según Haimón de Auxerre, los verdaderos elegidos eran quienes dedicaban su vida a la ascesis –principalmente los monjes puesto que ellos se encontraban en penitencia permanente–. Esta era una gracia que los señalaba a esos hombres como verdaderos elegidos<sup>28</sup>.

Los llamados a la vida monástica tuvieron efecto en la elite laica carolingia que no sólo apoyó las fundaciones monásticas sino que, incluso, dos vio como algunos miembros de la dinastía –Carlomán, hermano de Pipino el Breve, en Monte Casino y Lotario I, hijo mayor de Luis el Piadoso, en la abadía de Prüm– se convirtieron en monjes. De hecho, la tensión entre la vida secular activa y el retiro a la vida monástica es uno de los elementos centrales de la *Vida de Gerardo de Aurillac* de Odón de Cluny<sup>29</sup>.

Las prácticas penitenciales eran centrales en la piedad carolingia. Peter Brown señaló que, entre los siglos VII y VIII, siguiendo una tendencia ya iniciada por san Agustín, el cristianismo –de la mano de obispos y misioneros– buscó englobar todos los aspectos de la vida en la noción cristiana de pecado y remisión. En ese sentido, el mismo Brown afirma que se produjo una ‘pecatización’ del mundo, una reducción de toda experiencia humana a dos principios explicativos: pecado y penitencia. Este fenómeno, por lo demás es uno de los elementos que dan cuenta del fin del cristianismo antiguo y del inicio del cristianismo medieval<sup>30</sup>.

La penitencia fue una práctica que tuvo diversas manifestaciones en el periodo carolingio. Por un lado, podía ésta ser ordenada por el emperador mismo, con el objetivo de aplacar la cólera divina

<sup>27</sup> Mary ALBERI, ““The Better Paths of Wisdom”: Alcuin’s Monastic ‘True Philosophy’ and the Wordly Court”, *Speculum*, 76 (2001), 896-910.

<sup>28</sup> Douglas W. LUMSDEN, ““Touch No Unclean Thing”: Apocalyptic Expressions of Ascetic Spirituality in the Early Middle Ages”, *Church History*, 66 (1997), 240-251.

<sup>29</sup> Anne-Marie BULTOT-VERLEYSEN (ed.), *Odon de Cluny. Vita sancti Geraldi Auriliacensis*, Bruselas, Société des Bollandistes, 2009.

<sup>30</sup> Peter BROWN, “Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l’Antiquité tardive au haut Moyen Âge”, *Annales HSS*, 52 (1997), 1247-1261.

que se manifestaba en derrotas militares o calamidades naturales que afectaban el imperio. Esto sucedió, en 805 cuando Carlomagno ordenó ayunos y penitencias en todo el imperio. Los obispos también intentaron controlar la forma en la que se realizaba la penitencia y reponer la penitencia pública, además de establecer la forma en la que debía llevarse a cabo la confesión y la propia penitencia. Aunque el monaquismo siguió cumpliendo un papel importante en las prácticas penitenciales, sin embargo el siglo IX fue el momento en el que el clero secular comenzó a tener cada vez más control sobre las mismas<sup>31</sup>.

La penitencia era una preocupación fundamental para el episcopado carolingio de la primera mitad del siglo IX. Dos tradiciones penitenciales convivían en ese período: por un lado, la confesión seguida de penitencia privada, llevada al continente por los misioneros irlandeses y anglosajones a partir del siglo VII. Esta había prácticamente reemplazado una segunda forma, la correspondiente a la penitencia tardo antigua, cuya manifestación más clara correspondía a un género literario conocido como *libri paenitentiales*<sup>32</sup>, impuesto en la práctica religiosa carolingia<sup>33</sup>. La penitencia pública seguía existiendo para los culpables de delitos o pecados públicos escandalosos, puesto que éstos atentaban no sólo contra la salvación del alma de quien los cometía sino también contra el orden de toda la Iglesia. La penitencia privada y la confesión convirtieron la penitencia pública en un fenómeno marginal, una de cuyas formas de supervivencia más notables fue el acto de profesión monástica.

Los monjes vivían en una actitud de penitencia pública permanente. Por su parte, la penitencia pública de los miembros de la aristocracia guerrera implicaba la humillación de los mismos a través de la pérdida del derecho del ejercicio de las armas. Se trataba de una poderosa herramienta para el control y disciplinamiento de la

<sup>31</sup> Rob MEENS, "Remedies for sins", en Thomas F.X. NOBLE y Julia M.H. SMITH (eds.), *The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 409-415.

<sup>32</sup> Para los libros penitenciales, ver Allen J. FRANTZEN, "The Significance of the Frankish Penitentals", *Journal of Ecclesiastical History*, 30 (1979), 409-421.

<sup>33</sup> Para confesión y penitencia privada en el período carolingio, ver David BACHRACH, "Confession in the *Regnum Francorum* (742-900): The Sources Revisited", *Journal of Ecclesiastical History*, 54 (2003), 3-22.

nobleza militar en manos del episcopado. Por consiguiente, la penitencia pública y privada constituía en tiempos carolingios, tanto un problema personal del alma de cada creyente como un fundamento del orden público<sup>34</sup>. En tal sentido, Haimón de Auxerre señalaba la paradoja de que, siendo el monasterio un lugar de penitencia, este representaba al mismo tiempo el lugar de mayor felicidad<sup>35</sup>.

#### ***IV- Pero también hay salvación para los laicos y... hasta para las mujeres***

El problema de la salvación de los laicos en el pensamiento teológico carolingio se encuentra atravesado por una serie de cuestiones a considerar. La primera y más evidente es que el objeto de reflexión de los pensadores del período radica en la elite gobernante, o sea una muy pequeña parte del total de la población laica del imperio<sup>36</sup>. El pueblo ocupa un lugar muy marginal, si acaso lo ocupa. Las formas de piedad popular, aunque aceptadas en general, eran vistas muchas veces con desconfianza por la jerarquía eclesiástica, como puede apreciarse en la crítica que hace Teodboldo de Langres a las

<sup>34</sup> Mayke DE JONG, “Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious”, *Early Medieval Europe*, 1 (1992), 29-52.

<sup>35</sup> HAIMÓN DE AUXERRE, Comentario a Oseas, Os II, 7: “*Sic plerumque solet accidere his, qui in seculo positi, divitias et honores appetunt mundi, sed ne ad has possint pervenire, diversis adeo aguntur tribulationibus, ut velint, nolint. Seculum relinquant et postpositis curis temporalibus, quas adipisci nequaquam ad libitum suum valent in monasterium confugiant. Et qui prius contristabantur, quod non omnia, que vellent, habebant, gaudent contenti esse cibo et vestimento secundum apostolum et Deo in paupertate servire, qui ante mundo et concupiscentiis suis serviebant*”.

<sup>36</sup> Ver las consideraciones acerca de la conformación de la *élite* en Thomas F.X. NOBLE, “Secular sanctity: forging an ethos for the Carolingian nobility”, en Patrick WORMALD y Janet NELSON (eds.), *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 19– 24. Para la pertinencia del uso del concepto de *élite* en la Alta Edad Media ver Steffen PATZOLD, “Zu den Chancen und Problemen des Elitenbegriffs für eine Typologie frühmittelalterlicher Führungsgruppen”, en François BOUGARD, Hans-Werner GOETZ y Régine LE JAN (eds.), *Théorie et pratiques des élites au Haut Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 127-146.

actitudes populares del culto a san Benigno de Dijon<sup>37</sup>. En segundo lugar, derivado de lo anterior, la salvación del laico, como problema, está íntimamente vinculada al ejercicio del poder. En efecto, si el ascetismo monástico como modo de expiación de los pecados es el camino más claro a la salvación, la vida de la elite laica presenta todos los obstáculos imaginables para conseguir la salud del alma. En un periodo de la historia del cristianismo occidental en el que la Iglesia debe negociar permanentemente su propia autoridad con los laicos –y estos son, a su vez, quienes controlan los territorios–, la obligación eclesiástica de guiar por la buena senda a los seculares poderosos es acuciante, dado que no se puede alcanzar la reforma ética de la sociedad sin la creación de una elite moral laica<sup>38</sup>.

En un trabajo reciente, Michel Sot realiza una afirmación interesante. El sostiene que “*il y a donc lieu de nuancer fortement la pertinence de la distinction entre laïc et ecclésiastique dans l’histoire culturelle des élites à l’époque carolingienne*”<sup>39</sup>. El estudio de Sot se basa en la comparación de los consejos morales dados por Jonás de Orleans a un laico poderoso –Matfrid, conde de Orleans–, contenidos en la *Institución de los laicos*<sup>40</sup> (uno de los llamados *espejos carolingios*<sup>41</sup>) con el archifamoso *Manual para mi hijo*<sup>42</sup> de Duoda. Según Sot, los caminos de salvación que proponen Jonás y Duoda, uno desde su condición de obispo y la otra desde su posición de aristócrata laica,

<sup>37</sup> Ver los comentarios a este caso particular y a otras demostraciones de piedad popular que hace Patrick GEARY, en *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 28-32.

<sup>38</sup> Rachel STONE, “The Rise and Fall of the Lay Moral elite in Carolingian Francia”, en François BOUGARD, Régine LE JAN y Rosamond MCKITTERICK, *La culture du Haut Moyen Âge. Une question d’élites?*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 363-375.

<sup>39</sup> Michel SOT, “Concordances et discordances entre culture des élites laïques et culture des élites cléricales à l’époque carolingienne: Jonas d’Orléans et Dhuoda”, en BOUGARD, LE JAN y MCKITTERICK (eds.), *op. cit.*, pp. 341-361 (p. 361).

<sup>40</sup> Jonás DE ORLEANS, *De institutione laicali* (ed. de Odile Dubreucq), Paris, Cerf, 2012-2013 (*Sources Chrétiennes*, 549 y 550).

<sup>41</sup> Ver la breve pero útil discusión acerca de la definición de este género en STO-NE, “The Rise and Fall of the Lay Moral elite...”, pp. 369-373.

<sup>42</sup> DUODA, *Liber manualis* (ed. de Pierre Riché), Paris, Cerf, 1975 (*Sources Chrétiennes*, 225bis).

no varían mayormente<sup>43</sup>. En ambos casos se trata de seguir los mandatos de la Biblia y de los Padres y de mantener un modelo de vida virtuosa similar al monástico (Duoda, por ejemplo, recomienda a su hijo el rezo de las horas en comunidad). Las pequeñas diferencias tienen que ver con la vida conyugal, que para Jonás es un tema central, mientras que éste casi no aparece en Duoda y la importancia que esta última otorga al respeto que su hijo debe manifestar hacia su padre. Para Sot, ambos textos desdibujan los límites entre las culturas de la elite laica y de la eclesiástica y, por extensión, también superponen los caminos de salvación propuestos para ambos sectores de la elite.

En este sentido, Alcuino de York era consciente de la importancia del emperador como guía moral para el resto de la aristocracia laica y dio cuenta de esta problemática en su famosa y muy citada carta 136, cuando afirmó la condición de predicador del soberano y de los laicos ubicados en cargos importantes, cuyo ejemplo de vida podía influir en la salvación de otros<sup>44</sup>. Pero el emperador no era el único laico al que los eclesiásticos carolingios dirigían su prédica.

Muchos fueron los textos destinados, directa o indirectamente, a crear un *ethos* para la elite laica, que serviría no sólo para esta vida sino también para la vida eterna. Thomas Noble dedicó un trabajo a este asunto. La existencia de un miembro de la elite debía ser ejemplar y debía estar alejada del escándalo, sobre todo en el cumplimiento de su *ministerium* (al que tenía que llevar como una carga y no como un privilegio). La lealtad a su señor era una virtud fundamental del laico, sobre todo respecto del emperador o rey, de alguna forma era equiparable a la lealtad a Dios. Por el contrario, la deslealtad era un pecado que, además, podía actuar como mal ejemplo para el resto de la población. Pero también era fundamental la lealtad, que debía mantenerse hacia los miembros del propio linaje, como señala Duoda en su manual. Aunque la castidad seguía siendo una virtud recomendada, durante el siglo IX aparecen eclesiásticos

<sup>43</sup> Ambos textos han sido profundamente estudiados por la crítica moderna. Para referencias generales ver las introducciones de Pierre Riché y de Odile Dubreucq a sus ediciones, ya citadas, en la colección *Sources Chrétiennes*.

<sup>44</sup> Mary ALBERI, "The Sword Wich You Hold in Your Hand: Alcuin's Exegesis of the Two Swords and the Lay *Miles Christi*", en CHAZELLE y VAN NAME EDWARDS (eds.), *op. cit.*, pp. 117-131.

(Jonás de Orléans, Rabano Mauro) que incluyen los valores del matrimonio dentro del camino de santidad del laico<sup>45</sup>. Por cierto, no hay que olvidar que el camino de la santidad secular era profundamente elitista y masculino. Por otra parte, los textos que nos presentan ese camino de santidad laico son ante todo prescriptivos, no descriptivos, es decir, no hay vidas de santos laicos que presenten ejemplos concretos y manifiestos de santidad en el ejercicio de sus tareas diarias. De hecho, el primer santo laico carolingio, casi post-carolingio, cuya vida conocemos –escrita por Odón de Cluny– fue Gerardo de Aurillac<sup>46</sup>. Perteneciente a fines del periodo carolingio, esta obra constituye un complejo entrecruzamiento entre un monje y un laico, antes que un aristócrata guerrero, administrador y padre de familia. De hecho, el objetivo del modelo de santidad laica –este es el núcleo de la idea de Noble– era presentar paradigmas de comportamiento que llevaran a la aristocracia a modificar y cristianizar su acción en torno de un esquema cristiano de servicio público<sup>47</sup>. El principal instrumento para producir esa nobleza laica cristianizada era la instrucción a través de la Biblia. Sin embargo, Rachel Stone señala que, con las guerras civiles de mediados del siglo IX en adelante, los eclesiásticos se desilusionaron y el llamado a configurar esta elite laica se apagó. La *Vida de Gerardo* de Odón vendría así a redefinir el modelo de salvación para la aristocracia guerrera<sup>48</sup>.

Los eclesiásticos que se preguntaban y reflexionaban acerca del lugar que ocupaban los laicos en la Iglesia y del acceso de éstos a la salvación, lo hacían en primer lugar preocupados por los varones más poderosos. El pueblo llano estaba limitado a seguir a sus príncipes. A su vez, las mujeres tuvieron poco lugar en la reflexión eclesiástica acerca de la salvación<sup>49</sup>. Su posición subordinada podía –al menos en

<sup>45</sup> Pierre TOUBERT, “La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens”, *Settimane*, 24 (1977), 233-285.

<sup>46</sup> ODON DE CLUNY, *Vita sancti Geraldi Auriliacensis* (ed. de Anne-Marie Bultot-Verleysen), Bruselas, Société des Bollandistes, 2009.

<sup>47</sup> Thomas F.X. NOBLE, “Secular sanctity: forging an ethos for the Carolingian nobility”, en WORMALD y NELSON (eds.), *op. cit.*, pp. 8-35.

<sup>48</sup> STONE, “The Rise and Fall of the Lay Moral elite”, pp. 370-375.

<sup>49</sup> Aunque no estaban completamente ausentes del mismo, ver Marie Anne MAYESKI, ““Let women not despair”: Rabanus Maurus on women as prophets”, *Theological Studies*, 58 (1997), 237-253.

el interior de sus estamentos–, por distintas razones dificultarles el acceso a determinados mecanismos de salvación o, incluso, de curación. Julia Smith estudió la forma en que la costumbre –difundida en el periodo carolingio– de enterrar a los santos en monasterios o de rodear a los santuarios antiguos con un claustro monástico cada vez más cerrado arquitectónica y canónicamente, dificultó el acceso femenino a estos espacios<sup>50</sup>.

La misma Smith también publicó un artículo fundamental acerca del problema de la santidad femenina en el periodo carolingio. En él distingue los rasgos particulares que presentan las hagiografías de las escasas santas de esa época que han llegado a nosotros, identificando algunos elementos centrales que sirven para distinguirlas, tanto de las vidas de santos varones como de las santas del periodo merovingio. El rasgo central es –según Smith– que las santas carolingias son personajes casi completamente aislados, que viven sus vidas ejemplares en el interior de comunidades monásticas. Dentro de éstas se conservan los lazos familiares puesto que, a diferencia de las grandes abadías masculinas, los conventos femeninos siguen perteneciendo a linajes aristocráticos y las mujeres allí enclaustradas tienden a estar relacionadas por el parentesco. Por lo demás, el aspecto sobrenatural que sobresale en ellas no corresponde al milagro público sino a las visiones, puesto que se trata de una forma solitaria y personal de experiencia religiosa que no necesita contacto social ni testigos<sup>51</sup>.

### ***V– De ser necesario hay un fuego purgador que comienza a ubicarse en un lugar físico***

Jacques Le Goff señaló en su estudio –aún fundamental– acerca del purgatorio a los autores carolingios que cumplieron un papel en la transmisión de la idea de fuego purgatorio y, por lo tanto, en el largo plazo colaboraron con la invención del Purgatorio. Para el historiador francés, no hubo un gran interés en la Iglesia carolingia

<sup>50</sup> SMITH, “L'accès des femmes aux saintes reliques...”, 83-100.

<sup>51</sup> Julia M.H. SMITH, “The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920”, *Past and Present*, 146 (1995), 3-37.

acerca de esta cuestión. Quienes trataron el tema fueron Alcuino<sup>52</sup>, Rábano Mauro quien señala que la duración de la purgación puede variar según cada caso<sup>53</sup>, Pascasio Radberto<sup>54</sup> y Haimón de Auxerre. Este último presenta la caracterización carolingia más importante sobre el tema del fuego purgatorio<sup>55</sup> aunque su texto esté ampliamente basado en un escrito del teólogo visigodo Juliano de Toledo<sup>56</sup>. Según Haimón, hay un fuego temporal y purgatorio, cuya duración puede variar, y otro fuego permanente y de castigo. La Iglesia puede acortar las penas del purgatorio a través de plegarias, limosnas, ayunos y demás obras de piedad.

El problema del libro de Le Goff es que sólo utiliza los textos carolingios publicados por Migne en *PL*, que eran los disponibles con sus índices cuando él escribió su obra. Hoy en día, gracias a ediciones nuevas y a bases de datos digitales podemos sumar tres autores de esa época en los que se menciona al fuego purgador. En primer lugar, este asunto figura en dos textos de Ambrosio Autperto: *Comentario al Apocalipsis*<sup>57</sup> –texto redactado en el monasterio de San Vicente de Volturno, en el ducado de Benevento, entre 758 y 767– y *Vita sanctorum patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis*<sup>58</sup>. En término, se cuenta el Beato de Liébana con su *Adversus Elipandum*<sup>59</sup>. Aunque es discutible presentar a Ambrosio Autperto y al Beato de Liébana como autores

<sup>52</sup> ALCUINO DE YORK, *De fide Sanctae Trinitatis*, *PL* 101, col. 52.

<sup>53</sup> RÁBANO MAURO, *Enarrationes in epistolas Pauli*, *PL* 112, cols. 35-39.

<sup>54</sup> PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Mattheum*, *PL* 120, cols. 162-166.

<sup>55</sup> Extrañamente, Jacques Le Goff conserva la atribución errada de estos textos a Haimón de Halberstadt a pesar de que, ya en 1907, Rigggenbach los adjudicó correctamente a Haimón de Auxerre, E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief. I: die Älsten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, Leipzig, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 8, 1907. HAIMÓN DE AUXERRE, *De varietate librorum*, *PL* 118, cols. 933-936; IDEM, *In epistolas Pauli*, *PL* 117, cols. 525-527.

<sup>56</sup> JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticon*, *PL* 96, cols. 475-498.

<sup>57</sup> AMBROSIO AUTPERTO, *Expositio in Apocalypsin* (ed. de R. Weber), Turnout, Brepols, 1975 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 27<sup>a</sup>), lib. 9, cap. 20, v. 11, línea 75 y ss.

<sup>58</sup> *Ibidem*, cap. 16, línea 10 y ss.

<sup>59</sup> BEATO DE LIÉBANA, *Adversus Elipandum libri duo* (ed. de B. Löfstedt), Turnhout, Brepols, 1984 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 59), lib. 1, cap. 53, línea 1441 y ss. y cap. 54, línea 1459 y ss.

‘carolingios’, sin embargo sus obras corresponden al período, lo mismo que la presencia del tema del fuego purgador en ellos.

Un problema un poco mayor supone el tercer autor que Le Goff no cita, se trata de Rimberto, arzobispo de Hamburgo y Bremen, quien escribió la *Vita Anskarii*, biografía de su antecesor en esa sede episcopal. El texto fue editado por Georg Waitz en 1884 en los *Monumenta Germaniae Historica*. En él se relata una visión que tuvo Anscario, poco después de la muerte de Carlomagno en 814. En ella se le aparecieron Pedro y Juan el Bautista, quienes lo condujeron a un lugar en el que había un fuego purgatorio<sup>60</sup>. Lo importante en el relato es que se trata de un *locus*, un *ubi*, un lugar donde hay un fuego purgador<sup>61</sup>. Eso significa que el purgatorio ya era concebido como un espacio fijo, al menos por un autor, en la primera mitad del siglo IX.

Es muy difícil, sino imposible, medir la difusión que pudo tener entre los fieles la creencia en este fuego purgatorio pero las prácticas piadosas en provecho de los muertos indican que debía estar extendida cierta idea de la posibilidad de purgación de algunos pecados después de la muerte. Más tarde, en los siglos X y XI, los cluniacenses se especializarían en desarrollar las prácticas litúrgicas en favor de los muertos, continuando y profundizando tales creencias.

## Conclusión

Una de las paradojas de la cultura carolingia es que, a pesar del proyecto unificador de la dinastía, no hubo un único camino de salvación en el Occidente latino durante los siglos VIII y IX, ni un discurso único y coherente acerca de la santidad y de la salvación. La forma de vida santa más aceptable era la que correspondía a las comunidades monásticas. Sin embargo, hubo teólogos carolingios que señalaron modos aceptables de vida para la elite laica, que

<sup>60</sup> RIMBERTO, *Vita Anskarii* (ed. de Georg Waitz), Hannover, 1884 (*MGH, SS rer. Germ.* 55), p. 22: “... *sancti supra dicti miro et ineffabili modo ducentes, cum pervenissent ad locum quendam, quem ipse ignem purgatorium esse nemine narrante certissime sciebat, ibi eum dimiserunt. Ubi cum multa passus est...*”.

<sup>61</sup> El más completo estudio de los sueños visionarios carolingios sigue siendo Paul Edward DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1994.

representaban un camino de santidad en la Tierra y de salvación eterna, que podía ser recorrido por los integrantes varones de la aristocracia guerrera y sus esposas. El camino ascético monástico fue fundamental en el período carolingio, tenía un gran peso y tendía a convertirse en el hegemónico, hegemonía que alcanzaría (al menos para la *Francia* occidental) durante el siglo IX. La importancia de la variante ascético-monástica del cristianismo (que influyó en reyes y emperadores como Luis el Piadoso, cuya mano derecha, en materia de reforma eclesiástica, era el monje benedictino visigodo Benito de Aniano), refleja el peso de las instituciones cenobíticas en la organización política y económica del imperio.

Sin embargo, el peso de esa vía ascético-monástica para la salvación no debe ocultarnos los problemas que la salvación ésta presentaba a los intelectuales carolingios en una sociedad que se definía como cristiana y que se identificaba con la Iglesia misma. Si el mejor camino para la salvación del alma era el monasterio, ¿qué sucedía con aquellos hombres que no entraban a los cenobios y no hacían una vida de penitencia permanente sino esporádica? La penitencia, por otra parte, no sólo supone un camino de salvación, sino que podía ser instrumentada para afianzar la legitimidad de un gobernante o, por lo contrario, para intentar su deposición, como nos muestran con claridad las dos penitencias de Ludovico Pío.

¿Qué sucedía con aquellos líderes políticos que nunca realizaron una gran penitencia pública, como el mismo Carlomagno, cuya vida fue licenciosa? ¿No soñó acaso el monje Wetti en torno a 824 que el fallecido emperador se encontraba en un lugar de castigo siendo sus genitales mordidos por un animal?<sup>62</sup> (y además... no dudó en contarlo). Frente a ello, la *Vida de Carlomagno* de Eginardo presentó al emperador como un ejemplo. Incluso el monje Rotcario lo ubicaba entre la multitud de los santos luego de que sus faltas fueran limpiadas por la oración de los fieles<sup>63</sup>. ¿Acaso se puede presentar, en un contexto cristiano, una vida ejemplar sin afirmar tácitamente que se trata también de un camino de salvación?

<sup>62</sup> HEITO/WALAHFRID STRABO, *Visio Wettini* (ed. de Ernst Dümmler), Munich, 1984 (*MGH, Poetae* II), pp. 301-333.

<sup>63</sup> *Visio Rotcharii*, en W. WATTENBACH, *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, 22 (1875), 73-74.

Por lo demás, ¿existían caminos de salvación fuera del modelo ascético monástico? Cuando Duoda escribió el famoso *Manual para su hijo*, ¿solo le señalaba a éste un modo de actuar en la corte? ¿Cualquier forma de proceder en un mundo completamente cristianizado, como el de las elites carolingias, podía quedar distante de un modelo de salvación? Los espejos de príncipes carolingios presentaban una forma ministerial de ejercicio del poder que era cristianamente aceptable. ¿Implicaba eso que se podía gobernar de esa forma, permanecer en el mundo y salvarse?

¿Había salvación para los guerreros que se habían pasado la vida matando y en contacto con la sangre? A fines del período carolingio, en torno a 920, Odón de Cluny ofrecía, según vimos, un modelo de guerrero asimilado a la vida monástica en su *Vida de Gerardo de Aurillac*. Sin embargo, se trataba de un personaje extremadamente excepcional, que había permanecido célibe y había combatido y ganado batallas sin la necesidad de derramar sangre. Más monje que guerrero.

En una Iglesia que se institucionalizaba y se afianzaba en la Tierra, ¿qué significaba la pertenencia a la institución eclesiástica en términos de salvación personal y comunitaria? ¿Acaso un obispo santo se salvaba y arrastraba a su rebaño a la misma salvación? ¿Cuál era el lugar que ocupaban las *Gestas* de los obispos en relación con los textos hagiográficos?

Muchas de estas preguntas necesitan respuestas y son caminos de investigación que merecen ser recorridos en los estudios carolingios. Por lo pronto, esto implica abandonar la respuesta fácil de la dependencia del pensamiento de esta época respecto del patrístico. La recepción de este último fue compleja, de qué forma procesó esa tradición cada intelectual carolingio y cuál es la relación que se estableció en ese entonces entre reflexión teológica y discurso hagiográfico son también preguntas a responder.

# LA CONSTRUCCIÓN DE LA NO SANTIDAD JESÚS EN *B SANEDRÍN 103A* Y *B BERAJOT 17B*

Rodrigo LAHAM COHEN  
(CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

## Introducción<sup>1</sup>

*Podría suponerse que la primera mención de Jesús y sus enseñanzas debe encontrarse en el Talmud; Jesús, en efecto, vivió en los mismos tiempos que vieron a Hillel, Shamai y sus “escuelas” en la cúspide de su influencia en Judea, y cuando las bases principales de esa estructura religioso-literaria conocida como el Talmud ya habían sido asentadas. Pero este no es el caso. Las referencias a Jesús que se encuentran en el Talmud son muy pocas...<sup>2</sup>.*

Para aquellos que nos hemos habituado a encontrar, en el marco de nuestras investigaciones, cientos de referencias hostiles al judaísmo en la literatura cristiana del primer milenio, es sorprendente que, en la masa literaria que representan el *Talmud Bavlí* y el *Talmud Yerushalmi*, las referencias a Jesús, a sus discípulos y a la religión cristiana en general, sean escasas. El hecho llama más la atención dado que, en los períodos en los cuales ambas compilaciones se cerraron, ya se vislumbraba con claridad la imposición del cristianismo, más aún en la Palestina romana. Sin embargo, el *Yerushalmi* pre-

<sup>1</sup> De no mediar indicación en contrario, todas las traducciones de textos talmúdicos y patrísticos son propias.

<sup>2</sup> Joseph KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 18 (ed. org. 1922). La bibliografía en notas será ordenada a partir de un criterio cronológico ascendente.

sentada, incluso, menos referencias a la religión de Cristo que la más tardía versión babilonia.

Más allá de la limitada evidencia, los pasajes referidos a Jesús en la literatura talmúdica atrajeron la atención de diversos especialistas, algunos de los cuales asignaron valor histórico a las referencias a Jesús, en tanto que otros las rechazaron por completo. Otras obras, más equilibradas, apuntaron a comprender la razón por la cual los judíos habían construido determinadas imágenes de Jesús en el *Talmud*, descartando la posibilidad de reconstruir la historia primigenia del cristianismo a partir de la evidencia judía<sup>3</sup>. El trabajo más completo, maduro y, a su vez, actual, fue el llevado a cabo por Peter Schäfer, plasmado en *Jesus in the Talmud*, publicado en 2007<sup>4</sup>. En él, el historiador alemán no buscó rescatar información sobre Jesús sino, más bien, comprender el porqué del perfil de éste construido por los rabinos. En esta línea actuaremos nosotros, por razones que expondremos más adelante<sup>5</sup>.

Nos proponemos analizar dos pasajes específicos, ubicados en *b Sanedrin* 103a y *b Berajot* 17b<sup>6</sup>. En primer término, los relacionaremos con sus posibles contextos de producción, aspirando a poner en diálogo los mensajes con sus respectivas coordenadas espaciotemporales. En segundo lugar, expondremos las diversas interpretaciones posibles que se han hecho sobre las referencias estudiadas. En línea con la crítica actual, descartaremos de plano la existencia de un vínculo con el Jesús histórico y aspiraremos a comprender las causas del constructo discursivo que proyecta deslealtad e inmoralidad sobre él. A partir de allí, intentaremos demostrar que los ataques tenían por objetivo principal desacralizar a Jesús con el fin de eliminar toda posible influencia del cristianismo en medios judaicos. Nuestra

<sup>3</sup> Detallaremos, en la sección destinada a las interpretaciones de los pasajes aquí estudiados, los diferentes autores que han abordado la temática.

<sup>4</sup> Peter SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2007.

<sup>5</sup> En una dirección similar aunque con el objetivo de resaltar la influencia del cristianismo en el judaísmo rabínico, trabajó Daniel BOYARIN en *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

<sup>6</sup> Con la *b* indicamos la pertenencia del tratado al *Talmud Bavli*, con la *y* al *Yerushalmi*, con la *m* referimos a la *Mishná* y con la *t* a *Toseftá*.

hipótesis se centrará en la idea de que fragmentos como los aquí estudiados fueron respuestas tácitas a los *topoi adversus Iudaeos* que los cristianos desplegaban en los debates contra los judíos.

Debemos dejar en claro, antes de comenzar, las grandes dificultades que presenta el estudio del *Talmud* como fuente histórica<sup>7</sup>. El texto sufrió un importante cúmulo de cambios que generan, al día de hoy, serias incertidumbres sobre la cercanía de las versiones actuales respecto de lo que pudieron ser los originales. Para morigerar tal problema poseemos, afortunadamente, una importante serie de manuscritos que, sin embargo, son posteriores al primer milenio.

<sup>7</sup> Existe una amplia bibliografía sobre el estudio del *Talmud* en general. Además de los que citaremos a lo largo de este artículo, son valiosos los siguientes trabajos: Max MARGOLIS, *A Manual of the Aramaic Language of the Babylonian Talmud: Grammar, Chrestomathy and Glossaries*, Munich, Beck, 1910; Louis GINZBERG, *A Commentary on the Palestinian Talmud: A Study of the Development of the Halakah and Haggadah in Palestine and Babylonia*, Nueva York, The Jewish Theological Seminary of America, 1941; Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Nueva York, Pardes, 1950; Adin STEINSALTZ, *The Essential Talmud*, Nueva York, Bantam, 1977; Baruch BOKSER, "An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud", *ANRW* II.19.2, Berlín, De Gruyter, 1979, pp. 139-256; David GOODBLATT, "The Babylonian Talmud", *ANRW* II.19.2, pp. 257-336; Martin JAFFE, "Oral Torah in Theory and Practice: Aspects of Mishnah-Exegesis in the Palestinian Talmud", *Religion*, 15 (1985), 387-410; Louis JACOBS, *The Talmudic Argument: A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; David KRAEMER, *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1990; Jacob NEUSNER, *The Rules of Composition of the Talmud of Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1991; IDEM (ed.), *Judaism in Late Antiquity, t. I: The literary & Archaeological Sources*, Leiden-Nueva York-Boston, Brill, 1995; Martin JAFFE, *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Peter SCHÄFER, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002; Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan-Baltimore, Bar-Ilan University Press, 2002; Jeffrey RUBENSTEIN, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 2003; William HORNBURY, W. DAVIES y John STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, t. III, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Steven KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Elizabeth ALEXANDER, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Charlotte FONROBERT y Martin JAFFEE (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Para el estudio del cristianismo en el *Talmud* es ineluctable apelar a este material dado que la censura cristiana y la autocensura judía elidieron parte de las menciones a Jesús<sup>8</sup>.

La problemática de la censura, a su vez, ha sumado una segunda controversia, dado que Johann Maier puso en duda la presencia de referencias a Jesús en la versión talmúdica original, impulsando un esquema de tres etapas: 1) texto sin mención a Jesús, 2) inserción tardoantigua o tempranomedieval de ataques al cristianismo, 3) elisión de pasajes, fruto de la censura y la autocensura<sup>9</sup>. Si bien la mayor parte de la crítica descartó esta posición, debemos conceder que, en el estudio del material talmúdico, es difícil arribar a conclusiones categóricas. Por nuestra parte, creemos necesario el análisis de cada pasaje en particular. Para *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b –adelantamos– las referencias a ישוהנוצרי (*Ieshu hanotzri*, Jesús el nazareno<sup>10</sup>) son coherentes con el probable contexto de producción del texto.

Pero no sólo es difícil datar las referencias a Jesús; el problema de datación afecta a toda la literatura talmúdica. Mucho se ha debatido sobre la posibilidad de construir una biografía a través de las intervenciones de cada rabino en distintos tratados<sup>11</sup>. Se ha dis-

<sup>8</sup> Sobre la censura, además de la bibliografía específica sobre sus efectos en los pasajes talmúdicos vinculados al cristianismo, véase, en general, Amnon RAZKRAKOTZKIN, *The Censor, the Editor, and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2007 y Yoel KAHN, *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Véase también Jonathan FISHBURN, “Censorship and the Talmud”, *Jewish Quarterly*, 48/1 (2001), 50-60. Antiguos pero aún valiosos: Gustavo SACERDOTE, “Deux index expurgatoires de livres hebraeux”, *Revue des Études Juives*, 30 (1895), 257-283; William POPPER, *The Censorship of Hebrew Books*, Nueva York, Franklin, 1968 (ed.org. 1899).

<sup>9</sup> Johann MAIER., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat, 1978, p. 13 y ss. Véase también la compilación y traducción, a partir de esta obra y de *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (1982), realizada por Mauro ZONTA en *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Brescia, Paideia, 1994.

<sup>10</sup> La traducción puede ser Jesús el nazareno o Jesús el cristiano ya que el calificativo *notzri* devino, con el tiempo, sinónimo de cristiano.

<sup>11</sup> Véase, entre otros, William SCOTT GREEN, “What’s in a Name? The Problematic of Rabbinic ‘Biography’”, en William SCOTT GREEN, Jacob NEUSNER y Ernest FREICHS. (eds.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Mis-soula, Scholars Press for Brown University, 1978, pp. 77-96; Jacob NEUSNER, *From*

cutido, también, sobre el peso concreto de los compiladores finales y la posible modificación de pasajes atribuidos a rabinos de época tanaítica<sup>12</sup>. El debate es complejo y nos excede pero nos vemos impedidos a recordar al lector la dificultad de obtener precisión frente al *Talmud*<sup>13</sup>. La incertidumbre, no obstante, no debe obturar el intento de avanzar en la investigación.

---

*Mishnah to Scripture: The Problem of the Unattributed Saying with Special Reference to the División of Purities*, Chico, Scholars Press, 1984; David KRAEMER, "On the Reliability of Attributions in the Babylonian Talmud", *Hebrew Union College Annual*, 60 (1989), 175-190; Sacha STERN, "Attribution and Authorship in the Babylonian Talmud", *Journal of Jewish Studies*, 45/1 (1994), 28-51; Jacob NEUSNER, "Defining Rabbinic Literature and its Principal Parts", en IDEM (ed.), *Judaism in Late Antiquity, t. I: The literary & Archaeological Sources*, Leiden-Nueva York-Boston, Brill, 1995, pp. 117-172. Para un rápido panorama sobre el debate en torno a la problemática de la datación de los diversos rabinos y de la posibilidad de constituir biografías serias sobre ellos, véase la actualización de Stemberger del clásico libro de Strack: Hermann STRACK y Günter STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, pp. 56-62.

<sup>12</sup> Neusner respondió que el *Bavli* respondía a una voz unívoca, la de los editores finales del texto. Entre otras obras donde enfatiza esta idea véase *Making the Classics in Judaism: the three States of Literary Formation*, Atlanta, Scholars Press, 1989 y *The Bavli's Unique Voice: A Systematic of the Talmud of Babylonia and the Talmud of the Land of Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1993. Bien resumido en *The Reader's Guide to the Talmud*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2001, p. 3: "The Bavli's one voice yields a uniform document, beginning to end. A single determinate set of rhetoric devices, a single program of inquiry is brought to bear on many and diverse passages of the two inherited documents, the Mishnah and Scripture, that are privileged in its pages. The voice is one and single because it is a voice that everywhere expresses the same limited set of sounds". En oposición a esta tesis, véase por ejemplo a Richard KALMIN, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Scholars Press, 1994 y Christine HAYES, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds. Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 11 y ss. Jacob Epstein, por su parte, siempre había entendido el *Talmud* como producto de diversas y dispares tradiciones (*Introduction to Amoraitic Literature*, Jerusalén, Magnes, 1962). Un conciso análisis de las diversas posiciones en Alan AVERYPECK, "The Mishna, Tosefta, and the Talmuds. The problem of Text and Context", en NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, pp. 174-212. Más actual: David HALIVNI, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2013.

<sup>13</sup> En general, sobre la posibilidad de hacer historia a través del *Talmud*, véase, además de los trabajos ya citados, David GOODBLATT, "Toward the Rehabilitation of Talmudic History", en Baruch BOKSER (ed.), *History of Judaism: The Next Ten Years*, Chico, Scholars Press, 1980, pp. 31-44; Jacob NEUSNER, "Paradigmatic ver-

## La evidencia

### *B Sanedrín 103a*

El tratado de סנהדרין (*Sanedrín*) pertenece al orden de נזיקין (*Nezikín*, daños). Si bien la versión babilonia trata diversos temas, se concentra en cuestiones referentes al derecho penal en general, analizando diversos aspectos de los procedimientos judiciales –estructura de las cortes, testigos, tipos de castigo– y enfatizando las disposiciones sobre la pena de muerte. Conforman, junto al tratado de מכות (*Makot*, literalmente, golpes) del que alguna vez fue parte, el corazón de la normativa penal del *Talmud*. Es uno de los textos donde aparecen más referencias a Jesús y al cristianismo, dentro de la escasez ya referida de este tipo de menciones<sup>14</sup>. El último núcleo temático de *Sanedrín*, según el ordenamiento de la *Guemará*, versa sobre quienes, castigados o no, ingresarían al mundo venidero<sup>15</sup>.

De este modo, se enumeran y se analizan a los que rechazan la resurrección, a quienes dudan de la *Torá*, a los “epicúreos” (אפיקורסים), a quienes leen libros no canónicos, a los que utilizan hechizos para curar<sup>16</sup> y, por último, a quienes pronuncian el nombre de Dios en vano. Siempre apegado al texto de la *Mishná* aunque partiendo hacia múltiples tangentes, los rabinos discuten sobre el pasaje que afirma que tres reyes –Jeroboam, Ajab y Manasés– no

---

sus Historical Thinking: The Case of Rabbinic Judaism”, *History and Theory*, 36/3 (1997), 353-377; Isaiah GAFNI, “Rabbinic Historiography and Representations of the Past”, en FONROBERT y JAFFEE (eds.), *op. cit.*, pp. 295-312; Philip ALEXANDER, “Using Rabbinic Literature as a Source for the History of Late Roman Palestine: Problems and Issues”, en Martin GOODMAN y Philip ALEXANDER (eds.), *Rabbinic Texts and the History of Late Roman Palestine*, Oxford, British Academy-Oxford University Press, 2010, pp. 7-24. Véase también, aunque para un periodo previo, Albert BAUMGARTEN, “Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period”, *Dead Sea Discoveries*, 2 (1995), 14-57.

<sup>14</sup> *B Sanedrín* 43a/b; 67a; 103a; 107b. El otro tratado donde hay cuatro referencias a Cristo, incluyendo una en el *Yerushalmi*, es *Avodá Zará*.

<sup>15</sup> En realidad, este es el antúltimo capítulo de *m Sanedrín* (el décimo) pero, en la *Guemará*, ocupa el último lugar.

<sup>16</sup> Se ha sugerido que la acusación de leer libros no canónicos y de curar a través de hechizos pudo haber estado dirigida a cristianos o a judeo-cristianos. El consenso, al cual adscribimos, ha tendido a negar vinculaciones no explícitas.

ingresarán al mundo venidero. En ese marco, Hisdá (ca. 217-309) explica, en nombre de Jeremías b. Abbá, el versículo 10 del salmo 91: “No te sobrevendrá mal ni plaga tocará tu morada”. Allí, despliega tres ideas:

1. Que no encuentres a tu mujer en un estado incierto de impureza (נדה) al retorno de un viaje.
2. Que no seas afectado por sueños y malos pensamientos (וריריעם / חלומותרעים / הרה).
3. Que no tengas un hijo o un discípulo que queme la comida públicamente.

Este último pasaje es presentado, en la mayoría de las ediciones, del siguiente modo:

שלא יהא לך בן או תלמיד שמקדיח תבשילי<sup>18</sup> ברבים<sup>17</sup>

No obstante, los textos más antiguos que poseemos mencionan a Jesús<sup>19</sup>. Así, por ejemplo, en el manuscrito II.1.9 de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze encontramos lo siguiente:

*Que no tengas un hijo o un discípulo que queme la comida públicamente como Jesús el nazareno (Ieshu hanotzri).*

יהיה לך בן או תלמיד שמקדיח תו תבשילו ברבים כגון ישו הנוצרי<sup>20</sup>  
שלא

<sup>17</sup> La interpretación de la expresión מקדיח תבשילו dista de ser simple. Literalmente significa “quemar la comida”. Rashi, en efecto, adoptó este sentido literal. También se ha traducido como “estropear la comida”.

<sup>18</sup> B Sanedrín 103a.

<sup>19</sup> Algunas versiones contemporáneas, como la publicada por el *Israel Institute for Talmudic Publications* (Jerusalén) en 1984, repusieron en el cuerpo del texto la referencia a Cristo.

<sup>20</sup> Firenze II.1.9. El material es accesible a través de *Online Treasury of Talmudic Manuscript* ([www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud](http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud)). Otra alternativa, que cuenta con material digitalizado y motores de búsqueda es el *Sol and Evelyn Henkind Talmud*



pronuncia la frase— dado que, en tal etapa, el cristianismo aún no había logrado la expansión que llegaría a alarmar al judaísmo desde fines de la Antigüedad Tardía<sup>24</sup>. Tal posición, entendemos, implica negar el diálogo y la polémica entre judíos y cristianos en los primeros siglos. Aunque aceptáramos una tesis polémica como la de Jacob Neusner, quien afirma que la *Mishná* se encontraba absolutamente dissociada de la problemática cristiana<sup>25</sup>, debemos conceder, junto a la mayoría de los especialistas, que ya a principios del IV el judaísmo había percibido la expansión cristiana. Volveremos, sobre este asunto, más adelante.

Si nos ceñimos a un aspecto técnico, debemos afirmar que tanto la comparación como la ejemplificación a través del término כגון no son excepciones; son comunes en todo el *Talmud* y, naturalmente, en el propio tratado de *Sanedrín*<sup>26</sup>.

Ahora bien, ¿quién fue Hisdá? Existe consenso entre los analistas en datar su muerte en 309 d. C<sup>27</sup>. Fue, en efecto una de las figuras más relevantes de la tercera generación de *amoraim*. Según *b Berajot* 44a provenía de una familia sacerdotal. Llegó, incluso, a dirigir la academia de Sura luego de la muerte de Judá b. Ezequiel<sup>28</sup>,

<sup>24</sup> Reenviamos, nuevamente, a la introducción general que hace MAIER en *Ibidem*, p. 13 y ss.

<sup>25</sup> Véase, a modo de ejemplo de tal postura, Jacob NEUSNER, *Judaism & Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2007 (ed. orig. 1987). El autor, en la propia introducción del trabajo citado, titula el apartado donde habla de la *Mishná* como “*Judaism without Christianity*”.

<sup>26</sup> Otros ejemplos, dentro de *b Sanedrín* del uso de כגון junto a un nombre propio, para ejemplificar o comparar, pueden encontrarse en 14b (R. Papa y la hija de Abba de Sura), 36b (R. Khaná y R. Ashí), 89a (Sedequías de Quenaana), 89a (Ananías b. Asur), 89a (Jonás), 90a (Ananías b. Asur), 98b (Judá el Príncipe), 98b (Daniel), 99b (Manasés de Judá). Como se observa, el término se usa en contextos de ejemplos o comparaciones tanto positivas como negativas.

<sup>27</sup> Menos certidumbre existe sobre su nacimiento, el cual es datado por algunos autores en 217. Isaac WEISS, *Dor-Dor ve-dorshav*, Vilna, 1904, v. 3, pp. 163-164 (en hebreo); Travers HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, Williams & Norgate, 1903, p. 57; STRACK y STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 92; SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, p. 27.

<sup>28</sup> Así afirmado en la tardía pero aún vital *Iggeret Sherira Hagaon*. Sobre la importancia de la academia de Sura en el contexto babilonio, véase, entre otros, a A'haron OPPENHEIMER, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden,

siendo relevante en un número considerable de discusiones que registra el *Talmud*<sup>29</sup>. Estos datos son, en principio, sólidos, más allá de las dificultades que ya hemos comentado en relación a la constitución de una biografía a partir del material talmúdico. No obstante, el problema de la atribución de cada declaración a determinado rabino sigue siendo complejo y deja abierta la puerta de la incertidumbre. En el caso analizado, Hisdá habla, supuestamente, a partir de enseñanzas de Jeremías b. Abbá –quien, aunque vivió en Babilonia, había estado un tiempo en Palestina<sup>30</sup>–, hecho que remontaría el pasaje sobre Jesús a la segunda generación de *amoraim*, a mediados del siglo III<sup>31</sup>.

---

Ludwig Reichert Verlag, 1983, pp. 413-422 donde se pueden hallar referencias talmúdicas y no talmúdicas. Véase, también, Joel FLORSHEIM, “The Establishment and Early Development of the Babylonian Academies, Sura and Pumbedita”, *Zion*, 39 (1973-1974), 183-197 (en hebreo). En general, Isaiah GAFNI, *Yehudei babel biktufat ha-Talmud*, Jerusalén, Merkaz Zalman Shazar le Toldot Israel, 1990. Sobre el desarrollo posterior de las academias rabínicas, véase Jack LIGHTSTONE, “The Institutionalization of the Rabbinic Academy in Late Sassanid Babylonia and the Redaction of the Babylonian Talmud”, *Studies in Religion*, 22 (1993), 167-186.

<sup>29</sup> Sobre el papel de Hisdá en particular, véase Joel FLORSHEIM, “Rab Chisda’s place in Seder Moed of the Babylonian and Palestinian Talmuds”, *Tarbiz*, 41/1 (1972-3), 24-48 (en hebreo); Israel KONOVIĆ, *Ma’erekhot ha-Amoraim*, v.3: *Rav Huna-Rav Hisda*, Jerusalén, Kook, 1977; Geoffrey HERMAN, “The relations between Rav Huna and Rav Hisda”, *Zion*, 63 (1997-1998), 81-88 (en hebreo). Con diversas referencias a Hisda, Jacob NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, v. III: *From Shapur I to Shapur II*, Leiden, Brill, 1968.

<sup>30</sup> Jeremías fue discípulo de Abba Arika. Revistió importancia en la propia Palestina, siendo citado en el *Yerushalmi* aunque, en general, sin el patronímico. Stemberger enfatiza la existencia de un período en el que vivió en Palestina –STRACK y STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 89–. Sobre el personaje, véase, en general, Jacob NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, v. II: *The Early Sasanian Period*, Leiden, Brill, 1966; v. III: *From Shapur I to Shapur II*, *op. cit.* Véase también, aunque menos actualizada, la entrada correspondiente en Aaron HYMAN, *Sefer Toldot Tanaim ve-Amoraim*, Londres, Express, 1910, pp. 811-812 (en hebreo).

<sup>31</sup> Herford afirma, sin demasiada justificación, que Hisdá y Jeremías b. Abbá poseían una edad similar. No obstante, para la mayoría de los investigadores, el último era mayor y había vivido algunos decenios antes –HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, p. 57–. Contextualizando a Jeremías en la segunda generación de *amoraim*: STRACK y STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 89 y SCHÁFER, *Jesus in the Talmud*, p. 27. Sobre la segunda generación véase también a Joel FLORSHEIM, “The Relationships amongst Second Generation Babylonian Amoraim”, *Zion*, 51 (1985-1986), pp. 281-294 (en hebreo).

Fue, también, un personaje de relieve y sus opiniones aparecen en diversos tratados de sendos *talmudim*.

Hisdá –o el discurso que los compiladores del *Talmud* le atribuyeron– es particularmente importante al momento de rastrear las menciones al cristianismo en el *Talmud*. Como bien remarcaba Schäfer<sup>32</sup>, es Hisdá quien narra la historia de María como adúltera, mencionando el nombre de Pantera/Pandira en *b Shabat* 104b. Aparece también en medio de la discusión sobre el comportamiento de Eleazar b. Hyrcanos en relación al cristianismo en *b Avodá Zará* 16b-17a.

¿Es verosímil que *amoraim* de la segunda y de la tercera generación refirieran a Jesús? Nuestra respuesta, que fortaleceremos en la conclusión, está en línea con trabajos tan diversos y de distintas temporalidades como los de Herford<sup>33</sup> y Schäfer<sup>34</sup>, dado que consideramos que el judaísmo babilonio no solo estaba atento a los sucesos vividos en Palestina y en constante conexión con tal geografía sino que también entablaba, en su propia región, pugnas contra el cristianismo. Volveremos, sobre esto, más adelante. Pasemos, ahora, a un pasaje similar pero en el tratado de *Berajot* del *Bavli*.

### ***B Berajot 17b***

El discípulo que quema la comida vuelve a aparecer, pero en otro tratado y en un contexto diferente. Lo hallamos ahora en *ברכות* (*Berajot*, bendiciones), el único tratado del orden de *זרעים* (*zeraim*, semillas) que figura en ambos *talmudim*. Abarca diversas oraciones y bendiciones, algunas de ellas centrales para el judaísmo, como el *Shemá* y la *Amidá*.

En el capítulo II de la *Guemará*, los rabinos discuten sobre la aceptación de condolencias ante la muerte de un esclavo y frente al hecho de que un marido, en su primera noche de casado, desee recitar el *Shemá*. La exégesis, acorde al estilo del *Bavli*, se ramifica rápidamente, perdiendo el eje de la discusión mishnaica. Se detallan, así, diversas plegarias y expresiones de distintos rabinos

<sup>32</sup> SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, p. 26.

<sup>33</sup> HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, *op. cit.*

<sup>34</sup> SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, *op. cit.*

sobre comportamientos adecuados y deseos en torno a ellos. En lo que a nosotros respecta, *b Berajot 17a* sostiene que un grupo de sabios repitió parte del versículo 14 del salmo 144 (“Nuestras bestias están cargadas”) al retirarse de la escuela de Hisdá (o de Samuel b. Najmani; el pasaje nombra a ambos y explicita la duda). La explicación que dan a esta expresión, ya en *b Berajot 17b*, Rab y Samuel o Iojanán y Eleazar (el *Talmud* vuelve a dudar sobre quienes habían establecido tales afirmaciones) involucra los siguientes puntos:

1. Que nuestra compañía no sea como la de David, del cual salió para nosotros Ajitófel.
2. Que nuestra compañía no sea como la de Saúl, del cual salió para nosotros Doeg.
3. Que nuestra compañía no sea como la de Eliseo, del cual salió para nosotros Giezi.
4. Que no tengamos un hijo o un discípulo que queme su comida en público.

Esta última línea aparece, en ediciones sujetas a la censura o herederas de ésta, del siguiente modo:

שלה יהא לנו בן או תלמיד שמקדיה תבשילו ברבים

No obstante, la tradición manuscrita nos entrega, nuevamente, una versión que involucra a Jesús. Pero, en este caso, tanto el manuscrito de Múnich como el de Florencia (precisamente la pieza más antigua de la colección: II.1.7<sup>35</sup>) aparecen censurados, observándose con claridad el espacio en blanco producto de la intervención. En cambio, son los manuscritos París 671 y Oxford 23 los que reponen el nombre de Jesús. Así, en este último leemos una frase similar a la que hallábamos en *Sanedrín*:

<sup>35</sup> Aparece del siguiente modo, incluso con un error, repitiendo la palabra תבשיל. שלה יהא לנו בן או תלמיד שמקדיה תבשיל תבשילו ברבים [palabras borroneadas]. Texto tomado de Online Treasury of Talmudic Manuscript ([www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud](http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud)).

*Que no tengamos un hijo o un discípulo que queме la comida públicamente como Jesús el nazareno (Ieshu hanotzri)*

שלה יהא לנו בן או תלמיד שמקדיה תבשילו ברבים כגון ישו הנוצרי<sup>36</sup>

En cuanto al texto conservado en París, es prácticamente idéntico, excepto en la utilización de כ para ejemplificar en lugar de ווגכ:

שלה יהא לנו בן או תלמיד שמקדיה תבשילו ברבים כישו הנוצרי<sup>37</sup>

Oxford 23, sefaradí, ha sido datado entre los siglos XIV y XV mientras que París 671, de origen bizantino, se considera del siglo XV. Es de hacer notar que la censura en el manuscrito de Florencia (1177 d.C.) y en el de Múnich (1342 d.C.) confirman que la intervención cristiana del texto (o la autointervención preventiva realizada por los judíos) no fue lineal y afectó de modo diverso a cada región y, probablemente, a cada comunidad. Tampoco podemos señalar el momento preciso de la censura pero, de todos modos, no es nuestro interés analizar el porqué de esta sino, más bien, el contenido previo.

En el extracto se menciona al Hisdá que hemos visto en *b Sane-drín* 103a aunque de modo indirecto. Los otros rabinos referidos, que analizan el citado versículo del salmo, son Rav (Abba Arika, ca. 175-247 d.C.) y Samuel de Nehardea (ca. 165-257 d.C.), ambos agrupados en la primera generación de *amoraim*, hecho que explicaría las dudas que poseían los editores del *Talmud* en torno al suceso narrado<sup>38</sup>. Es pertinente señalar que Rav estuvo un tiempo en Palestina, donde estudió con Judá I (véase, por ejemplo, *b Berajot* 46b; *B Hulín*, 137b; *B Gittín*, 59a).

<sup>36</sup> Texto tomado de Online Treasury of Talmudic Manuscript ([www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud](http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud)).

<sup>37</sup> Texto tomado de Online Treasury of Talmudic Manuscript ([www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud](http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud)).

<sup>38</sup> Véase, sobre estos rabinos, Israel KONOVIĆ, *Ma'erehot ha-Amoraim, v. II: Rab Samuel*, Jerusalén, Kook, 1974. Véase también, entre otros, M. BEER, "The Political Background of Rav's Activities in Babylonia", *Zion*, 50 (1985/1986), 155-172; Baruch BOKSER, *Samuel's Commentary on the Mishnah*, Leiden, Brill, 1975.

El otro referente mencionado, Samuel b. Najmani perteneció, como Hisdá, a la tercera generación de *Amoraim*. Habitó en la tierra de Israel aunque viajó, como mínimo, en dos ocasiones a las academias babilonias (véase *b Sanedrín* 96b; y *Berajot* 2d). En cuanto a los otros rabinos mencionados, Iojanán b. Nappaha –segunda generación de *amoraim*– enseñó en Seforis y en Tiberíades, muriendo, según el *Talmud*, en el 279<sup>39</sup>. Eleazar b. Pedat –entre la segunda y la tercera generación de *amoraim*– originario de Babilonia, se radicó en Palestina y llegó a dirigir la escuela de Tiberíades, aunque murió ese mismo año (279 d.C.)<sup>40</sup>. Estos personajes nos muestran, nuevamente, la existencia de vasos comunicantes entre ambos centros talmúdicos. Por otra parte, la referencia a Jesús, si nos apoyamos en esta última triada de rabinos, tendría un origen claramente palestinese.

Presentada ya la evidencia, podemos avanzar y desplegar algunas de las posiciones que han existido sobre la interpretación de ambos pasajes.

## Interpretaciones

Existieron, desde el Bajo Medioevo, diversas obras que indagaron, en general de modo sesgado, la visión que los judíos habían construido acerca de Jesús en el *Talmud*<sup>41</sup>. Por una cuestión de economía de espacio, comenzaremos nuestro breve relevamiento con

<sup>39</sup> Sobre Iojanán, véase entre otros, Reuven KIMELMAN, “Problems in Late Rabbinic ‘Biography’: The Case of the Amora Yohanan”, en Paul ACHTEMEIER (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Missoula, Scholars Press, 1979, pp. 35-42. También Israel KONOVIKZ, *Ma’erekhot ha-Amoraim, v. I: Rabbi Yohanan-Resh Laquish*, Jerusalén, Kook, 1973.

<sup>40</sup> No hay demasiados datos sobre el autor. Reenviamos a STRACK y STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 91.

<sup>41</sup> Para dar solo algunos ejemplos sobre el análisis de la polémica, tanto en el *Talmud* como en *Toledot Yeshu*: Joseph de VOISIN (ed.), *R. Martini. Pugio Fidei*, Leipzig, Wittlegau, 1687 (se trató de la edición del manuscrito escrito por Martini en 1285); Johann WAGENSEIL, *Tela Ignea Satanae*, Schönerstädt, Altdorf, 1681. Específicamente sobre Cristo y el *Talmud*: Rudolf MEELFÜHRER, *Jesus in Talmude*, Schönerstädt, Altdorf, 1699. Para un análisis exhaustivo de la bibliografía del período previo al siglo XX, reenviamos a Hermann STRACK, *Jesus die Häretiker un die Christen; nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, Hinrichs, 1910.

la postura –en relación a los pasajes aquí estudiados– de Heinrich Laible a fines del siglo XIX<sup>42</sup>.

Laible, en una obra de tinte confesional, no dudó, en ningún momento, de la inserción temprana del nombre de Jesús en el *Talmud*; ni siquiera se interrogó sobre la cuestión. No aspiró a conocer al verdadero Jesús tras las menciones talmúdicas –que reconocía infrecuentes– sino a ver qué imagen tenían los judíos sobre aquél. En relación a los pasajes de *Berajot* y *Sanedrín* que hemos visto, sostenía que la acusación de quemar la comida en público implicaba apostasía. En sus palabras: “*Öffentliches Anbrennenlassen der Speise ist verächtlicher Ausdruck für das öffentliche Gößenopfer*”<sup>43</sup>.

Travers Herford, ya a principios del siglo pasado, aunque criticado por muchos especialistas, realizó un trabajo que representó un avance en la investigación. No es central, en el marco de nuestros objetivos, que haya intentado acceder al Jesús histórico desde el material talmúdico sino más bien la interpretación que dio a cada pasaje. En relación a *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b, trazó un paralelismo con *b Beitza* 29a donde la construcción “quemar la comida” (en este caso en futuro, יקדיח תבשילו) aparece ligada estrictamente al alimento, en referencia al cuidado que debe tener quien cocina al momento de sazonar<sup>44</sup>. En este sentido, remarcaba que en *m Gittin* IX, 10, la escuela de Hilel afirmaba que un hombre podía divorciarse de la mujer si ésta quemaba la comida<sup>45</sup>. El pasaje, razonaba Herford, podía ser interpretado como el intento de evidenciar, por parte de los hilelitas, la libertad que poseía el marido para se-

<sup>42</sup> Heinrich LAIBLE y Gustaf DALMAN, *Jesus Christus im Talmud*, Berlín, Reuther, 1891. Otros trabajos del siglo XIX que merecen ser mencionados son Theodor KLEIM, *Die Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes*, Zurich, Orell, 1867-1872; Bernhard PICK, *The Talmud. What it is and What it Knows About Jesus*, Nueva York, Aiden, 1887. Para la bibliografía del siglo XIX reenviamos, nuevamente, a STRACK, *Jesus die Häretiker*, op. cit.

<sup>43</sup> LAIBLE y DALMAN, op. cit., p. 50.

<sup>44</sup> El cocinero mide las especias y las pone en su marmita para no quemar/arruinar la comida.

והנחתום מורד תבלין ונותן לתוך קררתו כדי שלא יקדיח תבשילו

<sup>45</sup> Y los de la casa de Hilel dicen: incluso [puede divorciarla] si [ella] quemó la comida.

ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו

pararse de su mujer<sup>46</sup>. El grupo de Hilel, siempre siguiendo al autor, no celebraba esta posibilidad sino que explicitaba la laxitud de la norma. Comentaristas como *Rashi* siguieron adoptando el sentido literal de la expresión<sup>47</sup>.

Pero Herford intuía que existía otra acepción a “quemar la comida”, ya no vinculada a su sentido literal sino a interpretaciones figuradas. La primera de ellas se relacionaba con el concepto de מִינוּת (*minut*, herejía). Así, recuerda que en *m Berajot* V, 3 se analiza, en relación al concepto de *minut*, qué se debe hacer cuando un lector comete un error en la pronunciación de las oraciones litúrgicas. Ya en la *Guemará* (*b Berajot* 34a) se considera que, quien ha de suplirlo, debe refutar por pudor; pero no debe negarse demasiado. Si no se niega, es como la comida sin sal; si lo hace en exceso es como la sal que quema la comida<sup>48</sup>. La idea se refuerza al recordar que la otra mención a Jesús como discípulo que quema la comida –*b Berajot* 17b– lo emparenta con Ajitófel, Doeg y Giezi, todos vinculados, de uno u otro modo, a la noción de herejía. Así, afirma de modo concluyente: “*I conclude, therefore, that in the passage before us the reference to Jesus is intended as an example of one who inclined to heresy*”<sup>49</sup>.

Ya en el período posterior a la II Guerra Mundial, en 1950, Morris Goldstein presentó una tesis doctoral, cuyo ampliación devino en *Jesus in the Jewish Tradition*, libro que analizaba, de modo sistemático, las menciones a Jesús<sup>50</sup>. El historiador, que consideraba que la evidencia talmúdica podría ayudar a corroborar la existencia –aunque no los detalles– del Jesús histórico<sup>51</sup>, estableció, en un marco demasiado rígido a nuestro entender, una dicotomía entre las menciones que consideraba auténticas y las, en su lógica, incorrectamente identificadas con Jesús. En lo que respecta a los pasajes

<sup>46</sup> HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, p. 58.

<sup>47</sup> Véase el comentario en *B Gittin* 90a.

<sup>48</sup> Pero si insiste demasiado en rechazar se asemeja a un plato quemado por la sal.

ואם מסרב יותר מדאי דומא לתבשיל שהקדיהו מלח

<sup>49</sup> HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, p. 61.

<sup>50</sup> Morris GOLDSTEIN, *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York, The Macmillan Company, 1950.

<sup>51</sup> Goldstein enfatizaba que solo la evidencia tanaítica permitía corroborar la presencia de Cristo en el período, *ibid.*, p. 11.

aquí estudiados –que consideró auténticos– rechazó, apoyándose en Herford, la tesis de Laible que adjudicaba a la expresión “quemar la comida públicamente” el sentido de llevar a cabo actos idolátricos en público. En línea con el estudioso británico sostuvo que el fragmento aspiraba a vincular, de modo indirecto, a Jesús con la herejía<sup>52</sup>.

Un año más tarde, Jacob Lauterbach, renunciando –aunque solo parcialmente– a conocer al Jesús histórico, también dedicó algunas páginas a *b Sanedrín* 103a y a *b Berajot* 17b. Para el autor, la expresión מקדיה תבשילו era una referencia a quien había sostenido doctrinas falsas y había seguido las prácticas de la magia<sup>53</sup>. Desde su perspectiva, quemar la comida públicamente aspiraba a proyectar la imagen de un sujeto que había desperdiciado las enseñanzas de sus maestros, manipulando las doctrinas del judaísmo<sup>54</sup>.

Como ya hemos mencionado, Johann Maier restó importancia tanto al pasaje de *Sanedrín* como al de *Berajot*, considerando que las referencias a Jesús eran interpolaciones tardías, siendo la del tratado de bendiciones aun más distante del momento de producción original<sup>55</sup>. A pesar de sus reservas, analizó los textos, refiriendo –como habían hecho los autores previos– a *b Beitza* 29a y a *b Berajot* 34a. No obstante, rechazó la relación entre *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b con la noción de *minut* y fue más allá –en una postura que será, como veremos, retomada por Schäfer– vinculando el pasaje del divorcio en *m Gittin* IX, 10 a conductas inmorales. Se vale, para esto, de *b Berajot* 62a donde el vínculo sexual se asocia a degustar la comida (שריף תבשילא)<sup>56</sup>. El historiador encontraba otra apoyatura

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>53</sup> Jacob LAUTERBACH, “Jesus in the Talmud”, en *Rabbinic Essays*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1951, p. 488.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>55</sup> Además de considerar, como hemos visto, la posibilidad de una inserción tardía de la gran mayoría de las referencias a Cristo, Maier afirmaba que la mención a Cristo en *b Berajot* 17b era posterior a *b Sanedrín* 103a, dependiendo de ésta –MAIER, *Jesus von Nazareth*, pp. 66-67–.

<sup>56</sup> En el pasaje, Khaná, con el fin de aprender Torá, está oculto debajo de la cama de Abba Arika cuando éste llega junto a su mujer y tiene relaciones sexuales, en medio de charlas y bromas. Ante la situación, Khaná revela su presencia y dice: “Pareciera que la boca de Abba no había degustado la comida antes”.

דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא

en *b Gittin* 90a-b, en el cual los rabinos asocian los comportamientos de los maridos en el matrimonio con los hábitos alimenticios<sup>57</sup>. Concluye Maier, entonces, que la frase “quemar la comida” implica mala reputación en sentido moral<sup>58</sup>.

En la senda crítica de Maier aunque sin el escepticismo, se inserta el trabajo de Schäfer quien, renunciando a la posibilidad de conocer al Jesús histórico desde el *Talmud*, centra su mirada, como hemos anticipado, en aprehender las razones que llevaron a configurar la imagen de Jesús en la literatura rabínica.

En relación a *b Sanedrín* 103a, el autor no duda del contenido sexual de la crítica a Jesús. La enumeración de *Sanedrín* para explicar *salmos* 91,10, razona, es simétrica: es el hombre que, al volver de un viaje, no sabe si podrá tener sexo; es quien sufre sueños o pensamientos perniciosos que, dada la conexión con el pasaje previo, son sexuales; es el discípulo que tiene conductas sexuales inmorales, a partir de la figura de quemar la comida<sup>59</sup>. Para construir su argumento, Schäfer traza la comparación con *m Gittin* IX, 10, considerando, a diferencia de Herford y en línea con Maier, que la idea de divorciar a la mujer por arruinar la comida es una figura que representa la inmoralidad sexual. Schäfer apela también, como había hecho Maier, a *b Berajot* 62a donde la comida es asociada a las relaciones sexuales.

En cuanto a *b Berajot* 17b, debe reconocer que, en este caso, no existe una lógica interna del pasaje que lo vincule a conductas sexuales. Pero el autor, que se mantiene firme en resaltar las derivaciones sexuales del pasaje de *b Sanedrín* 103a, considera que el contexto de *Berajot* es secundario, dado que la mención a Jesús rompe la estructura argumentativa de nombrar a maestro y discípulo (David-Ajitófel/ Saúl-Doeg/ Eliseo-Giezi). En este caso, lejos de la connotación sexual, Schäfer recuerda que Ajitófel, Doeg y Giezi aparecen, junto a Balaam, en *m Sanedrín* X, 2, pasaje en

<sup>57</sup> *B Gittin* 90a: R. Meir dijo: Así como hay diferentes gustos sobre la comida, hay diferentes gustos sobre las mujeres. רבי מאיר אמר כשם שהודעות במאכל כך דעות נשים

<sup>58</sup> MAIER, *Jesus von Nazareth*, p. 66: “Die Redensart “Speise verderben” enthält somit vor allem das Moment der Kompromittierung durch einen schlechten Ruf. Der betreffende Mensch ist ins Gerede gekommen, wird zur “unmöglichen Person” (was im Fall ehelicher Verhältnisse noch eine Sonderbedeutung erhalten konnte).”

<sup>59</sup> SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, p. 26 ss.

el cual se considera que ninguno de ellos posee espacio en el mundo venidero. Es precisamente el fragmento que, luego de un largo derrotero, da lugar a la interpretación de *b Sanedrín* 103a. Jesús, en *b Berajot* 17b, reemplaza tácitamente a Balaam y allí, siempre siguiendo a Schäfer, los rabinos intentaron identificar a ambos personajes, llevando a Jesús cerca de la herejía y negándole la resurrección<sup>60</sup>. Siempre en su idea de que es la sexualidad incorrecta la que rige los pulsos del “discípulo que quema la comida”, desliza que el culto que, según la Biblia, había introducido Balaam, poseía connotaciones sexuales<sup>61</sup>.

Estas son, entonces, las principales líneas interpretativas que se han aproximado a *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b<sup>62</sup>. El abanico

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 30-33. La identificación entre Cristo y Balaam ha suscitado diversos debates, en una situación que dista de haber sido zanjada. El problema había generado aproximaciones en el siglo XIX (por ejemplo, Abraham GEIGER, “Bileam und Jesus”, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 6 (1868), 31-37. Laible, en su ya citado trabajo, había sugerido la identidad entre ambos personajes (LAIBLE y DALMAN, *Jesus Christus im Talmud*, p. 55 y ss.). Oponiéndose a equiparar a Balaam con Cristo se habían manifestado, entre otros, KLAUSNER, *Jesus de Nazaret*, p. 31 y ss.; GOLDSTEIN, *Jesus in the Jewish Tradition*, p. 63 ss.; MAIER, *Jesus von Nazareth*.

<sup>61</sup> SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, p. 33 ss.

<sup>62</sup> Son diversos los trabajos sobre la temática de Cristo en las fuentes rabínicas a partir del siglo XX. Además de los ya citados, véase: Samuel KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín, Calvary, 1902; MEYER, “Jesus im Talmud”, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1904, pp. 47-71; Samuel KRAUSS, “Jesus in History and Legend”, *The New Era*, 6 (1904-1905), 119-27, 153-162; Solomon ZEITLIN, “Jesus in Early Tannaitic Literature”, en AA. VV., *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Viena, 1933, pp. 295-308; Hirsch ZIMMELS, “Jesus and Putting up a Brick: The Meaning of לְבִינָתָה זֶקֶף”, *The Jewish Quarterly Review*, 59 (1968-1969), 244-247; Ernst BAMMEL, “Jesus and ‘Setting up a Brick’”, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 20 (1968), 364-367; William HORBURY, “The Trial of Jesus in Jewish Tradition”, en Ernst BAMMEL (ed.), *The Trial of Jesus*, Londres, SCM Press, 1970, pp. 103-121; Ernst BAMMEL, “Christian Origins in Jewish Tradition”, *New Testament Studies*, 13 (1966-1967), 317-335; Lou SILBERMAN, “Once Again: The Use of Rabbinic Material”, *New Testament Studies*, 42 (1996), 153-155; Raymond BROWN, “The Babylonian Talmud on the Execution of Jesus”, *New Testament Studies*, 43 (1997), 158-159; Robert VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Michigan, William Eedermans, 2000, pp. 104-122; Peter SCHÄFER, Michael MEERSON y Yaacob DEUTSCH (eds.), *Toledot Yeshu. (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011; Thierry MURCIA, “Jésus adorateur d’une Brique? B. Sanhedrin 107B: l’épisode talmudique du séjour de Yeshu en Égypte”, *Revue des*

de posibilidades es amplio. Procederemos, a continuación, a poner de relieve las razones contextuales por las cuales, entendemos, los pasajes analizados enfatizan la noción de rebeldía, en primer lugar, y de inmoralidad, en segundo término. Ambas son, y en esto radica nuestra idea principal, respuestas a los tópicos *adversus Iudaeos* de la literatura cristiana.

## Un dios; dos caminos

Mucho se ha discutido –y se seguirá discutiendo– sobre cuánto conocían la literatura cristiana los rabinos de Palestina y Babilonia. Así, por ejemplo, para Richard Kalmin, los rabinos de esta última región se encontraban relativamente aislados, tanto de judíos no insertos en la corriente rabínica, como de no judíos<sup>63</sup>. Otros, en oposición, enfatizaron la interacción, tanto en Palestina<sup>64</sup> como en Babilonia<sup>65</sup>. Debemos conceder, más allá de aceptar los fluidos contactos entre diversos grupos, que los sectores rabínicos de los primeros siglos poseían escaso ascendente sobre el conjunto de la población judía, por lo que la lectura que haremos aquí debe ser comprendida como

---

*études juives*, 170,3-4 (2011), 369-398. Un buen resumen en Craig EVANS, “Jesus in Non-Christian Sources”, en Bruce CHILTON y Craig EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden-Boston-Nueva York, Brill, 1994, pp. 443-478.

<sup>63</sup> Richard KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, Nueva York, Oxford University Press, 2006. El autor sostiene que sólo a partir de mediados del siglo IV las influencias occidentales se intensificaron.

<sup>64</sup> Entre otros, Galit HASAN-ROKEM, “Narratives in Dialogue: A Folk Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity”, en Guy STROUMSA y Arie KOFISKY (eds.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land First-Fifteenth CE*, Jerusalén, Yad ben Zvi, 1998, pp. 109-29. Expandido y desarrollado en Galit HASAN-ROKEM, *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2003; Hayim LAPIN, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

<sup>65</sup> Entre otros, Jacob NEUSNER, *History of the Jews of Babylonia*, Leiden, Brill, 1966-1970 (especialmente el volumen II); Isaiah GAFNI, “The political, social, and economic history of Babylonian Jewry, 224-638 CE”, en KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, pp. 792-820.

la mirada de los representantes de *un tipo* de judaísmo. En efecto, Seth Schwartz consideró que los rabinos palestinos de los siglos II y III no solo eran un grupo minoritario sino también marginal<sup>66</sup>.

En esta línea, es pertinente tener en claro que el rabinismo y el cristianismo poseen una fecha de nacimiento cercana. Daniel Boyarin lo expresó claramente al sugerir, polémicamente, que el cristianismo era, incluso, más antiguo que el judaísmo rabínico<sup>67</sup>. Pero, sin necesidad de entrar en el debate, consideremos que la comprensión de ambas religiones debe descansar, cuanto menos parcialmente, en el estudio de las influencias recíprocas. Judaísmo y cristianismo, como bien sostuvo Galit Hasan-Rokem, no solo confrontaron, también dialogaron<sup>68</sup>.

Sin embargo, la coexistencia fue diferente en Babilonia y en Palestina. Los judíos de la provincia romana vivieron el crecimiento exponencial del cristianismo y, luego de la llegada de Constantino al poder, comenzaron a ser –gradualmente– subordinados en lo jurídico<sup>69</sup>. La situación en Babilonia fue diferente y el clima en el cual se desarrollaron las academias rabínicas fue más amigable<sup>70</sup>. No se debe exagerar, sin embargo, el contraste. Hasta Heraclio, la judería palestina no fue seriamente desafiada y el patriarca judío, incluso en una fecha tan tardía como el 429 –momento de la extinción del cargo– era aún una figura de relieve que poseía aceptados contactos con las autoridades romanas. El judaísmo babilonio, por su parte, también fue presa de persecuciones esporádicas y, siempre, ocupó

<sup>66</sup> Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

<sup>67</sup> BOYARIN, *Dying for God*, p. 5.

<sup>68</sup> HASAN-ROKEM, “Narratives in Dialogue” y *Tales of the Neighborhood*.

<sup>69</sup> La bibliografía sobre el tema es ingente. Un buen estado de la cuestión en David GOODBLAT, “The Political and Social History of the Jewish Community in the Land of Israel, c. 235-638”, en KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, pp. 404-430. Reenviamos, nuevamente, a la obra de SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society*. Véase, también, GOODMAN y ALEXANDER, *Rabbinic Texts and the History of Late Roman Palestine* y Haguit SIVAN, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>70</sup> Bien señalado por David Novak en “Gentiles in Rabbinic Thought”, en KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, pp. 647-662.

un lugar subordinado en las estructuras arsácida y sasánida<sup>71</sup>. Schwartz comprendió bien la complejidad de ambos escenarios, ponderando la necesidad de tener en cuenta tanto el conflicto como la convivencia<sup>72</sup>. Por otra parte, debemos tener en cuenta que Palestina y Babilonia se encontraban interconectadas, siendo frecuentes los viajes de los rabinos, sobre todo en el período en el cual los pasajes estudiados tendrían su origen –siglos III y IV-<sup>73</sup>.

Los fragmentos analizados pertenecen al *Bavli*. En efecto, la presencia de la problemática del cristianismo en el *Talmud* encuentra más eco en esta compilación que en el *Yerushalmi*. ¿Cómo explicar esta diferencia? Kalmin, que se hizo este mismo interrogante, concluyó que no fue el contexto particular el que generó este derrotero. Fueron, para el autor, decisiones editoriales no vinculadas a coyunturas específicas sino, más bien, a estilos<sup>74</sup>. Otros, sin embargo, consideraron que fue el temor a las represalias el que llevó a los rabinos de Palestina a ejercer un acto de autocensura sobre las historias de cristianos<sup>75</sup>. En breve expondremos nuestra visión de la problemática aunque esta pesquisa –insistimos– discurre sobre pasajes del *Bavli* y no del *Yerushalmi*, por lo que nuestro foco de interés está en explicar el porqué de la presencia de referencias al cristianismo en el compilado que vio la luz en Babilonia.

El problema central que subyace a estos interrogantes es la seria dificultad de establecer, a través del *Talmud*, el grado de interacción

<sup>71</sup> Adecuados resúmenes en David GOODBLATT, “The Jews in Babylonia, 66-c. 235 CE”, en KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, pp. 75-81 e GAFNI, “The political, social, and economic history of Babylonian Jewry”.

<sup>72</sup> Seth SCHWARTZ, “Some Types of Jewish-Christian Interaction in Late Antiquity”, en Richard KALMIN y Seth SCHWARTZ (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Lovaina, Peeters, 2003, pp. 202-203.

<sup>73</sup> Véase entre la abundante bibliografía, el interesante aporte de Catherine HEZSER, *Jewish Travel in Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011. Especialmente el apartado 2.3 “Travel Between the Land of Israel and Babylonia in Late Antiquity”, pp. 311-364.

<sup>74</sup> Richard KALMIN, “Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity”, *The Harvard Theological Review*, 87,2 (1994), 167-169.

<sup>75</sup> Esta tesis ya había sido impulsada por James Parkes en la década del ‘30, en *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Nueva York, Meridian Books, 1961 (ed. orig. 1934), pp. 106-115.

entre judíos y cristianos tanto en Babilonia como Palestina. Ni siquiera en esta última, más documentada, es fácil obtener conclusiones contundentes. Menos aún en el mundo del Éufrates, donde las fuentes cristianas son escasas y las judías presentan, como dijimos, poco interés en la temática. Pasemos, ahora, al análisis de los propios pasajes, teniendo en cuenta estos debates generales e intentando, en las conclusiones, aportar nuevas ideas a tales cuestiones.

### ¿Quién es el rebelde?

Irving Langmuir sostuvo, con gran perspicacia, que el cristianismo había nacido con un *birth trauma*<sup>76</sup>. Hijo del judaísmo, una rama de él optó por tomar a su Dios y a sus textos –a diferencia de Marción<sup>77</sup>– sacrificando la imagen del colectivo judío que no había reconocido al Mesías. El antijudaísmo no solo era producto de un conflicto sino también de las necesidades propias del discurso cristiano. En esta pugna, fáctica y discursiva, uno de los aspectos en discusión –*el aspecto* en discusión tal vez– giró en torno a quién comprendía correctamente el mensaje veterotestamentario. Floreció, así, una profusa literatura antijudía que ponía la lupa tanto sobre la proyectada incapacidad hebraica de entender los textos como sobre la tendencia a la rebeldía. Los judíos fueron acusados una y otra vez de

<sup>76</sup> Gavin LANGMUIR, “Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism”, *Viator*, 2, (1971), p. 384: “Christianity, by contrast, grew out of Judaism amidst a conflict with non-Christian Jew, and that birth trauma was enshrined in Christian revelation and central to Christian theology. The Christian acceptance of Jewish scripture and the Christian claim to be true Israel meant that for Christians, Jews were a central element of God’s providential plan. Moreover the continued existence of Judaism after Jesus was the physical embodiment of doubt about the validity of Christianity. Unlike pagan anti-Judaism, Christian anti-Judaism was a central and essential element of the Christian system of beliefs. The elaboration of anti-Judaic doctrine and polemics and the effort to prove that Christianity was foreshadowed in the Old Testament would be a major theological enterprise for centuries”.

<sup>77</sup> Stephen WILSON, “Marción and the Jews”, en IDEM, *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic*, Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1986, pp. 44-102.

ceguera espiritual, lentitud intelectual, perfidia, maldad y soberbia, entre otros calificativos<sup>78</sup>.

Hacia el siglo III d.C. o, incluso, antes –acercándonos al período de los rabinos citados en los pasajes utilizados– tenemos referencias claras a la noción cristiana de la rebeldía de los judíos. Los ejemplos son múltiples e inabarcables. En el mundo latino, para citar solo un caso, Tertuliano sostenía:

*Pero tanto pecaron [los judíos], henchidos por la confianza de sus antepasados, que se apartaron de la disciplina de un modo impío y no admiten que su exilio actual prueba eso mismo*<sup>79</sup>.

Nótese la construcción *ad declinandum disciplinam* utilizada por Tertuliano en referencia a los judíos. En Oriente podemos apelar a Orígenes. Este sostiene en sus *Homilías sobre Jeremías*, por ejemplo:

*Aquel pueblo estaba enfermo; varias enfermedades aquejaban al pueblo que se decía de Dios. Dios les enviaba profetas como médicos. (...) pero ellos aunque*

<sup>78</sup> El debate sobre la tónica *adversus Iudaeos* es amplísimo y la bibliografía, inabarcable. Entre las obras más representativas, véase a Adolf von HARNACK, “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche”, en Adolf von HARNACK y Oscar GEBHARDT (eds.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlín, Akademie Verlag, 1991 (1883), t. 1, III, pp. 1-136; Marcel SIMON, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425)*, París, De Boccard, 1964 (ed. orig. 1948); LANGMUIR, “Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism”; Rosemary RUETHER, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York, Seabury Press, 1974; Miriam TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1995; Paula FREDRIKSEN y Oded IRSHAI, “Christian anti-Judaism: polemics and policies”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, pp. 977-1034.

<sup>79</sup> TERTULIANO, *Apologeticum*, XXI, 4,20-23: “*Sed quanta deliquerint, fiducia patrum inflati ad declinandum disciplinam in profanum modum etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorum*”. Texto tomado de Eligius DEKKERS, *Tertulliani. Apologeticum*, en AA. VV., *Tertulliani Opera*, Turnhout, Brepols, 1954, vol. I (CCSL 1).

*deberían haber escuchado esas palabras, acusaban al profeta y lo hacían ante jueces similares a ellos*<sup>80</sup>.

Incluso si nos atreviéramos a ir más allá, si pensáramos como Neusner que fueron los compiladores tardíos del *Talmud* los que impusieron las ideas finales, poseeríamos un repertorio aún más amplio de *topoi adversus Iudaeos* que enfatizaban, en el prisma cristiano, la falta de comprensión y la rebeldía del pueblo judío. En la Antioquía del siglo IV, Crisóstomo afirmaba:

*¿Qué podría ser más lamentable que gente [se refiere a los judíos] que provoca la cólera de Dios, no solo transgrediendo su Ley sino también observándola?*<sup>81</sup>

En Occidente, podemos citar, entre los abundantes casos, a Lactancio:

*Ofendido por el crimen y el pecado [se refiere a la construcción del becerro en la base del Sinaí] Dios infligió un grave y merecido castigo al impío e ingrato pueblo y lo subyugó a la Ley que había dado mediante Moisés*<sup>82</sup>.

Se nos podría cuestionar esta limitada selección y habría una razón clara para hacerlo. Es que la multiplicidad de *topoi* antijudíos

<sup>80</sup> ORÍGENES, *Homiliae in Ieremiam*, 14,1-2: “ὁ λαὸς τοῖνον ἐκείνος ἔκαμνε, ποικίλαι νόσοι ἦσαν ἐν τῷ λαῷ τῷ χρηματίσαντι τοῦ θεοῦ. Ἐπεμπεν αὐτοῖς ἰατροὺς ὁ θεὸς τοῦς προφῆτας. (...) οἱ δὲ δέον ἀκούειν τῶν λεγομένων κατηγοροῦν τοῦ προφῆτου καὶ κατηγοροῦν ἐπὶ δικαστῶν παραπλησίων ἑαυτοῖς”. Texto griego tomado de Pierre NAUTIN (ed.), *Origene. Homélie sur Jérémie*, París, Cerf, 1977 (SOU 238).

<sup>81</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Iudaeos*, I, 2: “Τί γένοιτ’ ἄν αὐτῶν ἐλεινότερον, οἷ μὴ τῆ παραζάσει τοῦ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ φυλακῆ τοῦ νόμου τὸν θεὸν παραζύνουσι” (PG 48,845). Nos remitimos a la *Patrología Graeca* dada la ausencia de ediciones modernas. Una buena traducción al alemán, con comentarios actuales, en Rudolf BRÄNDLE y Verena JEGHER BUCHER, *Acht Reden gegen Juden*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1995.

<sup>82</sup> LACTANCIO, *Institutiones divinae*, IV, X, 13, 52-55: “*Quo peccato ac scelere offensus Deus impium et ingratum populum pro merito poenitis grauibus adfecit et legi quam per Moysen dederat subiugavit*”. Texto latino tomado de Pierre MONAT, *Lactance. Institutions Divines*, París, Cerf, 1992, v. IV (SC 377).

es tal que todo recorte resulta arbitrario. A diferencia de las referencias anticristianas en la literatura judía del período, son cientos los tópicos antijudíos en los textos cristianos de la misma etapa<sup>83</sup>. Con esta mínima selección hemos aspirado a dar cuenta de los *topoi* que remarcaban –siempre en la visión cristiana– la tendencia de Israel a desobedecer, así como su incapacidad de comprender las normas dictadas por Dios.

Ahora bien, *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b podrían ser respuestas tácitas a este tipo de ataques discursivos. Realizamos la afirmación en condicional porque, como han sostenido infinidad de autores y volvemos a hacerlo aquí, es muy difícil conmensurar la evidencia talmúdica con otro tipo de materiales. Es complejo, además, porque la cuantía de texto analizable es escasa.

El cristianismo se asumía como heredero del judaísmo. Por tanto, mostrar a Jesús como discípulo no era una novedad. No obstante, que Jesús sea presentado como un discípulo díscolo pretende poner en duda su propia capacidad de comprensión del mensaje mosaico. Así, la acusación de rebeldía ya no cae sobre los judíos que, en la lógica cristiana, desoyeron a los profetas y desconocieron al Mesías sino sobre el propio fundador del cristianismo. Dando la espalda a los maestros –a quienes, bajo la lente judía, conocían el verdadero mensaje veterotestamentario–, Jesús es presentado como un insolente. Esta veta había sido explorada, incluso, por Celso quien, entre otras cosas, acusaba a los cristianos de sedición. En palabras de Orígenes:

*Y no es menos falsa la siguiente afirmación: “los hebreos, que eran egipcios, debieron su origen a una sedición”. Y la siguiente: “Otros, que eran judíos, se rebelaron en tiempo de Jesús, contra el Estado judío y siguieron a Jesús mismo”. Y es así que ni Celso ni quienes lo siguen podrán demostrar un solo hecho de rebeldía de los cristianos*<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> En efecto, existen obras enteras que compilan y analizan los *topoi* antijudíos. Ejemplos en Denisse JUDANT, *Judaïsme et Christianisme. Dossier Patristique*, París, Du Cedre, 1969; Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo occidental (siglos IV y V)*, Madrid, Trotta, 2000.

<sup>84</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum*, III, 8,1-5: “Ὁμοίως δὲ ψευδὸς τὸ Αἰγυπτίους ὄντας ἀπὸ στάσεως τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι τοὺς Ἑβραίους, καὶ τὸ Ἰουδαίους ὄντας ἄλλους κατὰ τοὺς

Resaltemos, en este caso, el uso del término *στάσις* con el que Celso habría asociado a los cristianos. Desoír a quien enseña y faltarle el respeto son, también en el mundo talmúdico, faltas graves. Jesús quemó la comida. Es un sedicioso. Y lo es, sobre todo, porque lo hace en público. Poseer a Jesús como discípulo o como hijo, siempre en la lógica rabínica, es una desgracia, un mal que –se desea– nunca sobrevenga.

Hemos visto que la expresión “quemar la comida” puede vincularse al sazónamiento excesivo de ésta y, en una segunda interpretación, a la herejía. Jesús como hereje es otro intento de demostrar que la desviación del plan divino no es una característica judía sino cristiana. No es el pueblo de Israel el sedicioso que rompe con Dios; es Jesús el que crea una nueva religión que se aparta de la senda preestablecida.

### ¿Quién es el inmoral?

Maier y Schäfer, como vimos, hacían hincapié en la connotación sexual de la expresión *מקדיח תבשילו*. Este último, además, consideraba que el paralelismo entre Jesús y Balaam en *Berajot* poseía una intencionalidad similar. Vincular a Jesús con una conducta inmoral era otra de las estrategias que podían desplegar las autoridades rabínicas a la hora de desacreditar a la religión cristiana *in toto*. Si el propio Jesús había sido un sujeto inmoral, todo el edificio construido en torno a su figura podía ser cuestionado.

Ciertos pasajes del *Talmud*<sup>85</sup>, así como las narrativas de *Toledot Yeshu*<sup>86</sup> optaron, entre otras tácticas discursivas, por descalificar las conductas de María con el fin de debilitar el eslabón previo. El

---

*Ἰησοῦ χρόνους ἐστασιακέσαι πρὸς τὸ κοινὸν τῶν Ἰουδαίων καὶ τῷ Ἰησοῦ κατηκολουθηκέναι. Οὐδὲν γὰρ στάσεως ἔργον ἐπιδείξει Χριστιανὸν ὁ Κέλσος ἢ οἱ ὁμοιοῦντες αὐτῷ δυνήσονται*. Texto griego tomado de Marcel BORRET (ed.), *Origène. Contre Celse*, París, Cerf, 1968, c. 2 (SC 136).

<sup>85</sup> *B Shabat* 104b.

<sup>86</sup> No es este el espacio para analizar en extensión la problemática de las narrativas conocidas como *Toledot Yeshu*. Para un panorama general de la investigación en la actualidad, véase a SCHÄFER, MEERSON y DEUTSCH (eds.), *Toledot Yeshu*.

propio Jesús, en un pasaje del *Bavli*, es presentado con una actitud libidinosa<sup>87</sup>.

La acusación de inmoralidad no era nueva. Tertuliano había defendido a los cristianos de las falsas acusaciones que hacían los politeístas sobre sus encuentros<sup>88</sup>. En efecto, asociar un culto, un movimiento o una persona a conductas depravadas era una manobra frecuente en el mundo antiguo al momento de estigmatizar a un grupo particular<sup>89</sup>. En el orbe rabínico, la operatoria era similar<sup>90</sup>. Para dar un ejemplo, *Avodá Zará* desconfiaba de los gentiles, vinculándolos a prácticas repudiables que incluían a animales<sup>91</sup>.

Aunque en una cuantía sensiblemente menor que la registrada en los *topoi* en torno a la rebeldía de Israel, hay algunos ejemplos de la patrística de vinculaciones entre Israel y la acción inmoral. Son escasas las acusaciones explícitas de los hombres de Iglesia sobre conductas sexuales criticables en los judíos pero existe un ataque indirecto en la misma dirección: la *carnalitas* es adjudicada, una y otra vez, al pueblo judío. El énfasis estaba en asociar aquello que los cristianos veían como literalidad y falta de inteligencia espiritual de los judíos a un proceder carnal. Se constituía una dicotomía ideal en la cual la vieja religión se asociaba a lo concreto y a lo mundano mientras que el polo cristiano representaba lo espiritual y lo celeste. Si bien, insistimos, la tensión entre el cristianismo espiritual y el judaísmo carnal no siempre derivaba en acusaciones

<sup>87</sup> *B Sanedrín* 107b. Con paralelos en *b Sotá* 47a.

<sup>88</sup> Véase, por ejemplo TERTULIANO, *Apologeticum*, I, 7.

<sup>89</sup> Sobre la sexualidad en el mundo grecolatino, véase, en general, Kenneth DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley, University of California Press, 1974; Gail CORRINGTON, "The Defense of the Body and the Discourse of Appetite: Continnence and Control in Greco-Roman World", *Semeia*, 57 (1992), 65-74. Más actual, Kyle HARPER, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge. Harvard University Press, 2013.

<sup>90</sup> Sobre la visión rabínica de la sexualidad y su cercanía a posiciones grecoromanas, véase a Michael SATLOW, "Rhetoric and Assumptions: Romans and Rabbis on Sex", en Martin GOODMAN (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 135-144. El artículo es, a su vez, una condensación de Michael SATLOW, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta, Scholars Press, 1995.

<sup>91</sup> *B Avodá Zará*, 22a-b.

formales de actos inmorales por parte de los miembros de la religión de Moisés, llevaba implícitamente una vinculación entre los judíos y el apego a los placeres del siglo<sup>92</sup>.

Podemos comenzar, nuevamente, por autores tempranos. Debemos resaltar, no obstante, que es más difícil encontrar acusaciones abiertas en torno al carácter libidinoso de Israel en los primeros pensadores de la patrística. Ello se relaciona, creemos, con que los propios cristianos debían rechazar idénticas acusaciones –provenientes de los politeístas– defendiendo, a su vez, a la religión matriz que, en muchos casos, era simultáneamente presentada al mismo auditorio gentil<sup>93</sup>. Sí encontramos, no obstante, el énfasis en la *carnalitas* de Israel. Tertuliano, por ejemplo, afirmaba:

*Se sigue que habiendo sido dados, en un tiempo previo, todos estos preceptos, carnalmente, al pueblo de Israel, vendría un tiempo en el cual los preceptos de la antigua Ley y de las viejas ceremonias cesarían, y la promesa de una nueva Ley, el reconocimiento de los sacrificios espirituales y la oferta de un nuevo pacto arribarían; desde lo alto una luz resplandeciente se dirigiría a nosotros, que estábamos en las tinieblas y nos manteníamos en la sombra de la muerte<sup>94</sup>.*

Se observa claramente el par espiritual / carnal, del mismo modo que será enfatizado, entre otros, por Orígenes<sup>95</sup>. No obstante,

<sup>92</sup> Sobre la temática, es valiosa y actual la perspectiva de Susanna DRAKE en *Slandering the Jew. Sexuality and Difference in Early Christian Texts*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013.

<sup>93</sup> Tertuliano, nuevamente, es un caso paradigmático.

<sup>94</sup> TERTULIANO, *Adversus Iudaeos*, VI, 1,6-13: “*Sequitur, ut praecedenti tempore datis omnibus istis praeceptis carnaliter populo Israël superueniret tempus, quo legis antiquae et ceremoniarum ueterum praecepta cessarent et nouae legis promissio et spiritualium sacrificiorum agnitio et noui testamenti pollicitatio superueniret fulgente [nobis] lumine ex alto, quod nobis, qui sedebamus in tenebris et in umbra mortis detenebamur, oriretur*”. Texto latino tomado de Emil KROYMAN (ed.), *Tertulliani Adversus Iudaeos*, en AA. VV., *Tertulliani Opera*, Turnhout, Brepols, 1954, v. II (CCSL 2).

<sup>95</sup> Véase, por ejemplo, ORÍGENES, *Commentarius in Matthaeum*, XI, 11,58-62. Específicamente sobre la imagen de los judíos –en términos sexuales– a partir de Orígenes, véase el tercer capítulo de DRAKE, *Slandering the Jew*, pp. 36-48.

en ocasiones –aunque limitadas– el paralelismo con actitudes inmorales se hizo patente. Crisóstomo, con su característica virulencia, vinculó a los judíos con un comportamiento licencioso:

*¿Es que su carácter licencioso [el de los judíos] ha ensombrecido al de los seres irracionales? Escuchen lo que dice el profeta sobre su desenfreno: “Ellos devinieron sementales lujuriosos; cada uno relinchaba por la mujer de su vecino”. En lugar de decir: “Cada uno deseaba la mujer de su vecino” expresamente muestra su locura innata y el carácter desenfrenado usando el sonido de los animales<sup>96</sup>.*

Nótese el énfasis de Crisóstomo en los términos ἀκολασία y ἀσελγεία para referir la conducta de los judíos. En el mundo latino, podemos citar a Agustín, no en una actitud tan violenta como los hombres de Oriente pero enfatizando, nuevamente, el carácter inmoderado del Israel neotestamentario. Al analizar el salmo 65, éste afirmó:

*Y la antigua Jerusalén, en efecto, ya no es habitada por los judíos. Después de la crucifixión del Señor, fue vengado, en ellos, con gran furor, y siendo expulsados de tal lugar donde, con impío desenfreno habían enloquecido, furiosos contra su Médico, ahora están dispersos entre todas las naciones y su tierra fue dada a los cristianos<sup>97</sup>.*

<sup>96</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Iudaeos*, I, 6: “Ἀλλὰ ἀσελγείας ἔνεκεν οὐχὶ καὶ τὰ λαγνότατα τῶν ἀλόγων ἀπέκρυσαν; Ἄκουσον τοῦ προφήτου, τί φησι περὶ τῆς ἀκολασίας αὐτῶν. Ἴπποισθηλυμανεῖς ἐγένοντο ἕκαστος ἐπὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἐχρεμέτιζεν. Οὐκ εἶπεν, ἕκαστος τῆς γυναίκος τοῦ πλησίον ἐπεθύμει, ἀλλ’ ἐμφαντικώτατα τῇ τῶν ἀλόγων φωνῇ τὴν ἐκ τῆς ἀσελγείας ἐγγυνομένην αὐτοῖς μανίαν ἐνέφηγεν” (PG. 48,853). La referencia bíblica es a *Jeremías* 5,8.

<sup>97</sup> AGUSTÍN, *Ennarationes in psalmos*, LXIV, 1,24-29: “*Et illa quidem Ierusalem modo a Iudaeis non incolitur. Post crucifixum enim Dominum, uindicatum est in illos flagello magno; et eradicati ab eo loco, ubi impia libertate furiosi aduersus medicum insanierant, dispersi sunt per omnes gentes, et data est illa terra christianis*. Note la construcción *impia libertate*”. Texto latino tomado de Eligius DEKKERS y Iohannes FRAIPOINT (eds.), *Sancti Aurelii Augustini. Ennarationes in Psalmos LI-C*, Turnhout, Brepols, 1956 (CCSL 39).

Cerremos aquí esta apretada selección de tópicos sobre la conducta moral de los hebreos. ¿Qué relación podemos encontrar con la interpretación de *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b? La cuestión, en este caso, es más compleja. En primer lugar porque, como vimos, la asociación entre la expresión talmúdica מקדיה חבשילו y la conducta sexual inadecuada, no es directa. Si bien, como anticipamos, la interpretación es verosímil, dista de ser segura.

Por otra parte, en este caso es aún más difícil comprobar que, de haber existido, la acusación de lascivia vertida sobre Jesús implique una respuesta a los *topoi adversus Iudaeos*. La dificultad responde a diversas razones. Por una parte, como vimos, en los primeros dos siglos de la era común no fue habitual este tipo de acusación hacia los judíos. En efecto, hubiese resultado oneroso al incipiente cristianismo atribuir, a su matriz, perversión sexual en un momento en el cual debía defenderse de las acusaciones politeístas del mismo tenor. Los *topoi* antijudíos de los primeros dos siglos hacían mayor hincapié en la *carnalitas*, en tanto oposición a la espiritualidad, sin implicar mecánicamente una referencia a sexualidad inmoral. Por otra parte, insistimos, relacionar al principal referente de un movimiento con una praxis moral repudiable era una estrategia discursiva habitual<sup>98</sup>.

No obstante, aun teniendo en cuenta estos considerandos, existe la posibilidad –siempre en el plano teórico– de que la acusación moral a Jesús sea una respuesta a la tópica antijudía. Adjudicar a Jesús un accionar libidinoso –igual que se había hecho con María en *Toledot Yeshu* y con Jesús en otras partes del *Talmud* que ya hemos referido– es otro gesto tendiente a desactivar la sacralidad del cristianismo en general. La lascivia judía o, cuanto menos, la ausencia de espiritualidad dejaban paso al carácter licencioso de la figura más relevante del mundo cristiano.

Que Jesús haya quemado públicamente la comida sería, entonces, la forma de desarticular el par espiritualidad/carnalidad que estaba montando la patrística en los primeros siglos del milenio. Intento tímido e indirecto, éste apunta a convencer al auditorio judío, rabínico y no rabínico, de la inferioridad de la religión cristiana.

<sup>98</sup> Reenviamos, para la temática en general, a la nota n. 89

## Conclusiones: respuestas tácitas a un diálogo abierto

El análisis de *b Sanedrín* 103a y *b Berajot* 17b ha sido un camino para abordar una problemática más amplia. Varios son los interrogantes que subyacen tras cada pasaje talmúdico referido a Jesús: ¿En base a qué se construían tales líneas? ¿A quiénes estaban dirigidas y por qué motivo? ¿Qué efecto tuvieron sobre los destinatarios de los mensajes? Las respuestas distan de ser simples, sobre todo porque estamos frente a fuentes, insistimos, esquivas. Ensayaremos algunas respuestas iniciales que deberán ser refrendadas mediante sucesivas investigaciones.

En cuanto a la primera cuestión, hemos visto que algunos historiadores intentaban rescatar, a partir de los textos analizados, al Jesús histórico. Otros, en las antípodas, destinaban ríos de tinta a demostrar, precisamente, lo contrario. Nuestra respuesta se acerca a la de Schäfer, quien puso el énfasis en analizar las razones de los constructos discursivos. Para el autor, se trataba de una contranarrativa sofisticada, que respondía al texto neotestamentario<sup>99</sup>. Ello implicaría el conocimiento rabínico de material cristiano, cuestión verosímil pero difícil de comprobar.

Nuestra hipótesis coincide con la posición de Schäfer en cuanto a la existencia de un contacto entre ambos colectivos religiosos, sobre todo en Palestina pero también en Babilonia. No obstante, como hemos intentado demostrar, enfatizamos la interacción en la polémica abierta más que la lectura del propio texto neotestamentario. A diferencia de Schäfer, no vemos, en el *Talmud* en general, conocimiento

<sup>99</sup> En sus propias palabras: “*I propose that these (mainly) Babylonian stories about Jesus and his family are deliberate and highly sophisticated counternarratives to the stories about Jesus’ life and death in the Gospels-narratives that presuppose a detailed knowledge of the New Testament, in particular of the Gospel of John, presumably through the Diatessaron and/or the Peshitta, the New Testament of the Syrian Church. More precisely, I will argue-following indeed some of the older research-that they are polemical counternarratives that parody the New Testament stories, most notably the story of Jesus’ birth and death*” (SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, pp. 8-9). En la misma línea ya se había expresado Klausner: “Las narraciones del Talmud parecen haber sido pensadas deliberadamente para contradecir los hechos que los evangelios recuerdan” (*Jesús de Nazaret*, p. 19).

minucioso de la tradición textual cristiana; consideramos más verosímil el contacto a través del diálogo y la interacción.

Al calor de los debates sobre las Escrituras, los rabinos se habían topado con el creciente caudal de *topoi adversus Iudaeos*. Se ha debatido y se continuará debatiendo en torno al nivel de polémica real existente entre ambos colectivos religiosos en los primeros tramos del milenio pero nadie niega que hubo contacto. Siempre se remarca que Orígenes o Jerónimo se acercaban a judíos para obtener información sobre interpretaciones de la Escritura. Muchos especialistas han observado, de hecho, paralelos en los modos de ejercer la exégesis sobre los textos. Pocas veces, en cambio, se resalta que los judíos anónimos que se acercaron a los Padres de la Iglesia, también habrán indagado sobre las creencias de aquellos e, incluso, habrán polemizado.

El intercambio, la discusión y la polémica afectaban a ambos grupos. Los incipientes sectores rabínicos escuchaban a los cristianos; no eran ajenos a ellos. En el debate, los rabinos habrán conocido las acusaciones que se formulaban contra ellos, tal como Tertuliano había conocido los discursos que los politeístas enarbolaban contra la entonces minoría cristiana. Las aristas de la polémica contra los judíos eran múltiples e iban desde la discusión de pasajes específicos hasta acusaciones abiertas. Entre éstas, la rebeldía ocupaba un lugar central. Israel había sido el primer receptor del mensaje divino y, sin embargo, había fallado en su cometido. Incluso antes de la llegada de Cristo, el pueblo judío había desoído a Dios y lo había desafiado. Con Jesús, su carácter irracional se había expresado aún más claramente. Pueblo elegido, había perdido su rol dada a su terquedad.

*B Sanedrín 103a y b Berajot 17b* responden, entendemos, a tal acusación. Lo hacen, de hecho, invirtiendo los términos. El rebelde no es el pueblo judío; el rebelde es Jesús, el que desoye a sus maestros, el que rompe con su pasado, el que se aparta de Dios. Es un hijo o un discípulo porque es producto del judaísmo, es la rama desviada. La ruptura y la innovación, síntomas del error en el mundo antiguo, son cristianas. No es el pueblo judío el que rompe el pacto; es Jesús, el discípulo díscolo, quien crea uno nuevo.

En la tópica antijudía también existía, como vimos, la acusación de carnalidad/literalidad y, en algunos casos, de lascivia. En este

caso es más difícil aseverar que la acusación de quemar la comida en público como sinónimo de conducta sexual inapropiada sea una respuesta al *topos* antijudío. Lo es, no solo por las escasas acusaciones cristianas en tal dirección sino también porque la asociación con la inmoralidad era un recurso típico de la época al momento de deslegitimar al adversario. Pero más allá del debate, hacer de Jesús un inmoral contribuía, sin dudas, a deslegitimar el movimiento cristiano en general. Ello podría ser una contestación al tópico antijudío o bien un simple ataque apelando a las herramientas retóricas de la época.

Pasemos, ahora, al segundo interrogante. ¿Para quienes escribían los rabinos pasajes como los aquí analizados? Debemos conceder que ambos *talmudim* estaban orientados a la circulación interna. En efecto, los autores cristianos no conocieron con precisión el texto talmúdico hasta entrado el segundo milenio. Los rabinos escribían para los judíos. Incluso, si aceptamos posiciones como las de Rubinstein<sup>100</sup> o Kalmin<sup>101</sup>, escribían solo para rabinos. Por tanto, descartamos, *a priori*, que las referencias a Jesús hubieran estado destinadas a hostilizar a los cristianos.

Ahora bien, podríamos pensar que, mediante tales afirmaciones, el movimiento rabínico aspiraba a dotar de herramientas a quienes se enfrentaban a cristianos en debates abiertos. No obstante, pasajes como el de *b Sanedrín* 103a o *b Berajot* 17b no aportaban demasiados elementos para el discurso.

El papel de este tipo de afirmaciones, creemos, era preponderantemente defensivo. Poner en tela de juicio la santidad de Jesús en un texto a ser leído por judíos tenía por objetivo desestimular cualquier interés que un judío pudiera tener en una religión que crecía a buen ritmo. El rebelde es él; no nosotros, parecen afirmar los rabinos.

¿Existía riesgo de influencia cristiana entre los judíos? En el caso palestínense, no hay duda alguna. Ya en los siglos II y III, la expansión del cristianismo era notoria y en el IV, con la inserción del cristianismo en el vértice del Imperio, la afluencia de judíos hacia la religión mayoritaria se vio beneficiada con diversas disposiciones

<sup>100</sup> RUBINSTEIN, *The Culture of the Babylonian Talmud*.

<sup>101</sup> KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*.

legales. Pero, precisamente, los pasajes analizados en particular y el grueso de las referencias al cristianismo se encuentran en el *Bavli*. ¿Por qué razón si la gravitación del cristianismo era mucho menor allí?

La respuesta a esta última pregunta discurre en dos andariveles. En primer lugar, si bien es cierto que el mundo palestinese y el babilonio no eran iguales, existía un fluido y continuo intercambio entre ambos espacios. Sobrados son los casos de rabinos que conectaban tales sitios, transfundiendo ideas, temores y ansiedades. Recordemos que Hisdá, en *b Sanedrín* 103a cita a Jeremías b. Abbá quien, según el propio *Talmud*, había vivido un tiempo en Palestina. Samuel b. Najmani, también citado en las referencias a Jesús, habitaba en Palestina y había viajado en dos ocasiones a Babilonia. De tal modo, las academias del Éufrates habrán recibido noticias de los avances del cristianismo en la tierra de Israel. En segundo lugar, aunque con menor velocidad, la nueva fe también había obtenido conquistas en el mundo persa<sup>102</sup>. Menos agresivo y compartiendo la condición de minoría con el judaísmo, representaba, también, un adversario a la religión de Moisés.

¿Qué efectos produjeron las referencias anticristianas? Entra a tallar, en este caso, el debate sobre el grado de expansión que poseía el movimiento rabínico en los primeros siglos del milenio. En las últimas décadas, como ya hemos remarcado, un importante cúmulo de autores puso en cuestión la velocidad del desarrollo rabínico y el verdadero alcance de su injerencia, no solo en regiones alejadas de Palestina y Babilonia sino también en estas mismas zonas.

El grupo rabínico, de repercusión limitada, estaba, según Kalmin, aislado por propia voluntad, sobre todo en Babilonia<sup>103</sup>. Para el autor, esta insularidad no implicaba una desconexión absoluta pero sí un bajo nivel de interacción, tanto con gentiles como con grupos judíos no rabínicos. El *Yerushalmi*, razonaba Kalmin, narraba, al

<sup>102</sup> Véase, para un panorama general, Sebastian BROCK, "Christians in Sasanian Empire: A case of divided Loyalties", *Studies in Church History*, 18 (1982), 1-19; Timothy BARNES, "Constantine and the Christians of Persia", *The Journal of Roman Studies*, 75 (1985), 126-136; Joel WALKER, *The legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, University of California Press, 2006.

<sup>103</sup> KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*.

menos, las ansiedades de los rabinos en relación al mundo circundante; el *Bavli* parecía ni siquiera observar tal realidad. A diferencia de Rubinstein, que consideraba que esta diferencia dependía del auditorio seleccionado por los editores de ambos *talmudim* al momento de construir sus discursos, Kalmin creía que los textos reflejaban realidades históricas diversas: un grupo palestinese más abierto, uno babilonio más cerrado.

No coincidimos con la noción de un grupo aislado. El *Talmud*, entendemos, expresa la interacción. Interacción regulada, controlada y reprimida pero interacción al fin. En esta línea es pertinente recordar las aproximaciones de Daniel Boyarin a la temática, quien enfatizó las tensiones, ansiedades y curiosidades que generaba el cristianismo en el propio grupo de rabinos<sup>104</sup>.

En este marco, consideramos verosímil que los rabinos hayan dirigido su mensaje anticristiano al seno del mundo judío y, específicamente, al propio grupo rabínico. La potencia del discurso se habrá limitado, entonces, a tales ámbitos y habrá encontrado mayor recepción en el selecto grupo de rabinos. Hisdá se expresó a principios del III, citando a un sujeto aún previo. La dinámica aquí esbozada implica que, en ese período, el rabinismo empezaba a fortalecerse pero era, aún, un incipiente movimiento. El alcance del discurso habrá sido, entonces, reducido. Comprobar esta última afirmación no es fácil. Solo podemos mencionar que en los siglos sucesivos la interacción con otros grupos religiosos no cesó.

Un último interrogante, general, debe ser respondido: ¿por qué tantos tópicos antijudíos en la literatura cristiana y tan pocas referencias anticristianas en el mundo rabínico? Una primera explicación, ya acercada por Klausner y sugerida por Kalmin se relaciona con las propias estructuras discursivas de los *talmudim*. En efecto, ambos textos muestran indiferencia frente a eventos históricos<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> BOYARIN, *Dying for God*. Véase, del mismo autor, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004. Para un periodo posterior, véase el polémico trabajo de Israel YUVAL, *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 2006.

<sup>105</sup> El autor, con buen tino, ejemplificaba recordando que nada sabríamos de los macabeos a partir del *Talmud*. Insistía, a su vez, en la idea de que, en la convulsio-

No obstante, esto no alcanza para explicar por qué individuos de los siglos IV al VI, que ya vislumbraban en el desarrollo del cristianismo un peligro, se mantuvieron indiferentes mientras que, ante otras temáticas, mostraron más preocupación.

En el campo de los estudios patrísticos, se ha debatido si la literatura *adversus Iudaeos* respondía a una pugna real o no<sup>106</sup>. Dos grandes líneas han surcado el debate. Una afirmaba que, en los primeros siglos del primer milenio, había sido la puja entre judíos y cristianos la que había llevado a los Padres de la Iglesia a generar una profusa literatura antijudía. Esta tesis, que enfatizaba el conflicto como motor de los *topoi adversus Iudaeos*, encontró la oposición de otra aproximación que priorizaba la teología como generadora del antijudaísmo. Para este grupo de especialistas, los ataques al judaísmo no dependían de una situación social concreta; eran el producto de la necesidad cristiana de autoafirmar la identidad en oposición a la religión matriz. Nacido del judaísmo antiguo, el cristianismo debía explicar y explicarse por qué el pueblo al que Dios había seleccionado como predilecto, había rechazado al Mesías que le había sido prometido. Podía existir antijudaísmo sin judíos.

No es éste el momento de profundizar en el debate. Por nuestra parte, endentemos en función de diversas investigaciones que hemos realizado, que existen Padres de la Iglesia que basaron sus ataques al judaísmo en una competencia real mientras que otros lo hicieron por cuestiones estrictamente teológicas. Esta combinación explica la magnitud del discurso antijudío<sup>107</sup>.

---

nada Judea del I d.C., la presencia de Cristo, en relación a otras temáticas centrales del judaísmo, habría pasado desapercibida para los sabios del período (KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, pp. 18-19). Kalmin, como ya referimos, ponía el énfasis en el estilo de cada *Talmud* (KALMIN, "Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity").

<sup>106</sup> Reenviamos a la bibliografía específica en nota n. 78.

<sup>107</sup> Citamos algunos artículos propios donde se plasmó la citada investigación: Rodrigo LAHAM COHEN, "Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana", *Revue des Études Juives* (en prensa); IDEM, "El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno", *Florentia Iliberritana*, 24 (2013), 153-175; IDEM, "Los judíos en el *Registrum*

Pero es claro que, en el judaísmo, al momento de explicar el anti-cristianismo, la variable teológica no opera. Los rabinos podían prescindir del cristianismo para interpretar el desarrollo del judaísmo. La religión de Cristo podía ser sindicada como una herejía tardía, podía ser puesta en un segundo plano. El cristianismo había dependido, indefectiblemente, del judío hermenéutico para dar cuenta del plan divino<sup>108</sup>. El judaísmo no necesitaba cristianos hermenéuticos.

Por otra parte el judaísmo no gozó, en ningún momento del arco temporal aquí estudiado, de una situación de poder. La Palestina romana, politeísta y luego cristiana, desalentaba a los judíos al momento de ejercer una actividad clara contra el cristianismo. En Babilonia, tanto la arsácida como la sasánida, los judíos, aunque en mejor posición, tampoco podían desarrollar políticas activas frente al cristianismo.

Así, la ausencia de una necesidad teológica endógena, sumada a la posición subordinada que poseían los colectivos mosaicos explican por qué, en el *Talmud*, fueron tan pocas las referencias anticristianas en comparación con la cuantía de la prédica antijudía ejercida por cristianos en el mismo arco temporal. No obstante, existen algunos pasajes, como los que vimos, donde la preocupación por el cristianismo se filtró –y sobrevivió a la censura–.

En efecto, el discípulo que quema la comida es uno de los escasos pasajes talmúdicos donde vemos el tibio intento por controlar una realidad que, los rabinos sabían, no era fácilmente controlable. Intento endógeno, que buscaba refrenar la influencia de una religión

---

*epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII”, *Henoch. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, 35/2 (2013), 214-246; IDEM, “Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* de Gregorio Magno”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* (en prensa); IDEM, “En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno”, *Polis*, 23 (2011), 115-151; IDEM, “Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, *Limes*, 20 (2008), 113-132. La investigación cristalizó en la Tesis Doctoral “Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno”, defendida en la Universidad de Buenos Aires en 2013.

<sup>108</sup> Sobre el concepto de judío hermenéutico, véase a Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 2-3.

que se vislumbraba como adversaria. La estrategia, en este caso, aspiró a revertir las acusaciones de rebeldía e inmoralidad que la polémica *adversus Iudaeos* lanzaba sobre los judíos. Desacralizando a Jesús, sometiéndolo a tensiones humanas, los rabinos buscaban no ya dismantelar el irrefrenable grupo cristiano sino evitar que el crecimiento de éste tuviera impacto en las propias filas del también incipiente –pero más reducido– judaísmo rabínico.



## SANTOS PATRONES DE OFICIOS SAN ELOY Y SAN JERÓNIMO

Germán NAVARRO ESPINACH  
(UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA, ESPAÑA)

### 1. El culto a los santos a través de las cofradías de oficios

Zaragoza ha sido, en los últimos años, un foro destacado para el estudio de las identidades religiosas del pasado. En marzo de 2010 se celebró un curso en la Institución Fernando el Católico titulado *Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII*, que tomaba como punto de partida cronológico la sesión 25<sup>a</sup> del concilio de Trento (3-4 de diciembre de 1563) en la que se aprobó el decreto *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum*, con el que se reafirmaba la doctrina católica de la adoración a los santos frente a la acusación de idolatría realizada por los protestantes. Derivado de ello, en 1587 se creó la Sagrada Congregación de Ritos para normalizar la beatificación y canonización de nuevos personajes, muchos de ellos españoles. El curso citado, sobre todo, relacionaba el discurso religioso con la acción de los poderes públicos y el desarrollo de las prácticas sociales en torno al tema de la santidad y la construcción de hagiografías<sup>1</sup>.

De la misma manera, los días 17 y 18 de octubre de 2013 tuvo lugar, también en la Institución Fernando el Católico de Zaragoza, el coloquio internacional *Sacralidad, religión y tolerancia en la Edad Moderna*, en el que se volvió a insistir en el tema de la construcción de la santidad en cada territorio, tema vinculado a la antigüedad y

<sup>1</sup> Eliseo SERRANO MARTÍN (coord.), "Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII", dossier de la *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010).

prestigio de las iglesias locales y el valor especial atribuido a sus advocaciones. En las diferentes ponencias y comunicaciones, toda una serie de crónicas religiosas, hagiográficas y otros documentos contribuyó a abrir una ventana privilegiada al estudio de las identidades religiosas concebidas, ante todo, como fenómenos de propaganda social. Tal vez, en este coloquio, uno de los aspectos más interesantes fue la perspectiva de comparación entre España y el mundo colonial para interpretar los procesos de imitación, mutación y arraigo de determinadas devociones. En definitiva, se trataba de cuestionar la visión compacta que la historiografía había venido dando a la tradición de la Contrarreforma mediante el estudio de la interacción entre lo sacro y lo profano o las nuevas pautas de tolerancia del poder frente a la cultura popular<sup>2</sup>.

En lo concerniente a la Baja Edad Media, la cronología de salida y llegada para cualquier análisis sobre el tema de la santidad puede comenzar hacia 1264 con el repertorio hagiográfico de *La Leyenda Dorada* y terminar en 1563 con el decreto sobre invocación, veneración y reliquias de los santos de la citada 25ª sesión del concilio de Trento. Sin duda, *La Leyenda Dorada* fue la fuente fundamental y prácticamente la única que utilizaron los artistas para inspirarse hasta bien entrado el siglo XVI<sup>3</sup>, cuando aparecen en España los *Flos Sanctorum* de Pedro de Vega (Zaragoza, 1521), Alonso de Villegas (Madrid, 1588) y Pedro de Ribadeneira (Madrid, 1599-1601)<sup>4</sup>. En contraste, la mayor novedad de esos tiempos fue vincular a algunos santos a funciones muy inmediatas y próximas como la protección

<sup>2</sup> El coloquio fue coordinado por Eliseo SERRANO MARTÍN y contó entre sus ponencias con una de especial interés para la temática del presente trabajo a cargo Juan POSTIGO, "Imágenes de santos. Devoción popular y cultura material en los interiores zaragozanos de la Edad Moderna", actas en prensa. Al respecto, véase también Joan MOLINA I FIGUERAS, "Hagiografía y mentalidad popular en la pintura tardogótica barcelonesa (1450-1500)", *Locus Amenus*, 2 (1996), 125-139.

<sup>3</sup> Santiago de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 2 vols. Véase también Alain BOUREAU, *La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, París, 1984.

<sup>4</sup> Fernando BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, del Laberinto, 2003. Véase también la tesis doctoral inédita de Marcos Angel CORTÉS GUADARRAMA, *El Flos Sanctorum con sus etimologías. Edición y estudio*, Universidad de Oviedo, 2010.

de una población o de uno de sus barrios o calles, la defensa contra catástrofes naturales, la curación de enfermedades y, desde luego, el patronazgo de una profesión, que es el tema que aquí interesa resaltar como factor de promoción de ciertas devociones<sup>5</sup>.

De hecho, el desarrollo del movimiento confraternal en Europa durante los siglos XIII-XVI proporciona datos de gran interés para la hagiografía. Es el caso de las advocaciones repetitivas que promovieron las cofradías de oficios según su especialidad concreta, tal y como se ha puesto de manifiesto en un estudio reciente llevado a cabo sobre el contexto de la España medieval<sup>6</sup>. El estudio se concluyó durante agosto de 2013 en el marco de una estancia de investigación en el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), financiado con el proyecto interuniversitario *Identidades urbanas. Corona de Aragón-Italia: redes económicas, estructuras institucionales, funciones políticas (siglos XIV-XV)*, del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España para 2012-2014 (ref. HAR2011-28861), cuyo investigador responsable es el profesor Paulino Iradiel de la Universidad de Valencia.

La pieza clave del citado estudio sobre las cofradías medievales en España es la presentación del primer censo general de las mismas a partir de documentación fechada entre 1122 y 1521, procedente de las obras de Bofarull, Benítez, Pérez, González y Tello<sup>7</sup>

<sup>5</sup> José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, Akal, 2012, pp. 470-471.

<sup>6</sup> Germán NAVARRO ESPINACH, "Las cofradías medievales en España", conferencia plenaria en las *XVII Jornadas Medievales del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)*, Viña del Mar, 26-27 de agosto de 2013. El texto de la misma aparecerá publicado en la revista *Historia 396* del citado Instituto de Historia.

<sup>7</sup> Manuel y Francisco DE BOFARULL, *Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón*, Barcelona, 1876-1910, 2 vols.; Manuel BENÍTEZ BOLORINOS, *Las cofradías medievales en el Reino de Valencia (1329-1458)*, Alicante, Universidad de Alicante, 1998; Silvia María PÉREZ, *Los laicos en la Sevilla Bajomedieval. Sus cofradías y devociones*, Huelva, Universidad de Huelva, 2005; José Damián GONZÁLEZ ARCE, *Gremios y cofradías en los reinos medievales de León y Castilla, siglos XII-XV*, Palencia, 2009 y Esther TELLO HERNÁNDEZ, *Aproximación al estudio de las cofradías medievales en el reino de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013.

junto a datos recopilados por investigaciones propias<sup>8</sup>. Dicho censo consiste en una tabla con 436 cofradías que registra la población en que se ubican, las advocaciones bajo cuya denominación aparecen, la identidad social de sus miembros si consta, la fecha fundacional o de mayor antigüedad que se conoce y, por último, la fuente de información en que han sido documentadas. Por poblaciones, la lista de cofradías la encabeza Sevilla con 91 y le siguen Zaragoza con 79, Valencia con 61, Barcelona con 26 y Burgos con 23. La inmensa mayoría, 362 de las 436 cofradías, están documentadas entre 1301 y 1500, casi un 20 por ciento (94 de ellas) está sin determinar la advocación y hasta un 40 por ciento (174 cofradías) no ofrece datos de la identidad social de sus miembros. Ampliando todavía más esa base de datos para el presente artículo, se han añadido 125 referencias a cofradías de Barcelona<sup>9</sup> con el objetivo de ilustrar mejor el fenómeno de la repetición de advocaciones por parte de oficios idénticos o semejantes en distintas ciudades. A la vez que se subraya el carácter parcial y abierto de este censo, que no es más que la simiente de un gran repertorio que se irá aumentando en el futuro. La nueva base de datos resultante, ordenada alfabéticamente por advocaciones y antigüedad de las mismas y con el sombreado de las informaciones más relevantes es la siguiente:

<sup>8</sup> Germán NAVARRO ESPINACH, “La cofradía de la Misericordia y el oficio de tejedores de seda (1465-1479)” y “Los genoveses y la creación del Art de Velluters de Valencia con su cofradía de San Jerónimo (1479-1483)” en el libro del mismo autor titulado *El despegue de la industria sedera en la Valencia del siglo XV*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1992, caps. 3 y 4, pp. 43-62 y 63-86 respectivamente; *El Col·legi de l'Art Major de la Seda de València*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1996; “El Hospital de Santa María de Villaespesa y de San Juan Bautista en la ciudad de Teruel a través de los actos notariales de Alfonso Jiménez (1481-1518)”, *Aragón en la Edad Media*, 16 (2000), 565-590; “Las cofradías religiosas medievales en la Corona de Aragón”, en *Actas de las II Jornadas Nacionales de las Cofradías de la Sangre de Cristo*, Teruel, 2005, pp. 25-31; “Las cofradías de la Vera Cruz y de la Sangre de Cristo en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 36/2 (2006), 583-611 y “La Vera Cruz y la Sangre de Cristo en la Corona de Aragón”, en *Actas del IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*, Zamora, 2009, pp. 689-716.

<sup>9</sup> Margarida TINTÓ I SALA, *Els gremis a la Barcelona medieval*, Barcelona, 1978.

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
		Barcelona	Estañeros	Tintó
		Burgos	Taberneros	González
		León	Curtidores	González
		Logroño	Zapateros	González
		Segovia	Sombrereros	González
		Segovia	Tejedores	González
		Segovia	Tintoreros	González
		Valladolid	Agricultores	González
		Valladolid	Pellejeros	González
	1206	León	Monederos	González
	1217	Astorga	Palmeros	González
	1270	Salamanca	Escribanos	González
	1283	Soria	Tejedores	González
	1291	León	Zapateros	González
	1298	Valencia	Herreros, albeitares y plateros	Bofarull
	1306	Valencia	Batidores y bru- ñidores	Bofarull
	1307	Alzira	Hombres	Bofarull
	1315	Barcelona	Real	Bofarull
	1325	Santillana del Mar	Herreros	González
	1328	Huesca	Notarios	Bofarull
	1329	Valencia	Agricultores	Bofarull
	1329	Valencia	Corredores	Bofarull
	1329	Valencia	Pellejeros	Bofarull
	1329	Valencia	Sastres	Bofarull
	1333	Sarrión	Pastores	Bofarull
	1333	Vilafranca del Penedés	Artisanos del cuero y zapateros	Bofarull
	1337	Sagunto	Oficios y artes	Bofarull
	1338	Cervera	Notarios	Bofarull
	1338	Vilafranca del Penedés	Herreros y plateros	Bofarull
	1339	Barcelona	Ciegos	Bofarull
	1347	León	Pastores	González

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
	1368	Burgos	Calceteros	González
	1380	Barcelona	Barqueros	Bofarull
	1383	Barcelona	Pelaires y tintoreros	Bofarull
	1387	Girona	Sastres y pellejeros	Bofarull
	1388	Burgos	Agricultores	González
	1388	Coplliure	Patrones y marineros	Bofarull
	1388	Morella	Aldeas	Benítez
	1388	Vilafranca del Penedés	Carpinteros, picapedreros, maestros de casas, ballesteros y horneros	Bofarull
	1389	Puigcerdà	Pinteros, cardadores y borreros	Bofarull
	1392	León	Cirujanos	González
	1392	Sagunto	Agricultores	Bofarull
	1392	Valencia	Barberos	Benítez
	1392	Valencia	Blanqueadores	Bofarull
	1392	Valencia	Calafates	Bofarull
	1392	Valencia	Carniceros	Bofarull
	1392	Valencia	Carpinteros	Benítez
	1392	Valencia	Chapineros	Benítez
	1392	Valencia	Corredores de oreja	Benítez
	1392	Valencia	Cuchilleros y vaineros	Benítez
	1392	Valencia	Herreros	Benítez
	1392	Valencia	Horneros	Benítez
	1392	Valencia	Panaderos	Benítez
	1392	Valencia	Pelaires	Benítez
	1392	Valencia	Pelaires (mozos)	Benítez
	1392	Valencia	Sogueros	Benítez
	1392	Valencia	Taberneros	Bofarull

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
	1393	Alzira	Regantes de la Acequia Real	Bofarull
	1393	Valencia	Agricultores de Ruzafa	Benítez
	1393	Valencia	Ballesteros	Bofarull
	1393	Valencia	Pescadores de la Albufera	Bofarull
	1394	Barcelona	Tejedores	Bofarull
	1394	Lleida	Mozos de ribera y agricultores	Bofarull
	1395	Barcelona	Notarios	Bofarull
	1401	Barcelona	Blanqueadores de cueros	Bofarull
	1401	Barcelona	Peleteros	Bofarull
	1402	Barcelona	Olleros, rajoleros y jarreros	Bofarull
	1415	Valencia	Obreros de villa (maestros)	Benítez
	1427	Burgos	Jubeteros	González
	1429	Burgos	Escribanos	González
	1429	Burgos	Pellejeros, zurradores y curtidores	González
	1437	Salamanca	Zapateros y curtidores	González
	1439	Burgos	Pelaires y tejedores	González
	1447	Burgos	Curtidores y zapateros	González
	1448	Zamora	Notarios	González
	1459	Barcelona	Agricultores y trajineros	Bofarull
	1463	Burgos	Pelaires	González
	1466	Valladolid	Vinateros	González
	1474	Sevilla	Albeitares	Pérez
	1477	Segovia	Barberos	González
	1478	Burgos	Calceteros	González

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
	1479	Zaragoza	Ballesteros	Tello
	1480	Ciudad Rodrigo	Escribanos	González
	1481	Ávila	Escribanos	González
	1485	Burgos	Sastres, jubeteros y tundidores	González
	1485	San Vicente de la Barquera	Mercaderes	González
	1493	Sevilla	Borceguineros	Pérez
	1495	Burgos	Pelaires y pañeros	González
	1495	Sevilla	Albañiles	Pérez
	1495	Sevilla	Zapateros	Pérez
	1495	Valladolid	Zurradores	González
	1497	Burgos y Soria	Carreteros	González
	1499	Burgos y Laredo	Mulateros y recueros	González
	1499	Soria	Zapateros, borceguineros, curtidores y chapineros	González
	1501	Aranda de Duero	Zapateros	González
	1502	Sevilla	Cárcel del Concejo	Pérez
	1502	Sevilla	Corte	Pérez
	1502	Sevilla	Criadores	Pérez
	1505	Segovia	Zapateros y curtidores	González
	1509	Ciudad Rodrigo	Zapateros	González
	1515	Soria	Sastres y tundidores	González
	1515	Zamora	Carpinteros	González

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
	1515	Zamora	Sastres y ovejeros	González
Ángel Custodio	1507	Zaragoza	Músicos y cantores clérigos y laicos	Tello
Concepción de Nuestra Señora	1495	Valladolid y Tordesillas	Servidores Reales	González
Coronación de Nuestra Señora	1494	Sevilla		Pérez
Corpus Christi		Zaragoza		Tello
Corpus Christi	1373	Barcelona		Bofarull
Corpus Christi	1379	Burgos	Pañeros	González
Corpus Christi	1441	Sevilla	Colación de San Salvador	Pérez
Corpus Christi	1473	Sevilla	Colación de Santa María Magdalena	Pérez
Corpus Christi	1474	La Iglesuela		Tello
Corpus Christi	1501	Sevilla	Colación de Santa Ana de Triana	Pérez
Corpus Christi	1521	La Almunia		Tello
Corpus Christi de la Exaltación	1329	Torrijo del Campo		Tello
Corpus Christi y San Antonio	1393	Onda		Bofarull
Corpus Christi y San Juan Bautista	1496	Sevilla		Pérez
Corpus Christi, Santa María de Monserrat y San Vicente Ferrer	1463	Zaragoza		Tello
Crucifixión de Nuestro Señor y Santa María	1394	Zaragoza		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Descendimiento de la Cruz y Sangre de Cristo	1479	Jaca		Tello
Espíritu Santo	1292	Zaragoza	Agricultores	Bofarull y Tello
Espíritu Santo	1300	Huesca		Tello
Espíritu Santo	1311	Calatayud	Agricultores	Tello
Espíritu Santo	1377	Jaca		Tello
Espíritu Santo y Virgen María	1478	Zaragoza	Clérigos y artesanos del barrio de la Seo	Tello
Exaltación de la Santa Fe	1217	Zaragoza		Tello
Exaltación de la Santa Fe de Conques	1300	Zaragoza		Tello
Inmaculada Concepción	1333	Zaragoza	Oficiales municipales	Tello
Inmaculada Concepción	1429	Calatayud	Mercaderes y boticarios	Tello
Innumerables Mártires	1351	Zaragoza	Clérigos	Tello
Inocentes	1466	Sevilla		Pérez
Jesucristo, la Virgen y la Vera Cruz	1381	Xàtiva		Bofarull
Jesús Nazareno	1463	Zaragoza		Tello
La Purísima		Barcelona	Drogueros y confiteros	Tintó
Los Cuatro Santos Coronados		Barcelona	Escultores y tallistas	Tintó
Nuestra Señora de Gracia	1444	Zaragoza		Tello
Nuestra Señora de Guadalupe	1500	Sevilla		Pérez
Nuestra Señora de la Antigua y los Inocentes	1466	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Nuestra Señora de la Caridad o del Valle	1489	Zamora	Tejedores de picotes	González
Nuestra Señora de la Caridad y Santo Espíritu	1395	Zamora	Cardaderos y bataneros	González
Nuestra Señora de la Concha		Zamora	Laneros	González
Nuestra Señora de la Transfixión	1311	Zaragoza	Clérigos	Tello
Nuestra Señora de los Ángeles	1514	Huesca		Tello
Nuestra Señora de los Ovejeros	1337	Zamora	Ovejeros	González
Nuestra Señora de los Sábados	1395	La Almunia		Tello
Nuestra Señora del Rosario	1506	Zaragoza	Boneteros	Tello
Nuestra Señora del Val y San Eloy	1452	Valladolid	Plateros	González
San Adrián	1224	Astorga	Pelaires y cardadores	González
San Agustín		Barcelona	Aluderos, blanqueros, pellejeros y pergamineros	Tintó
San Agustín	1329	Valencia	Aluderos y pergamineros	Bofarull y Benítez
San Agustín	1393	Alzira		Benítez
San Agustín	1458	Sevilla		Pérez
San Alejo	1513	Zaragoza	Banqueros	Tello
San Amador	1418	Valencia	Juboneros y colcheros	Benítez
San Andrés		Barcelona	Cordoneros	Tintó
San Andrés	1395	Castro Urdiales	Pescadores y mareantes	González
San Andrés	1497	Sevilla	Atahoneros y molineros	Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Andrés	1499	San Vicente de la Barquera	Sardineros	González
San Andrés	1505	Toro	Zapateros y curtidores	González
San Andrés y San Antón	1500	Sevilla		Pérez
San Aniano, San Crispín y San Crispiniano		Barcelona	Zapateros (oficiales y aprendices) y zapateros de viejo	Tintó
San Antón	1360	Zaragoza	Cuchilleros y espaderos	Tello
San Antonio	1319	Tàrrega		Bofarull
San Antonio	1382	Valencia	Tejedores (mozos)	Benítez
San Antonio	1392	Valencia	Agricultores jóvenes	Benítez
San Antonio	1392	Valencia	Mozos del peso real	Benítez
San Antonio	1393	Valencia		Bofarull
San Antonio	1413	Zaragoza		Tello
San Antonio	1490	Valladolid	Sastres, jubeteros y calceteros	González
San Antonio Abad		Barcelona	Arrendadores de mulas	Tintó
San Antonio Abad		Barcelona	Corredores de bestias	Tintó
San Antonio Confesor	1385	Caspe		Tello
San Antonio de Padua		Barcelona	Chocolateros	Tintó
San Antonio de Padua	1442	Zaragoza	Calceteros, sastres y juboneros	Tello
San Antonio y Santa Ana	1440	Valencia	Tejedores	Benítez
San Bartolomé		Barcelona	Agricultores (mozos)	Tintó

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Bartolomé		Barcelona	Artesanos de mangas de piel	Tintó
San Bartolomé	1312	El Pobo		Tello
San Bartolomé	1475	Sevilla		Pérez
San Bernabé	1466	Sevilla	Caballeros	Pérez
San Bernardino de Siena		Barcelona	Alfombreros	Tintó
San Bernardino de Siena		Barcelona	Vidrieros	Tintó
San Bernardino de Siena y el Santo Ángel Custodio		Barcelona	Esparteros	Tintó
San Bernardo	1360	Zaragoza		Tello
San Bernardo	1472	Sevilla		Pérez
San Bernardo y San Esteban	1500	Sevilla		Pérez
San Blas	1312	Teruel		Tello
San Blas	1337	Molina		Bofarull
San Blas	1395	Zaragoza		Tello
San Blas	1421	Valladolid	Albañiles	González
San Blas	1502	Burgos	Odreros	González
San Clemente	1441	Sevilla		Pérez
San Cosme y San Damián		Valladolid	Barberos	González
San Cosme y San Damián	1408	Barcelona	Barberos y cirujanos	Bofarull y Tintó
San Cosme, San Damián y San Valentín	1445	Zaragoza	Barberos, cirujanos y médicos	Tello
San Crispín	1503	Calatayud	Zapateros y chapineros	Tello
San Crispín y San Crispiniano		Valladolid	Zapateros	González
San Crispín y San Crispiniano		Zamora	Zapateros	González
San Crispín y San Crispiniano	1500	Zaragoza	Zapateros y chapineros	Tello
San Cristóbal	1394	Zaragoza		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Cristóbal	1489	Sevilla		Pérez
San Cristóbal y San Amador	1306	Valencia	Conversos	Bofarull y Benítez
San Cucufate		Barcelona	Cardadores	Tintó
San Elmo		Barcelona	Mercaderes	Tintó
San Eloy		Barcelona	Artesanos de armas de fuego	Tintó
San Eloy		Barcelona	Artesanos de ballestas	Tintó
San Eloy		Barcelona	Artesanos de metales a fuego y martillo	Tintó
San Eloy		Barcelona	Caldereros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Cañoneros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Cerrajeros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Coraceros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Dagueros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Frasqueros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Guarderos de espadas	Tintó
San Eloy		Barcelona	Linterneros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Picadores de limas	Tintó
San Eloy		Barcelona	Relojeros	Tintó
San Eloy		Barcelona	Vendedores de hierros viejos	Tintó
San Eloy		Barcelona	Veterinarios	Tintó
San Eloy		Burgos	Plateros	González
San Eloy	1381	Barcelona	Plateros	Bofarull y Tintó
San Eloy	1383	Barcelona	Herreros	Bofarull y Tintó
San Eloy	1392	Valencia	Plateros	Bofarull y Benítez
San Eloy	1420	Zaragoza	Plateros	Tello
San Eloy	1450	Salamanca	Plateros	González
San Eloy	1465	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Eloy y San Antón	1484	Segovia	Herradores y albéitares	González
San Eloy y San Lucas		Barcelona	Pintores de vidrieras	Tintó
San Esteban		Barcelona	Albarderos	Tintó
San Esteban		Barcelona	Arneseros y silleros	Tintó
San Esteban		Barcelona	Artesanos de cascos de hierro	Tintó
San Esteban		Barcelona	Artesanos de cobre	Tintó
San Esteban		Barcelona	Artesanos de escudos	Tintó
San Esteban		Barcelona	Bastidores	Tintó
San Esteban		Barcelona	Batihojas	Tintó
San Esteban		Barcelona	Bordadores	Tintó
San Esteban		Barcelona	Collareros	Tintó
San Esteban		Barcelona	Pintores	Tintó
San Esteban		Barcelona	Pintores de retablos	Tintó
San Esteban		Barcelona	Puñaleros	Tintó
San Esteban		Barcelona	Silleros	Tintó
San Esteban		Barcelona	Vaciadores de cañones y campanas	Tintó
San Esteban	1373	Barcelona	Freneros	Bofarull y Tintó
San Esteban	1466	Zaragoza	Carpinteros, maestros albañiles y artesanos de cubas	Tello
San Eudaldo		Barcelona	Claveros	Tintó
San Facundo	1151	Sahagún		González
San Felipe	1202	Zaragoza		Tello
San Felipe y Santiago	1502	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Francisco	1292	Zaragoza	Artesanos	Bofarull y Tello
San Francisco	1309	Jaca		Tello
San Francisco	1329	Valencia	Zapateros	Bofarull y Benítez
San Francisco	1389	Vilafranca de Conflent		Bofarull
San Francisco y Nuestra Señora de Salas	1292	Huesca	Mercaderes	Tello
San Frutos		Segovia	Hacedores de paños	González
San Gauderico y San Pablo		Barcelona	Agricultores de San Antonio	Tintó
San Gil	1367	Zaragoza		Tello
San Gil	1495	Sevilla		Pérez
San Ginés	1264	Jaca		Tello
San Gregorio		Barcelona	Maestros de danza	Tintó
San Gregorio	1494	Sevilla		Pérez
San Gregorio y Santa Cecilia		Barcelona	Músicos	Tintó
San Hipólito		Barcelona	Escudilleros, olleros y jarreros	Tintó
San Hipólito	1219	Soria	Recueros	González
San Homobono		Segovia	Sastres, jubeteros, calceteros, cordoneros, aprensadores y sombrereros	González
San Homobono	1385	Barcelona	Sastres	Bofarull y Tintó
San Ildefonso		Zamora	Retalladores	González
San Isidoro	1484	Sevilla		Pérez
San Isidro		Barcelona	Bajadores de paños	Tintó

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Ivo, Virgen de la Merced, San Andrés Avelino y San Ramón de Peñafort		Barcelona	Abogados, escribanos y procuradores	Tintó
San Jaime	1393	Vila-real		Benítez
San Jerónimo		Barcelona	Libreros	Tintó
San Jerónimo	1477	Valencia	Velluteros	Navarro
San Jerónimo	1495	Sevilla		Pérez
San Jorge		Alcañiz	Infanzones	Tello
San Jorge		Calatayud	Nobles	Tello
San Jorge	1122	Belchite	Militar	Tello
San Jorge	1243	Huesca		Tello
San Jorge	1258	Teruel	Caballeros	Tello
San Jorge	1371	Valencia	Ballesteros de la ploma	Benítez
San Jorge	1390	Biescas		Tello
San Jorge	1457	Zaragoza	Justeros y nobles	Tello
San Jorge	1492	Sevilla		Pérez
San Juan		Palencia	Tundidores	González
San Juan		Zaragoza		Tello
San Juan Ante PortamLatinam		Barcelona	Impresores	Tintó
San Juan Bautista		Barcelona	Boteros	Tintó
San Juan Bautista	1386	Alpuente		Benítez
San Juan Bautista	1388	Barcelona	Carpinteros	Bofarull y Tintó
San Juan Bautista	1494	Zaragoza	Abejeros y apicultores	Tello
San Juan Bautista	1500	Sevilla		Pérez
San Juan Bautista y Santa Cristina	1131	Besiáns		Tello
San Juan Evangelista		Barcelona	Adobadores de cueros	Tintó

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Juan Evangelista		Barcelona	Cordeleros de viola	Tintó
San Juan Evangelista		Barcelona	Pelaires (oficiales)	Tintó
San Julián		Barcelona	Artesanos de lentes	Tintó
San Julián		Barcelona	Artesanos de pintes	Tintó
San Julián		Barcelona	Bolseros	Tintó
San Julián		Barcelona	Correeros	Tintó
San Julián		Barcelona	Guanteros	Tintó
San Julián		Barcelona	Naiperos	Tintó
San Julián		Barcelona	Rosarieros	Tintó
San Julián		Barcelona	Sombrereros	Tintó
San Julián		Palencia	Pellejeros	González
San Julián	1361	Zaragoza	Mesoneros y panaderos	Tello
San Julián	1392	Barcelona	Merceros	Bofarull y Tintó
San Julián	1392	Valencia	Bolseros y carderos	Benítez
San Julián de Buena Estrella	1492	Sevilla		Pérez
San Lázaro	1392	Valencia	Agricultores del camino de Morvedre	Benítez
San Lázaro	1392	Valencia	Esparteros	Benítez
San Lázaro	1392	Valencia	Jóvenes	Benítez
San Leandro y Santa María Magdalena	1496	Sevilla		Pérez
San Leonardo	1381	Zaragoza		Tello
San Llorente	1480	Sevilla	Tejedores	Pérez
San Llorente	1495	Sevilla		Pérez
San Lorenzo	1250	Huesca	Nobles	Tello
San Lorenzo	1469	Zaragoza		Tello
San Lorenzo	1475	Ágreda	Pelaires	González
San Lucas	1498	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Lucas	1502	Zaragoza	Pintores y artistas	Tello
San Luis		Huesca		Tello
San Luis	1322	Zaragoza	Notarios	Bofarull y Tello
San Luis	1337	Daroca	Notarios	Bofarull
San Marcos		Barcelona	Chapineros	Tintó
San Marcos	1405	Barcelona	Zapateros	Bofarull y Tintó
San Marcos y San Martín	1259	Burgos	Zapateros	González
San Marcos y San Martín	1481	Burgos	Zapateros, chapineros y zoqueros	González
San Martín	1210	Astorga	Zapateros	González
San Martín	1306	Laredo	Pescadores	González
San Martín	1324	León	Carniceros	González
San Martín	1367	Zaragoza		Tello
San Martín	1392	Valencia	Armeros	Benítez
San Martín Obispo		Barcelona	Algodoneros	Tintó
San Martín Obispo		Barcelona	Corredores de cuello	Tintó
San Martín y Cuerpos Santos	1385	Santander	Pescadores y mareantes	González
San Mateo	1489	Teruel	Tejedores	Tello
San Mauricio		Barcelona	Tintoreros de paños	Tintó
San Mauricio		Segovia	Mercaderes y tintoreros	González
San Mauro	1393	Valencia	Tintoreros de lana	Bofarull y Benítez
San Miguel		Barcelona	Silleros	Tintó
San Miguel		Barcelona	Tenderos y revendedores	Tintó
San Miguel		La Almunia		Tello
San Miguel	1151	Soria	Tenderos	González
San Miguel	1359	Zaragoza		Tello
San Miguel	1360	Castellote		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Miguel	1382	Mosqueruela		Tello
San Miguel	1382	Quart		Benítez
San Miguel	1382	Xàtiva		Benítez
San Miguel	1393	Valencia	Cargadores del Grao	Benítez
San Miguel	1400	Madremanya		Bofarull
San Miguel	1405	Barcelona	Panaderos	Bofarull y Tintó
San Miguel	1407	Altura		Bofarull
San Miguel	1440	Valladolid	Tejedores	González
San Miguel	1475	Zaragoza	Panaderos	Tello
San Miguel	1498	Zamora	Tejedores de lienzos	González
San Miguel	1501	Sevilla		Pérez
San Miguel	1520	Zaragoza	Corredores de ropa	Tello
San Miguel Arcángel	1416	Teruel	Pelaires	Tello
San Miguel Arcángel	1423	Huesca		Tello
San Miguel Arcángel	1468	Sevilla	Pelaires	Pérez
San Miguel Arcángel	1484	Las Cuevas de Tamarite		Tello
San Miguel y los Diez Mil Mártires	1380	Barcelona	Carniceros	Bofarull y Tintó
San Miguel y San Agustín	1495	Sevilla		Pérez
San Miguel y San Amador	1391	Zaragoza	Especieros y boticarios	Tello
San Miguel y San Clemente	1503	Sevilla		Pérez
San Miguel y San Martín	1218	Zaragoza		Tello
San Miguel y San Martín	1375	Zaragoza		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Miguel y San Pedro	1327	Zaragoza	Pelliceros	Tello
San Miguel y Santo Tomé	1501	Sevilla		Pérez
San Narciso	1368	Valencia	Mercaderes de Girona	Benítez
San Nicolás		Barcelona	Ropavejeros	Tintó
San Nicolás	1368	Zaragoza	Patrones de barcas del Ebro	Tello
San Nicolás	1402	Alicante		Benítez
San Nicolás	1475	Sevilla		Pérez
San Nicolás	1498	Graus		Tello
San Onofre		Barcelona	Artesanos de pelucas	Tintó
San Onofre		Barcelona	Cajeros	Tintó
San Onofre		Barcelona	Torneros	Tintó
San Onofre y San Mauro		Barcelona	Candeleros de sebo	Tintó
San Pablo	1343	Zaragoza		Tello
San Pablo	1401	Barcelona	Espaderos y lanceros	Bofarull y Tintó
San Pedro		Barcelona	Marineros y pescadores	Tintó
San Pedro	1360	Castellote		Tello
San Pedro	1370	Valencia		Benítez
San Pedro	1392	Valencia	Braceros	Bofarull y Benítez
San Pedro	1502	Medina del Campo	Pellejeros	González
San Pedro Mártir	1458	Sevilla		Pérez
San Pedro Mártir de Verona	1422	Zaragoza	Cerrajeros	Tello
San Pedro Mártir de Verona	1480	Zaragoza	Oficiales de la Inquisición	Tello
San Pedro Mártir y Santo Tomás de Aquino	1397	Huesca		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
San Pedro y San Blas	1498	Las Cuevas		Tello
San Pedro y San Pablo	1400	Salamanca	Agricultores	González
San Pedro, San Marcos y San Mateo	1492	Sevilla		Pérez
San Rainero Confesor y Virgen	1366	Zaragoza	Notarios, jurisperitos y caballeros	Tello
San Salvador	1177	Zaragoza	Clérigos	Tello
San Salvador	1207	Zamora	Curtidores	González
San Salvador	1246	Zaragoza		Tello
San Salvador	1340	Jaca		Tello
San Sebastián		Barcelona	Calceteros	Tintó
San Sebastián		La Almunia		Tello
San Sebastián	1401	Mollet		Bofarull
San Sebastián	1462	Sevilla	Colación de San Gil	Pérez
San Sebastián	1474	Sevilla		Pérez
San Sebastián	1480	Sevilla		
San Sebastián	1483	Sevilla		Pérez
San Sebastián	1493	Sevilla	Colación de San Llorente	Pérez
San Sebastián y San Telmo	1499	Sevilla		Pérez
San Silvestre	1264	Calatayud	Cazadores	Bofarull
San Simón y San Judas	1229	Zaragoza	Ganaderos	Tello
San Valero	1246	Zaragoza		Tello
San Vicente	1380	Valencia		Benítez
San Vicente	1465	Sevilla		Pérez
San Vicente de la Mar	1330	San Vicente de la Barquera	Pescadores y mareantes	González
San Victorián y Santa María Magdalena	1459	Zaragoza		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Sangre de Cristo y Concepción de la Virgen María	1462	Sevilla		Pérez
Santa Ana		La Almunia		Tello
Santa Ana	1318	Huesca	Zapateros	Bofarull y Tello
Santa Ana	1392	Valencia	Tejedores (maestros)	Bofarull y Benítez
Santa Bárbara	1460	Salamanca	Agricultores	González
Santa Bárbara	1500	Sevilla		Pérez
Santa Brígida	1470	Zaragoza		Tello
Santa Brígida	1492	Sevilla	Colación de Santa Marina	Pérez
Santa Brígida	1503	Sevilla	Colación de San Gil	Pérez
Santa Catalina		Barcelona	Artisanos de cajas	Tintó
Santa Catalina		Barcelona	Tintoreros de seda	Tintó
Santa Catalina	1312	Teruel		Tello
Santa Catalina	1329	Valencia		Benítez
Santa Catalina	1329	Zaragoza		Tello
Santa Catalina	1392	Barcelona	Carpinteros de ribera	Bofarull y Tintó
Santa Catalina	1463	Sevilla	Colación de Santa Ana de Triana	Pérez
Santa Catalina	1492	Sevilla	Candeleros	Pérez
Santa Catalina	1500	Sevilla	Colación de Santa Catalina	Pérez
Santa Catalina y San Cristóbal	1497	Sevilla		Pérez
Santa Catalina y San Lucas	1484	Sevilla	Carniceros	Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santa Catalina y San Lucas	1501	Sevilla		Pérez
Santa Cruz		Barcelona	Artesanos de la piel	Tintó
Santa Cruz	1360	Zaragoza		Tello
Santa Cruz	1495	Sevilla		Pérez
Santa Cruz de Septiembre	1463	Burgos	Tejedores	González
Santa Engracia	1270	Zaragoza		Tello
Santa Eulalia		Barcelona	Picapedreros	Tintó
Santa Eulalia		Barcelona	Trajineros	Tintó
Santa Eulalia	1381	Barcelona	Maestros de casas	Bofarull y Tintó
Santa Eulalia	1383	Zaragoza	Mercaderes catalanes	Tello
Santa Gadea y San Gil	1492	Burgos	Curtidores	González
Santa Juliana	1400	Zaragoza	Nobles	Tello
Santa Justa y Santa Rufina	1400	Zaragoza		Tello
Santa Lucía		Barcelona	Tejedores de colchas	Tintó
Santa Lucía		Barcelona	Tejedores de mantas de lana	Tintó
Santa Lucía		La Almunia		Tello
Santa Lucía	1392	Valencia		Bofarull
Santa Lucía	1395	Zaragoza		Tello
Santa Margarita	1476	Mirambel		Tello
Santa María		Barcelona	Tejedores de mantas	Tintó
Santa María		Zaragoza		Tello
Santa María	1226	Astorga	Carpinteros	González
Santa María	1329	Valencia	Ciegos	Bofarull y Benítez
Santa María	1337	Alzira		Bofarull
Santa María	1382	Quart		Benítez
Santa María	1385	Vila-real	Agricultores	Benítez
Santa María	1386	Alpuente		Benítez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santa María	1391	Cocentaina		Benítez
Santa María	1444	Tarazona	Mercaderes	Tello
Santa María	1485	El Poyo		Tello
Santa María de Agosto y San Sebastián	1465	Sevilla		Pérez
Santa María de Agosto y Santo Domingo	1486	Sevilla		Pérez
Santa María de Arapiles y San Juan el Blanco	1509	Salamanca	Pellejeros	González
Santa María de Belén	1480	Sevilla		Pérez
Santa María de Candelaria	1492	Sevilla	Colación de San Llorente	Pérez
Santa María de Candelaria	1495	Sevilla	Colación de San Miguel	Pérez
Santa María de Candelaria	1497	Sevilla	Colación de Santa María	Pérez
Santa María de Candelaria	1501	Sevilla	Colación de Omnium Sanctorum	Pérez
Santa María de Gracia	1501	Sevilla		Pérez
Santa María de Guerra	1499	Sevilla		Pérez
Santa María de la Anunciación	1394	Zaragoza		Tello
Santa María de la Caballería y San Jorge	1343	Zaragoza		Tello
Santa María de la Cruz de Cuarte y Martín de Gayadilla	1397	Zaragoza		Tello
Santa María de la Hiniesta	1489	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santa María de la Iluminación	1468	Zaragoza		Tello
Santa María de la Merced	1458	Sevilla		Pérez
Santa María de la O	1450	Sevilla		Pérez
Santa María de la Piedad	1461	Huesca	Magistrados	Tello
Santa María de la Seo	1373	Valencia		Bofarull
Santa María de la Villavieja	1312	Teruel		Tello
Santa María de los Ángeles	1370	Zaragoza		Tello
Santa María de los Caballeros	1493	Sevilla		Pérez
Santa María de los Letrados	1473	La Iglesuela		Tello
Santa María de los Predicadores	1265	Zaragoza	Mercaderes	Bofarully Tello
Santa María de Monte Sión	1389	Barcelona		Bofarull
Santa María de Salas y San Francisco	1314	Huesca	Agricultores	Tello
Santa María de Soterraña	1504	Sevilla		Pérez
Santa María de Torroella	1400	Montgrí		Bofarull
Santa María de Villaespesa y San Juan Bautista	1481	Teruel		Navarro
Santa María del Ángel	1297	Palencia	Tejedores	González
Santa María del Carmen	1392	Valencia	Agricultores	Benítez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santa María del Milagro o del Rosario	1339	Zaragoza	Boneteros	Tello
Santa María del Pilar		Zaragoza		Tello
Santa María del Pilar y Santa Ana	1456	Zaragoza	Zapateros y chapineros	Tello
Santa María del Portillo	1367	Zaragoza		Tello
Santa María del Poyo	1485	Las Cuevas		Tello
Santa María del Rincón		Segovia	Pelaires	González
Santa María del Santo Redentor	1311	Teruel		Tello
Santa María la Mayor		La Almunia		Tello
Santa María la Vieja	1512	Ávila	Jergueros y picoteros	González
Santa María Magdalena		Barcelona	Boticarios y especieros	Tintó
Santa María Magdalena		Barcelona	Candeleros de cera	Tintó
Santa María Magdalena	1492	Sevilla	Colación de Santa María Magdalena	Pérez
Santa María Magdalena	1504	Sevilla	Colación de San Miguel	Pérez
Santa María y San Blas		La Almunia		Tello
Santa María y San Guillermo	1393	Castelfabib		Bofarull
Santa María y San Julián	1260	Zamora	Pellejeros	González
Santa María y San Pedro	1393	Ademuz		Bofarull
Santa Marina y San Blas	1498	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santa Marta		Barcelona	Hostaleros y taberneros	Tintó
Santa Misericordia Nueva	1441	Sevilla		Pérez
Santa Petronila	1454	Zaragoza	Bajadores de paños	Tello
Santa Quiteria	1362	Zaragoza		Tello
Santa Tecla		Barcelona	Cargadores de cabeza	Tintó
Santa Tecla y Santa Catalina		Barcelona	Braceros del Grao	Tintó
Santa Trinidad		Barcelona	Cargadores del peso del rey	Tintó
Santa Trinidad		Valladolid	Mercaderes	González
Santa Trinidad	1306	Valencia	Molineros	Bofarull y Benítez
Santa Trinidad	1340	Barcelona		Bofarull
Santa Trinidad	1363	Jaca		Tello
Santa Trinidad	1386	Camprodon		Bofarull
Santa Trinidad	1401	Xàtiva		Benítez
Santa Trinidad	1502	Sevilla		Pérez
Santa Trinidad y San Severo		Barcelona	Pelaires (maestros)	Tintó
Santas Justa y Rufina	1500	Sevilla		Pérez
Santiago		Astorga	Boneteros	González
Santiago	1214	Astorga	Pellejeros	González
Santiago	1441	Sevilla	Agricultores	Pérez
Santiago	1465	Sevilla		Pérez
Santiago y Santa Catalina	1499	Burgos	Carniceros	González
Santísimo y Santiago Apóstol	1501	Burgos	Mercaderes	González
Santo Cristo		Barcelona	Vendedores de arenques	Tintó
Santo Domingo	1329	Valencia	Correeros	Bofarull
Santo Domingo	1330	Valencia	Pelliceros	Benítez
Santo Domingo	1338	Zaragoza		Tello

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santo Domingo	1479	Sevilla	Barberos	Pérez
Santo Domingo	1486	Sevilla		Pérez
Santo Domingo de Guzmán		Barcelona	Estampadores de ropa	Tintó
Santo Domingo de Silos	1493	Sevilla		Pérez
Santo Dominguito de Val	1403	Zaragoza		Tello
Santo Espíritu		Segovia	Pellejeros, corambreros, zurradores, pergamineros y zapateros	González
Santo Espíritu	1447	Burgos	Mercaderes	González
Santo Espíritu	1457	Palencia	Zapateros y curtidores	González
Santo Espíritu	1494	Burgos	Mercaderes	González
Santo Espíritu	1495	Laredo	Sardineros	González
Santo Espíritu	1495	Logroño	Curtidores	González
Santo Espíritu	1499	Segovia	Tundidores	González
Santo Espíritu de la Merced	1394	Zaragoza		Tello
Santo Espíritu de la Merced y de la Torre	1491	Daroca		Tello
Santo Tomás	1398	Jaca	Molineros traperos y harineros	Tello
Santo Tomás	1450	Zaragoza	Corredores de ropa	Tello
Santo Tomás de Canterbury	1367	Zaragoza	Mercaderes ingleses	Tello
Santos Abdón y Senén, Virgen del Rosario y San Isidro		Barcelona	Agricultores del Portal Nuevo	Tintó
Santos Ángeles	1441	Sevilla		Pérez

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Santos Justo y Pastor	1493	Sevilla		Pérez
Santos Justo y Pastor	1496	Palencia	Pastores	González
Todos los Santos	1362	Zaragoza		Tello
Vera Cruz	1333	Xàtiva		Navarro
Vera Cruz	1392	Valencia	Ciegos	Benítez
Vera Cruz	1407	Valencia		Navarro
Vera Cruz	1450	Zaragoza		Navarro
Virgen de la Asunción	1511	Valtorres		Tello
Virgen de la Concepción	1452	Valladolid	Escribanos y procuradores reales	González
Virgen de la Consolación		Barcelona	Cargadores de barcas	Tintó
Virgen de la Consolación	1495	Sevilla		Pérez
Virgen de la Esperanza		Barcelona	Cambiadores	Tintó
Virgen de la Esperanza		Barcelona	Corredores de oreja	Tintó
Virgen de la Guía		Barcelona	Correos de caballo	Tintó
Virgen de la Merced		Barcelona	Tejedores de lana	Tintó
Virgen de la Misericordia	1465	Valencia	Tejedores de velos	Navarro
Virgen de la O y San Andrés	1494	Valladolid	Agricultores	González
Virgen de las Nieves		Barcelona	Agujeros	Tintó
Virgen de los Angeles		Barcelona	Alpargateros	Tintó
Virgen de los Angeles		Barcelona	Tejedores de velos	Tintó
Virgen de los Angeles y San Francisco de Asís		Barcelona	Sogueros	Tintó

<i>Advocación</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Población</i>	<i>Identidad social</i>	<i>Fuente</i>
Virgen de los Desamparados		Barcelona	Fideeros	Tintó
Virgen de los Desamparados		Barcelona	Vendedores de sémola	Tintó
Virgen de los Dolores		Barcelona	Cribadores	Tintó
Virgen del Carmen		Barcelona	Ladrilleros	Tintó
Virgen del Rosario		Barcelona	Velluteros	Tintó
Virgen María		Barcelona	Coraleros	Tintó
Virgen María de Belén	1404	Valencia	Ligadores de balas	Bofarull y Benítez

El censo deja entrever varios ejemplos de advocaciones comunes para cofradías de oficios ubicadas en diferentes poblaciones: el Espíritu santo (agricultores) o el santo Espíritu (zapateros y curtidores), san Agustín (artesanos de pieles), san Andrés (pescadores), san Aniano, san Crispín y san Crispiniano (zapateros), san Cosme y san Damián (barberos, cirujanos y médicos), san Eloy (plateros y otros artesanos de metales), san Homobono (sastres), san Julián (bolseros), san Luis (notarios), san Marcos y san Martín (zapateros), san Mauricio (tintoreros) y san Miguel (tenderos, tejedores y pelaires). Y el caso más llamativo de todos es sin duda el de san Eloy, con 25 cofradías distintas, tres de ellas compartiendo patronazgo con san Lucas (Barcelona), san Antón (Segovia) y Nuestra Señora del Val (Valladolid) respectivamente, abarcando una cronología amplia entre la cofradía más antigua de 1381 y la más moderna de 1484. Es por eso que se ha querido dedicar una parte de este artículo a san Eloy como santo patrón de plateros, estatus perfectamente adecuado a su propio origen profesional.

En contraste, parece oportuno comparar su caso con otro de carácter bien distinto y prácticamente invisible en el censo de advocaciones, el de san Jerónimo. Se trata de uno de los santos cuyo culto alcanzó mayor amplitud social en los siglos XIII-XVI con la peculiar-

riedad de poseer un patronazgo versátil según épocas y regiones. En este caso, su relevancia como patrón del arte de la seda en Valencia permite elaborar un análisis que corrobora cómo el movimiento confraternal de los oficios en la Edad Media tuvo una función de primer orden en la construcción y mutación de determinados cultos a santos, incluso cuando no tenían que ver directamente con el perfil de sus profesiones. Se trata de una temática novedosa, por otra parte, que empieza a atraer el interés de la historia del arte tal y como demuestra, por ejemplo, algún estudio reciente sobre los santos patronos y abogados de las gentes del mar en Cataluña<sup>10</sup>.

## 2. San Eloy, un patrón de artesanos que fue uno de ellos

Los datos biográficos existentes sobre la vida de Eloy o Eligio son muy escasos y localizan su nacimiento en el año 588 en la región de Limousin, concretamente en Chaptelat, en el cantón de Nieul, cerca de Limoges<sup>11</sup>. Sus padres, Euquerio y Terrigia, pertenecían a una familia anglorromana de condición modesta que se había establecido en las Galias. El capítulo 239 de la *Leyenda Dorada*, referido a san Eloy<sup>12</sup>, narra la manera en que se dedicó a la artesanía y cómo, a través de su oficio, logró prestigio y fama en la corte de Clotario II, rey de los francos:

*Cuando Eloy tuvo edad para ello, su padre lo colocó en el taller de un platero a fin de que a su lado aprendiese el oficio de la orfebrería; y en cuanto el aventajado discípulo supo todo lo que su maestro podía enseñarle y consideró que tenía posibilidades de ganarse la vida ejerciendo aquella profesión cuyas reglas dominaba perfectamente, se trasladó a Francia y comenzó a trabajar con un artesano joyero, al que poco después el administrador de la casa real encargó la fabricación de una silla de oro y de plata para el monarca. La*

<sup>10</sup> Montserrat BARNIOL, "Patrons and advocates of the sailors. The saints and the sea in Catalan Gothic", *Imago Temporis. Medium Aevum*, 6 (2012), 462-478.

<sup>11</sup> Carlos ROS, *San Eloy, patrono de los plateros*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2011.

<sup>12</sup> de la VORÁGINE, *op. cit.*, vol. 2, pp. 980-981.

*obra quedó tan hermosamente hecha que el rey, al verla, llamó al jefe del taller donde la había labrado y le felicitó sinceramente. El maestro joyero aclaró al monarca: –Señor, no la he hecho yo, sino un oficial que trabaja en mi casa y es tan competente en el oficio que con la misma perfección con que ha realizado esta silla puede realizar toda obra que se le encargue.*

*El rey entregó al maestro gran cantidad de oro para que su oficial labrase una segunda silla. Con el metal que el monarca suministró hizo san Eloy no una, sino dos bellísimas sillas; con una de ellas se quedó él, y la otra llevola a palacio. Todos quedaron admirados ante la delicadeza y finura de aquella obra de arte y más que nadie el rey, el cual, entusiasmado, recompensó generosamente al artífice. Poco después san Eloy se presentó nuevamente ante el soberano de Francia, le mostró la otra silla con la que él se había quedado y le dijo: –Señor, con el oro que nos suministrásteis hice no una silla, sino dos. El monarca, sorprendido, respondió: –No es posible. De haber hecho dos sillas, como dices, ¿podrías explicarme cómo te las arreglaste para ello? Porque estas dos sillas pesan lo mismo una que la otra, y cada una de ellas pesa igual que la cantidad de metal que os entregué. San Eloy contestó: –Señor, puedo muy fácilmente explicaros eso que tanto os extraña. Con la ayuda de Dios se pueden hacer esas cosas y otras aún más sorprendentes. A raíz de este episodio san Eloy adquirió gran renombre y fama en la corte real.*

Tiempo después, san Eloy obtuvo permiso para ordenarse sacerdote y fundó la iglesia de Solignac bajo la regla de san Columbano, a la vez que varios conventos de religiosas en París y Limoges. El 13 de mayo de 641 fue consagrado obispo de la diócesis de Noyon, que abarcaba casi todo el nordeste de Francia y el suroeste de Bélgica, lo que justificaría el desarrollo de su culto en esa zona. Está documentada su presencia en la asamblea de obispos de Chalon-sur-Saône del año 650. Hasta su muerte, el 1 de diciembre de 660, se dedicó a la evangelización de las gentes de aquellas tierras. Un siglo más tarde fue incluido en el martirologio romano, que coloca su festivi-

dad precisamente el 1 de diciembre. Además, según una tradición francesa del siglo XIV, san Eloy habría colocado milagrosamente la pata desprendida de un caballo clavándole un clavo en la herradura, reforzándose así su fama entre orfebres y herreros. De hecho, los atributos con los que suele representarse como santo son el martillo, el yunque, objetos de orfebrería o las tenazas con las que habría aprisionado la boca y la nariz del diablo. Según Juan Carmona, el patronazgo ejercido por san Eloy sobre los artesanos de su propio oficio ha contribuido sin duda a difundir su culto y su iconografía por toda Europa gracias a las iglesias e imágenes vinculadas a las cofradías que lo han tenido como patrón<sup>13</sup>.

Una de las primeras obras que representa a san Eloy en España se compone de dos óleos sobre tabla de 35 x 39 cm con técnicas de témpera y dorado, conservados en el Museo del Prado de Madrid. Se trata de *San Eloy en el taller de orfebrería* (figura 1) y de *San Eloy, ante el rey Clotario* (figura 2) que, junto a otra tabla dedicada a los *Funerales de san Eloy* formaban parte de una misma predela. El autor es el llamado Maestro de la Madonna della Misericordia, un discípulo de Taddeo Gaddi que realizó dicha labor en torno a 1370<sup>14</sup>. La otra obra destacada es el retablo de san Eloy que realizó en 1534 el pintor valenciano Juan de Juanes (1505-1579) para la iglesia de santa Catalina por encargo del gremio de plateros de la ciudad. Se componía de cuatro tablas con pasajes de la vida de su protagonista: el sueño de la madre, el trabajo que él hacía y la limosna que daba a los pobres, la entrega de la silla al rey y la escena de su consagración como obispo. A raíz de un incendio de la iglesia en 1584 sólo se salvó esa última escena, que hoy se conserva en The University of Arizona Museum of Art de Tucson. Con todo, para sustituir aquel primitivo retablo, los plateros encargaron en 1607 al pintor Francisco Ribalta (1565-1628) que copiase las composiciones de Juan de Juanes. Dos de ellas están ahora en la iglesia de san Martín de Valencia (la con-

<sup>13</sup> Juan CARMONA MUELA, *Iconografía de los santos*, Madrid, Akal, 2008 (2ª edición), pp. 116-118.

<sup>14</sup> Miguel FALOMIR FAUS, *Pintura italiana del Renacimiento. Guía*, Madrid, Museo del Prado, 1999, p. 28.

sagración como obispo y la entrega de la silla) y una tercera en el Museo de Bellas Artes de la ciudad (el sueño de la madre).

Los estatutos de las principales cofradías de plateros y herreros de San Eloy en la España medieval fueron, por orden de antigüedad, los de Barcelona (1381 y 1383), Valencia (1392), Zaragoza (1420), Salamanca (1450), Valladolid (1452), Sevilla (1465) y Segovia (1484). En la Corona de Aragón, las ordenanzas de Barcelona sirvieron de modelo para las de Valencia y Zaragoza<sup>15</sup>. Según los estatutos fundacionales de la cofradía de plateros de esta última ciudad, fechados el 2 de agosto de 1420, la misa y la fiesta patronal de san Eloy se celebrarían el 1 de diciembre y también el 25 de junio (el día después de la fiesta de san Juan Bautista) en el convento del Carmen de Zaragoza. En las vísperas de esos días, los eclesiásticos celebrarían sus capítulos o asambleas en el refectorio del convento y arderían permanentemente dos cirios en el altar de la capilla dedicada al santo. Incluso, en unos nuevos estatutos de la cofradía del año 1440, se destina la cantidad de 100 florines de oro (unos 1.000 sueldos jaqueses) para que ciertos pintores pudieran hacer un retablo para dicha capilla<sup>16</sup>.

La cofradía de los herreros y menescales (albeitares o veterinarios) de Zaragoza también tenían como patrón a san Eloy aunque ello no figure en el censo que se ha presentado aquí<sup>17</sup>. Es lógico, puesto que la base de datos puede ampliarse mucho a la luz de investigaciones puntuales que se hayan producido o que surjan en el futuro más allá de los estudios monográficos de cofradías que la conforman. Sea como fuere, los herreros y menescales de Zaragoza tenían

<sup>15</sup> Véase en ese sentido el análisis comparativo llevado a cabo por Ángel SAN VICENTE, *La platería de Zaragoza en el Bajo Renacimiento, 1545-1599*, 3 vols., Zaragoza, Pórtico, 1976, vol. 1, pp. 15-36.

<sup>16</sup> María Isabel FALCÓN PÉREZ, *Ordenanzas y otros documentos complementarios relativos a las Corporaciones de oficio en el reino de Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1997, docs. 118-120 y 144, pp. 223-235 y 309-324. De esta misma autora hay un artículo titulado "Los plateros zaragozanos en el siglo XV", *Anuario de Estudios Medievales*, 29 (1999), 251-268.

<sup>17</sup> FALCÓN PÉREZ, *op. cit.*, docs. 217 y 219, pp. 491-493 y 501-502. Véase también Susana LOZANO GRACIA, "Las ordenanzas de la cofradía de san Eloy de los herreros y menescales de la ciudad de Zaragoza del año 1459", *Aragón en la Edad Media*, 22 (2011), 213-228.

una capilla dedicada a san Eloy en el convento de franciscanos en el que acostumbraban a reunirse y celebrar la fiesta patronal. Por consiguiente, las órdenes mendicantes, carmelitas y franciscanos, acogían en sus conventos capillas de cofradías de oficios de plateros y herreros dedicadas a san Eloy. Este dato es importante para valorar en qué medida ciertas órdenes religiosas, unas más que otras, dieron cobertura a determinados cultos de santos patronos de oficios. Un último ejemplo significativo lo puede ilustrar.

La proyección del culto a san Eloy en América del sur ilustra un caso interesante con la cofradía de los plateros de Lima (Perú), fundada en 1597<sup>18</sup>. Parece existir una relación directa entre la instalación de la orden de San Agustín en Lima hacia 1551 y la construcción de capillas para la nueva iglesia del convento iniciada en 1574, entre las cuales ya estaba la de San Eloy, comprada en 1597 por los plateros para la celebración de su fiesta patronal. Es probable que fueran los agustinos quienes sugiriesen tal patronazgo a los mayores de la cofradía de plateros, promoviendo así en América una tradición que, en los reinos de España, se remontaba al siglo XIV. Para poder investigar tal cuestión se conservan estatutos y otros documentos de la citada cofradía en el Archivo General de la Nación y en el Archivo del Arzobispado de Lima. Es necesario evaluar las características y los precedentes del retablo de San Eloy que encargaron, en 1611, los plateros limeños para su capilla<sup>19</sup>. A tal efecto, se tiene previsto un sondeo sobre esas fuentes aprovechando la próxima estancia de investigación que el autor de este artículo desarrollará durante agosto de 2014 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos o Universidad del Perú por invitación de la Maestría de Historia, cuyo coordinador es el profesor Francisco Quiroz Chueca.

<sup>18</sup> Avencio VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia (1548-1965)*, Lima, Ausonia, 1965.

<sup>19</sup> Cristina ESTERAS y Ramón GUTIÉRREZ, “La cofradía de San Eloy de los plateros de Lima”, *Atrio. Revista de Historia del Arte*, 10/11 (2005), 159-168.

### 3. San Jerónimo, patrón del arte de la seda en Valencia y Zaragoza

Doctor y padre de la Iglesia latina, san Jerónimo nació hacia 347 en Estridón (Dalmacia). Desde allí marchó a Roma a estudiar gramática, retórica y filosofía con Elio Donato. A partir de 375 vivió como anacoreta en el desierto de Calcis, cerca de Antioquía, hasta que, ordenado sacerdote, en 378 viajó a Constantinopla para traducir al latín obras griegas. Estuvo en Roma de nuevo entre 382 y 385, actuando como traductor y cardenal secretario del papa san Dámaso. Finalmente, se instaló en Belén, en un monasterio de su fundación, donde moriría en 420. En tal ¿...? culminó su traducción de la Biblia, conocida como la Vulgata, consagrada bastantes siglos después en el concilio de Trento como texto oficial incuestionable para la Iglesia católica. Con ese perfil, san Jerónimo es uno de los santos más representados en el arte de Occidente. Los artistas veían en él al erudito por excelencia, el ideal del perfecto humanista. De hecho, sus atributos más comunes en la iconografía lo presentan con un libro, una pluma y una maqueta de la Iglesia. Aparece también con una calavera en el desierto con referencia a sus años de eremita. Por contra, a veces porta vestiduras de cardenal con su capelo en la cabeza, por haber sido secretario del Papa. Pero el símbolo que posiblemente mejor lo representa es el león, en atención a la tradición que cuenta cómo le quitó una espina a uno de estos animales y lo curó. Ahora bien, como muy bien apunta Carmona, es un anacronismo vestir como cardenal a un hombre que vivió entre 347 y 420, puesto que el uso del capelo no se adoptó hasta el concilio de Lyon de 1254 y la sotana roja fue impuesta por decretal del papa Bonifacio VIII en 1294<sup>20</sup>.

Uno de los estudios más completos sobre la representación de san Jerónimo en el arte de la Baja Edad Media es el de Daniel Russo respecto del contexto italiano<sup>21</sup>. En dicha obra se estudia cuáles fue-

<sup>20</sup> CARMONA MUELA, *op. cit.*, pp. 218-224.

<sup>21</sup> Daniel RUSSO, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité, XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, Roma-París, École Française de Rome-de la Découverte, 1987. Dicha investigación toma como modelo la obra de André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981.

ron los grupos sociales que estuvieron interesados en la promoción y la extensión del culto de este santo, con el objetivo de captar la dinámica social de la devoción hacia él. Es interesante subrayar la condición del mismo como patrón de los monjes en general y de los trabajadores del espíritu. Además, el 20 de septiembre de 1295, el papa Bonifacio VIII lo elevó al doble rango de doctor y padre de la Iglesia católica y, en la promoción de su culto como enseñante, tuvieron mucho que ver también los dominicos, los frailes predicadores. Por añadidura, desde los tiempos del papado en Aviñón en el siglo XIV, el ascenso de la figura de los cardenales en el gobierno de la Iglesia católica, suplantando a los obispos, derivó en otro patronazgo diferente para san Jerónimo: éste pasó a simbolizar, por sí mismo, la dignidad cardenalicia con su sotana y capelo purpurados, la pluma de doctor y los libros y, por supuesto, el león a sus pies.

A la representación de san Jerónimo monje se añade, pues, otra imagen suya cada vez más habitual como cardenal majestuoso, que atrae y focaliza sin duda la atención de quienes miran los retablos de los altares. Un público cada vez más amplio recordará la imagen del clérigo vestido con lujosa seda púrpura destacando del resto de personajes representados. Además, entre 1404 y 1406, se funda la orden hospitalaria de clérigos jerónimos, cuyos nuevos monasterios y ermitas promoverán de forma activa el culto al santo a lo largo de todo el siglo XV. De tal manera, que ricos devotos laicos de las ciudades comenzarán a interesarse por él hasta el punto de que los Médicis, los Rucellai y otros linajes de patricios formarán parte de una de las primeras cofradías de san Jerónimo fundada en Florencia en 1410. Pero no será la única en esta ciudad porque, en 1441, surgirá otra cofradía de idéntica advocación en la iglesia de Santa María del Arno<sup>22</sup>. La devoción urbana comienza a masificarse en Italia y san Jerónimo acabará por convertirse en un santo para todo el mundo a principios del siglo XVI, un ideal de vida valorado universalmente, un intelectual relacionado con los negocios de la ciudad, un humanista cristiano reconciliado con el espíritu cívico de la Modernidad.

Con esas premisas se entiende mejor el hecho de que también determinadas profesiones acabasen adoptando a san Jerónimo como

<sup>22</sup> RUSSO, *op. cit.*, p. 180.

su patrón. En la España de los Reyes Católicos, hay un ejemplo peculiar en ese sentido. En Valencia, el 18 de octubre de 1477, los velluteros o tejedores de terciopelos de seda fundaron una cofradía bajo la advocación de san Jerónimo<sup>23</sup>. Esa primitiva cofradía celebraba las misas de la fiesta patronal en la iglesia del convento de san Agustín de Valencia, donde tenía establecido un beneficio de 60 libras de renta anual a tal efecto<sup>24</sup>. De hecho, muchos años después, el 7 de junio de 1667 hubo un pleito entre los velluteros y el citado convento de san Agustín sobre la propiedad de una imagen de san Jerónimo que estaba allí desde antaño<sup>25</sup>.

Cuando los estatutos de 1477 fueron confirmados el 16 de febrero de 1479 por las autoridades municipales y el 13 de octubre de ese mismo año por el rey Fernando II de Aragón, se añadió en ellos que la fiesta patronal de san Jerónimo se celebraría a partir de entonces en una iglesia dedicada al santo que estaba en el camino vulgarmente conocido como de san Vicente<sup>26</sup>. Este debía tratarse del camino real de Xàtiva que desde antiguo también era llamado camino de san Vicente (de la Roqueta) por el convento extramuros de ese mismo nombre. Y en uno de los primeros libros de cuentas del oficio de velluteros de Valencia, correspondiente a 1481-1482, están los gastos de confección del estandarte de la cofradía con bandas amarillas y rojas, una orla azul y un león pintado en ella como símbolo de san Jerónimo<sup>27</sup>.

Por fin, el 20 de agosto de 1483 los velluteros aprobaron unos capítulos específicos para el funcionamiento interno de su cofradía,

<sup>23</sup> Archivo del Colegio del Patriarca de Valencia, notario Bernat Sant Feliu, signatura 1.020.

<sup>24</sup> La información procede de la sección de *Manaments i Empars* del Archivo del Reino de Valencia según Vicente FERRÁN SALVADOR, *Capillas y casas gremiales de Valencia. Estudio histórico*, Valencia, La Gutenberg, 1926, p. 164, nota 2.

<sup>25</sup> Archivo del Colegio del Arte Mayor de la Seda de Valencia, Lg. 3.3.1., Procesos, núm. 107.

<sup>26</sup> La transcripción del privilegio real del 13 de octubre de 1479 en Germán NAVARRO ESPINACH, "Los privilegios reales sobre la industria precapitalista en los estados de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)", en Juan Antonio BARRIO (ed.), *Los cimientos del Estado en la Edad Media*, Alicante, Marfil, 2004, pp. 197-231, concretamente doc. 3, pp. 226-231.

<sup>27</sup> Archivo del Colegio del Arte Mayor de la Seda de Valencia, Lb. 2.1.3., 1481-1482, ff. 2-4.

que se conservan en los fondos de The Hispanic Society of America de Nueva York<sup>28</sup>. Unos pocos días después, el 3 de septiembre, firmaron una concordia con el monasterio de san Jerónimo de Cotalba, ubicado en el término general de la villa de Gandía, para celebrar allí la fiesta patronal. Pasados bastantes años, dicho acuerdo se rompió al no pagar la cantidad estipulada por el monasterio, de tal manera que el 5 de julio de 1595 los monjes iniciaron un proceso contra la cofradía que no se concluyó<sup>29</sup>. Lo cierto es que, en 1494, los mayoresales del gremio compraron una casa que después se conservaría como sede del Colegio del Arte Mayor de la Seda de Valencia, cerca del convento de san Agustín. Dicha casa albergaba su propia capilla para el santo y pudo utilizarse para celebrar la misa y la fiesta patronal a tenor del inventario de bienes de 1496, en que se registraron las joyas y ornamentos de la cofradía que había en el edificio, junto con un armario para tener las vestimentas, una caldera de cobre para el agua bendita, una caja con la primitiva imagen de san Jerónimo, sillas y bancos para sentarse, literas para velar a los difuntos, la bandera gremial y otros objetos<sup>30</sup>.

Con todo, por esas mismas fechas, los monjes de Cotalba tenían una ermita de san Jerónimo en Orriols, al norte de la ciudad de Valencia. Al parecer, el origen de Orriols se sitúa en una alquería musulmana de la partida de Rascaña, que Jaime I donó libre de tributos en 1237 a Guillem Aguiló. En 1388, dicha alquería pasó a pertenecer a Pedro de Oriols, canónigo de la catedral de Valencia y procurador general del ducado de Gandía. Fallecido éste en 1404 y tras un largo litigio con otros aspirantes a la herencia del lugar, fueron los mencionados monjes del monasterio de san Jerónimo de Cotalba quienes recibieron la posesión en 1489, procediendo a cambiar el antiguo nombre de Rascaña por el de Oriols (hoy Orriols) en recuerdo de su

<sup>28</sup> Germán NAVARRO ESPINACH, "Las ordenanzas más antiguas de velluters, 1479-1491. Auge del comercio sedero y edificación de la Lonja Nueva de Valencia", en el catálogo de la exposición *L'Art dels Velluters. Sedería de los siglos XV-XVI*, Valencia, 2011, pp. 23-48 (traducción al inglés en pp. 85-92).

<sup>29</sup> Archivo del Colegio del Arte Mayor de la Seda de Valencia, Lg. 3.3.1., Procesos, núm. 42.

<sup>30</sup> NAVARRO ESPINACH, *El Col·legi de l'Art Major de la Seda de València*, pp. 101-106.

benefactor, a la vez que nombraban patrón del lugar a san Jerónimo y construían en su honor la citada ermita<sup>31</sup>.

La imagen de san Jerónimo que se ordenó realizar, según señalan en los estatutos de la cofradía de 1483 que se conservan en Nueva York, debía ser de plata o madera y representar al santo con el león. Tal vez fuera aquella figura del santo la que se guardó en el convento de san Agustín y provocó un pleito en el siglo XVII, como se ha dicho antes. Quizás era aquella misma escultura gótica de madera que fotografió Vicente Ferrán en su libro sobre capillas y casas gremiales de Valencia (Figura 3)<sup>32</sup>. Se trata de la imagen típica del cardenal majestuoso puesto en pie con el león y la mano en alto sosteniendo la pluma. Al respecto, la letra inicial miniada que hay al principio del libro de ordenanzas de los velluteros valencianos que se conserva en The Hispanic Society of America de Nueva York, original de 1483, es la representación más antigua de san Jerónimo que se conoce y repite de nuevo ese mismo perfil del cardenal majestuoso con el león, la pluma en una mano y un libro en la otra (Figura 4)<sup>33</sup>. Casi siglo y medio después, en 1611, se hizo un grabado para una estampa de las ordenanzas de la cofradía (Figura 5) que repite perfectamente la imagen de san Jerónimo de pie, vestido como cardenal y portando una pluma en una mano y un libro en la otra, además de una torre sujeta con su brazo izquierdo que simboliza la sabiduría. Está en medio del desierto, con una ermita al fondo y el león a su lado.

El capítulo 146 de *La Leyenda Dorada* poco aporta dice para resolver el enigma de la elección de san Jerónimo como patrón del arte de la seda. Tal vez esté relacionado con el propio término Jerónimo (santa ley o santo bosque), tomado en su conjunto, que significa contemplador de belleza, también de la belleza supersustancial, identificada con la hermosura y el amor a las realidades transcendentales y eternas. La seda es un tejido bello y hermoso. La obra de los artesanos aspira a ser eternamente duradera. De la misma manera, el nombre de Jerónimo

<sup>31</sup> Enric GUINOT RODRÍGUEZ, "El paisaje de la huerta de Valencia. Elementos de interpretación de su morfología espacial de origen medieval", en *Historia de la ciudad. V. Tradición y progreso*, Valencia, Icaro-Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia-Universidad Politécnica de Valencia, 2008, pp. 116-129.

<sup>32</sup> FERRÁN SALVADOR, *op. cit.*

<sup>33</sup> NAVARRO ESPINACH, "Las ordenanzas más antiguas".

asume la connotación de personaje destinado a usos sagrados por su dedicación a la exposición e interpretación de las Sagradas Escrituras. La vestimenta de seda que lleva como cardenal puede asumir también ese carácter de tejido sagrado. Desde luego, la xilografía que se dedicó a san Jerónimo en la traducción veneciana de *La Leyenda Dorada* del año 1494 lo representa también con vestiduras de cardenal junto al león, aunque el santo está sentado (figura 6)<sup>34</sup>. En términos de hipótesis, la vestimenta lujosa que porta san Jerónimo como cardenal refuerza la propaganda de los tejidos de seda como piezas fundamentales para la liturgia y el poder. ¿Fue dicho simbolismo indirecto el que llevó a su elección como patrón del oficio o tuvo que ver en exclusiva la influencia de los monjes jerónimos?

Sólo en Zaragoza se ha encontrado a san Jerónimo como patrón de sederos tal y como sucede en Valencia. Aunque esa historia comienza un siglo más tarde. Los maestros velluteros y tafetaneros zaragozanos fundaron en 1563 una cofradía bajo la advocación de san Jerónimo en el convento del Carmen. Se sabe, gracias a unas ordenanzas de 1617 por las cuales dicha cofradía se unió en hermandad a la cofradía de la Virgen de la Esperanza de los veleros y tejedores de seda de la ciudad, que la primera había sido fundada el 13 de julio de 1513 con capilla en el convento de franciscanos<sup>35</sup>. La orden para unirse ambas partió de las autoridades municipales en noviembre de 1615 y la nueva hermandad resultante asumió las dos advocaciones con sede en el convento del Carmen. Las fiestas patronales se celebraban el 30 de septiembre (san Jerónimo) y el 18 de diciembre (Virgen de la Esperanza). De forma paralela, también existió en Zaragoza otra cofradía de oficio dedicada a san Jerónimo, anterior a la de los velluteros y tafetaneros. El 5 de febrero de 1537, el concejo de Zaragoza aprobó unas ordenanzas para el oficio de liberos y encuadernadores de la ciudad en las que figuraba san Jerónimo como patrón, al cual se había dedicado una capilla precisamente en

<sup>34</sup> de la VORÁGINE, *op. cit.*, vol. 2, pp. 630-635.

<sup>35</sup> Archivo Histórico Municipal de Zaragoza, ordenanzas de 1617, cuaderno suelto de 19 folios con la signatura A/00297. La fundación de la cofradía de la Virgen de la Esperanza figura en la serie de Actos Comunes del mismo archivo, libro 16 (1513), f. 226v.

el monasterio de jerónimos de Santa Engracia<sup>36</sup>. Se conserva un libro de actas de dicha cofradía fechado en los siglos XVII-XVIII que ha sido transcrito y estudiado<sup>37</sup>. De nuevo, el culto a san Jerónimo como patrón de una cofradía de oficio está vinculado a un monasterio de jerónimos, como sucedía en Valencia con el arte de la seda. No sería de extrañar que los monjes hubiesen influido en la elección del santo con el interés de difundir el culto, a la vez que sus monasterios atraían ingresos como anfitriones de las fiestas patronales<sup>38</sup>.

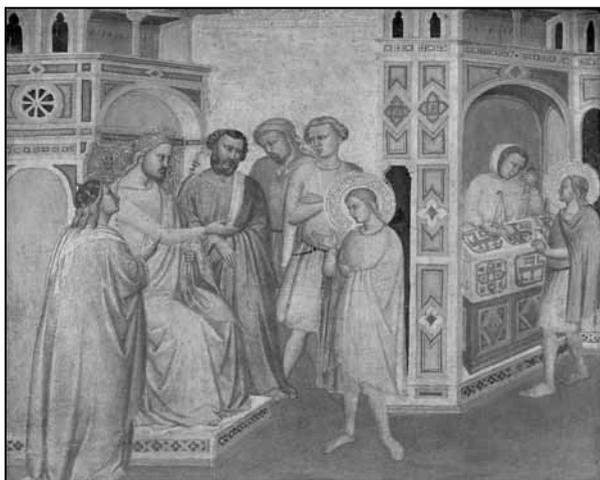
<sup>36</sup> Ángel SAN VICENTE, *Instrumentos para una historia social y económica del trabajo en Zaragoza en los siglos XV a XVIII*, 2 vols., Zaragoza, Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, 1988, tomo I, doc. 97, pp. 167-168.

<sup>37</sup> Natividad HERRANZ ALFARO, *El Libro de Actas de la Cofradía de San Jerónimo, de libreros de Zaragoza: 1639-1814*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2007.

<sup>38</sup> Isabel MATEO GÓMEZ, Amelia LÓPEZ-YARTO y José María PRADOS GARCÍA, *El arte de la Orden Jerónima: historia y mecenazgo*, Madrid, Encuentro, 1999.



**Fig. 1.** Maestro de la Madonna della Misericordia, San Eloy en el taller de orfebrería, c. 1370. Museo del Prado de Madrid.



**Fig. 2.** Maestro de la Madonna della Misericordia, San Eloy ante el rey Clotario, c. 1370. Museo del Prado de Madrid.



**Fig. 3.** Antigua escultura de san Jerónimo del Colegio del Arte Mayor de la Seda de Valencia según una fotografía de Vicente Ferrán Salvador publicada en 1926.



**Fig. 4.** Letra inicial miniada del manuscrito de ordenanzas de velluteros de 1483. The Hispanic Society of America de Nueva York.



**Fig. 5.** Grabado de san Jerónimo en una estampa de la cofradía de vellutereros de 1611. Archivo del Colegio del Arte Mayor de la Seda de Valencia.



**Fig. 6.** Xilografía de san Jerónimo. Edición veneciana de *La Leyenda Dorada* (1494).

VARIA



# ALFONSO VII Y ZAFADOLA: UN EJEMPLO DEL GOBIERNO EFECTIVO DEL *IMPERATOR* *LEGIONENSE*<sup>1\*</sup>

Ángel G. GORDO MOLINA

(UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO, CHILE)

Diego MELO CARRASCO

(UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ, CHILE)

## 1. Antecedentes: Alfonso VII y las alianzas peninsulares

Formalizado el hecho del imperio, entramados todos los lazos políticos junto con los de dependencia personal y colectiva con los distintos grupos sociales del reino y, debido a esto mismo, reconocida la supremacía jurisdiccional del monarca de León, Alfonso VII se orientó a ejercer la *potestas* de su oficio<sup>2</sup>. No fue fácil sistematizar las relaciones del monarca leonés con aquellos reinos y principados en los que su preeminencia era ya un hecho. Y es que, como sabemos, la misma doctrina imperial leonesa estipulaba la fiscalización y el engarce del ambiente político y cultural de la Península Ibérica por parte del soberano que ostentaba el poderío<sup>3</sup>. En todo momento, las

<sup>1\*</sup> El presente trabajo es producto de la Investigación FONDECYT REGULAR N° 1120224.

<sup>2</sup> Ángel GORDO, “Estructuras regias en el reino de León. La *praeparatio* en la elevación al trono imperial de Urraca I y Alfonso VII. Factores diferenciadores y de estabilidad en el gobierno” y “El mundo medieval. Legado y alteridad”, en *Actas del Simposio de Estudios Medievales, 11 y 12 de Septiembre de 2008*, Santiago de Chile, Universidad Finis Terrae, 2009, pp. 155-179.

<sup>3</sup> Ángel GORDO, “Papado y monarquía en el reino de León. Las relaciones político religiosas de Gregorio VII y Alfonso VI en el contexto del *Imperium Legionense* y de la implantación de la reforma pontifical en la península ibérica”, *Studi Medievali*,

relaciones alfonsinas con sus pares peninsulares seguirán la tónica a la que los monarcas leoneses, *reges-imperatores* a la vez, estaban ya acostumbrados: las alianzas, pactos, demostraciones de poder por medio de sociedades paralelas abiertas o secretas, movimiento de tropas, enfrentamientos, concertación de matrimonios, intermediarios extranjeros, entre muchas otras prácticas esencialmente señoriales y tendientes siempre a la obtención de mayores protecciones, garantías, cuotas de poder e independencia de cada una de las partes involucradas. La mecánica del imperio era así de compleja, producto de una política de dominio indirecto pero, en último caso siempre sometido y dependiente de la supervisión del rey de León. A la jurisdicción del señor hispánico, en teoría, no se le superponía nada más que la misma idoneidad, capacidad y despliegue de sus bazas políticas; la capacidad personal del futuro monarca en cuanto al desarrollo de su *praeparatio* política, diplomática y militar era el comienzo a la vez que el límite de las relaciones de poder en la Península<sup>4</sup>.

Desde el problema sucesorio planteado en Aragón y Navarra tras la muerte del Batallador, la administración alfonsina siguió afrontando muchas presiones<sup>5</sup>. Especialmente complicadas fueron las maniobras para que Roma aceptara a los dos nuevos gobernantes que emergieron tras la disolución del reino de Alfonso I, situación que ponía en desventaja a las órdenes militares de Oriente, auténticas beneficiarias de los dominios del desaparecido monarca<sup>6</sup>.

Alfonso VII pudo intervenir en los asuntos de ambos reinos y sacar partido de ellos, principalmente en lo jurisdiccional. A la vez, mostraba a la curia pontificia las ventajas de que las nuevas monar-

---

49 (2008), 519-559. También, del mismo autor, "Una revisión de los conceptos de "Regnum" e "Imperium" en la historiografía del reino leonés", *Intus-Legere*, 7 (2004), 113-121.

<sup>4</sup> GORDO, "Estructuras regias en el reino de León", pp. 176-177.

<sup>5</sup> Recientemente se ha confeccionado una interesante biografía política del rey aragonés, sucesor del batallador: A. LAPENA, *Ramiro II de Aragón: el rey monje (1134-1137)*, Gijón, Trea, 2008.

<sup>6</sup> M. RECUERO, *Alfonso VII. 1126-1157*, Burgos, La Olmeda, 2003, pp. 153-166. Para conocer más sobre el gobierno de Alfonso I, ver J. LEMA, *Instituciones políticas del reinado de Alfonso I el Batallador, Rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1997. Ver además, del mismo autor, *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Gijón, Trea, 2008.

quías estuvieran bajo su potestad. Esta idea –de una confederación de reyes cristianos, comandados honoríficamente por el de León, lo que es, en definitiva, la idea imperial leonesa–, debió importar al enviado papal, el cardenal Guido de San Cosme y San Damián, que en el mismo concilio de Burgos de octubre de 1136 no objetó la evidente decantación alfonsina por el proyecto matrimonial de Ramiro II con la princesa de Poitiers<sup>7</sup>. El legado, a instancias de Alfonso VII, confirmó, en 1137, la cofradía de Belchite<sup>8</sup>. Antes, el mismo cardenal Guido había estado presente en los acuerdos entre Afonso de Portugal y su primo respecto a problemas fronterizos y de soberanía. La posición de la Iglesia parecía, una vez más, ser matizada en el terreno hispánico; el nuncio debió informar a la curia romana que era recomendable aunar fuerzas en la península contra el islam más que ir directamente en contra de las disposiciones y arreglos propiamente regios que se estaban llevando a cabo. Por otro lado, las buenas relaciones entre el conde Ramón Berenguer IV de Barcelona y las órdenes militares lograron la transferencia plena de derechos que éstas tenían en suelo ibérico a favor del catalán<sup>9</sup>. En 1140, aquél obtuvo la cesión de potestad de los hospitalarios y, en 1143, del Temple<sup>10</sup>. Aunque Roma no estaba totalmente convencida

<sup>7</sup> P. KEHR, “El Papado y los Reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, II (1946), p. 163; RECUERO, *op. cit.*, p. 173.

<sup>8</sup> P. RASSOW, “La Cofradía de Belchite”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, III (1926), 200-226; Antonio UBIETO, “La creación de la cofradía militar de Belchite (1122)”, *Historia de Aragón*, Zaragoza, Anúbar, 1981, vol. 1, pp. 164-166 y Carlos DE AYALA, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

<sup>9</sup> En efecto, tal como lo afirma Miguel Ángel Ladero Quesada: “[...] Al morir Alfonso I de Aragón (1134), intentó por un momento tomar el control de Zaragoza, pero se avino a reconocer el dominio del *Regnum Caesaraugustam* por Ramón Berenguer IV como *princeps* de Aragón por sus esponsales con Petronila [...]” (Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La situación política de Castilla en el siglo XIII”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 11 (1996-1997), pp. 241-264 (p. 242).

<sup>10</sup> “En cuanto al testamento de Alfonso I, debemos decir que se cumplió en cierto modo, aunque no literalmente. Hay documentos que lo prueban. El Patriarca Guillermo de Jerusalén, con el capítulo del Santo Sepulcro confirieron poder al gran Maestre Raimundo, de la Orden de San Juan, para que representara sus intereses. Éste vino a España a gestionar el asunto en nombre de las dos Órdenes. Ésta fue la génesis de

de la maniobra (ya que consideraba el nombramiento de los reyes de Navarra y Aragón como viciado de usurpación) pudo esperar los informes más detallados de su enviado en dichos reinos y la gestión leonesa castellana respecto del mismo asunto. Para estrechar más los lazos y la posición condal catalana, se estableció el matrimonio de la infanta aragonesa Petronila con el príncipe de Barcelona.

Los territorios portugueses fueron también protagonistas del genio político y diplomático alfonsino. Quizás Portugal haya sido la zona considerada como más controvertida respecto del gobierno efectivo y la jurisdicción de Alfonso VII. Esto se debe, principalmente, a la separación política positiva que, en definitiva, se produjo entre los dos reinos. Visto desde la perspectiva de la doctrina imperial leonesa, el territorio lusitano era parte del conglomerado de reinos, condados y principados que componían las provincias sujetas y engarzadas bajo la *potestas* del que era entendido, por su rango, como *princeps magnus*<sup>11</sup>.

---

los dos documentos de idéntico contenido fechados en 16 de septiembre de 1140 en los que, por una parte, el Patriarca Guillermo con el Capítulo del Santo Sepulcro de Jerusalén, y por otra, el Gran Maestre Raimundo por los Caballeros hospitalarios de San Juan, ceden a Ramón Berenguer IV y a su dinastía, con el consejo y aprobación de la nobleza aragonesa, su parte alícuota en el reino de Aragón, conservando solamente algunos lugares y posesiones, entendiéndose que la propiedad no se enajenaba completamente, sino que quedaba a favor de dichas Órdenes, estableciéndose la expresa reversión de la misma en el caso de extinguirse la Casa de Barcelona" (KEHR, *op. cit.*, pp. 163-164); A. UBIETO, "Navarra y Aragón y la idea Imperial de Alfonso VII de Castilla", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VI (1956), p. 50.

<sup>11</sup> En este interesante tema existe una bibliografía reinterpretativa de la tradicional más o menos reciente que merece la pena reseñar: G. CAVERO, "Teresa Alfonso, infanta y reina de Portugal, a través de la historiografía y las crónicas Castellano leonesas de su época", en *Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 2005. pp. 411-426. También ver, de la misma autora, "El perfil político de Urraca y Teresa, hijas de Alfonso VI", *2º Congreso histórico de Guimarães "A política portuguesa e as suas relações exteriores"*, Miño, Universidade do Minho, 1996, vol. 2. Más recientemente, ha aparecido un interesante libro sobre la reina lusitana que bien puede ser el punto de partida para confeccionar una biografía política; M.D. CASSOTTI, *Teresa. A primeira rainha de Portugal*, Lisboa, A esfera dos libros, 2008; J.D. MATTOSO, *Afonso Henriques*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2007; M. BRANCO MARQUÊS DA SILVA, "Portugal no Reino de León. Etapas de una relação (866-1179)", en *El Reino de León en la Alta Edad Media, IV. Monarquía (1109-1230)*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro". León, 1993, pp. 603-604; J. SOTO, "¿Se puede hablar de un entramado político religioso en el proceso de independencia de Portugal?", *Hispania*, 227 (2007), 795-826; A. GOR-

## 2. Alfonso VII y las segundas taifas

Para Alfonso VII, igual de importante que asegurar los territorios y las fronteras de los otros reinos cristianos, fue matizar y ganar terreno al peligro siempre presente del islam en suelo peninsular. La *Chronica Adefonsi Imperatoris* (CAI) señala claramente que, en un primer momento, el soberano de León y Castilla no se aventuró en ir a tierras ocupadas por musulmanes a causa de las luchas con sus pares cristianos<sup>12</sup>. Una vez coronado, el emperador había preparado el ataque sistemático, por parte del *tenente* de Toledo, para “*auindicare Deo et legi Christiane*”<sup>13</sup> en esos territorios, y sin duda, para emprender las avanzadas hacia el sur, que luego comenzaron a planificarse. Este plan de acción ya se había esbozado una vez que fueron aplacadas las rebeliones nobiliarias hacia 1133. Desde ese momento, Alfonso VII reemprendió la política militar agresiva contra al-Andalus.

Como en tiempos de su abuelo Alfonso VI (y coincidiendo con las divisiones internas del islam peninsular), el emperador aprovechó la falta de cohesión almorávide para presionar y sacar provecho de la debilidad de algunos reyes de taifas, ofreciendo protección de aque-

---

DO, “Alfonso I y Alfonso VII: Del condado al reino de Portugal. Jurisdicción, pacto y fronteras en el contexto del Imperio leonés”, en *II Seminario Internacional de Estudios Mediterráneos. Argentina-Brasil-Chile-España*, NEMED (Núcleo de Estudios Mediterráneos) –UFPR-Facultad de Humanidades de Santiago de Chile-Universidad Adolfo Ibáñez (en prensa). También, A. GORDO, “Urraca I de León y Teresa de Portugal. Las relaciones de fronteras y el ejercicio de la potestad femenina en la segunda mitad del siglo XII. Jurisdicción, Imperium y linaje”, *Intus-Legere*, 1 (2008), 9-23; S. LAY, *The reconquest Kings of Portugal. Political and Cultural reorientation on the medieval frontier*, Nueva York, Palgrave, 2009, pp. 103-142; M. TORRES SEVILLA, “Relaciones fronterizas entre Portugal y León en tiempos de Alfonso VII: el ejemplo de la casa de Traba”, *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 15 (1998), 301-312 y J.M. MINGUEZ, *Las Sociedades Feudales, 1. Antecedentes, formación y expansión (siglos VI al XIII)*, Madrid, Nerea, 1994, pp. 272-273.

<sup>12</sup> “*Finito autem bello regis Aragonensis, surrexit aliud bellum in Castella, regis Garsie Pampilonensis et Adefonsi, regis Portugalensium, qui pugnabat contra Galletiam, sicut desuper iam diximus. Et propter supradicta bella imperator non ibat in expeditionem in terram Sarracenorum et Sarraceni ideo preualebant in terram Christianorum*” –A. MAYA, *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Turnhout, Brepols, 1990, II, 20 (Corpus Christianorum, LXXI), en adelante CAI–.

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 72.

llos que querían expandir sus territorios a costa de otros. Pero existe un factor importante de considerar –y, podría decirse, decisivo– en la aceptación de la *potestas* leonesa por parte de ciertos príncipes musulmanes: el descontento de la población andalusí contra los almorávides<sup>14</sup>. A raíz de lo anterior, resulta posible comprender las causas de la sumisión de algunos soberanos musulmanes a Alfonso VII<sup>15</sup>, cumpliendo este último con el objetivo de expandir su *potestas* frente al enemigo musulmán. De tal manera, el soberano aprovechaba las fracturas del poder islámico e, incluso, generaba condiciones para atraer a los monarcas descontentos con la situación en la península y que se esforzaban más en sus intereses particulares que en la gloria del islam. Estos factores serán fundamentales a la hora de comprender el desarrollo de unas nuevas dinámicas en las relaciones entre cristianos y musulmanes.

### 3. Alfonso VII y Zafadola: Los orígenes de la dinastía Hudí

En estas dinámicas se enmarca la vinculación entre Zafadola y Alfonso VII. Saif –al-Dawla (el Zafadola de las crónicas cristianas) era descendiente de la dinastía Hudí de Zaragoza, fundada por Abu Ayub Sulayman ibn Hud<sup>16</sup>. Esta familia procedía de un árabe que

<sup>14</sup> F. GARCÍA, *Relaciones políticas y guerra La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002. pp. 82-84. Especialmente representativas de la situación entre andalusíes y almorávides fueron las revueltas de Córdoba en 1121.

<sup>15</sup> Cabe preguntarse ¿por qué Zafadola entraba en los intereses de Alfonso VII? Al respecto, una posible respuesta es la que advierte Felipe Maíllo cuando afirma que lo buscaba Alfonso VII era “la integración del país islámico peninsular dentro de la construcción política castellana, que se quiere es multirracial y multiconfesional. El medio de lograrlo es valerse como agente de Ahmad ibn Hud, único magnate andalusí de linaje prestigioso e independiente de los almorávides”, en F. MAÍLLO SALGADO, “Algunas noticias y reflexiones sobre la “Historia de al-Andalus” de Ibn al-Kardabus”, *Studia histórica. Historia Medieval*, 2 (1984), 163-172 (p. 171).

<sup>16</sup> Este llegó a reunir en sus manos toda la Frontera Superior, o sea Zaragoza, Huesca, Lérida, Tudela, Catalayud y sus respectivos territorios. Antes de morir, hizo testamento a favor de sus cinco hijos: a Ahmad le dio Zaragoza, a Yusuf, Lérida, a Muhammad, Catalayud, Huesca a Lubb y a Mundir le donó Tudela y su comarca. Véase J. DE NAVASCUÉS y DE PALACIO, “Tudela bajo el dominio del Islam”, *Conferencia en homenaje a Benjamín de Tudela*, 1961, p. 11. Véase también J. BOCH

entró en la Península Ibérica durante la conquista del siglo VIII<sup>17</sup>. Este Sulayman se había destacado en las luchas civiles del siglo XI, desplazando a los Tuyubíes<sup>18</sup> de Zaragoza (1038-39). Estos últimos se habían afincado allí desde temprano, ocupando la Marca Superior y estableciendo una cierta autonomía con respecto de Córdoba en el valle del Ebro, desde el siglo IX. Una vez instalado allí, Sulayman situó a sus hijos en los principales enclaves del territorio: a Yusuf lo ubicó en Lérida, a Lubb en Huesca, a Mundir en Tudela, a Muhammad en Catalayud y a su primogénito, Ahmad, en Zaragoza. Una vez muerto, en 1046, le sucedió Ahmad, no sin la negativa de sus hermanos a quienes terminó por reducir a la obediencia. Sin embargo, todas estas luchas intestinas costaron mucho a la taifa, en beneficio de sus vecinos cristianos. Un episodio importante es aquel que se refiere a su participación en la recuperación de Barbastro, que había caído en poder de los cristianos en 1064<sup>19</sup>. El rey aragonés intentó avanzar por esa línea tomando Alquézar en 1065. Ahmad se alió con el navarro Sancho de Peñalén (1039-1076). En 1076 ocupó Denia. A partir de

---

VILA, "El reino de Taifas de Zaragoza. Algunos aspectos de la cultura árabe en el valle del Ebro", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 10-11 (1960), 7-67 (pp. 15-17).

<sup>17</sup> M.J. VIGUERA MOLINS, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del siglo XI al XIII)*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 62.

<sup>18</sup> Acerca de los tuyubíes véase, BOSH VILA, *op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>19</sup> Algunos aspectos de este episodio es narrado en *Kitab ar-rawd al-mi'tar*: "Los reinos [musulmanes] de al-Andalus se unieron con la mira de recuperar Barbastro-Ahmad b. Sulaiman Ibn Hud, príncipe de Zaragoza y de las regiones dependientes, concentró los contingentes de las Marcas (*at-Tugur*) y se puso en camino hacia esta ciudad a la cabeza de un importante ejército compuesto de soldados energéticos y resueltos. Con la ayuda de Allah (¡El sea glorificado y exaltado!) Ibn Hud se apoderó de ella a viva fuerza: los miembros de la guarnición fueron muertos, las mujeres y los niños reducidos a cautividad [...] la reconquista de Barbastro por Ibn Hud tuvo lugar el 8 de gumada I de 457 (17 de abril de 1065). Para conmemorar su victoria, ese príncipe tomó desde entonces el título honorífico de al-Muktandir billah. La duración de la ocupación de esta plaza por los cristianos había sido de nueve meses [...]". (A. MARTÍN DUQUE, "Aragón y Navarra según el *Kitab ar-rawd al-mi'tar*", *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 27 (1956) 247-258 (p. 250). Véase J. BOSH VILÀ y J. AL-BAKRI, "Dos fragmentos sobre Barbastro en el *Bayan al-Mugrib* de Ibn Idari y en el *Rawd al-Mi'tar* de Himyari", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III (1947-1948), 242-261. Vid. también F. SABATÉ i CURULL, *Història de Catalunya*, Barcelona, L' esfera dels llibres, 2006, p. 181.

1081, el Cid prestó su ayuda militar a la taifa de Zaragoza<sup>20</sup>, siendo recibido por Ahmad en su corte. Todo esto se debe a que, como la mayoría de los reyes de taifas, no podía sino vivir apoyado o sometido a algún príncipe cristiano<sup>21</sup>.

Desde el año 1081, cuando enfermó gravemente, dos de sus hijos tomaron el poder: Yusuf<sup>22</sup> en Zaragoza y Mundir en los territorios orientales –Lérida, Tortosa y Denia–. Ellos tuvieron querellas animadas y aprovechadas por Alfonso VI. En estas luchas intervinieron el Cid (al lado de Yusuf y Sancho Ramírez) y Berenguer Ramón II el Fraticida, conde de Barcelona, al lado de Mundir. Estos últimos no hicieron más que sufrir frente a la defensa del Cid<sup>23</sup>. A la muerte de Yusuf, asumió su hijo Ahmad al-Musta'in quien gobernó durante veinticinco años (1085-1110), quizás los más complejos de este período, luego del avance de Alfonso VI y el sitio a Zaragoza por parte de este último. También fue derrotado por los cristianos aragoneses en Alcoraz y perdió definitivamente Huesca en 1096. Como consecuencia de este desastre, Pedro I puso sitio a Zaragoza<sup>24</sup>. Además de lo anterior, al-Musta'in debió hacer frente a la amenaza almorávide que rondaba las fronteras de Zaragoza y que en el año 1102 habían ocupado, entre otras, Valencia y Tortosa. Trató de congraciarse con cristianos y almorávides. Sin embargo, la situación se hizo más compleja, su reino se comenzó a ver turbado y amenazado por el Norte, debido al avance de Sancho Ramírez, Pedro I y Alfonso I, que extendieron la reconquista del somontano aragonés. Al-Musta'in se sintió con fuerzas para emprender la guerra contra los cristianos,

<sup>20</sup> VIGUERA MOLINS, *op. cit.*, p. 63.

<sup>21</sup> BOSCH VILA, “El reino de taifas...”, p. 18.

<sup>22</sup> Un capítulo interesante en relación con Yusuf al-Mu'tamin guarda relación con sus talentos matemáticos. Tanto él como su padre, Ahmad, fueron grandes científicos. Así queda expresado en la carta que escribe Abu l-Walid al Shaqunti a Abu Yahya ibn al-Mu'allim al-tanji que es recogida por al-Maqqari: “¿Tienen ustedes en astronomía, geometría o filosofía un rey como al-Muqtadir ibn Hud de Zaragoza? El es un milagro en todo aquello”. Al respecto véase J. HOGENDIJK, “Discovery of an 11th-Century geometrical Compilation: The *Istikmal* of Yusuf al-Mu'tamin ibn Hud, King of Saragossa”, *Historia Mathematica*, 13 (1986), 43-52.

<sup>23</sup> BOSCH VILA, “El reino de taifas...”, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 21.

falleciendo en un enfrentamiento en Valtierra<sup>25</sup>. A él le sucedió su hijo Imad al-Dawla quien, para frenar la llegada de los almorávides, recurrió a la protección de los cristianos pagando fuertes parias<sup>26</sup>. Finalmente, sus súbditos se inclinaron por los almorávides y les abrieron las puertas de Zaragoza el 31 de mayo de 1110. Estos últimos, sin embargo, pudieron conservar esta plaza poco más de ocho años, ya que las acometidas de Alfonso I el Batallador acabaron por dismantelar completamente la marca superior de al-Andalus<sup>27</sup>. Los banu Hud, por su parte, ayudados por los soberanos de Aragón y de Castilla, resistieron casi medio siglo más, primero en Rueda de Jalón<sup>28</sup>, luego en Castilla, para reaparecer con Zafadola.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 22. También nos da cuenta de este suceso Ibn al Kardabus: “Y en ese año Enrique e Ibn Ramiro con ejércitos, innumerables por su multitud, se dirigieron con al-Musta’in ibn Hud, entonces él salió al encuentro de ellos dos, pero el enemigo lo engañó y fue muerto como mártir en Cámara”, *op. cit.*, p. 143.

<sup>26</sup> Al respecto nos comenta García Fitz: “(...) Alfonso VI y el llamado régimen de parias resultan paradigmáticos. No pocas veces, la red de relaciones establecida entre reinos cristianos y musulmanes a lo largo del siglo XI— desde la desintegración del califato de Córdoba hasta la imposición de los almorávides—, ha sido considerada como un sistema de “protectorado” en virtud del cual los núcleos cristianos del norte daban amparo militar a los reinos de taifa frente a todo tipo de enemigos, recibiendo en contrapartida enormes cantidades de dinero. Esta política y, sobre todo, el consiguiente drenaje de recursos económicos —las parias—, ha sido comprada o puesta en paralelo con los mecanismos utilizados por la aristocracia para exigir y cobrar rentas a la población campesina, de tal manera que aquel régimen habría de interpretarse como la translación al ámbito de las relaciones entre estados del modelo feudal”, en F. GARCÍA FITZ, “¿Una “España musulmana, sometida y tributaria”? La España que no fue”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 31 (2004), 236.

<sup>27</sup> VIGERA MOLINS, *op. cit.*, p. 184.

<sup>28</sup> Ibn al Kardabus nos refiere lo siguiente: “Y cuando él (Alfonso), maldígale Dios, entró en ella (Zaragoza) Imad al-Dawla ibn al-Musta’in ibn Hud huyó a Rueda, que era una fortaleza cercana a Zaragoza equiparable a los extremos visibles del cielo, extremadamente inaccesible y elevada. La había dispuesto y construido al-Musta’in ibn Hud y la había pertrechado con medios de subsistencia y armas. Excavó en ella un pasaje subterráneo hasta el río, que construyó hábil y sólidamente (sus escaleras pasaban cuatrocientos escalones), por lo que no le fueron [jamás] interceptadas la bebida ni la senda. El permaneció en ella años, inabordable para los politeístas, hasta que murió, Dios tenga misericordia de él”, en IBN AL KARDABUS, *Historia del al-Andalus (Kitab al-Iktifa’)*, Madrid, Akal, 1986, pp. 144-145.

#### 4. Las “segundas taifas”

¿Qué hace que un soberano musulmán establezca una vinculación con otro cristiano? Sin duda, la respuesta se encuentra definida por las condiciones históricas del momento peninsular, particularmente la situación por la que atravesaba al-Andalus y que se manifestaba con la fragmentación de los almorávides y el advenimiento de las denominadas “segundas taifas”. Todo esto caracteriza un “paso por alto” de Zafadola respecto a establecer una alianza con el “enemigo” cristiano.

Desde comienzos del siglo XII, se comienzan a desarrollar diversas manifestaciones contrarias a los almorávides. Éstas se presentan a través de reacciones religiosas que, además, incorporan reivindicaciones políticas y también sociales y económicas. Entre estas últimas se cuentan, entre otras, su doctrina maliki junto con su aplicación prepotente y su impotencia a la hora de aglutinar las diversas corrientes ideológicas, todo lo cual fue minando su bloque<sup>29</sup>.

La consecuencia de lo anterior fue la división de al-Andalus en taifas, al mismo tiempo que los almohades hacían su aparición en el norte de África. Lo anterior provocó un abandono sostenido de los cuerpos militares almorávides desde la Península y los andalusíes comenzaron a levantarse contra las autoridades y soldados que quedaron en ella<sup>30</sup>. Esta reacción comenzó a manifestarse, aún controlada y no generalizada, en los últimos años del emirato de Ali b. Yusuf (1106-1143) pero fue agravándose durante el breve emirato de su hijo Tashufin (1143-1145), hasta que la dinastía desapareció en 1147. Sin embargo, antes de esa fecha, casi todo al-Andalus se había retirado del mando centralizado almorávide, sustituyéndolo por poderes locales, con algún rescoldo de dominio en la persona de Yahya b. Ali b. Ganiya<sup>31</sup>.

La aparición de varios señoríos independientes fue la manifestación más palmaria de la nueva situación que vivía al-Andalus. Sin

<sup>29</sup> F. CODERA, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Pamplona, Urgoiti 2004, p. CXII.

<sup>30</sup> VIGERA MOLINS, *op. cit.*, p. 189.

<sup>31</sup> CODERA, *op. cit.*, p. CXIII; VIGERA MOLINS, *op. cit.*, p. 189.

embargo, éstos no alcanzaron la extensión territorial o cronológica de los surgidos cuando la extinción del califato omeya, ni tampoco su aparato de poder ni su brillo cultural. Estas segundas taifas durarán sólo un promedio de tres o cuatro años, pues en 1145 ó 1146 se empieza a reconocer en algunas zonas obediencia al califa almohade, habiendo tomado éste la ciudad de Sevilla en enero de 1148<sup>32</sup>.

Ante esta debilidad manifiesta de la unidad islámica en la Península, la reacción de Alfonso VII se manifiesta en la expansión de las fronteras del reino leonés. Es en estas circunstancias que cobra importancia la figura de Zafadola, quien no será el primero ni el último de los gobernantes musulmanes que veremos estableciendo tratativas con los cristianos.

## 5. Alfonso VII y Zafadola: los vínculos de dependencia

Frente a este panorama, Zafadola, acompañado de sus hijos, decide reconocerse “*militēs regi*” de Alfonso VII, dándole homenaje a la vez que prometiéndole servicio y ayuda por toda la vida<sup>33</sup>. Además, le entregó al leonés el castillo de Rueda como señal de sumisión<sup>34</sup>. La *CAI* señala que la actitud del príncipe musulmán se debió primordialmente al temor de ser absorbido por las fuerzas almorávides y que, luego de ser engañado por Alfonso I de Aragón respecto de la protección que le había prometido, recurrió a la grandeza y la poten-

<sup>32</sup> *Id.*

<sup>33</sup> Véase CODERA, quien afirma: “Zafadola, descendiente de los reyes de Zaragoza, de cuyo dominio sólo conservaba el castillo de Rota (Rueda de Jalón, ó el futuro Monasterio de Rueda), oídas las victorias del rey Alfonso VII, al decir de la Crónica de este Emperador, llamó á sus hijos y mujeres y les propuso entregarse á Alfonso: conformes todos en ello, envió legados; prometiéndole presentarse personalmente, si por alguno de sus magnates le enviaba salvo-conducto, como así lo hizo”, en *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Zaragoza, Comas Hermanos, 1899, 1, p. 24. Vid. también B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished. Christian and Muslim of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 75.

<sup>34</sup> “Como resultado de las conversaciones mantenidas, al-Mustansir cedió al Sultanito la fortaleza (*hisn*) de Ruta (Rota)”, en IBN AL-ATIR, *Al-Kamil fi ta'rij*, Beirut, 1979, X, 33.

cia que se le atribuía al emperador de León<sup>35</sup>. El monarca cristiano dio como tenencias a su nuevo vasallo una serie de fortalezas en la frontera toledana, extremeña y en la zona del Duero. Obviamente, éste era un pacto vasallático en toda regla, similar al establecido entre el emperador y otros monarcas cristianos peninsulares en la misma época<sup>36</sup>.

Alfonso VII, además, garantizó a Zafadola protección, ayuda militar contra los norteafricanos, prometiendo “(...) convertirle en gobernante de los musulmanes de al-Andalus, bajo la tutela y protección del reino castellano-leonés”<sup>37</sup>. De tal modo, la política alfonsina imperial se extendía a sus nuevos vasallos musulmanes al igual que a los pares cristianos. Zafadola es denominado “*Rex Zafadola Sarra-cenorum*” por la CAI, descubriendo la nueva dignidad y el importante papel que representaba en la visión y genio político de Alfonso VII. Éste lo consideraba una pieza clave en la nueva política leonesa en territorios andalusíes, la cual buscaba establecer un bloque andalusí que erosionase la estabilidad del gobierno almorávide<sup>38</sup>. Para lograr lo anterior, Alfonso VII pensaba que, presionando las fronteras y apoyando a su protegido, podía estimular, entre la población andalusí, un sentimiento antialmorávide. Con ello, además, pretendía aglutinar los descontentos en torno de la figura de Zafadola esperando, tal como lo afirma García Fitz, que la “combinación de las agresiones militares cristianas y las resistencia interna del Islam de al-Andalus sirviera para acabar con el poder del Imperio norteafricano a este lado del Estrecho”<sup>39</sup>. Si esto funcionaba, su control sobre al-Andalus

<sup>35</sup> CAI, I, pp. 27-29.

<sup>36</sup> CAI, I, 63, p. 179. Véase GARCÍA FITZ, “¿Una España musulmana, sometida...?”, p. 238.

<sup>37</sup> Francisco GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam, siglos XI-XIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002, p. 87.

<sup>38</sup> Francisco GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam: estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 108.

<sup>39</sup> GARCÍA FITZ, “¿Una España musulmana sometida...”, p. 238. Véase también el texto de IBN AL KARDABUS, que complementa lo anterior afirmando: “Luego yo [Alfonso VII] saldré contigo personalmente, con mis ejércitos y mis héroes y dominaré contigo a esos territorios. Tú los invitarás [a los musulmanes] a que te obedezcan y a quien esté conforme contigo y entre en tu comunidad, le dejarás personas de tu confianza junto a él y nombrarás a tus gobernadores sobre él; mientras, yo le

se daría a través de su vasallo y sería, por tanto, indirecto, de un carácter protector y tal vez cercano al tipo de señorío que podía pretender ejercer en los dominios del resto de los gobernantes peninsulares que se reconocerían más adelante como vasallos suyos<sup>40</sup>.

Quizás por esto, la documentación y la cronística castellano-leonesa confirma la idea de que Alfonso VII buscaba convertir a Zafadola en rey de los musulmanes de al-Andalus. El Sarraceno aparece entre los confirmantes del fuero de Guadalajara como reinando “sobre los moros antelucinos”<sup>41</sup> mientras que, en la ceremonia de coronación imperial de Alfonso VII, en mayo de 1135 –por tanto, antes de que ejerciera soberanía alguna sobre territorios islámicos–, el cronista lo presenta como “*rex... Sarracenorum*”<sup>42</sup>.

La idea que rondaba en la cabeza de Alfonso VII era convencer a los andalusíes de que únicamente en sus manos estaba la garantía de la paz y del respeto hacia las formas de vida andalusíes, y que ninguna de éstas era posible con la presencia de los almorávides en la Península. A tal fin, debía persuadirles de que se convencieran de que, entre la dominación de los almorávides o la de él (por medio de Zafadola), la segunda alternativa era la más viable y mejor para ellos<sup>43</sup>.

Para lograr lo anterior, la estrategia fue utilizar la guerra de desgaste, primero en la defensa de la zona del Tajo y, luego, en una consecutiva oleada de incursiones a territorios sevillanos, destinada

---

protegeré de los ataques cristianos, pues seré para ellos [para los musulmanes] como el padre solícito y compasivo. Espero que nadie se abstenga de aceptarle, pues ya los almorávides les han hecho gastar los más intensos castigos y todos los aborrecen, y su deseo es que su rey, que está postrado, se manifieste. Y si ellos [los almorávides] pusiesen mano sobre ti, no quedaría un [solo] hombre en su asamblea, pues a ellos [a los andalusíes] no les ha quedado de los descendientes de sus reyes uno, excepto tú” –*Kitab al-Iktifa*, pp. 145-146–.

<sup>40</sup> GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam*, p. 108.

<sup>41</sup> “*Fecha fue aquesta firme carta en Era de mil y ciento y setenta y una, cinco dias andados de las nonas de Mayo. Reinava el rey D. Alfonso y el conde Remon y Doña Urraca fija de la reina y la reina Doña Verenguela, cuando se tornó a Zafra y adunó consigo Zefadolán de Methadoler que reinaba en España sobre los moros antelucinos*”, en T. MUÑOZ y ROMERO, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, 1847, p. 511.

<sup>42</sup> GARCÍA FITZ, “¿Una España musulmana sometida...?”, p. 239.

<sup>43</sup> GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam*, p. 109.

a golpear de forma sistemática las bases materiales de la población de al-Andalus, logrando ocupar muchas nuevas zonas. De esta manera, la quincena de años que va desde 1030 hasta 1045, fue una de las más violentas en el marco de las relaciones entre castellano-leoneses y musulmanes. En opinión de García Fitz, “[...] nunca como entonces la guerra se hizo tan endémica, tan generalizada, tan omnipresente y tan dañina para los habitantes de al-Andalus”<sup>44</sup>.

La fidelidad y el compromiso del juramento del nuevo soberano vasallo se comprobaron pronto. Zafadola y el mismísimo Alfonso VII se internaron conjuntamente con su ejército en al-Andalus en el mes de mayo, con el objetivo de “[...] fomentar las disensiones entre los andalusíes y los almorávides, a la vez que lograr la imposición de Zafadola como interlocutor entre los primeros y Alfonso VII, y su conversión en caudillo de la resistencia antiafricana”<sup>45</sup>. La expedición castigó la totalidad del valle del Guadalquivir, desde Córdoba hasta Jerez. La CAI hace una nítida distinción entre los pobladores de las zonas asoladas, almorávides, “*moabites*”, y andalusíes, “*agareni*”, a la vez que menciona el trato diferenciado que las fuerzas leonesas castellanas y sus aliados realizaron entre esas poblaciones. Los musulmanes de Sevilla, Córdoba y Carmona fueron capturados y hechos prisioneros; la muerte inmediata fue lo que encontraron los norteafricanos<sup>46</sup>. La actitud desemejante era clara entre los que se

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra*, p. 89.

<sup>46</sup> En CAI I, 35-26 se cuentan las correrías de las tropas alfonsinas y sus vasallos por Andalucía, pero respecto al trato diferenciado entre los musulmanes hispanos y los norteafricanos se dice: “*Sed et omnis exercitus castra metatus est in terra Sibilie et quotidie exhibant de castris magne turbe militum, quod nostra lingua dicimus algaras, et ibant a dextris et a sinistris. Et predauerunt totam terram Sibilie et Cordube et Carmonae et miserunt ignem in totam illam terram et in ciuitates et in castella, quorum multa inueniebantur absque uiris, omnes enim fugerant. Et captiuationis, quam fecerunt, uirorum et mulierum non erat numerus, sed et predationis equorum et equarum, camelorum et asinorum, bouum quoque et ouium et caprarum non erat numerus; frumenti, uini et olei abundantiam in castra ferebant. Sed et omnes synagoge eorum, quas inueniebant, destructe sunt. Sacerdotes uero et legis sue doctores, quoscumque inueniebant, gladio trucidabant, sed et libri legis sue in sinagogis igne combusti sunt. Predantes uero milites a castris regis octo dietas progrediebantur diebus octo cum preda reuertentes ad castra*”.

consideraban potenciales aliados y los que eran tenidos como enemigos naturales.

El hostigamiento constante, la cruenta intolerancia ante los adversarios almorávides –sumada a la casi nula capacidad andalusí para contrarrestar los ataques leoneses– hicieron que los gobernantes de las taifas enviaran mensajes secretos a Zafadola para que éste interviniera ante el emperador cristiano a fin de recibir protección y para que finalmente les liberase de los norteafricanos<sup>47</sup>. A cambio, los reyes andalusíes ofrecieron pagar a Alfonso VII tributos mayores que los que sus antepasados habían entregado a los monarcas leoneses. Por último, prometieron su inquebrantable fidelidad y servicio por medio del reconocimiento de Zafadola como su rey<sup>48</sup>. Sin embargo, no habría que generalizar este último aspecto, pues los testimonios de las fuentes árabes nos dan a entender que no todos rendían obediencia y fidelidad, a Zafadola porque temían que, si se sometían a él, el enemigo cristiano los dominaría<sup>49</sup>. En este sentido, como afirma F. García Fitz, “no todos los sectores musulmanes, ni siquiera los que no tenían reparos en aceptar a Zafadola como rey o aquellos otros que con más decisión se levantaron contra los almorávides, estaban dispuestos a aceptar el dominio cristiano”<sup>50</sup>.

Con todo, la política alfonsina centrada en la figura del príncipe musulmán estaba cumpliéndose. El soberano de León, por medio

<sup>47</sup> GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam*, p. 111; R. DOZY, *Historia de los musulmanes de España II*, Buenos Aires, Emecé 1946, p. 477.

<sup>48</sup> “*Hoc uidentes principes Agarenorum secreta mittebant nuntios regi Zafadole dicentes: ‘Loquere cum rege Christianorum et cum eo libera nos de manibus Maobitarum. Et dabimus regi Legionensi tributa regalia amplius quam patres nostri dederunt patribus suis et recum securi seruiemus illi et tu regnabis super nos et filii tui’*”, CAI I, 41. Según CODERA: “Nada sabemos de los resultados prácticos de las pláticas iniciadas en el año 1133, ni aún si siguió gestionando o preparando el terreno para una sublevación general: probablemente no se consiguió más que fomentar el descontento contra los almorávides”, *op. cit.*, p. 74.

<sup>49</sup> “[Zafadola] no llegó a un sitio que no se le excluyese como a un desarraigado o contrario, y nadie le prestó obediencia, ni hubo nadie que se alegrase en una aldea por él, ni se divulgó [su novedad]. Porque temía, si se sometían a él, que el enemigo los dominaría y obraría como dueño y señor de ellos, o los mataría y haría perecer. No obstante estar todos ansiosos de él, no se adhirieron a él con sus personas”, IBN AL-KARDABUS, *op. cit.*, p. 146.

<sup>50</sup> GARCÍA FITZ, “¿Una España musulmana sometida...?”, p. 240.

de su dignatario para los asuntos musulmanes, transmitió a los andalusíes que, el primer paso para liberarse de los almorávides, tenía que ser adoptado por ellos mismos por medio del acoso y toma de numerosas posiciones estratégicas, fortalezas y alcázares, que sirviera para minar la red defensiva que estaba montada. Una vez que los habitantes de al-Andalus declararan la guerra a los magrebíes en todos los sitios y por todos los medios, el rey entraría con todo sus hombres a completar la actividad. La estrategia alfonsina iba más allá: ahora se dedicaba a socavar el poderío musulmán desde el interior y por medio de los propios correligionarios musulmanes.

Los años posteriores vieron cada vez más incrementadas las cabalgadas de desgaste de los reinos andalusíes de Sevilla y Córdoba. Toledo fue el punto de partida de esas expediciones que, dependiendo de los sucesos propios del reino de León o de sus relaciones con sus vecinos, serían de mayor o menor intensidad. No pretendemos hacer un recuento de todas las campañas ni de sus vicisitudes dado que éstas están suficientemente registradas en el libro segundo de la *CAI*.

En 1137, se realizaron las primeras campañas que se dirigieron directamente contra Jaén, Andújar, Baeza y Úbeda. El Mediterráneo era la nueva meta que las fuerzas imperiales buscaban alcanzar. Tras la conquista de Oreja en 1139, la posición toledana quedaba asegurada. La misma se vio aún más reforzada con la toma de Coria en 1142, primera anexión territorial cristiana en al-Andalus que permitía la apertura expansiva directa contra la parte oriental de esa región. De tal modo, y a partir de esas posiciones, se abrieron dos vertientes de dominio: la que iba desde la Extremadura leonesa hacia Coria, que reforzaba la línea del Tajo, y la que, desde Toledo, arrancaba hacia el Guadiana y los Campos de Calatrava<sup>51</sup>.

Hacia 1143 se realizaron las expediciones más significativas de Alfonso VII en pos del reforzamiento de las vías de expansión leonesa. Tras dismantelar las fronteras defensivas del Tajo, las huestes

<sup>51</sup> M. RECUERO, "De Támara a Tudején: proyección de Castilla hacia el Sureste de la Península", en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987, t. II, p. 1383.

alfonsinas dieron rienda suelta a las depredaciones, que llegaron una vez más hasta el valle del Guadalquivir. En marzo de ese año, Munio Alfonso, alcalde de Toledo al mando de sus tropas y las de los concejos de Ávila y de Segovia, logró derrotar a la coalición musulmana de sevillanos y cordobeses<sup>52</sup>. Poco tiempo después, el mismo emperador repitió igual recorrido, atravesando con los suyos casi toda Andalucía<sup>53</sup>. En septiembre de 1144, Alfonso VII y sus hombres se reunieron en Toledo para avanzar por las zonas duramente castigadas en jornadas anteriores, agregándose al recorrido ataques y devastaciones en Úbeda, Almería, Baeza y Granada<sup>54</sup>.

Paralelamente a las campañas cristianas en el sur y levante peninsular, se producían insurrecciones contra el dominio almorávide, que fueron auxiliadas por Zafadola. Los levantamientos comenzaron en Mértola, continuaron por la costa levantina y finalizaron en Granada y Almería<sup>55</sup>. La estructura defensiva y política de los norteafr-

<sup>52</sup> *“Videntes autem Moabites et Agarren, qui erant in Aluat, quod capta esset Coria, magno timore perterriti sunt et abeuntes reliquerunt castellum uacuum. Venerunt autem uiri Christiani Auile et Salamantice et destruxerunt illud usque ad fundamentum. Et in subsequenti anno uir bellicosissimus predictus Munio Adefonsi, quem Toletanum alcaidem supra diximus, elegit sibi nongentos milites ex fortissimis Toleti et aliarum ciuitatum Toletanorum et Auile et Secobie et mille pedites electos et, sicut erat assuertus, ascendit cum eis in mediam campaniam Cordube et fixere ibi sua tentoria accepitque aurum et argentum et opes magnas fecitque magnam captiuitatem et fecit magnus cedes per totam campaniam Cordube. Et euasit quidam captiuus Sarracenus et fugit et abiit ad regem Azuel Cordube et ad Auencera, regem Sibilie, qui erant in unum congregati et querebant consilium, quomodo facerent bellum in terra Christianorum et uenirent Tolerum, sed non inueniebat illud consilium opportunum. Et subito superuenit ipse Sarracenus, qui fugerat a Christianis, et nuntiauit in conspectu eorum omnia quecumque fecerant Christiani in terra eorum”, CAI II, 67.*

<sup>53</sup> *“Ipse autem imperator et omnis exercitus eius abiit in regione Cordube. Eratque in diebus messis et succendi omnia sata omnesque arbores fructiferas et uineas et oliueta et ficulneas fecit indici misitque ignem in omnem terram Cordube, Carmone et Sibilie et omnis illa terra combusta est et non remansit quidquam, nisi solummodo ciuitates munitae et oppida; fecitque magnas cedes et maximas captiuationes et copiosas predas”, CAI II, 82.*

<sup>54</sup> CAI II, 92.

<sup>55</sup> CAI II, 94. Según CODERA: “Y efectivamente, en aquello mismo año se hizo general la sublevación que en Mértola había iniciado Ahmed Abencasi, probablemente sin conexión con estas tendencias; pero si Zafadola no fue el primero ni el más afortunado de los que se levantaron contra los almorávides, fue indudablemente el de más nombradía y prestigio entre los musulmanes españoles, y su autoridad fue

canos era atacada en los frentes internos y externos, tal como había sido concebida por el *imperator*. Aun cuando luego los almorávides lograron recuperar algunas plazas como Granada y Murcia durante 1145, la situación en al-Andalus era confusa y variaba constantemente; se hacía complicado distinguir entre amigos y enemigos en una frontera inestable, fluctuante y peligrosa<sup>56</sup>. En esta situación enmarañada se inserta la desaparición de Zafadola. Las fuentes musulmanas narran que Alfonso VII, beneficiándose de la situación andalusí políticamente inestable, se avalanzó contra las regiones levantinas sometidas a la potestad de su principal vasallo musulmán y que éste encontró la muerte en su intento de neutralizar tal acción<sup>57</sup>. La CAI brinda otra interpretación en la que Zafadola pidió auxilio a su señor ya que Úbeda y Baeza se negaban a entregar las cargas que correspondían al emperador. Una vez sometidas las ciudades y cancelados los tributos, el rey musulmán solicitó la devolución del botín que los cristianos retenían desde tiempos del castigo a las poblaciones andalusíes. La discusión entre el emperador y el monarca musulmán desembocó en un enfrentamiento armado, la denominada “batalla de Albacete”, que concluyó con el asesinato de Zafadola por parte de los caballeros llamados Pardos<sup>58</sup>. Su muerte, en 1146, coincide con la

---

reconocida en varios puntos, bien que de un modo poco duradero, pues probablemente no merecía el prestigio de que gozaba, más por su ascendencia y edad que por sus méritos propios”, *op. cit.*, p. 78.

<sup>56</sup> GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra*, p. 97.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>58</sup> Todas las vicisitudes en CAI, II, 96-98. Según García Fitz, “ninguna de las dos versiones aclara, en términos políticos, la muerte de Zafadola. Sólo un accidente o un malentendido, razón que subyace en las dos narraciones, podría explicar un asesinato que en nada beneficiaba a los planes de Alfonso VII. Desde luego, desconocemos que existieran diferencias de criterio entre el Emperador y su vasallo, y ningún indicio permite sospechar que las relaciones entre ambos se hubieran deteriorado. Quizás por ello la declaración de inocencia que el cronista atribuye a Alfonso VII cuando éste supo la noticia, tenga tintes de sinceridad” (GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra*, p. 98). En un texto conservado en la Real Academia de Historia de Madrid, se presenta algún antecedente más. El documento se denomina “Noticia de la muerte del rey moro de Córdoba, Zafadola, en batalla con los Fitas y Pardos (1145 (1183) )” y es un manuscrito perteneciente a la colección Salazar y Castro. El texto establece que “sabido por el emperador mando al conde D. Manrique de Amengol, y al conde D. Ponce, y a Martín Fernandez valeroso alcaide de Hita, que con gente de armas vinieren luego en favor de Zafadola, y ficieren cruel guerra. Ordenaron los

formación de un fuerte núcleo musulmán en el oriente peninsular que irá desde el Ebro hasta los lindes de Almería, incluyendo Valencia y Murcia –territorio que posteriormente quedará en manos de Ibn Mardanis<sup>59</sup>. En términos políticos, la muerte de Zafadola no benefició al rey de León, quien debió buscar nuevas alianzas en la zona. El emperador hispano encontró apoyo para recuperar Córdoba y las zonas del extremo oriental de Andalucía Ibn Hamdin, jefe militar cordobés que había entregado esa ciudad a Zafadola, en Ibn Ganiya, gobernador almorávide de Valencia –que, ante el avance almohade, en el norte de África había quedado desasistido– como en Ibn Mardanis, el emperador hispano encontró apoyo para recuperar Córdoba y las zonas del extremo oriental de Andalucía. Se puede pensar que, con esta última adquisición Alfonsina, ya se planeó la conquista de Almería como salida natural a las costas del Mediterráneo. Calatrava, conquistada a comienzos de 1147<sup>60</sup>, fue la causa más manifiesta

---

condes el viaje y juntando un buen ejército entraron por el Andalucía destruyendo cuanto era de la parcialidad de Abenfandi, en que hicieron tanto daño, que los moros viéndose consumir llamaron a Zafadola ofreciéndole el Reyno, el quel vino [...] Zafadola restituido al Reyno, se hizo presto enemigo de los condes, y pelearon con el y fue muerto en la batalla por unos soldados que llamaban los Pardos y muerto este quedaron competidores de Cordova Abenfandi y Abengamia, y embio el emperador contra Abengamia a Fernando Yañez de Limia” (R.A. H, Signatura 9/125, f° 36). Codera, por su parte, afirma: “No aparecen claras las circunstancias de la batalla en la que Zafadola pierde el trono y la vida: Abenalabar dice que á las pocas noches de haber hecho entrega de los negocios en poder de Abeniyad, se dirigieron ambos á Jativa, á donde ya se les había delantado, con el ejército de Valencia, Abdala Abensaad: había éste salido en persecución de los cristianos, que talaban la comarca: eran éstos los soldados del tirano Alfonso (VII), y cuando se encontraron ambos ejércitos, después de haberse unido las tropas de Valencia y Murcia, trabada la batalla, murieron Abenhud y Abensaad, salvándole Abeniyad. Esta batalla perdida por los musulimes, se dio en el lugar conocido por Alloch (¿?), en la llanura cerca de Chinchilla, el 5 de febrero de 1146, aunque se dice que fue el sábado siguiente: algunos autores le llaman la batalla de Albacete, y por haber muerto en ella Abensaad, es conocido por el de (la batalla de) Albacete. En los Anales Toledanos se hace mención de esta batalla y de sus resultados con estas lacónicas palabras: “Lidió Çahedola con los Christianos é matáronlo en el mes de Febrero, Era 1184”: fecha que concuerda perfectamente con la que hemos tomado de Abenalabar”, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>59</sup> J. CARUANA GOMEZ DE BARREDA, “Cómo y por qué la provincia de Murcia pasó a ser de reconquista castellana”, *Miscelánea Medieval Murciana*, VII (1981), p. 42.

<sup>60</sup> Ante la conquista de Calatrava, Alfonso VII donó a la Iglesia de Toledo la mezquita mayor de esa ciudad con todas sus heredades y posesiones para que fueran

e inmediata del desbarajuste gubernativo que se vivió en al-Andalus luego de la muerte de Zafadola.

La ocupación de Almería fue, a la vez que un proyecto leonés, un interés genovés de eliminar ese foco de piratería que obstaculizaba sus intercambios de mercaderías, para transformar el emplazamiento en una base comercial<sup>61</sup>. La participación de varias fuerzas importantes que acudieron al llamado pontificio a colaborar en esa cruzada, junto con la posterior explotación del emplazamiento como fondeadero, supusieron el éxito del avance leonés y castellano hacia el Mediterráneo.

La prosperidad territorial de los dominios alfonsinos quedó plasmada en Tudején, donde se planeó y se repartieron las posesiones a conquistar en el sureste peninsular con Ramón Berenguer IV de Barcelona. Aun cuando Almería se perdió a causa de la incapacidad cristiana de mantener la plaza y el avance almohade se fortaleció a costa de territorios leoneses y portugueses, es importante considerar la proyección imperial planificada y ejercida, por momentos más efectiva que otros, a la hora de evaluar la capacidad y el alcance de la idea jurisdiccional leonesa. La documentación alfonsina nos enseña (más allá de la grandilocuencia de los preámbulos y de las intituciones) la valía que tenían dentro de la doctrina imperial, las ciudades arrebatadas al Islam en el marco del concierto de reinos bajo la *potestas* leonesa. A finales de noviembre de 1156 se subrayaba en la cancillería "(...) *imperante eodem Adefonso, glorioso, pio, felici, semper inuicto, Gallecie, Legioni, Castelle, Nagere, Cesarauguste, Toletu, Almarie, Baecie, Anduger. Uasalli imperatoris comes Barchinonensis, rex Nauarre, rex Murcie sunt et alii quorum nomina hic subscribuntur*"<sup>62</sup>. Al igual que en los territorios cristianos, la jurisdic-

---

dedicadas al culto cristiano. De igual manera, el arzobispado toledano se benefició del diezmo de todos los derechos reales en esa población. Véase J.A. GARCÍA LUJÁN, *Privilegios Reales de la Catedral de Toledo (1086-1462) Formación del Patrimonio de la S.J.C.P. a través de las donaciones reales*, Toledo, Caja de Ahorros, 1982, vol. I, doc. 18 (13 de febrero de 1147)

<sup>61</sup> GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra*, p. 101. Sobre la convocatoria de las distintas fuerzas que participarían ver, CAI II, 107.

<sup>62</sup> GARCÍA LUJÁN, *op. cit.*, doc. 21 (noviembre de 1156) En este documento se cedieron varios bienes en Andalucía a la iglesia de Toledo. Encontramos estas fórmulas similares en J.M. FERNÁNDEZ, *Colección Documental del Archivo de la Catedral*

ción de Alfonso VII se quiso consolidar en al-Andalus. La doctrina del emperador como un rey de reyes hispánicos no distinguió entre cristianos y musulmanes. Por lo mismo, se apuntó al carácter territorial y patrio de los hispano-musulmanes como componentes del mismo proyecto de engarce de reinos unidos por el *imperator Legionense*.

---

*de León. (755-1230) Tomo IV (1110-1187)*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1989, doc. 1492 (1 de diciembre de 1156).



# CONSIDERACIONES EN TORNO AL RECHAZO DE LA PREMISA *IN INTELLECTU* EN EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO<sup>1</sup>

Rafael MIRANDA ROJAS

(UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN-PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE VALPARAÍSO, CHILE)

## 1. Introducción

Este escrito analiza las consecuencias que tiene el rechazo de la premisa de existencia *in intellectu* en el argumento ontológico. Dicha premisa es importante porque en ella se encuentra implícito el paso de la existencia *in intellectu* a la existencia *in re*. Es una tesis central de este escrito que la premisa *in intellectu* no es condición necesaria ni suficiente para afirmar la existencia *in re* de Dios. Para evidenciar las consecuencias del rechazo de esta premisa, la sección dos presentará un análisis del argumento ontológico enunciado por san Anselmo en el año 1078. El objetivo es demostrar cómo el argumento anselmiano descansa en el rol que se le otorga al insensato, cuestionando si ello es una exigencia para que el argumento sea correcto: la conclusión es que no lo es. Tal conclusión es importante en vistas a lo discutido porque que el insensato rechace la premisa *in intellectu* no demanda que el creyente deba rechazarla, ni que el rechazarla le obligue a negar la existencia de Dios. Luego, se proponen cuatro relaciones lógicas posibles entre existencia *in intellectu* y existencia *in re*. Ello permitirá evidenciar que el insensato no queda en mejor posición si rechaza la premisa de existencia *in intellectu*. Posteriormente, se discutirán las consecuencias de la distinción

<sup>1</sup> Agradezco el importante apoyo de CONICYT FONDECYT N° 3140174.

entre descripción definida y descripción indefinida como modos de designar a Dios. Particularmente, se observará cómo una descripción indefinida permite al insensato plantear una progresión sin fin de entes posibles como característica de “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Es, por tanto, otra consecuencia del rechazo de la premisa de existencia *in intellectu*. La sección tres, por su parte, considerará el rechazo de la premisa *in intellectu* como un caso especial de un enunciado existencial negativo. La principal consecuencia en este caso, que se sigue de las posibilidades lógicas enunciadas en la sección dos, es que el rechazo de la premisa *in intellectu* no permite rechazar la existencia *in re* de Dios. La sección cuatro enuncia el principal punto a favor de la postura del insensato: el denominado supuesto de posibilidad. Considerado el desarrollo en la sección dos, se podrá establecer que el insensato no puede negar, al menos, la posible existencia de Dios. Finalmente, se explicita cómo el argumento ontológico, si se acepta la premisa *in intellectu*, es a lo menos razonable. Y si la premisa es rechazada, el insensato no puede aun así enunciar la no existencia de Dios.

## **2. El argumento ontológico anselmiano y la relación existencia *in intellectu-in re***

Se denomina argumento ontológico<sup>2</sup> a aquél que pretende, por medio de premisas necesarias y *a priori*<sup>3</sup>, demostrar la existencia de Dios. La conclusión del argumento ha de ser, por tanto, que Dios existe. San Anselmo es el primer antecedente de un argumento de este tipo<sup>4</sup>. Considerando el concepto “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), el razonamiento anselmiano intenta defender que, si “aquello mayor que

<sup>2</sup> Ver Graham OPPY, *Ontological Arguments and Belief in God*, Nueva York, Cambridge University Press, 1995. El autor distingue ocho tipos de argumentos ontológicos: i) por definición, ii) conceptual o hiperintensional, iii) modal, iv) meinnongeano, v) experiencial, vi) mereológico, vii) de orden superior y viii) hegeliano.

<sup>3</sup> Es decir, que no se requiere de información empírica para determinar como verdaderas estas premisas.

<sup>4</sup> Ver SAN AGUSTÍN, *Confessions*, Oxford, Clarendon Press, 1992. Se observa en este escrito un antecedente de lo planteado por san Anselmo.

lo cual nada puede ser pensado” no existe, entonces precisamente puede ser pensado algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, y que exista. Por lo tanto, rechazar el argumento derivaría en sostener que ante aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado sería concebible un ente mayor, lo cual parece absurdo. Explícitamente enunciado en el capítulo II del *Proslogion*, san Anselmo dice:

*Et quidem credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quo intelligit in intellectu eius est, etiam si non intellegat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse... Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quid quid intellegitur, in intellectu est. et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re<sup>5</sup>.*

Así enunciado, el argumento ontológico se apoya, en gran medida, en el rol que san Anselmo explícitamente otorga al denominado *insensato (insipiens)*. Es a través del insensato que san Anselmo contrasta la posición del creyente y de un sujeto *S* que afirma “Dios no existe”. Lo denomina insensato porque, incluso él, debe admitir que *entiende* la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Luego, el que comprenda tal descripción compromete al insensato, según el santo, con la existencia en el entendimiento, la existencia *in intellectu*. Una vez aceptado esto, las consecuencias que extrae de ello son:

<sup>5</sup> San ANSELMO, *Proslogion*, en *Obras Completas de San Anselmo*, Madrid, BAC, 1952, p. 367. La sentencia del insensato se encuentra en el Salmo 14:1 y 53:1.

- i) que efectivamente “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” existe *in intellectu*, incluso si el insensato no comprende su existencia real, su existencia *in re*;
- ii) que el aceptar la existencia *in intellectu* exige, en el caso de “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, aceptar su existencia *in re*.

Cabe precisar que ello no le compromete con que todo lo que pueda ser aceptado como existiendo *in intellectu* deba existir *in re*. Pero en el caso de “lo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, san Anselmo sostiene que si no existe *in re*, hay algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, que existe a su vez *in re*. Esto, para el santo, es imposible.

Luego, en el capítulo III, enuncia lo siguiente:

*Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*<sup>6</sup>.

Es decir, si “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” existe, pero puede ser pensado que no existe, hay algo mayor que esto, a saber: aquello que existe y que *no puede ser pensado que no existe*<sup>7</sup>. En el capítulo IV, san Anselmo anticipa una respuesta a la

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>7</sup> Ver Brian LEFTOW, “The ontological argument”, en *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, 2007, p. 88. El autor destaca que este argumento es válido en S5, cuya característica principal es que en este sistema de lógica modal cada mundo posible es accesible a cada mundo posible: su relación es simétrica con todo mundo posible, tal que si un mundo M1 tiene acceso a un mundo M2, M2 tiene a su vez acceso a M1. Y si M1 tiene acceso a v. gr. M3, M2 tiene acceso a M3, M3 a M1 y M3 a M2. Es una relación transitiva. Ver también Norman MALCOLM, “Anselm’s Ontological Arguments”, *Philosophical Review*, 69 (1960), 45. El autor interpreta este pasaje como un argumento diferente que el del capítulo II del *Proslogion*. Sostiene el autor que aquí san Anselmo afirma la *existencia necesaria* de Dios.

pregunta central, rechazada la no existencia de Dios por el insensato, a saber: ¿cómo puede el insensato decir lo que no puede ser pensado? La pregunta constituye a su vez una afirmación, tal que si el insensato dice “Dios no existe”, ello no puede ser pensado. Teniendo en vista lo afirmado anteriormente por san Anselmo, que no pueda ser pensado es, en otras palabras, que no se *puede entender*. Sólo una vía le queda, según el santo, al insensato: “*Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitator*”<sup>8</sup> pues la otra es “*aliter cum id ipsum quod res est intelligitur*”<sup>9</sup>. La distinción permite que el insensato comprenda de un modo distinto la palabra “Dios”, que le dé un significado que no corresponda con lo que la cosa, que ese vocablo designa, es. En otras palabras, no comprender el significado de ese término, “Dios”, conduce a un pretendido rechazo de la existencia de lo que el término designa, Dios. Para san Anselmo, el rechazo del insensato sólo pone en evidencia que no entiende lo que dice y no que efectivamente sostiene la no existencia de Dios<sup>10</sup>. Resulta interesante esta estrategia desarrollada por san Anselmo en el capítulo IV, habiendo ya explicitado como premisa subsidiaria (en el capítulo II), que el insensato *sí comprende* la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Pues si no la entiende, y es por esto que afirma “Dios no existe”, el argumento anselmiano pierde por ello mismo gran parte de su interés, que es precisamente evidenciar que aquello que el insensato comprende, existe *in re* e *in intellectu*. Para insistir en el punto, si el insensato no entiende lo que dice al afirmar “Dios no existe”, el insensato no entiende la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” y, por ende, no es viable la premisa de que el insensato acepta la existencia *in intellectu* de Dios.

La importancia del insensato en la argumentación anselmiana no es difícil de explicar: san Anselmo pretende que su argumento exija, incluso al no creyente, aceptar la existencia de Dios. Si el insensato acepta que comprende la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, ello debiese obligarle a aceptar

<sup>8</sup> San ANSELMO, *op. cit.*, p. 370.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Es decir, no afirma el enunciado *de re* respecto de Dios. Esto teniendo en vistas la distinción de *dicto-de re*, según lo afirmado sea de lo dicho o de la cosa: en este caso del término “Dios” o del objeto designado por ese término, Dios.

su existencia *in intellectu*: ¿está obligado el insensato a aceptar la existencia *in intellectu*?<sup>11</sup> ¿En qué posición queda el argumento anselmiano si se rechaza esta premisa, tal que el insensato niegue la existencia *in intellectu* y no se vea, en principio, obligado a aceptar la existencia *in re*?<sup>12</sup>

Lo primero que debiera rechazar el insensato es que el comprender la descripción anselmiana le compromete *ipso facto* con la admisión de la existencia *in intellectu*. Debiese buscar un modo de aceptar que comprende esta descripción, sin que ello le comprometa con que un ente cumple (*in re*) con la misma. Si no encuentra un modo de realizar esto, el insensato aún puede rechazar que comprenda la descripción mentada, pero al costo de que no podría, como es de esperar que éste quisiera, sostener el enunciado “Dios no existe”. La comprensión de la descripción, lo que obligaría al insensato a sostener la existencia *in intellectu*, sería una condición para que el insensato pudiera negar la existencia de Dios. El problema estriba en que, una vez aceptada esta comprensión, san Anselmo exige al insensato comprometerse con que “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, precisamente por ser esto, no exista sólo *in intellectu* sino que también *in re*. Luego, el insensato debe negar la existencia *in intellectu*, único modo de que la premisa anselmiana no le obligue a afirmar la existencia *in re* de Dios. El insensato debe evitar la siguiente reducción al absurdo:

- i) aceptar que entiende la frase “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”;
- ii) aceptar que ya que la entiende, esto existe *in intellectu*;

<sup>11</sup> Ver J.R. LUCAS, “The ontological argument”, conferencia dictada en el Centro para Estudios Filosóficos, Londres, King’s College, 1998, p. 5. El autor destaca que si el insensato rechaza esta premisa del argumento anselmiano, no se contradice: la necesidad de la existencia de Dios que intenta argumentar San Anselmo, desde esto, no debiese ser comprendida como necesidad lógica.

<sup>12</sup> Ver J. SEIFERT, “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes: reflexiones sobre el argumento ontológico”, *Thémata*, 2 (1985), 129-148. El autor destaca cómo esta exigencia constituye una *metábasis eis allo genos*, un paso inválido de un género de existencia a otro.

- iii) aceptar que “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” puede existir en la realidad;
- iv) rechazar que “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” exista en la realidad;
- v) aceptar que, si existe en la realidad, es mayor que si no existe en la realidad;
- vi) aceptar que algo que es mayor que lo cual nada puede ser pensado, existe en la realidad.

Más brevemente, expresar la tensión entre a) aceptar que “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” existe en el entendimiento y que b) éste no existe en la realidad.

Está implícito en el argumento anselmiano, por supuesto, que es *mejor* existir en la realidad que meramente en el intelecto. Matthews subraya “gran supuesto”<sup>13</sup>. Hay un tema importante al respecto que merece destacarse. Matthews enfatiza que tal comprensión de que existir en la realidad sea mejor que existir meramente en el intelecto se debe, en parte, a que no depende de que un sujeto *S* afirme su existencia. Dice:

*Things that exist only in the understanding are obviously dependent beings in the relatively straightforward sense that they wouldn't have existed at all if someone hadn't thought of them. By contrast, things that exist in reality are not in this way mind dependent for their existence. And such mind-independence, it seems plausible to say, is a great-making property*<sup>14</sup>.

Lo que lleva a cabo san Anselmo en su argumento no es, claro está, establecer una dependencia de la existencia de Dios en tanto un cierto sujeto *S* lo piense. Encuentra en el estado epistémico de cierto sujeto *S* un modo *a priori* de evidenciar que Dios existe en

<sup>13</sup> G.B. MATTHEWS, “The ontological argument”, en *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 89.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

la realidad. Teniendo presente la dicotomía *in intellectu-in re*, son enunciables cuatro alternativas:

- i) que existe *in intellectu* y existe *in re*,
- ii) que no existe *in intellectu* y no existe *in re*,
- iii) que existe *in intellectu* y no existe *in re*,
- iv) que no existe *in intellectu* y existe *in re*.

De estas cuatro alternativas, la segunda es la que debiese parecerle correcta al insensato respecto de Dios. Pero optar por ella le impide afirmar su no existencia o al menos así parece. De tal manera, todo indica que está obligado a aceptar al menos iii). Por su parte, san Anselmo presenta su argumento a partir de i) pero podría también sostener iv). Esto es importante por el siguiente motivo: el supuesto anselmiano sostiene que existir en la realidad es una perfección que Dios debiese tener. Pero no sostiene que no existir *in intellectu* sea un defecto. La pregunta aquí es: ¿es mayor (más perfecto) aquello que existe *in intellectu* e *in re*, en contraste con aquello que existe sólo *in re*?

Sobel<sup>15</sup> y Leftow<sup>16</sup> desarrollan un análisis del argumento anselmiano que considera, en primer lugar, la distinción entre “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, que aparece en el capítulo II del *Proslogion*, y “esto mayor que lo cual nada puede ser pensado” (*id quo maius nihil cogitari possit*) del capítulo III del mismo texto<sup>17</sup>. Que el insensato afirme “Dios no existe” es comprendido como “aquello (*aliquid*) mayor que lo cual nada puede ser pensado no existe” y “esto (*id*) mayor que lo cual nada puede ser pensado no existe”. En otras palabras, es comprender estas descripciones como términos co-referenciales de Dios. Tanto para el caso de una descripción

<sup>15</sup> J.H. SOBEL, *Logic and Theism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

<sup>16</sup> B. LEFTOW, “The ontological argument”, en *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, 2005, pp. 80-116.

<sup>17</sup> La distinción se centra aquí en el uso del artículo indefinido “aquello”, en el caso de una descripción indefinida; y del pronombre “esto”, en el caso de una descripción definida. Es decir, lo que es presentado en el texto principal como la diferencia entre “un F” y “el F”.

indefinida, como “un F”, como para el caso de “el F”, se acepta que puede darse el caso de que tales descripciones no sean satisfechas por cierto objeto, que la comprensión de las mismas no comprometa a cierto sujeto *S* con la existencia *in re* de un objeto que cumpla estas descripciones. El que ningún objeto cumpliera con estas descripciones tendría como consecuencia una progresión infinita de seres posibles más grandes<sup>18</sup>. En tal caso, el insensato aceptaría comprender la descripción y, aun así, rechazaría que la misma refiera algún objeto *x* que la satisfaga. Para que el insensato pueda, no obstante, sostener esto, se ve obligado a rechazar no sólo la existencia de Dios sino la *posibilidad* de la existencia de Dios. Por el momento, conviene discutir lo siguiente. Sobel distingue entre generalización universal y generalización existencial respecto de la descripción indefinida “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” y la descripción definida “esto mayor que lo cual nada puede ser pensado”<sup>19</sup>. Usando las abreviaciones “Gx”, “Mx”, y “Rx” para “x es tal que nada mayor puede ser pensado”, “x existe en el intelecto” y “x existe en la realidad”, respectivamente, enuncia lo siguiente:

(x) [Gx  $\supset$  (Mx & Rx)] (Cualquier cosa que lo cual nada puede ser pensado existe en el intelecto y en la realidad) Generalización universal.

( $\exists$ x) [Gx & (Mx & Rx)] (Hay una cosa tal que nada mayor puede ser pensado que existe en el intelecto y en la realidad) Generalización existencial.

Siguiendo la argumentación anselmiana, Sobel enuncia lo que vendría a ser la reducción al absurdo mentada anteriormente, a saber:

( $\exists$ x) [Gx &  $\sim$  (Mx & Rx)] (Hay algo mayor que lo cual nada puede ser pensado que no existe a la vez en el intelecto y en la realidad)

<sup>18</sup> Ver LEFTOW, *op. cit.*, p. 81.

<sup>19</sup> SOBEL, *op. cit.*, p. 60.

La formalización de los pasos para reducir al absurdo al insensato son:

$Gx \ \& \ \sim (Mx \ \& \ Rx)$ . (x es una cosa tal que nada mayor puede ser pensada y x no existe a la vez en el intelecto y en la realidad)

$Mx$ . *x existe en el intelecto.*

$Gx$ . *x es una cosa que lo cual nada mayor puede ser pensado.*

$\sim (Mx \ \& \ Rx)$ . *x no existe a la vez en el intelecto y en la realidad.*

$\sim Rx$ . *x no existe en la realidad.*

$\sim Gx$ . *x no es una cosa tal que nada mayor puede ser pensada.*

Ahora bien, la reducción al absurdo cae si el insensato rechaza la existencia *in intellectu*. Pero ello no le permite rechazar la existencia *in re* de Dios. Intuitivamente, esta alternativa (no existencia *in intellectu*-existencia *in re*) no tiene mucho interés epistémico pero esto es así sólo si se asume, como parece hacerlo san Anselmo, que la existencia *in intellectu* de aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado exige un objeto que cumpla dicha descripción *in re*<sup>20</sup>. Si el insensato rechaza la existencia *in intellectu*, el supuesto central de la argumentación anselmiana, la formalización queda del siguiente modo:

$(\exists x) [Gx \ \& \ \sim (Mx \ \& \ Rx)]$  (Hay algo mayor que lo cual nada puede ser pensado que no existe a la vez en el intelecto y en la realidad)

<sup>20</sup> Ver LEFTOW, *op. cit.*, p. 84.

Gx & ~ (Mx & Rx) (x es una cosa tal que nada mayor puede ser pensada, y x no existe a la vez en el intelecto y en la realidad)

~ Mx. *x no existe en el intelecto.*

Gx. *x es una cosa que lo cual nada mayor puede ser pensada.*

~ (Mx & Rx). *x no existe a la vez en el intelecto y en la realidad.*

Rx. *x existe en la realidad.*

Gx. *x es una cosa tal que nada mayor puede ser pensada.*

De este modo, la premisa que permite la reducción al absurdo, que aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado no exista tanto *in intellectu* como *in re*, abre paso a una interpretación en la que se rechaza la existencia *in intellectu* (de un objeto que cumpla con la descripción) pero que, a su vez, exista *in re*. El argumento es distinto del anselmiano, pues ya no se sostiene que aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado *deba* existir *in intellectu* e *in re* sino que sólo debe existir *in re*, sin que el existir *in intellectu* se comprenda como una condición necesaria de aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. No parece correcto sostener de entrada que algo que existe tanto en el intelecto como en la realidad es mayor que aquello que existe solo en la realidad<sup>21</sup>.

San Anselmo, en su *Réplica a Gaunilo*, escribe lo siguiente:

<sup>21</sup> Ver *Ibidem*, p. 82. Allí el autor menciona lo afirmado por San Anselmo en el capítulo V del *Proslogion* tal que si tener cierta propiedad *F* es mejor que carecer de *F*, entonces aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado debe poseer *F*. Si la existencia *in re* de Dios no depende de la existencia *in intellectu*, parece correcto sostener que no es mejor que Dios exista *in intellectu* e *in re*.

*“Si quo maius cogitari non potest”, non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione, profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argument. Ergo “quo maius cogitari non potest”, vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere<sup>22</sup>.*

En el inicio de esta réplica, san Anselmo anticipa que no responderá al insensato, sino al cristiano (Gaunilo) que habla en defensa del insensato. Por ellos lo enfatizado es importante, pues supone que Gaunilo no rechazará lo propuesto, intuyendo que el insensato sí lo hará. No se trata, como podría interpretarse, que Dios debiese estar en el entendimiento de todo sujeto *S*. La tesis que defiende san Anselmo es más débil: que al menos debiese estar en el entendimiento de un sujeto *S*, paradigmáticamente del creyente. Podría desde aquí desarrollarse una línea de defensa alternativa del argumento, tal vez poco interesante; que el sólo hecho de que el creyente acepte la premisa de la existencia *in intellectu* basta para los propósitos del santo<sup>23</sup>.

### **3. El rechazo de la premisa *in intellectu* como un caso de enunciado existencial negativo**

Aquello que afirma el insensato, “Dios no existe”, se denomina un enunciado existencial negativo. Tal enunciado afirma la no existencia. Esto, que parece no generar mayor problema, lo hace, pues si se rechaza la existencia, debe ser respecto a algo que ocupe el lugar

<sup>22</sup> San ANSELMO, *Réplica a Gaunilo*, en *Obras Completas...*, p. 417. Énfasis de quien escribe. Ver también N. MALCOLM, “Anselm’s Ontological Arguments”, p. 49. Allí se destaca la distinción entre comprender (*intelligitur*) y concebir o pensar (*cogitatur*).

<sup>23</sup> Ver Thomas WILLIAMS, “Saint Anselm”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013 (disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/anselm/>). El autor denomina a este proceder una prueba teísta.

del sujeto en el enunciado existencial negativo. Pero si este algo no existe, todo indica que no puede siquiera afirmarse su no existencia, en tanto no hay tal objeto del que se puede sostener ésta. San Anselmo, como se ha mencionado, rechaza incluso la posibilidad de que Dios no exista: Dios es tal que no se puede concebir como no existiendo. Afirma esto bajo el supuesto de la existencia *in intellectu*. El punto central en discusión se sitúa en la posibilidad de la existencia divina, pues si se acepta ésta, no cabe pensar esta existencia como contingente sino como necesaria: si Dios existe, existe necesariamente.

San Anselmo ha cerrado la posibilidad de que el insensato pueda afirmar “Dios no existe” dicho de la cosa que el nombre designa (*de re*), dejando la alternativa de que su enunciado existencial negativo sea sólo consecuencia de un fallo en la comprensión de lo que tal enunciado afirma. La otra alternativa es que el insensato se contradice<sup>24</sup>. San Anselmo comprende la existencia de Dios como lógicamente necesaria, en tanto afirmar su no existencia implicaría contradicción<sup>25</sup>. La generalización existencial (aquella que exige que si se sostiene “*a* es *F*”, entonces hay algo que existe, que es *F*) tiene un rol importante en cómo se entiende un enunciado existencial negativo. Como destaca Matthews<sup>26</sup>, no se trata de que, sea cual fuere el atributo o la propiedad que se diga de Dios, ello conduzca a aceptar su existencia *in re*. Esta precisión de existencia *in re* es importante, pues Matthews observa que la dicotomía que emplea san Anselmo de *in intellectu-in re* es lo que le permite distinguir cosas que existirían sólo *in intellectu*, de las que no. No todo aquello que *existe in intellectu* debe existir *in re*:

... just because we understand and accept the claim that Homer wrote *The Odyssey*, or that Hamlet is a prince, or that God is... wise, it does follow that Homer or Hamlet

<sup>24</sup> Ver nota 11.

<sup>25</sup> Ver R.M. ADAMS, “Presumption and the Necessary Existence of God”, *Noûs*, 22 (1988). 19-34. El autor explicita la tensión entre existencia real y existencia lógicamente necesaria, en tanto que desde su punto de vista no ha sido dada prueba alguna de que un ente real exista necesariamente.

<sup>26</sup> MATTHEWS, *op. cit.*, p. 85.

*or God exists in reality. All that follows is that Homer and Hamlet and God exist in the understanding*<sup>27</sup>.

Desde este análisis, un enunciado existencial negativo verdadero niega la existencia *in re* de algo que existe *in intellectu*. Pero no responde si es comprensible, si tiene significado y, si es verdadero, negar la existencia de “algo” que no exista ni *in re*, ni *in intellectu*. Conceder la existencia *in intellectu* parece correcto, si ello no compromete a quién lo hace dado que, por el sólo hecho de admitirla, ello le obliga a aceptar la existencia *in re*. El caso de la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, no obstante, constituye una excepción, si se acepta como correcta la premisa implícita de que existir en la realidad es *mayor* que existir en el intelecto.

#### **4. El supuesto de la posibilidad y su nexa con la premisa *in intellectu***

El denominado supuesto de posibilidad (*assumption of possibility*) se entiende como el rechazo de que el argumento ontológico pruebe o demuestre que la existencia de Dios *es posible*: se asume que esto es así. El supuesto de posibilidad coincide en el argumento anselmiano con su exigencia de existencia *in intellectu*. Admitida su posibilidad, exigir la existencia necesaria de Dios es una característica que sólo es atribuible a Él<sup>28</sup>. No obstante, la observación persiste: el argumento ontológico no prueba, sino que asume, la posible existencia divina. Diversos autores han intentado dar razones de por qué este supuesto es, sino correcto, a lo menos plausible. Malcolm<sup>29</sup>, por ejemplo, destaca que el rechazo de Dios comprendido como un ente necesario

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>28</sup> Ver SOBEL, *Logic and Theism*, p. 32. El autor cita a LEIBNIZ, *New Essays Concerning Human Understanding*, La Salle, Open Court, p. 504, respecto a este privilegio de que la mera posibilidad permita sostener la existencia divina necesaria: “... it is tacitly assumed that this idea of the all-great or all-perfect being... implies no contradiction. [But] it is already something that... it is proved that, assuming that God is possible, he exists, which is the privilege of divinity alone. [Furthermore] we have the right to presume the possibility of every being, and especially that of God, until some one proves the contrary”.

<sup>29</sup> Ver MALCOLM, “Anselm’s Ontological Arguments”.

deriva en que su existencia sea imposible: si no es posible que Dios exista, entonces es imposible que Dios exista<sup>30</sup>. Sería esto lo que el insensato afirmaría al decir “Dios no existe”, “es imposible que Dios exista”. Asumir la posibilidad de la existencia divina conduce, a su vez, a acusar que el argumento ontológico deriva en una petición de principio, dando por sentado lo que intenta probarse: su existencia. Leftow<sup>31</sup> intenta responder a esta cuestión a partir de una lectura que presuponga existencia, independiente de si el término “Dios” o la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” finalmente refieran. De este modo, admitir la posibilidad de la existencia divina se entiende desligada de compromisos ontológicos, enunciada como “posiblemente algo es *G*”. Sin embargo, para que ello no conduzca a aceptar predicados de lo no existente, tal comprensión (que es aparentemente neutral desde el punto de vista ontológico) deriva en aceptar que ese *algo que posiblemente es G*, aun cuando no exista en el mundo actual, debe existir en algún mundo posible. Y en ese mundo posible en el cual ese *posible algo que es G* existe; en ese mundo posible cumple o satisface la descripción de ser “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Y eso es, a fin de cuentas, retornar al supuesto de posibilidad. La lógica modal permite diversos modos de comprender qué quiere decir este supuesto de posibilidad. Generalmente se acepta que posible se comprende como existiendo en, al menos, un mundo posible. Si existe en todos, es necesario.

Conviene precisar el contexto en el que surge esta observación al argumento ontológico, considerando su nexo directo con la premisa *in intellectu*. Descartes presentó su argumento ontológico en la *Quinta meditación metafísica*<sup>32</sup>. Se diferencia del anselmiano en que la descripción “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” es reemplazada por “aquello que tiene todas las perfecciones”. Por este motivo, puede denominársele también el argumento desde la

<sup>30</sup> Ver *Ibidem*, p. 50: “If God exists His existence is necessary. Thus God’s existence is either impossible or necessary... Assuming that it is not impossible, it follows that He necessarily exists”.

<sup>31</sup> Ver LEFTOW, *op. cit.*, pp. 80-116.

<sup>32</sup> DESCARTES, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

perfección<sup>33</sup>. Dios, para Descartes, es aquello que posee todas las perfecciones. El argumento tiene importancia histórica, pues es éste el centro de la crítica kantiana respecto a la comprensión de la existencia como un predicado real y, para lo que interesa aquí, de la observación de Leibniz respecto a la posibilidad de Dios.

La idea intuitiva que dirige el análisis cartesiano es que ciertas verdades conceptuales revelan hechos acerca de naturalezas independientes de la mente:

*I find within me ideas of certain things that, even if perhaps they do not exist anywhere outside me, still cannot be said to be nothing. And although I think them at will, nevertheless they are not something I have fabricated; rather they have their own true and immutable natures. For example, when I imagine a triangle, even if perhaps no such figure exists outside my thought anywhere in the world and never has, the triangle still has a certain determinate nature, essence or form which is unchangeable and eternal, which I did not fabricate, and which does not depend on my mind. This is evident from the fact that various properties can be demonstrated regarding this triangle (which) I clearly acknowledge, whether I want to or not. For this reason they were not fabricated by me. All these properties are patently true and thus they are something and not nothing<sup>34</sup>.*

Para Descartes, la naturaleza del triángulo es análoga a la naturaleza divina, en el sentido de que ambas *son independientes* de la mente. Es decir, en tanto ambas no dependen de la existencia *in intellectu* para afirmar la existencia *in re*. Del mismo modo, el filósofo francés sostuvo que la existencia *in re* es una perfección de Dios, de

<sup>33</sup> San ANSELMO, *op. cit.*, p. 107 también propone un argumento de este tipo en su *Réplica a Gaunilo*. LEFTOW, *op. cit.*, p. 88 destaca esto como un antecedente de la propuesta cartesiana. El argumento precisa que aquello que puede ser pensado *pero no existe (in re)*, si existe (*in re*), puede ser pensado que no existe (*in re*). Por contraste, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, si existe (*in intellectu*), no puede ser pensado que no existe (*in re*). Es el rechazo de la existencia contingente divina.

<sup>34</sup> DESCARTES, *op. cit.*, pp. 42-43.

la cual no puede carecer, como el triángulo no puede no tener 180 grados. Admitida la existencia *in re* como perfección, y aceptando que Dios es “aquello que tiene todas las perfecciones”, Dios no puede sino existir<sup>35</sup>. Ulteriormente, Leibniz intentó plantear una solución a la cuestión de la posible existencia de Dios, a partir de su comprensión de las perfecciones como propiedades simples, positivas y absolutas. Por simple se entiende que tal propiedad no consiste de otras propiedades; positiva indica que tales propiedades no constituyen la negación de otra propiedad, como en el caso de *no-F* dicho de *F*<sup>36</sup>; absoluta, si su naturaleza no envuelve limitación de ningún tipo. Dios es posible si y sólo si sus propiedades son compatibles, si son actuales. Bajo estas estipulaciones, se comprende que Dios no tendría propiedades incompatibles, si éstas son absolutas, simples y positivas. Lo que se requiere es mostrar que la *no existencia* es incompatible con otra propiedad divina. En otras palabras, que no es absoluta, simple y positiva. Al menos ya es evidente que no es positiva. Leftow observa que no es indiscutible que consistencia sea una vía para sostener cierta posibilidad metafísica<sup>37</sup>. Por su parte, Hartshorne<sup>38</sup>, siguiendo a Malcolm, ha defendido que si la existencia de Dios es posible, Dios existe necesariamente. Como destaca Sobel<sup>39</sup>, el denominado principio anselmiano que conduce a tal conclusión es que “la perfección no puede existir contingentemente”<sup>40</sup>, cuya formalización es:  $\sim \diamond (P \ \& \ \sim \square P)$ .

Lo que no puede ser pensado, lo inconcebible, aquello afirmado por san Anselmo en el capítulo III del *Proslogion*, es comprendido por Hartshorne como aquello que es lógicamente imposible:

<sup>35</sup> Ver Peter VAN INWAGEN, *Metaphysics*, Boulder, Westview Press, 1993, pp. 80-81. El autor destaca la consecuencia cartesiana respecto de la no existencia de Dios: la contradicción. Ello supone, como señala LEFTOW, *op. cit.*, p. 98, que al menos un ser tiene todas las perfecciones.

<sup>36</sup> LEFTOW, *op. cit.*, p. 104 destaca que no toda propiedad positiva es simple, como en el caso de la conjunción de las propiedades *F* y *G*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>38</sup> Ch. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection and other essays in neoclassical metaphysics*, La Salle, Open Court, 1962.

<sup>39</sup> SOBEL, *op. cit.*, p. 83.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 51.

- 1) Si Dios existe, entonces necesariamente Dios existe  
(Si P, entonces  $\Box P$ )
- 2) O Dios necesariamente existe o necesariamente no existe ( $\Box P$  o  $\Box \sim P$ )
- 3) Por *modus tollens*, si Dios no existe, entonces necesariamente Dios no existe  
(Si  $\sim P$ , entonces  $\Box \sim P$ )
- 4) Si no es necesario  $\sim P$ , ( $\sim \Box \sim P$ ), entonces necesariamente no es necesario  $\sim P$   
( $\Box (\sim \Box \sim P)$ )
- 5) Si es posible que Dios existe, entonces es necesario que Dios existe (si  $\Diamond P$ , entonces  $\Box P$ )

Plantinga<sup>41</sup> observa que la premisa  $\Diamond (\exists x) Px$  (es posible que hay un ser perfecto) no permite afirmar  $(\exists x) Px$  (hay un ser perfecto), sino que  $(\exists x) (\Box E! x \ \& \ \Diamond Px)$  (Hay un ser necesario que es posiblemente perfecto).

Tal defensa del argumento ontológico permite, según Plantinga, sostener la existencia necesaria de Dios, cuya perfección es sólo posible. En otras palabras, se trata de un ser que existe en todo mundo posible, y que, al menos, en un mundo posible es perfecto. Sucintamente, Plantinga propone que la noción de máxima excelencia sea dicha de una entidad si y sólo si esta entidad es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecta. A su vez, estipula que se diga de cierta entidad que posee insuperable grandeza (*unsurpassable greatness*) si y sólo si posee máxima excelencia en cada mundo posible. Es decir, un ente que existe necesariamente y que necesariamente posee máxima excelencia. Estas condiciones, como puede observarse, no exigen la existencia *in intellectu* de Dios, lo que sugiere que ésta no debe ser comprendida como una perfección de la que Él no puede carecer. Así, Plantinga afirma que:

<sup>41</sup> Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

- 1) Hay un mundo en el cual la insuperable grandeza es ejemplificada. (E! x! W\* (UG (x, W\*) )
- 2) Hay una entidad que posee insuperable grandeza<sup>42</sup>.  
 Oppy<sup>43</sup> destaca que aceptar la primera premisa es el punto a discutir, pues plantea que, del mismo modo, puede plantearse el siguiente argumento:
- 3) No hay una entidad que posea insuperable grandeza.
- 4) No hay un mundo posible en el cual haya una entidad que posea máxima grandeza.

Sostiene Oppy

*If you do not already accept the claim that there is an entity which possesses maximal greatness, then you won't agree that the first of these arguments is more acceptable than the second.*

## 5. Conclusión

El presente escrito ha discutido las consecuencias del rechazo de la existencia *in intellectu* en el argumento ontológico. La principal conclusión es que, sin esta premisa, el insensato no sólo no puede afirmar “Dios no existe” sino que, con ello, no toma una postura que le permita rechazar la existencia divina. San Anselmo tuvo en vistas la no dependencia de la existencia *in re* respecto a la existencia *in intellectu*. En el inicio del discutido *Proslogion*, siguiendo a san Agustín en sus *Confesiones*, sostuvo: “*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*.” “Nam et hoc credo: quia nisi credero, non intelligam”<sup>44</sup>.

*Fides quaerens intellectum*, la fe en busca de comprensión. De modo similar, Plantinga sostiene que el argumento anselmiano no

<sup>42</sup> PLANTINGA, *op. cit.*, p. 216.

<sup>43</sup> OPPY, *op. cit.*

<sup>44</sup> San ANSELMO, *op. cit.*, p. 366.

prueba la existencia de Dios sino que torna razonable, una vez aceptadas las premisas, aceptar la conclusión:

*The Ontological Arguments cannot, perhaps, be said to prove or establish their conclusion. But since it is rational to accept their central premise, they do show that it is rational to accept that conclusion. And perhaps that is all that can be expected of any such argument<sup>45</sup>.*

<sup>45</sup> PLANTINGA, *op. cit.*, p. 221.

## NOTAS CRÍTICAS

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira, **Imagem e reflexo. Religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI-VIII)**, San Pablo, Universidade de São Paulo, 2012 (332 pp.).

En *“Imagem e reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo”*, Ruy de Oliveira Andrade Filho emprende un estudio acerca de la religiosidad popular en el reino de Toledo y su relación con la monarquía visigoda, su articulación e influencia recíproca, a lo largo de un período que se extiende desde el siglo VI al VIII, es decir, desde la conversión del rey Recaredo al catolicismo hasta la finalización del reino en el año 711.

Su principal objetivo consiste en demostrar que la monarquía visigoda albergó en su formación elementos místicos y sobrenaturales, reforzados por una Iglesia que se postulaba como la única intérprete de una nueva idea de lo sagrado –habilitando, en esta operación, incorporaciones y adhesiones mutuas entre la religión cristiana y la religiosidad popular–. Basado en un corpus documental que comprende desde leyes civiles y cánones con-

ciliares hasta textos hagiográficos y litúrgicos, el autor sostiene que en el reino visigodo coexistieron, incluso luego de la conversión, creencias y supersticiones que no se limitaron de forma exclusiva a un segmento social específico. Ello sería testimonio de que la adopción del catolicismo no significó de modo inmediato la conversión verdadera de la población, en particular del medio rural en donde aún existían costumbres y prácticas de antigua tradición.

Los cinco capítulos que estructuran el libro de R. de Oliveira Andrade Filho están precedidos por una introducción, donde el medievalista brasileño advierte al lector las dificultades existentes a la hora de abordar un tema tan complejo como la religiosidad altomedieval. El primer problema es el de la disponibilidad de documentos necesarios para analizar un período donde las fuentes materiales (iconografías, objetos, miniaturas, etc.) y hagiográficas son escasas para la península, a diferencia de las legislativas y litúrgicas. El carácter “oficial” de este tipo de documentos (y de otras obras literarias, teológicas, apolo-géticas y monásticas, disponibles

para esta época) hacen que, para este autor, el problema resida más en el enfoque metodológico que en la evidencia efectivamente accesible. Al problema de las fuentes, se suma el de la historiografía. Si bien se verifica la proliferación de trabajos que, desde una perspectiva político-institucional, abordan las relaciones entre monarquía e Iglesia en el reino visigodo, aquellos que se orientan al estudio de la religiosidad se concentran en su gran mayoría en una etapa posterior, en particular en el siglo XI. Ruy de Oliveira Andrade Filho propone, en cambio, centrar su análisis en el lapso tardoantiguo y altomedieval, lapso en que, según sus palabras, el contrapunto romano/bárbaro estaba siendo gradualmente desplazado por el de cristiano/pagano.

El autor comienza planteando, ya desde el título del capítulo I, un interrogante que resulta fundamental en su obra, recorriéndola de principio a fin. “*Uma Hispânia convertida?*” coloca en primer plano el componente pagano presente en la península ibérica, considerando que estas prácticas y rituales ancestrales no significaron meras “supervivencias” o gestos vacíos sino una “realidad viva y vivenciada de forma coherente por la religiosidad de la época” (p. 58). Esta premisa exige un movimiento hacia atrás, es decir, obliga al autor a situarse en los siglos anteriores a la conversión para encontrar las bases sobre las cuales se edificará y adaptará luego

el reino católico de Toledo. Desde esta perspectiva, el autor reconoce la continuidad de ciertos procesos iniciados en un período anterior al corte cronológico propuesto, como la creciente ruralización de la península, la caída demográfica y el declive urbano.

En los capítulos siguientes, el análisis de R. de Oliveira Andrade Filho se sitúa de lleno en el reino católico de Toledo. Con la conversión de Recaredo oficializada en 589, la nueva fe se convirtió en elemento de cohesión del cuerpo social a partir de la elaboración de una analogía antropomórfica (visible tanto en los cánones conciliares y en la *Lex Visigothorum* como en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla) basada en la doble equivalencia cuerpo/monarquía y alma/Iglesia. El autor señala cómo esta teoría –que idealizaba la unidad de la sociedad cristiana, en la cual el hombre, considerado un peregrino, también llevaba en sí el dualismo alma/cuerpo– encontró en la práctica algunas dificultades. En efecto, una Iglesia organizada a partir de las estructuras urbanas legadas de la época imperial, la ausencia de un programa de evangelización y la continuidad del temor frente a las prácticas paganas, anunciaron un escenario en el cual se advierte, según el autor, un “esfuerzo eclesiástico en el sentido de transigir con las prácticas tradicionales de las regiones donde el cristianismo penetraba” (p. 84). Ella daría lugar a un verdadero proceso

de sincretismo, un universo en el que los modos de cristianización de los componentes paganos involucraban relaciones recíprocas entre la religiosidad “popular” y la oficial.

De esta forma, el autor sostiene que la idealización de la monarquía en general y del rey en tanto responsable de la salud del reino en particular –pilar de la utopía monárquica elaborada por la Iglesia– se construyó en estrecho vínculo con antiguas prácticas y rituales de profundo arraigo en el reino de Toledo (capítulo IV). La propia conversión de Recaredo, entendida como renovación o nuevo principio, se alimentaba de elementos propios de la mentalidad mágica, dotando al acontecimiento de un carácter sobrenatural y místico, un renacimiento que inauguraba un nuevo tiempo. En esta empresa (que buscaba ligar cada vez más el gobierno terrestre al reino celeste y que hacía del rey una pieza necesaria para garantizar el orden y la salvación) será fundamental, para el autor, la adopción de la práctica de la unción real. Este ritual de raíz veterotestamentaria otorgaba al rey legitimidad sagrada pues era indicio de la elección divina e implicaba, en la práctica, la transformación del soberano en instrumento de la voluntad de Dios.

Un punto central del trabajo de R. de Oliveira Andrade Filho lo constituye el estudio de la dimensión historiográfica del concepto de religiosidad y de la expresión

“religiosidad popular” (capítulo III). El autor pone de manifiesto la elasticidad de un término que ha sido objeto de las más variadas interpretaciones y aproximaciones teóricas, aventurando algunas dificultades a la hora de optar por una definición satisfactoria para el análisis. En este sentido, según el medievalista, la religiosidad popular no es ni “una forma de resistencia” ni una “vulgarización de los modelos dominantes” (p. 105) ni tampoco el resultado de la confrontación entre paganismo y cristianismo; en cambio, el autor prefiere pensarla como el “elemento catalizador de los descontentos”. El ejemplo sugerido para ilustrar tal definición es la figura de Prisciliano quien, desde esta perspectiva, reúne y maximiza los descontentos previos pero, de ninguna manera, es postulado como el creador de ellos. De este modo, el paganismo en el reino visigodo acusa una presencia insoslayable: abarca prácticas, rituales y creencias con estructura y coherencia propia, que no sólo no se limitaban a una región o segmento social específico sino que, además, fueron lentamente adoptadas, en distintas formas, por la religión cristiana con el fin de monopolizar la dimensión e interpretación de lo sagrado. Según el autor, como producto de esta operación, la religión cristiana, al aproximarse a las prácticas que deseaba combatir, terminó ella misma siendo percibida como una forma de magia.

Religiosidad y monarquía, ejes centrales del libro de R. de Oliveira Andrade Filho, se entrecruzan, se alimentan e influyen mutuamente, se articulan y ensamblan a lo largo de los siglos VI y VIII. La analogía antropomórfica, aparecida con la conversión de Recaredo, aproximaba el reino/cuerpo con su alma/Iglesia en un destino común, el Juicio final, y planteaba una lectura del universo regido por la jerarquía Dios-hombre-naturaleza. En este marco, describe el autor una sociedad en donde la cultura católica se ve, de hecho, limitada a un sector restringido de la población, accesible únicamente a un puñado de clérigos y nobles. En cambio, nos presenta un reino visigodo impregnado de visiones y supersticiones, de reliquias y milagros, de prácticas que se superponían, asimilaban e influenciaban mutuamente.

Sin duda, el trabajo de Ruy de Oliveira Andrade Filho aborda temáticas decisivas que contribuyen al avance de nuestros conocimientos sobre el reino visigodo de Toledo, sobre su estructura y organización, sobre el escenario altomedieval en el que se construye, se forma y adapta. Plantea interrogantes esenciales que, sin pretender una respuesta absoluta, convocan, por el contrario, a futuras investigaciones a continuar explorando el amplio y complejo universo de la religiosidad popular en la alta Edad Media. Desde esta perspectiva, el trabajo de R. de Oliveira Andrade Filho colabora

al enriquecimiento y a la difusión de los estudios medievales en América Latina; es, en definitiva, imagen y reflejo del esfuerzo y dedicación que aquello implica.

Dolores Castro

COUMERT, Magali y DUMÉZIL, Bruno, **Los reinos bárbaros en Occidente**, Granada, Universidad de Granada, 2013 (157 pp.).

Magali Coumert es profesora titular de la Universidad de Bretaña Occidental. Se dedica, principalmente, al estudio de los pueblos bárbaros y a las fuentes que narran las historias de estos pueblos, entre otros temas. Bruno Dumézil, por su parte, es profesor titular en la Universidad de París Oeste-Nanterre La Défense y también se especializa en la historia de los bárbaros en la Antigüedad tardía, haciendo hincapié en los procesos de conversión al cristianismo relacionados con estos pueblos.

El libro que reseñamos se divide en seis capítulos, además de los apartados correspondientes a la introducción y conclusión. Incluye, asimismo, una lista cronológica al final de la obra. Por otra parte, el texto incorpora mapas en cada capítulo, a fin de facilitar la comprensión de las actividades y desplazamientos de los pueblos bárbaros. En cuanto a la bi-

bliografía citada al final de la obra, si bien se trata de una selección de títulos no muy extensa, creemos que dicha selección es la correcta a fin de introducir a los interesados en esta problemática. Así, en ella se incluyen libros clásicos de autores como Herwig Wolfram (fundador de la denominada *Escuela de Viena*) y Chris Wickham, como así también obras de otros especialistas destacados en el área (Peter Heather, Michael Kulikowski o Guy Halsall, por nombrar algunos). De la misma manera, en esta edición española del libro, el traductor ha añadido al listado estudios recientes sobre el tema, editados en castellano.

La sucesión de los capítulos incluye los siguientes apartados: “Los bárbaros antes de su entrada en el imperio”, “Roma y sus vecinos”, “Las formas del establecimiento”, “La cultura bárbara en el siglo V”, “La construcción de los Estados bárbaros” y, finalmente, “La conversión de los reinos bárbaros”. Como podemos ver, a juzgar por el título de cada asunto, la obra presenta un panorama general de la problemática de los bárbaros en la Antigüedad tardía pero sin excluir, por ello, aspectos específicos. Se trata, de tal manera, de un texto con carácter de manual introductorio que expone todos los tópicos que hacen a este problema en la actualidad (como la cultura bárbara, la etnicidad, las relaciones con los romanos y las funciones de los bárbaros en el ejército romano tardío, entre otros).

Del conjunto, se destaca el capítulo tercero, en el que los autores se encargan de analizar e interpretar algunas de las teorías más aceptadas sobre el establecimiento de estos pueblos dentro de las fronteras del imperio, como la expuesta por Goffart y la defendida por Durliat. De manera similar, creemos que el capítulo cuarto presenta una excelente síntesis sobre las teorías arqueológicas de las últimas décadas que versan alrededor de las posibles contribuciones que los bárbaros habrían realizado a la cultura romana.

Se echa de menos que la obra no cuente con citas o notas. Así, por ejemplo, en el mencionado capítulo cuarto, los autores brindan información sobre los aportes que los bárbaros habrían hecho a la cultura alimenticia de la Europa Occidental. El tema es muy interesante y hubiera merecido indicaciones acerca de los textos específicos que pueden consultarse al respecto. No obstante ello, esta circunstancia probablemente no pueda ser adjudicada a los mismos autores ya que la decisión de no incluir tal aparato erudito suele ser una exigencia editorial que afecta las publicaciones que tienen carácter de textos introductorios o manuales (como es el caso del libro que aquí reseñamos).

Pese a esta falencia, creemos que *Los reinos bárbaros en Occidente* es un excelente texto introductorio para la problemática de los bárbaros durante la Antigüedad tardía. Se

trata, sin dudas, de un trabajo muy recomendable tanto para el alumnado como para aquellos que deseen dar sus primeros pasos en una de las grandes problemáticas historiográficas de la tardo-Antigüedad y de la temprana Edad Media.

Fernando Ruchesi

DA MOTTA BASTOS, Mário Jorge, **Assim na Terra como no Céu. Paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na alta Idade Média Ibérica (séculos IV– VIII)**, San Pablo, Universidade de São Paulo, 2013 (262 pp.).

Batalla por terminar de instalar la medievalística como un campo académico relevante en Brasil; batalla por mostrar en la academia las potencialidades que ofrece el marxismo como práctica científica; batalla por renovar entre los marxistas las perspectivas de estudio teórico de las sociedades: el libro del especialista brasileño Mario da Motta está pensado como un instrumento de batalla en 262 páginas.

No obstante la auspiciosa expansión registrada por la medievalística en Brasil a lo largo de las últimas décadas, la particular relación de fuerzas en la que se inscribe el libro lo impele a responder por el sentido que tienen estos estudios, tan alejados cronológica y espa-

cialmente de la siempre acuciante realidad sudamericana. Y el autor acusa recibo del problema: avanza la idea de que tomar distancia teórica de las grandes cuestiones puede constituir una vía fructífera para comprender nuevos aspectos y pensar otras perspectivas de tratamiento; valora positivamente las diferencias que vuelven específicas una sociedad, al tiempo que contribuye con su aporte a alinear las producciones académicas nacionales en los ámbitos más amplios de discusión internacional.

En sintonía con las propuestas pioneras de su maestro Ciro Cardoso, Mario da Motta postula la eficacia del marxismo como perspectiva de análisis y acción política. La condición que le impone es desprenderse de todo vestigio stalinista, unicausal y disociador, de modo que se vuelva permeable para abordar el estudio de la diferencia, de la contingencia y de la complejidad. En efecto (y desde las primeras páginas), rechaza la idea de reducir el fenómeno religioso a una expresión marginal de las estructuras y con ello la imagen bipolar que separa de modo acritico una supuesta “base” de su “superestructura ideológica”. A criterio del autor, por el contrario, la religión constituye un fenómeno social total durante el período estudiado y factor constituyente de la especificidad social. En estas ideas, Mario da Motta se reconoce deudor –como no se nos puede pasar por alto– del pensamiento de Maurice

Godelier y de Alain Guerreau. Con respecto al primero, el medievalista brasileiro se focaliza en el análisis de una sociedad histórica y no en la reflexión teórica ilustrada por el estudio de casos como lo hace el antropólogo francés. En relación al segundo, Mario da Motta encuentra, ya en el período que estudia, muchos de los rasgos que Guerreau señala en su libro como característicos del siglo XI.

La idea clave que el autor propone para articular este estudio acerca de una sociedad del pasado unido a una reflexión útil sobre la sociedad del presente es el concepto gramsciano de “hegemonía”. Este concepto le sirve para trabajar la idea de una dominación compleja basada en el uso de la fuerza y en discursos legitimantes, explorar las zonas débiles que toda dominación registra y sugerir la necesidad de una revolución “moral” —utilizando el lenguaje del propio Gramsci— para sustituir las hegemonías conocidas.

En esta línea, su tesis fundamental es que, en el marco de un proceso de señorialización creciente, la religión oficia como verdadera organizadora de las relaciones sociales, lenguaje y condición para la concreción del proceso de señorialización. No obstante (y lejos de determinar unas condiciones de explotación inamovibles), este cuadro proporciona unas premisas elementales para la resistencia. Las clases subalternas desarrollan, de acuerdo

al autor, unos modos propios de responder a la hegemonía de la religión que, como toda hegemonía, nunca es total. Mario da Motta administra su argumentación en seis capítulos diferentes —“O processo de Senhoriação da Sociedade Ibérica”, “A Igreja no Quadro da Sociedade Senhorial”, “A Revelação Divina”, “Continuidade ou Transformação?”, “Caráter, Relações e Campos de Intervenção do Poder Divino”, “Os Santos e a Liturgia”—.

La idea de un proceso de señorialización creciente a lo largo de los siglos IV al VIII se alinea con las posturas clásicas de Abilio Barbero y Marcelo Vigil, continuadas por Pablo Díaz Martínez, Isabel Lohring y, más recientemente, resignificadas desde la arqueología por Alessandra Chavarría. Las tesis contrarias sostenidas por Chris Wickham son citadas y trabajadas por Mario da Motta, mas no criticadas ni puestas en contradicción con el planteo de la señorialización progresiva. En este sentido, la bibliografía arqueológica última proporciona datos interesantes para este debate y jugosos para la tesis que aquí se sostiene: como acabamos de señalar, Chavarría abreva en la misma idea, Vigil Escalera Guirado la criticaría de cabo a rabo y Lauro Olmo, por su parte, matizaría algunos de sus elementos. Un posicionamiento respecto de esta discusión enriquecería la tesis de nuestro autor, de por sí interesante.

El libro de Mario da Motta no es de esos que buscan sumar puntos para la carrera académica individual de un autor –y menos todavía de aquellos que se conforman con su difusión en el espacio estrecho de la academia–. Con una estructura, argumentación y categorías científicas, se lanza de lleno al encuentro de un lector-actor, de alguien que necesite referencias para cambiar a una sociedad un poco mejor. Y este es un buen libro para ello.

Eleonora Dell’Elicine

DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel y BONACHÍA HERNAN-DO, José Antonio (coords.), **Agua y sociedad en la Edad Media hispana**, Granada, Universidad de Granada, 2012 (451 pp.).

“Toda a História é filha do presente”; esta afirmación con la que Margarida Garcez Ventura da comienzo a su contribución al libro que estamos reseñando parece reflejar la idea general que subyace en el mismo. Más allá de ello, tal frase mantiene, solo en la forma, una similitud con la famosa expresión de Benedetto Croce, ya que la propuesta no es la que corresponde a la crítica (objetivo de la práctica historiográfica, según el historiador italiano) sino la de movilizar una preocupación evidente y fundada en

torno al agua y sus usos por parte de la humanidad. De este modo, los coordinadores del volumen, del Val Valdivieso y Bonachía Hernando, tienen como propósito discutir un problema actual en torno a la dependencia de los recursos naturales y reflexionar sobre las conductas individuales y sociales en su relación con la naturaleza. Asimismo, ellos subrayan la necesidad de comenzar a buscar vías alternativas “en lo relativo al uso y disfrute de tan preciado bien”.

Dichos investigadores, de hecho, nos traen esta producción surgida en el seno de un proyecto de investigación denominado *Consenso y conflictos en torno al agua en la Castilla bajomedieval*. En función de ello, pretendiendo extender este impulso inicial hacia otros espacios del mundo medieval, conformaron el grupo de investigación *Agua, espacio y sociedad en la Edad Media*. Este texto que reseñamos constituye una producción que hace las veces de posta en una carrera que, entendemos, estos historiadores están desarrollando, en lo que a la investigación del agua se refiere. De allí que, más allá del deseo de reflexionar y criticar, este libro propone y abre la puerta a este tema a través de la presentación de casos.

*Agua y sociedad en la Edad Media hispana* se articula en tres partes, las cuales contienen catorce artículos de distintos especialistas y que tratan, naturalmente, temas

relativamente diversos entre sí, más allá del común denominador.

La primera parte se denomina “Entre la norma y la técnica”. En ella se pueden encontrar aportes de Bonachía Hernando con su texto sobre “El agua en las Partidas”. En él se realiza una detallada descripción acerca de cómo aparece el agua en *Partidas*, concluyendo que este texto legal posee “una firme convicción de la importancia y necesidad del agua para la vida en la tierra y, muy en concreto, para la existencia del ser humano”. Dicha convicción parte, según el autor, de una filosofía presente en la compilación legal, orientada a “resolver los conflictos generados entre individuos por y en torno al agua”. El trabajo, si bien pormenorizado, creemos que se hubiera enriquecido con un cotejo previo de las distintas ediciones asequibles de *Las Siete Partidas*, i.e., la de Montalvo, López y de la Academia, y no solamente la última. De la misma manera, quizás hubiera sido conveniente subrayar la dependencia de muchos pasajes citados por el autor respecto del *Digesto* (a veces, casi traducción literal). No obstante, el estudio resulta interesante, dado que nos permite apreciar la importancia que tuvo el tema del agua en el pensamiento alfonsí.

El segundo aporte, de la profesora del Val Valdivieso, “El agua en los fueros medievales de la corona castellana”, se encarga de relevar las cuestiones relativas al agua, en este caso, en los fueros (lo cual

complementa el trabajo anterior). Nuevamente, los testimonios no tienen como protagonista excluyente el agua, pero se rastrea las menciones a ésta en los diversos testimonios forales. A través de este estudio, la autora comprueba la relación que el agua mantuvo con el desarrollo de una supremacía de la legislación territorial y una subsidiariedad de la local. Asimismo, asegura que los resultados muestran continuidades propias del orden feudal en el siglo XIV y transformaciones que lentamente se van produciendo. Su texto describe las maneras en las que el agua actúa como elemento delimitador, conformador y creador de derechos, concluyendo que “el agua es un recurso importante para la sociedad medieval”. Con su aporte termina la primera parte de la primera sección y los restantes tres textos se ocuparán del aspecto técnico del agua y no ya del normativo. Francisco Bueno Hernández en “Las obras hidráulicas medievales en España. Una visión general”, Francisco Granelo Martín y su “Geometría, agua y arquitectura: de la antigüedad y de la modernidad” y Víctor Pérez Álvarez con “Tiempo, agua y vida artificial: clepsidras y autómatas de tradición helenística en la Edad Media” muestran diversos aspectos técnicos del agua que son reveladores de patrones y desarrollos culturales. Así, los dos primeros se dedican a analizar la disponibilidad del recurso, las formas de establecimiento y ocupación del territorio, la distribu-

ción de la población, etc. En ambos autores, lo que guía la narración es el elemento temporal. De este modo, desde los vestigios de obras públicas romanas en época visigótica hasta la Edad Moderna, ellos nos conducen y nos ilustran acerca del tema, apelando al uso frecuente de imágenes, comparando el problema del uso del agua con otras culturas (obviamente, la musulmana es la principal) y describiendo modelos de construcción y funcionamiento de los ingenios para mantener y administrar el agua en dicho período. Por su parte, el último autor de esta triada, Pérez Álvarez, rescata un aspecto de la cultura helenística refundado en tiempos medievales en torno al uso del agua en relación al tiempo. Tal forma, sumada a la importancia revelada por los otros estudios, subraya el protagonismo que tuvo el agua en la denominada vida artificial, esto es, aquello que permanecía por fuera del ciclo natural del día movilizado por la luz.

La segunda parte trata sobre “Los beneficios del agua”. En este caso, los seis artículos parecen entender dicha cuestión desde la perspectiva de la historia social. Dentro de este grupo, las primeras tres contribuciones se proponen estudiar los modos en los que diversas ciudades se aprovisionaron de agua en tiempos medievales. Así, Ricardo Izquierdo Benito trata este problema en “El agua en Toledo en la Edad Media”. En él, muestra una continuidad en el sistema de recolec-

ción de agua a través de los tiempos y realiza una descripción detallada de cada uno de ellos (ríos, recogida, lluvia, su almacenamiento también, etc.) demostrando, asimismo, una profunda dependencia del río Tajo a lo largo de los años de vida de la ciudad.

Por su parte, Eduardo Jiménez Rayado en “El abastecimiento de agua en Madrid durante la Edad Media”, nos ilustra sobre un problema historiográfico en lo que atañe al estudio de los sistemas de distribución del agua, *i.e.*, la existencia o no de *qanats* y su relación con el sistema de abastecimiento en *mayrit* en la Madrid medieval. Dicho artículo propone un importante debate historiográfico sobre algunos presupuestos centrales del estudio de estos sistemas hídricos para el caso madrileño. Finalmente, Jesús Brufal Sucarrat plantea un asunto, a su juicio, poco estudiado hasta el momento, una investigación hidráulica en el distrito musulmán de Lérida. Así, “El agua en la Lleida musulmana: la huerta de Lleida, el secano de castelldans y el humedal del *Fahs Maskigan*” describe las condiciones del lugar a partir de la transformación del paisaje por parte de la sociedad andalusí que, a su vez, implementa innovaciones en pos de “... garantizar una cierta dinamización de la economía”.

El texto siguiente “Entre dos aguas. Génesis y desarrollo del sistema hídrico en Vitoria medieval: economía, urbanismo, sociedad,

fiscalidad” de José Rodríguez Fernández constituye, a nuestro criterio, una transición hacia los restantes artículos de la sección. En efecto, a partir de la descripción de un determinado sistema hídrico, el estudio considera las consecuencias derivadas del empleo del agua en algunos aspectos sociales, como los que enumera su propio título. Así, con un enfoque holístico, plantea cambios en el paisaje que se explican por nuevas necesidades de aprovisionamiento de agua (que, a su vez, se motivaron por la intención de generar mejoras en el desarrollo económico de Vitoria). De tal manera, el autor describe una relación entre individuos, sociedad y agua dentro de lo que habitualmente se denomina geografía social.

Los restantes dos artículos de la sección harán foco en las derivaciones sociales que tienen determinados modos de acceso, conservación y distribución del agua en la época. Manuel F. Fernández Chávez plantea un estudio sobre “El papel de nobles y conversos en la difusión del agua de pie en la Sevilla del siglo XV”. En él, se subraya la primacía del conflicto en las relaciones entre grupos de poder por el control de la distribución del agua. Así, se pone en juego a la monarquía, la nobleza, la Inquisición y los judíos y conversos para concluir que, aunque los poderes seculares establecidos continuaron con su predominio, la política de venta de agua que este estamento puso en marcha

en el siglo XVI terminó por devolver protagonismo a los linajes conversos sobrevivientes de la Inquisición.

Denis Mejot, en “Payer pour l’eau dans les villes de Castille à la fin du Moyen Âge”, plantea (desde el aspecto particular de los costos individuales del agua potable) cuestiones referentes a la distribución. A partir de la descripción de ciertos casos, Menjot comenta que la preocupación de las autoridades por el agua aparece tardíamente. Dichas intervenciones tendrán como justificación la idea del bien común. De este modo, comenzará una suerte de financiamiento favorable a los habitantes de las villas que estudia para ayudarlos a soportar la carga cada vez más onerosa que fue constituyendo el agua. Esto no supuso la gratuidad del recurso pero sí una masificación de su consumo y una “profesionalización” de los *aguadores*.

La última sección (“El aprovechamiento de los cursos de agua”) cuenta con tres contribuciones: “Rías y brazos de mar como generadoras de riqueza” de Beatriz Arízaga Bolumburu, “A propósito da liberdade de pescar num ‘rio a que chaman barrosa’” de Margarida Garcez Ventura y “Conflicts autour de l’utilisation des eaux de la Nive au XVI<sup>e</sup> siècle: l’exemple de la nasse du Luc” de Michel Bochaca. El primero de estos se dedica a describir las vías fluviales de tránsito y, fundamentalmente, de comercio. El segundo, expone las consecuencias

de las disputas sobre la propiedad de los bienes que se dieron entre los vecinos y las comunidades eclesiásticas. Finalmente, el último muestra la evolución jurídica de las cuestiones concernientes a la regulación de actividades fluviales y, fundamentalmente, a la reglamentación de los recursos que dicha actividad producía. Así, resalta el conflicto entre costumbre (*droit d'usage*) y el derecho de propiedad eminente. Tal conflicto se solucionará a través de la apelación al bien público por parte del “tercer ofendido”, en favor de los marineros y pescadores. Sin embargo, según el autor, no se puede negar que hubo coincidencia de intereses entre estos dos sectores para contrastar a la nobleza que argumentaba derechos territoriales.

El libro sólo cuenta con un índice de trabajos, sin posibilidad de búsqueda de términos, fuentes, lugares, autores citados, etc. Igualmente, hubiera sido esperable una conclusión general. Sin embargo, como se pudo comprobar en nuestro sumario, la obra posee una sola línea conductora: el agua. Resulta cierto que estos catorce artículos podrían haberse multiplicado hasta el infinito ya que las implicaciones que posee el tema son muy numerosas. De cualquier modo, y para retomar nuestra perspectiva inicial, esta obra tiene el mérito de acercarnos a un tema fundamental de la Edad Media hispana, que sin duda seguirá teniendo relevancia en los próxi-

mos años. En ella, queda demostrada la importancia del agua como objeto histórico. De aquí en más, será el momento de problematizar y encontrar, por fin, los canales de acceso directo a un debate que tenga incidencia en los problemas actuales de acceso y distribución de este preciado bien, el cual constituye la motivación primera de los autores de este texto.

Daniel Panateri

PASTOUREAU, Michel, **Bestiari del Medioevo**, Turín, Einaudi, 2012 (314 pp.) –primera edición francesa, París, Seuil, 2011–.

El libro de Michel Pastoureau continúa la línea de investigaciones anteriores del autor. Su tesis (1972) ha versado sobre un tema análogo al que nos ocupa en esta nota ya que trató del bestiario heráldico. El autor es director de estudios de la Ecole Pratique des Hautes Etudes de Sorbona, y su cátedra trata de simbología medieval. Entre sus libros destacamos *Una historia simbólica de la Edad Media*, una breve historia de los colores a las que se unen obras extensas sobre los colores azul y negro, *El oso, Animales célebres...*

El autor abre su texto con algunas de las aseveraciones extraordinariamente peregrinas que

aparecen en los bestiarios –circunstancia que lo lleva a precisar su opinión sobre la naturaleza de estos libros–. Dice taxativamente que no son libros de historia natural sino que considera que la presentación de los diversos animales es un pretexto para hablar de historia sagrada y de las virtudes cristianas. Y que estas características determinaron que, a partir del siglo XII, influyeran en la predicación, la literatura, la escultura románica, los cuentos, las fábulas, los proverbios, los sellos, los escudos. Pero –nos preguntamos– si siempre predominó el aspecto religioso en la consideración de los lectores. Porque hay muchos ejemplos en que diversos autores toman como certezas las descripciones de los bestiarios y se muestran sorprendidos al no coincidir con las que la realidad les ofrece. Así, Marco Polo se admira de la apariencia del animal que se supone un unicornio y reflexiona “no es tan bello como dicen los libros de las bestias”. Por su lado, Giovanni Villani en su crónica, con cierto asombro, dice que los leoncitos que vio nacer en Florencia –sabemos que el animal era el símbolo de la ciudad– no lo habían hecho muertos, como dicen los bestiarios. Creo que estos comentarios derivan, en cierta medida, del hecho de que estas obras incorporan elementos de verdad zoológica, o sea que se los consideraban libros de zoología aunque se manifestaran errados en la confrontación con la realidad.

El libro de Pastoureau, sin duda, ha sido pensado para un gran público puesto que reiteradamente el autor subraya la diferencia de los saberes zoológicos medievales con los actuales. Pide comprensión para los errores, para las particulares nociones que la Edad Media tenía de la zoología, habla de los descubrimientos que se van sucediendo a través del tiempo. Se detiene en los sistemas clasificatorios de la época y señala los nombres de los grandes naturalistas que, *a posteriori*, permitieron modificar estas estructuras establecidas.

Considera que en pocos períodos históricos el animal estuvo tan presente, tan representado, tan pensado como en la Edad Media. En ese lapso, el pensamiento cristiano concede mucha importancia al animal por dos motivos: por una parte, debido a la comparación del hombre –creado a imagen y semejanza del Señor– con el animal imperfecto y sometido. Y por otro lado –de manera positiva– en la opinión que subraya la comunión de todos los seres vivientes. Algunos predicadores instituyeron a los animales como ejemplo para el hombre.

Pastoureau indica luego las características de estos bestiarios y explica la necesidad de selección que se le impuso en razón de la cantidad de animales que los ellos incorporaban. El autor ha centrado su obra en la presentación de sesenta animales que denomina “estrellas”, o sea, aquellos que los bestiarios

han tratado más frecuentemente. Los demás aparecerán en las numerosas y excelentes ilustraciones que contiene la obra reseñada, acompañadas de textos explicativos. En lo relativo a los animales principales, Pastoureau ha reagrupado textos de autores que han escrito al respecto entre los siglos XI y XIV, de manera que ha logrado una especie de florilegio o síntesis. Dice –insistiendo en un tema que reitera– que ha introducido la palabra de los autores medievales para hacer comprender al lector la gran distancia que separa la zoología medieval de la actual. Me parece innecesario subrayar con tanto énfasis una diferencia que surge de suyo. Además, en este caso contradice su opinión precedente de que estos textos no son libros de zoología o que, por lo menos, en ellos también se recogen conocimientos zoológicos. Cosa que sucede en otro apartado al hablar de la opinión del siglo XIX e, inclusive, del XX (1962), en que considera que la crítica o la ridiculización de los bestiarios obedecen a una carencia de espíritu histórico.

A través de diversos apartados, Pastoureau analiza los bestiarios –diferentes de los libros, numerosos, que nos ha legado la Edad Media, continuando la producción clásica–, libros dedicados a colecciones de fábulas, de veterinaria, de caza, manuales de agronomía, de piscicultura, de equitación. Para Pastoureau, los bestiarios presentan

al animal fundamentalmente en su valor simbólico.

Se preocupa el autor por establecer el nacimiento y la evolución del género que, por supuesto, parte del *Fisiólogo*, o sea, “el naturalista”. Reescrituras de este texto, enriquecimientos del mismo que incorpora obras de diversos autores (ya Aristóteles, Dioscórides o Galeno) llevan a una definición del género –que prolifera en el siglo XII– y a escritos como los de Felipe de Thaon o de Pierre de Beauvais. La simbología también sirve no sólo para enumerar las virtudes cristianas sino también las amorosas, como en el *Bestiaire d'amours* de Richard de Fournival.

Subrayo como particularmente útil la opinión de Pastoureau acerca de la existencia de muchos bestiarios que pueden encontrarse aún en las bibliotecas europeas sin haber sido inventariados ni estudiados hasta ahora, así como la incertidumbre sobre el porcentaje de los manuscritos miniados. También es interesante el apartado del libro acerca de los materiales empleados en la Edad Media para escribir, pintar, pegar, proteger estas obras, materiales que, en muchas ocasiones, se emplean por su valor simbólico. Se detiene en el análisis de las imágenes que completan el texto en los bestiarios. A veces, la importancia de tal imagen determinó que el texto fuera reducido por el amanuense. La representación individual del animal fue muy importante en lo

que se considera la jerarquización de estos seres animados. Ello está en relación con la distinción entre el alma vegetativa (de la que podrían gozar los animales) diferente del alma intelectual, propia del hombre. La representación (dibujo de miembros o cuerpo, su color) también estuvo relacionada con ciertas características que se atribuían a cada una de las especies.

En suma, es un libro importante, que plantea numerosas vías de investigación a recorrer ya que –como dice el autor– desde hace dos o tres decenios el tema ha suscitado gran interés y producido trabajos de calidad.

Nilda Guglielmi

RACINE, Pierre, **La bataille de Legnano: 29 de mai 1176. La victoire des communes lombardes sur l'empereur Frédéric Barberousse**, Clermont-Ferrand, Lemme, 2013 (105 pp. + XVI pp.).

La obra que Pierre Racine ofrece en torno a las (re) significaciones de la batalla de Legnano es resultado de la reflexión profunda en torno a los usos que se hacen del pasado, desde la propia práctica histórica pero también desde la política.

Legnano ofrece tanto la posibilidad de estudiar una batalla medieval y sus consecuencias inme-

diatas (que, en este caso, abarcaría el período comprendido entre 1176 y la muerte de Federico I en 1190) como pensar los mecanismos de construcción de identidades nacionales, a partir de la noción teórica de lugares de memoria.

Las preguntas que Racine se formula giran entonces a las razones por las cuales un acontecimiento bélico tan importante y decisivo para las ciudades del norte de Italia hacia finales del siglo XII pasó prácticamente inadvertido hasta el siglo XIX, cuando Giosuè Carducci lo recupere en su oda épica *Della Canzone di Legnano* (1879) como elemento central de la unidad italiana.

Sus explicaciones, que dialogan tanto con Georges Duby (y su *Domingo de Bouvines*) como con Pierre Nora (y la coordinación de *Les Lieux de Mémoire*), consideran que Legnano, cruce de poderes y de ideologías, expresión clara y cabal de la conformación de la Europa feudal y origen de la constitución de la liga lombarda medieval, no conformó un lugar de memoria debido a la fragmentación política y territorial de Italia y a las tensiones existentes entre el norte y el sur de la Península Itálica. Tales regiones, en diversos momentos de su historia, defendieron y expresaron intereses y propuestas muchas veces antitéticas. Igualmente, ese olvido de... pudo deberse a los abusos que de su significado hicieron, en los últimos tiempos, primero el régimen fascista

y, más recientemente, la Liga del Norte.

El libro contiene una serie de fotografías, cuadros, esquemas de la batalla y mapas que ilustran el desarrollo del combate y las armas presentes en él, a la vez que permiten observar la conformación territorial y política de la liga lombarda. Una cronología y léxico acompañan el elenco documental y bibliográfico, que resulta ilustrativo de las principales discusiones planteadas en torno a la victoria de las comunas lombardas sobre el emperador Federico I Barbarroja.

Gerardo Rodríguez

**RACINE, Pierre, Marco Polo et ses voyages**, París, Perrin, 2012 (456 pp.).

La minuciosa y exhaustiva reconstrucción de los viajes de Marco Polo es la excusa a la que recurre Pierre Racine –profesor emérito de historia medieval de la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo– para presentarnos un acabado fresco del mundo que fue propio del mercader veneciano. A la vez, es la oportunidad para discutir quién fue el mismo Marco, resumiendo estas posibilidades a tres opciones: mercader, historiador (escritor) y periodista (cronista de viajes), opciones no necesariamente excluyentes.

Racine considera que *Los Viajes de Marco Polo*, también conocido como *El libro de las maravillas*, obra escrita en 1298, conjuga leyenda con realidad, historias conocidas directamente, historias recobradas, historias inventadas con fantasías provenientes de diversas geografías y culturas. Su amplia mirada nos ofrece una reflexión en torno a la mundialización de los siglos XIII y XIV, dado que sus registros cubren un espacio comprendido entre el Mediterráneo y el Extremo Oriente y dan cuenta tanto de los intercambios mercantiles, culturales y humanos como de las acciones misioneras o de los cambios introducidos en la conformación de mapas.

De allí que –luego de la presentación del contexto en que nace y crece Marco Polo y de las relaciones que sus familiares mantenían desde tiempo atrás con mongoles y chinos–, todos los capítulos incluyan interrogantes referidos a si fue Marco Polo un funcionario del fisco mongol, cómo debe caracterizarse a su obra, qué imagen del mundo ofrece o bien si influyó o no *El libro de las maravillas* en el pensamiento colombino, entre otras.

La presencia de Polo en Asia, así como la escritura de sus viajes reconocen predecesores y, si bien las peripecias y logros de Giovanni de Pian del Carpine, de Guillermo de Rubruck, de Simon de Saint-Quintin son anteriores a él, Marco no los menciona nunca en su obra, que se ofrece como compendio de

testimonios extremadamente ricos de embajadores, comerciantes y misioneros.

En su conjunto, estos relatos nos ponen en contacto con las vastas llanuras asiáticas, prácticamente desconocidas, con una variedad humana, animal y vegetal que despierta interés, asombro, temor. Largos caminos por parajes inhóspitos, fastuosos palacios y urbes principescas. Estos textos evidencian la tensión entre el deseo de explorar y recorrer y las ansias de retornar (en ambos sentidos) y nos muestran un mundo atravesado por las acciones de los cruzados, la caída del califato de Bagdad, los emires selyúcidas, la presencia de tropas mamelucas, los comerciantes de la ruta de la seda y las especias, la conquista, organización y desmembramiento del imperio de Gengis.

Los Polo –Niccolò, Matteo, Marco– se internarán en ese mundo desconocido, desde Venecia al Mediterráneo, desde el litoral costero bizantino a la India y China, transformando su origen humilde y austero de simples comerciantes en una rica familia que, en muchos casos, se comporta como verdadera embajadora del kan en Occidente.

Estos vaivenes en la fortuna personal y familia permitirían descubrir la verdad detrás de los recuerdos de Marco, deformados por silencios y afirmaciones nacidos de su espíritu jactancioso, enriquecidos por los aportes de Rustichello,

dispuesto a incorporar todo lo que de maravilloso le ofrecía su época. Así, esta obra, “ejecutada a cuatro manos”, se convierte en catálogo de ciudades y regiones por las que pasan los viajeros, deteniéndose sobre las formas administrativas, la lengua, la religión, las materias primas, los productos artesanales, los objetos de lujo, indicando de manera obsesiva e incierta a la vez, cifras, distancias, precios de los productos u objetos, número de habitantes de las ciudades.

Una obra que conjuga diversos temas y puede ser pensada con diferentes fines, que remite a registros exactos e imágenes de la memoria, a lugares existentes y también jamás contados, como bien se encarga de señalar Italo Calvino en un diálogo entre Marco y Gengis incluido en *Las ciudades invisibles* (1972) y reproducido en parte en el capítulo inicial y más extensamente, a manera de conclusión, por Racine (pp. 363-364).

Los anexos que ofrece Pierre Racine tienen por objeto discutir, a partir de la suerte seguida por los diferentes manuscritos, el texto de Marco Polo y las principales ediciones contemporáneas derivadas de ellos (Anexo 1), la recuperación de Marco Polo en la literatura, el cine y la televisión (Anexo 2) y la traducción francesa del texto latino del dominico Jacopo d'Acqui (1330) y del prefacio italiano de Ramusio (1550), que ofrecen dos miradas diferentes de la captura en Génova (Anexo 3).

Un glosario de nombres de ciudades y lugares, una cronología detallada, una extensa bibliografía, mapas e índices de nombres de personas y de lugares hacen de este *Marco Polo* una obra de consulta insoslayable para todos aquellos interesados en las cuestiones que aún se debaten en torno a él.

Gerardo Rodríguez

## RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**, *La dimensión política del género hagiográfico: la Vita Basilii, ¿una hagiografía imperial?*

La *Vita Basilii*, redactada en el siglo X bajo el reinado de Constantino Porphyrogeneto y dedicada a relatar la vida de Basilio I, se remite por sus temas y por su estructura al modelo literario de la hagiografía. Sin embargo, el hecho de que Basilio I no haya sido nunca un santo de la Iglesia Ortodoxa lleva a interrogarse sobre las razones por las cuales el autor de la *Vita* decidió adoptar en su relato el modelo de las vidas de santos. Es justamente sobre esa cuestión que nos detendremos a lo largo del presente artículo, con el objetivo de comprender mejor el rol político subyacente a la construcción literaria de la *Vita Basilii*.

**PALABRAS CLAVE:** Basilio I – *Vita Basilii* – santidad imperial – hagiografía bizantina

**Luciana CORDO RUSSO**, *La versión de la Vita Samsonis del Liber Landavensis (National Library of Wales ms. 17110E)*

Este trabajo es un estudio preliminar a la traducción al español de la *Vita Samsonis* conservada en el códice conocido como *Liber Landavensis*, alojado en la National Library of Wales bajo la signatura 17110E, texto que constituye el testimonio insular más temprano de la vida más antigua de un santo de origen galés. De este modo, se tratará sobre el género hagiográfico en el País de Gales durante la Edad Media, el contexto de producción del texto bajo examen, de sus condiciones materiales y de su carácter distintivo. Se analizarán especialmente los cambios introducidos por el compositor galés y las posibles razones por detrás de dichas intervenciones. Asimismo, se

hará referencia a las discusiones más recientes respecto de la obra. Todo lo anterior brindará una vía de acceso a un corpus textual poco explorado en el ámbito académico hispánico.

**PALABRAS CLAVE:** hagiografía latina – hagiografía galesa medieval – *Vida de Samsón*

**Héctor FRANCISCO,** *Ideología funeraria y culto de los mártires en el Irán sasánida*

Una de las características sobresalientes de la literatura martirial sirio-oriental es la insistencia en presentar los cadáveres de los mártires como un foco de conflicto entre las comunidades cristianas y las autoridades religiosas y civiles sasánidas. Dichos conflictos han sido interpretados como el reflejo de un debate teológico más amplio en el que se enfrentaban dos concepciones antagónicas de la creación y del papel del hombre en ella. Por un lado, una “ideología funeraria” cristiana que instituía la materia muerta como un elemento central en el contacto entre las esferas humana y divina. Por el otro, una concepción “ritual” propia del zoroastrismo en la que el cuerpo en descomposición constituía un elemento contaminante. Este trabajo propone una relectura de dicha tesis. Un análisis más atento de los testimonios disponibles permite encontrar numerosas contradicciones y desplazamientos que revelan una relación mucho más compleja y fluida entre el registro teológico y el narrativo.

**PALABRAS CLAVE:** Antigüedad Tardía – hagiografía – culto de los santos – ritos funerarios

**Nilda GUGLIELMI,** *Palabras y representaciones en san Bernardino de Siena*

El artículo se propone examinar las prédicas de san Bernardino de Siena –en particular las pronunciadas en Siena en el año 1427– en lo relativo a los temas por él abordados (que reflejan las tendencias e intereses de una sociedad) y, al mismo tiempo, el lenguaje empleado por el predicador, la manera en que lo maneja (haciendo

uso de reiteración y expresividad), el estilo que adopta. También interesa la relación que se establece entre el predicador y el oyente. En este caso, se subraya si se destaca la individualidad del orador o si el mismo trata de preservar una posición neutra (por qué adopta como recurso la ficcionalidad para crear imágenes perdurables y ejercer una labor de persuasión, cómo apela a la memoria y sentidos todos del oyente en una tarea en que se ligan la explicación y la comprensión) y cómo se considera al receptor u oyente (en sus necesidades espirituales y culturales, en sus identidades de género y de cultura, apelando a la memoria y sentidos del auditorio).

**PALABRAS CLAVE:** Bernardino de Siena – prédicas – discurso

**Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ**, *Salvación y santidad en el período carolingio*

El problema de la salvación del alma en el período carolingio no sólo fue una discusión teológica sino que estuvo atravesado por diversas consideraciones sociales y políticas. El camino más directo hacia la salvación fue el ascetismo monástico. Esto señala un *ethos* cristiano particular pero genera tantos problemas como los que resuelve.

**PALABRAS CLAVE:** hagiografía carolingia – salvación – monacato

**Rodrigo LAHAM COHEN**, *La construcción de la no santidad. Jesús en B Sanedrín 103A y B Berajot 17B*

Este breve artículo se centra en el análisis de dos pasajes talmúdicos equivalentes –*b Sanedrín 103a* y *b Berajot 17b*– en los cuales Jesús es presentado como un discípulo rebelde. En primer término, se resumen las aproximaciones historiográficas sobre el fragmento y se analiza la evidencia existente en los manuscritos talmúdicos previos a la censura tardomedieval. A continuación, se aspira a comprender las razones de tal constructo discursivo, enfatizando la noción de contestación judía a la tópica *Adversus Iudaeos*. De este modo, se busca establecer que las referencias talmúdicas a Jesús –escasas– son respuestas elaboradas en el marco de una polémica que se

extendía en Palestina y en Babilonia, regiones, además, fuertemente interconectadas.

**PALABRAS CLAVE:** Talmud – judaísmo – cristianismo – Jesús

**Germán NAVARRO ESPINACH**, *Santos patronos de oficios. San Eloy y san Jerónimo*

El estudio ofrece, en primer lugar, un censo de las cofradías existentes en España entre 1122 y 1521, con un detalle de la fecha de fundación de cada una de ellas, la población en la que desarrolló su actuación, las advocaciones a las que estaba consagrada, la identidad social de sus miembros (si consta) y la fuentes de información a partir de las cuales fueron documentadas. Tras ello, se analizan las figuras de dos santos a quienes fueron dedicadas varias de estas cofradías: san Eloy y san Jerónimo. En el caso del primero, éste aparece como el tradicional santo patrón de los plateros y herreros (en función de la leyenda que adjudica a Eloy su condición de orfebre en tiempos de Clotario II de Francia). En cambio, san Jerónimo lo hace de grupos sociales tan variados como los monjes, los intelectuales, los maestros y hasta los velluteros (tejedores de terciopelo). En este último caso, el autor sugiere que tal patronazgo pueda inferirse de las habituales representaciones iconográficas del santo como un cardenal de la Iglesia (un anacronismo total si tenemos en cuenta los años de su vida) y las ricas vestiduras con que solía identificárselo.

**PALABRAS CLAVE:** cofradías – España – san Eloy – san Jerónimo

**Ángel GORDO MOLINA y Diego MELO CARRASCO**, *Alfonso VII y Zafadola: un ejemplo del gobierno efectivo del imperator legionense*

Las relaciones peninsulares en la época del emperador de León Alfonso VII estuvieron marcadas por las luchas y enfrentamientos entre los reinos de fronteras, tanto las intestinas, como las externas contra el islam. El presente artículo busca recrear los vínculos entablados por el emperador leonés con otros soberanos cristianos pero

especialmente intenta subrayar las estrategias de alianza y jurisdicción sobre líderes musulmanes. Estas últimas pretendían avanzar en el proceso de establecimiento de una jurisdicción por medio de la ocupación del espacio a costa de las taifas. Éste será el caso de las relaciones que establecerá con el soberano Zafadola.

**PALABRAS CLAVE:** monarquía hispana – Alfonso VII de León – reinos de taifas – al-Andalus – Zafadola

**Rafael MIRANDA ROJAS,** *Consideraciones en torno al rechazo de la premisa in intellectu en el argumento ontológico*

El presente escrito discute en qué posición queda el insensato, si rechaza la premisa de existencia *in intellectu* en el denominado argumento ontológico. Para ello, se analiza en primer lugar el argumento ontológico enunciado por san Anselmo (1078), y las posibles relaciones entre existencia *in intellectu* y existencia *in re*. Luego, se consideran los aportes modales contemporáneos, que permiten distinguir: a) la existencia *in intellectu* enunciada a través de una descripción definida en contraste con una indefinida, siendo este segundo caso el que permite una referencia indeterminada y b) el modo en que el rechazo de la existencia *in intellectu* no exige el rechazo de la existencia *in re* de Dios, si este rechazo es comprendido como un caso especial de enunciado existencial negativo. Se precisa cómo el denominado supuesto de posibilidad es criticado por el insensato a través del rechazo de la premisa discutida. La principal conclusión de este escrito es que, pese al rechazo de la premisa de existencia *in intellectu*, el insensato no puede enunciar la no existencia de Dios.

**PALABRAS CLAVE:** Dios – existencia *in intellectu* – existencia *in re* – insensato – enunciado existencial negativo



## SUMMARY OF ARTICLES

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**, *The political dimension of the hagiography genre: the Vita Basilii, an imperial hagiography?*

The *Vita Basilli*, written during the X<sup>th</sup> century under the reign of Constantine Pophyrogenetos as an account of Basil I's life, seems to follow the topics, the structure and the literary model of the hagiography. However, the fact that Basil I was never a saint of the Orthodox Church raises the problem of why would the writer have chosen the hagiographic model for his text. That is precisely the question that we shall consider in this article, with the aim of reaching a better understanding of the political role played by the *Vita Basilii* in mid-Byzantine times.

**KEY WORDS:** Basil I – *Vita Basilii* – imperial sanctity – Byzantine hagiography

**Luciana CORDO RUSSO** *The versión of the Vita Samsonis in the Liber Landavensis (National Library of Wales ms. 17110E)*

This article is a preliminary study to the Spanish translation of the *Vita Samsonis* preserved in the manuscript known as *Liber Landavensis*, kept at the National Library of Wales under the signature 17110E. This text is the earliest insular attestation of the oldest life of a Welsh saint. Therefore the paper will be focused on Middle Welsh hagiography, the context of production of the tale under survey, on its material conditions and its distinctive character. All the changes introduced by the Welsh redactor will be examined, as well as the possible reasons that motivated these interventions. Furthermore, recent discussions about this text will be addressed. All in all,

it is hoped to open a way to a textual corpus largely ignored in the Hispanic academic world.

**KEY WORDS:** Latin hagiography – Medieval Welsh hagiography – *Life of Samson*

**Héctor FRANCISCO**, *Funerary ideology and the cult of martyrs in Sasanian Iran*

One of the key features of East Syrian martyr Stories is the insistence on the corpse of the martyrs as a focus of conflict between Christian Communities and Sasanian religious and civil authorities. Those Stories were interpreted as part of a large Theological debate between two antagonistic conceptions about the Creation and the place of Human Beings in it. On the one hand, we have a Christian funerary ideology in which the corpses of the martyrs are considered a way to connect the human realm with the Divinity. On the other, the ritualistic nature of the Zoroastrian funerary ideology in which decaying matter was considered a polluting agent. In this paper we will argue for an alternative approach to this problem. A closer reading of the available evidence shows a number of contradictions and shifts that reveals a much more complex relationship between theological literature and narrative records.

**KEY WORDS:** Late Antiquity – Hagiography – Cult of Saints – Funerary Rites

**Nilda GUGLIELMI**, *Words and representations in Bernardine of Siena*

This article aims to examine the preaching of saint Bernardine of Siena, focusing in the speeches pronounced in Siena in 1427. We consider the topics discussed by him, as they reflect the social tendencies and interests, and the language used by the preacher (focusing on the mode in which he makes use of words, repetitions

and expressivity, and on the style adopted). We also consider the relationship between preacher and audience. For that matter, we assess if the individuality of the preacher is highlighted or if instead he tries to keep a neutral stance. We ask why makes use of fictionality in order to create enduring images and persuade, how he evokes the memory and the sense of the listener, in a task that combines explanation and understanding. Furthermore, we analyze how the audience is considered regarding spiritual and cultural needs, gender, and cultural identities.

**KEY WORDS:** Bernardine of Siena – preaching – discourse

**Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ** *Salvation and Sanctity during the Carolingian era*

The issue of the salvation of the soul during the Carolingian period is not just a theological discussion, but it was crossed by a number a social and political considerations. The main road to salvation was monastic asceticism. This marks a particular Christian *ethos*, but it also presents as many problems as it solves.

**KEY WORDS:** Carolingian Hagiography – Salvation – Monasticism

**Rodrigo LAHAM COHEN** *The construction of un-holiness. Jesus in B Sanhedrin 103A and B Berakhot 17B*

This brief article analyzes two equivalent Talmudic passages –*b Sanhedrin 103a* and *b Berakhot 17b*– in which Jesus is presented as a rebellious disciple. We summarize the previous scholarship on the fragments and comment on the existing evidence of the pre-censorship manuscripts. Our aim is to understand the reasons of such a discourse, emphasizing the notion of a Jewish answer to the *Adversus Iudaeos* literature. Thus, we consider that the Talmudic references to Jesus as Jewish answers in the context of a larger polemic that had impact in the strongly interconnected regions of Palestine and Babylonia.

**KEY WORDS:** Talmud – Judaism – Christianity – Jesus

**Germán NAVARRO ESPINACH**, *Patron Saints of Crafts. Eligius and Jerome*

This study offers a census of the *cofradías* existing in Spain between 1122 and 1521, detailing the date of creation of each, the locality in which they acted, the patron under which they were consecrated, the social identity of their members (if traceable), and the sources used for their documentation. Later we analyze the figures of two saints named as patron of several *cofradías*: Eligius and Jerome. Concerning the first, he appears as the traditional patron of silversmiths and metalworkers, given his legendary characterization as a goldsmith during the time of Chlothar II of France. Contrastingly, Jerome appeals to groups as diverse as monks, scholars, teachers and *velluteros* (velvet weavers). In this last case, the author suggests that the patronage can be inferred from iconographical representations of the saint as a Church cardinal (which is totally anachronical, given the timeframe of his life) and the ornated clothes which identify him.

**KEY WORDS:** *cofradías* – Spain – saint Eligius – saint Jerome

**Ángel G. GORDO MOLINA and Diego MELO CARRASCO**, *Alfonso VII and Zafadola: an example of the effective government of the imperator legionense*

The intra-peninsular relationships between the Emperor Alfonso VII of Leon were shaped by the relationship and struggles against both the Christian realms inside the borders and against the Islamic beyond them. This paper aims to describe the relationships established by the Emperor with other Christian sovereigns, making special emphasis in the stratagems of alliance and jurisdiction over Muslim leaders. Such strategies were aimed to establish jurisdiction through the use of space at the expense of the *taifas* of al-Andalus. This is the case of the links established with the sovereign Zafadola.

**KEY WORDS:** Spanish Monarchy – Alfonso VII of León – taifa kingdoms – al-Andalus – Zafadola

**Rafael MIRANDA ROJAS**, *Considerations about the rejection of the premise in intellectu in the ontological argument*

This paper discusses the position of the fool in the ontological argument, if he rejects the premise of existence *in intellectu*. In order to do this, we analyze first the ontological argument enunciated by St. Anselm (1078), and the possible relationships between existence *in intellectu* and existence *in re*. Furthermore, we consider the contemporary modal contributions, which distinguish between a) the existence *in intellectu* as enunciated by a definite description, as opposed to an indefinite description, the latest case being what allows for an indefinite reference and b) the manner in which the rejection of existence *in intellectu* does not demand the rejection of the existence of God *in re*, if this rejection is understood as a special case of negative existential statement. It specifies how the so called assumption of possibility is criticized by the fool by rejecting the premise discussed. The main conclusion of this paper is that despite the rejection of the premise of existence *in intellectu*, the fool cannot state the non existence of God.

**KEY WORDS:** God – Existence *in intellectu* – Existence *in re* – Fool – Negative existential statement



## SOMMAIRE DES ARTICLES

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**, *La dimensión política de l'hagiographie. La Vita Basilií, est-elle une hagiographie impériale?*

La *Vita Basilií*, rédigée au Xe siècle sous le règne de Constantin Porphyrogénète et consacrée à raconter la vie de l'empereur Basile Ier, ressemble par ses topiques et par sa structure le modèle littéraire de l'hagiographie. Pourtant, le fait que Basile Ier n'ait jamais été un saint de l'Église orthodoxe mène à s'interroger sur les raisons pour lesquelles le rédacteur de la *Vita* ait voulu suivre dans son récit le modèle des vies des saints. C'est justement sur cette question que nous nous attarderons tout au long de cet article, dans le but de mieux comprendre le rôle politique sous-jacent à la construction littéraire de la *Vita Basilií*.

**MOTS-CLÉ:** Basile Ier – *Vita Basilií* – sainteté impériale –hagiographie byzantine

**Luciana CORDO RUSSO**, *La versión de la Vita Samsonis du Liber Landavensis (National Library of Wales, ms. 17110E)*

Dans cet article, l'auteur offre une étude préliminaire à la traduction en espagnol de la *Vita Samsonis*, conservée dans le manuscrit *Liber Landavensis* de la *National Library of Wales* sous la côte 17110E, témoin de la plus ancienne vie de saint d'origine galloise connue. Il s'agira d'analyser l'essor de l'hagiographie au Pays de Galles pendant le Moyen Age, à partir de l'exemple de la *Vita Samsonis*, son contexte de création et les conditions matérielles de sa production. L'auteur examinera, tout particulièrement, les changements imposés par le rédacteur gallois afin de comprendre

les raisons pour lesquelles on les aurait introduits. Finalement, l'auteur tiendra compte des débats les plus récents autour de cette œuvre.

**MOTS-CLÉ:** hagiographie latine – hagiographie galloise du Moyen Âge – *Vie de Samson*

**Héctor FRANCISCO,** *L'idéologie funéraire et le culte des martyrs en Iran sous les Sassanides*

La critique a fortement insisté sur la place des cadavres des martyrs au cœur des conflits parmi les communautés chrétiennes et les autorités religieuses et civiles sassanides. Ces conflits entraînaient la confrontation de deux conceptions sur la création et le rôle de l'homme dans celle-là. D'une part, une "idéologie funéraire" chrétienne qui considérait la matière morte en tant qu'un élément central du contact des domaines humains et divins. D'autre part, la conception rituelle propre du zoroastrisme, selon laquelle le corps en putréfaction représente un élément polluant. Dans la présente étude, l'auteur propose une formulation nouvelle de ces idées par le biais d'une analyse spécifique des témoins conservés. Il serait possible d'y observer des réfutations et des déplacements qui découvriraient un rapport plus complexe, mais courant, entre le registre théologique et celui du récit.

**MOTS-CLÉ:** Antiquité tardive – hagiographie – culte des saints – rites funéraires

**Nilda GUGLIELMI,** *Les paroles et les représentations dans Bernardin de Sienne*

L'auteur propose d'examiner la prédication de Bernardin de Sienne –notamment les sermons prononcés à Sienne en 1427– par rapport non seulement au contenu et aux sujets que le saint envisageait, mais aussi par rapport au langage utilisé, la manière dont il l'emploie (en utilisant la répétition et l'expressivité) et le style adopté. Il intéresse spécialement d'analyser les relations établies entre le

prédicateur et l'auditoire. Dans ce cas, il faudra observer si l'individualité de l'orateur est soulignée ou si le prédicateur préfère garder une position neutre; il faudra étudier également les raisons pour lesquelles il recourt à la fiction afin de créer des images durables et persuader, la façon dont il fait appel à la mémoire et aux sens de l'auditoire où se mêlent l'explication et la compréhension, et la manière dont l'on considère l'auditeur (dans ces besoins spirituels et culturels, dans son identité de genre et culturelle, en faisant appel à la mémoire et aux sens de l'auditoire).

*MOTS-CLÉ*: Bernardin de Sienne – prédication – discours

**Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ**, *Salut et sainteté dans la période carolingienne*

Le problème du salut de l'âme dans la période carolingienne n'a pas été seulement source d'une discussion théologique mais aussi de réflexions sociales et politiques. Le chemin le plus direct vers le salut a été celui de l'ascétisme monastique. Bien que celui-ci signale un *ethos* chrétien spécifique, il engendre autant de problèmes que de solutions.

*MOTS-CLÉ*: hagiographie carolingienne – salut – monachisme

**Rodrigo LAHAM COHEN**, *La construction de la non-sainteté. Jésus-Christ en B Sanhedrin 103A et B Berajot 17B*

Dans cet article, l'auteur examine deux extraits talmudiques semblables –*b Sanhedrin 103a* et *b Berajot 17b*– dans lesquels Jésus-Christ est présenté comme un disciple révolté. Tout d'abord, l'auteur évaluera les approches historiographiques qui ont été effectuées sur ces morceaux autant que les évidences repérables dans les manuscrits talmudiques antérieurs à la censure médiévale. Ensuite, il analysera les raisons pour lesquelles cet agencement discursif a été exécuté, en mettant l'accent sur le concept de contestation juive à la topique *Adversus Iudaos*. De cette sorte, l'auteur cherche à assurer que les rares références talmudiques à Jésus-Christ sont des ré-

ponses élaborées dans le cadre d'une polémique qui se manifestait en Palestine et en Babylonie, deux régions fortement interconnectées.

*MOTS-CLÉ*: Talmud – judaïsme – Chrétienté – Jésus-Christ

**Germán NAVARRO ESPINACH**, *Saints patrons des offices: Saint Éloi et Saint Jérôme*

Dans cet article, l'auteur fournit, pour commencer, un recensement des confréries existantes en Espagne pendant les années 1122 et 1521, en signalant la date de leur fondation et la communauté dans laquelle chaque confrérie a développé son activité, les vocables auxquels elles se sont consacrées, l'identité sociale de leurs membres (lorsque l'on en possède les renseignements) et les sources d'information à partir desquelles elles ont été documentées. Ensuite, l'auteur étudie deux saints patrons auxquels ces confréries ont été vouées: Saint Éloi et Saint Jérôme. En ce qui concerne Saint Éloi, il ressemble le saint patron traditionnel des orfèvres et des forgerons (une relation établie par la légende qui fait de Saint Éloi un orfèvre sous le règne de Clotaire II). En revanche, saint Jérôme a été le saint patron des groupes divers (des moines, des intellectuels, des maîtres et des veloutiers). Dans ce second cas, l'auteur suggère que le patronage se dégage aisément à partir des représentations iconographiques du saint en tant que cardinal de l'Église (un anachronisme incontestable si l'on considère l'époque où il a vécu) et les riches vêtements avec lesquels il a été représenté.

*MOTS-CLÉ*: confréries – Espagne – saint Éloi – saint Jérôme

**Ángel GORDO MOLINA et Diego MELO CARRASCO**, *Alphonse VII et Zafadola: un exemple du gouvernement effectif de l'imperator legionese*

Les rapports dans la péninsule ibérique sous le règne de l'empereur de León et Castille, Alphonse VII, ont été marqués par les luttes entre les royaumes de frontières, autrement dit, les conflits internes autant qu'externes contre l'Islam. Dans cet article, l'auteur recréera

les liens entre l'empereur de León et d'autres souverains chrétiens. Il soulignera les stratégies d'alliance et juridiction menées contre les chefs musulmans et il démontrera qu'à travers celles-là on prétendait avancer sur l'établissement d'une juridiction par le moyen de l'occupation des endroits et des "taifas".

**MOTS-CLÉ:** monarchie hispanique – Alphonse VII de León – royaume de "taifas" – Al Andalus – Zafadola

**Rafael MIRANDA ROJAS**, *Des remarques autour du refus de la prémisse in intellectu dans l'argument ontologique*

Dans cet article, il s'agira d'examiner la place de l'insensé lorsqu'il refuse la prémisse d'existence *in intellectu* dans l'argument ontologique. Dans ce but, l'auteur examine, en premier lieu, l'argument ontologique énoncé par saint Anselme (1078) et les rapports possibles entre l'existence *in intellectu* et l'existence *in re*. Ensuite, il tient compte des apports modaux contemporains qui permettent de distinguer: a) l'existence *in intellectu* formulée par le biais d'une description définie opposée à une description indéfinie, laquelle permet, à son tour, d'une référence indéterminée et b) si le refus de l'existence *in intellectu* n'exige pas le refus de l'existence *en re* de Dieu, et finalement si cette négation est admise en tant qu'un cas particulier d'énoncé existentiel négatif. L'auteur précise la manière dont l'hypothèse de possibilité est mise en question par l'insensé à travers le refus de la prémisse débattue. L'auteur conclut que même si l'insensé refuse la prémisse d'existence *in intellectu*, il est incapable d'énoncer la non-existence de Dieu.

**MOTS-CLÉ:** Dieu – existence *in intellectu* – existence *in re* – insensé – énoncé existentielle négative



## 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

### **Luciana Cordo Russo**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
lucordorusso@yahoo.com.ar

### **Héctor Francisco**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
franciscohectorricardo93@gmail.com

**Ángel Gordo Molina**

Universidad Playa Ancha de Ciencias de la Educación  
Departamento de Historia, 4to piso  
Avenida Playa Ancha N° 850  
Valparaíso  
Chile  
griphon65@hotmail.com

**Nilda Guglielmi**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
gunil801@gmail.com

**Alfonso Hernández Rodríguez**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
alfonsohernandez1974@gmail.com

**Rodrigo Laham Cohen**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
r\_lahamcohen@hotmail.com

**Diego Melo Carrasco**

Departamento de Historia – Facultad de Artes Liberales  
Universidad Adolfo Ibáñez  
Avenida Diagonal Las Torres 2640, Edificio A  
Peñalolen, Santiago de Chile  
Chile  
diego.melo@uai.cl

**Rafael Miranda Rojas**

Calle Itata 8990, Casa 1  
San Pedro de la Paz, CP 4122041  
Chile  
rafaelmirandarojas@gmail.com

**Germán Navarro Espinach**

Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historio-  
gráficas y Estudios árabes e islámicos  
Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Zaragoza  
c/ Pedro Cerbuna, 12  
5009 Zaragoza  
España  
gnavarro@unizar.es

## NORMAS DE COLABORACIÓN

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 un archivo digital Word 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. El texto se escribirá en Times New Roman, cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en Times New Roman cuerpo 10, al pie de página. El interlineado deberá ser de 1,5. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios.

5. Las fotografías, tablas, mapas, planos, etc., deberán ser remitidas en forma independiente del texto, en formato JPG o TIF, con una resolución mínima de 300 dpi.

6. Todo artículo debe ir precedido de un resumen de máximo de 10 líneas en español y de un abstract en inglés de semejante extensión. Deben acompañar al resumen y abstract entre 3 y 5 palabras claves en español y en inglés a modo de descriptor del artículo.

7. Las comillas a utilizar en todos los artículos serán comillas normales “”.

8. Las citas que estén incorporadas en el cuerpo del texto deben ir “entre comillas”.

9. Si la cita no está incorporada en el cuerpo del texto, debe ir en una caja especial, a la que se le agregue un mayor margen izquierdo y derecho, correspondiente a una unidad de Word por cada lado (de la regla de Word). Esta cita va sin comillas y en *cursiva*.

10. Las palabras que aparezcan en el texto en un idioma distinto del español deben ir en *cursiva*, salvo los nombres propios en latín.

11. Las citas al pie de página en un idioma distinto del español deben ir “entre comillas y *cursiva*”.

12. 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 RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París [los nombres de los lugares de edición deben castellanizarse, si hubiere tal posibilidad], Seuil [sin indicación de los términos editorial, publicaciones, impresión, etc.], 1993 –continuando la indicación de páginas, precedidas de la abreviatura p. o pp. , según correspondiere–.

–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*:

Carole STRAW, “Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition”, en William KLINGSHIRN y

Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

–En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo:

Armando PETRUCCI, “Escrituras marginales y escribientes subalternos”, *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

–En el caso de documentos electrónicos, se debe citar la referencia completa antecedida de la expresión “disponible en...” y la fecha de consulta del documento.

13. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción  
Temas Medievales  
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET  
Saavedra 15-5to. piso  
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresadas en los trabajos publicados 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.
- 18: “Aspectos de la alteridad en el mundo medieval”, 2010, 254 pp.
- 19: “Razón y pasión en la Edad Media”, 2011, 250 pp.

20: “Mujer y sociedad en la Edad Media”, 2012, 374 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

- 3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
- 4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
- 5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- **Fuera de colección:**

- Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.
- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.
- Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.
- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.
- Ariel GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, 2009, 352 pp.

**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: ..... \$ 100

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

• Eloy Benito Ruano (1921-2014) .....	11
• Olivia Remi Constable (1960-2014).....	13
• Jacques Heers (1924-2013).....	15
• Jacques Le Goff (1924-2014).....	17
• Klaus Reinhardt (1936-2014).....	19

### **La hagiografía medieval: Palabras y conceptos**

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, La dimensión política del género hagiográfico: la <i>Vita Basilii</i> , ¿una hagiografía imperial?.....	29
Luciana CORDO RUSSO, La versión de la <i>Vita Samsonis</i> del <i>Liber Landavensis</i> (National Library of Wales ms. 17110E) .....	49
Héctor FRANCISCO, Ideología funeraria y culto de los mártires en el Irán sasánida .....	97
Nilda GUGLIELMI, Palabras y representaciones en san Bernardino de Siena .....	123
Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Salvación y santidad en el período carolingio.....	159
Rodrigo LAHAM COHEN, La construcción de la no santidad. Jesús en <i>B Sanedrín</i> 103A y <i>B Berajot</i> 17B.....	181
Germán NAVARRO ESPINACH, Santos patronos de oficios. San Eloy y san Jerónimo .....	221

### **Varia**

Ángel GORDO MOLINA y Diego MELO CARRASCO, Alfonso VII y Zafadola: un ejemplo del gobierno efectivo del <i>imperator legionense</i> .....	269
--	-----

Rafael MIRANDA ROJAS, Consideraciones en torno al rechazo de la premisa *in intellectu* en el argumento ontológico.....291

### Notas críticas

- ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira, *Imagem e reflexo. Religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI-VIII)* (Dolores CASTRO) ..... 311
- COUMERT, Magali y DUMÉZIL, Bruno, *Los reinos bárbaros en Occidente* (Fernando RUCHESE)..... 314
- DA MOTTA BASTOS, Mário Jorge, *Assim na Terra como no Céu. Paganismo, cristianismo, senhores e camponenses na alta Idade Média Ibérica (séculos IV- VIII)* (Eleonora DELL'ELICINE) ..... 316
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel y BONACHÍA HERNANDO, José Antonio (coords.), *Agua y sociedad en la Edad Media hispana* (Daniel PANATERI)..... 318
- PASTOUREAU, Michel, *Bestiari del Medioevo* (Nilda GUGLIELMI)..... 322
- RACINE, Pierre, *La bataille de Legnano: 29 de mai 1176. La victoire des communes lombardes sur l'empereur Frédéric Barberousse* (Gerardo RODRÍGUEZ)..... 325
- RACINE, Pierre, *Marco Polo et ses voyages* (Gerardo RODRÍGUEZ) ..... 326
  
- Resúmenes de los artículos ..... 329
- Summary of articles ..... 335
- Sommaire des articles ..... 341
- Nómima de autores ..... 347

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken  
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires  
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300  
E-mail: [info@dunken.com.ar](mailto:info@dunken.com.ar)  
[www.dunken.com.ar](http://www.dunken.com.ar)  
Febrero de 2015

