ISSN 2469 - 0341

» Bibliotheca Augustiniana «

Vol. V Año 2015 *Julio - Diciembre*

Orden de San Agustín
Buenos Aires – republica Argentina

» BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA « ISSN 2469-0341 VOL. V
AÑO 2015 JULIO-DICIEMBRE

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán A.I.E.P / SAEMED

Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Julian Barenstein / María Paula Rey / Belén A. Carreira

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

Belén A. Carreira

CONSEJO DE REDACCIÓN

Diana Fernández / Caterina Stripeikis

COLABORADORES

Guido Torena / Pilar Soliva / Sofía Maniusis /
Santiago Fernández Hornstein / Carlos García

CONSEJO CIENTÍFICO

Julieta Cardigni / UBA - CONICET

Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile

Silvia Magnavacca / UBA - CONICET

Michael Vlad Nicolescu / Bradley University - A.I.E.P.

Pablo Ubierna / UBA - CONICET - SAEMED

Antonio Bueno García / Universidad de Valladolid

Fr. José Guillermo Medina / OSA

Silvina Vidal / UNSAM

» *Bibliotheca Augustiniana* « es una publicación semestral online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni » *Bibliotheca Augustiniana* « se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

La totalidad de los números han de estar disponibles desde el momento de su publicación en la página web de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires, así como en su sitio institucional en el portal Academia.edu.

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción
Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFC
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com

http://www.bibcisao.com
https://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar
https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires
https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana

ÍNDICE

EDITORIAL 5
ARTÍCULOS 9

Orden y caos en el Antiguo Egipto. El simbolismo animal de Seth/Tifón en los Moralia de Plutarco

Sebastián Francisco Maydana, UBA - CIUNSa 10

La recepción medieval del relato de la Matrona de Éfeso: Pet.Sat.111-112 y los exempla de Jacques de Vitry

Caterina Anush Stripeikis, UBA 35

De la alegoría al cuento de hadas: la evolución de los elementos mitológicos en el epitalamio de Sidonio Apolinar

Liliana Pégolo, UBA - UBACyT 53

El pasado romano como legitimación de una ciudad: el caso de Merseburg

Andrea Vanina Neyra, CONICET - UNSAM y María Victoria Valdata, UBA ... 68

Iglesia imperial, Imperio cristiano. La retórica epistolar de Bruno de Querfurt (siglos X y XI)

Valeria Weintraub, UBA 98

La reformulación narrativa de la vida de Cristo en un poema castellano del siglo XIII (Libro de los tres reyes de Oriente, Ms. Esc. K-III-4)

Carina Zubillaga, UBA - CONICET 111

Contar la negociación en la Baja Edad Media
Laura Carbo, USAL - UNS 124

El discurso de los dominados y el derecho de resistencia en la Galicia bajomedieval

Cecilia Devia, UBA *139*

La iconografía de la Anunciación: entre ficcionalización y narración

Adriana Martínez, UBA *157*

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS 178

Serrano, Felipe (Coord.). Cien Obras Maestras de la Catedral de Jaén. España. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén. 2012. 303 páginas. ISBN 978-84-8439-671-0

Sofía Maniusis, UBA. *179*

Cardigni, Julieta. El Comentario como género tardoantiguo. Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras UBA. 2013. 480 páginas. ISBN 978-987-17859-5-7

Caterina Anush Stripeikis, UBA *184*

Poleg, Eyal. Approaching the Bible in Medieval England. Manchester. Manchester University Press. 2013. 288 páginas. ISBN 978-0-7190-8954-1

Guido Torena, UBA *186*

LIBROS RECIBIDOS 189

ANEXO NORMAS DE LOS TRABAJOS 193

EDITORIAL

» *Bibliotheca Augustiniana* « llega a su quinto Volumen, concretando de este modo una *maratónica* etapa de edición de trabajos realizados en este último ciclo 2013 – 2015, dicho esfuerzo se ha realizado con la intención de favorecer que este espacio de conocimiento y divulgación que es la revista diera sus primeros pasos con humildad y vigor y pueda calificar en un futuro en los portales académicos que le den mayor visualización, reconocimiento y prestigio.

Tal como se formuló desde un comienzo, esta publicación, busca ante todo ser "ventana" de visualización de nuevos contenidos, nuevos aportes, nuevas inquietudes que favorecen la difícil tarea de seguir cultivando las Humanidades en un mundo donde evitando cualquier tipo de pesimismo, debemos reconocer; que cada vez y de manera acelerada se pone en tela de juicio las Ciencias Humanas, por considerarlas "inútiles" en una sociedad desbordada por la cultura del descarte, la falsa tolerancia y el olvido por el respeto de la diversidad y del otro como singularidad que construye comunidad. El ajuste en las distintas instancias de investigación en estas ciencias se percibe a todas luces en América Latina con un signo amenazante y descorazonado, posponiendo la promoción del conocimiento y el acceso gratuito al mismo en pos de perspectivas político-educativas que desdeñan el esfuerzo realizado por muchos en las últimas décadas.

Entre noviembre de 2013 y el pasado mes de noviembre de 2015, se realizaron en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires – institución con la cual tenemos mayor comunicación y relación por medio de sus alumnos e investigadores, muchos de ellos colaboradores voluntarios de esta publicación –, las ***I y II Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, Tardoantigüedad y Medioevo***, de las cuales sus organizadores han seleccionado una serie de trabajos que conforman el presente volumen.

Como se podrá contemplar en los trabajos que a continuación se presentan, existe aquel denominador común que reconoce un fértil campo de inquietud e indagación científica en la recepción de obras literarias en contextos distantes de las circunstancias originales de producción.

Por ejemplo, el trabajo de Caterina Stripeikis que con fluidez se propone el desafío de un análisis comparativo entre el relato de la Matrona de Éfeso presente en Pet.*Sat*.111-112 y una de los *exempla* de Jacques de Vitry, autor del S.XII; buscando esclarecer aspectos textuales y contextuales que permitan poner de manifiesto el diálogo recíproco entre estas dos narraciones afines, separadas por más de diez siglos de historia.

El minucioso trabajo de Liliana Pégolo, nos presenta la figura de Sidonio Apolinar, en cierto punto contemporáneo a nuestro *Hipponense*, protagonista de un tiempo de incertidumbre, transformaciones y colapsos que transfiguraron el Mundo Mediterraneo del s.V.

En el núcleo de este Volumen nos encontramos con una serie de trabajos que describen la vitalidad que tiene entre los académicos locales, los estudios referidos a la tardoantigüedad y el medioevo; teniendo en cuenta sobre todo lo difícil que es acceder a fuentes y bibliografías en estos rincones del orbe; puede observarse que la fecundidad de los mismos nos permiten tener una visualización del desafío que significa ser medievalista en y desde América Latina.

Queremos destacar los aportes de Valeria Weintraub con su *Iglesia imperial, Imperio cristiano. La retórica epistolar de Bruno de Querfurt (siglos X y XI),* sin duda un trabajo que como se destaca de la lectura del mismo, permite iluminar aspectos de la educación como elemento central de la construcción del poder del Imperio.

Nos complace también desde esta Dirección el contar con el trabajo de Cecilia Devia, quien aborda la problemática del derecho de resistencia en Galicia en la Baja Edad Media, presentándonos las herramientas teóricas y aportes bibliográficos sobre el discurso de los dominados, así como la documentación sobre la que se comenzó a trabajar recientemente, que le permiten a la autora enfatizar el abordaje sobre la noción de *economía moral* y la confrontación entre *discurso público/discurso oculto*, labor que destacamos especialmente.

Promoviendo como siempre desde este espacio el trabajo interdisciplinar y académico, los artículos que siguen a continuación permiten ciertamente un abordaje al fenómeno narrativo entre la Antigüedad y la Edad Media en su proyección, contenido y producción a partir de diferentes enfoques, que incluyen la literatura, la historia, la filosofía y el arte.

Por último y como siempre, presentamos en nuestra sección de Comentarios Bibliográficos una serie de breves reseñas, con el objetivo de acercar y difundir las novedades bibliográficas que enriquecen a nuestra Biblioteca y al espacio de trabajo de nuestros lectores e investigadores.

Agradecemos a todos los autores y muy especialmente al Comité Organizador de las *Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración* por haber depositado en nosotros la confianza en esta publicación, encomiable ha sido su trabajo y colaboración con el equipo editorial de la revista, que como observarán renueva su Staff, y aprovecha a reiterar su invitación a aquellos que deseen colaborar con este proyecto.

Peregrinar en el camino de las Humanidades, donde la gratuidad es la senda más corriente y la financiación, el atajo más difícil de encontrar, es un camino que disfruta del silencio y de la palabra, del encuentro, es ese camino al fin que para aquellos que lo hemos abrazado se transforma cotidianamente en un camino de andar juntos y a la par, que nos permite soñar y trabajar por un mundo más humano, un mundo donde no sea ficción el aceptar al otro tal como es.

«Tolle lege»

D. Pablo Guzmán

Fr. Emiliano Sanchez Perez, OSA

Directores de » *Bibliotheca Augustiniana* «

ARTÍCULOS

Orden y caos en el Antiguo Egipto. El simbolismo animal de Seth/Tifón en los Moralia de Plutarco

Sebastián Francisco Maydana[1]
UBA – CIUNSa
maydanasf@gmail.com

Resumen

Como lo hicieran otros intelectuales del mundo antiguo, Plutarco se embarcó durante la etapa crítica de su formación en un viaje que lo llevó, entre otros lugares, a Egipto. Este misterioso país asombró a los antiguos por siglos, llegando a ser considerado incluso por los padres de la Iglesia cristiana como una fuente de sabiduría ancestral. Erik Hornung llamó a esto "egiptosofía". Según Diodoro Sículo, por ejemplo, en Egipto se hallaba el origen de todos los dioses griegos. La principal característica de los dioses egipcios, que estimuló las reflexiones de numerosos eruditos de la antigüedad, es su representación antropomórfica con cabeza de animal.
Posiblemente haya sido Plutarco quien con mayor profundidad se haya dedicado al estudio de la simbología animal en Egipto. En este trabajo examinaré aquellos fragmentos de sus Moralia referidos a un dios central de la mitología egipcia, que los griegos denominan Tifón y los egipcios Seth. A través de la figura de Seth/Tifón y de los animales con que Plutarco lo relaciona es posible aproximarse a la comprensión de la tensión principal de la civilización egipcia: la lucha entre el orden representado por el faraón y el caos de las potencias tumultuosas y desestabilizadoras encarnadas en Seth.

Palabras clave

Plutarco, Moralia, Religión egipcia, Simbolismo animal

[1] Artículo presentado en las II Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25 y 26 de noviembre de 2015.

«O Isis und Osiris, schenket
Der Weisheit Geist den neuen Paar!
Die iht der Wand'rer Schritte lenket,
Stärkt mit Geduld sie im Gefahr.»
Mozart, *la Flauta Mágica*, Acto II, Escena I[2].

En aquella extraordinaria película de Luis Buñuel que es *El ángel exterminador* (1962) el espectador asiste a una cena de la alta burguesía mexicana en la cual los invitados descubren en cierto momento de la noche que les es imposible salir de la habitación donde se encuentran. Nadie puede explicar el extraño fenómeno, y la única opción que tienen es aceptar su destino y esperar lo peor. Conforme pasan los días el deterioro humano va en aumento, pero finalmente uno de los comensales da con la solución al misterio: basta con reconstruir la situación previa al quiebre de la realidad, reproducir los mismos diálogos estando las personas en la misma posición que hubieron ocupado aquella fatídica noche. Al representar la escena una vez más la fuerza que los retenía en el interior de la habitación desaparece, habilitándolos para continuar con sus vidas.

Implícito en el desenlace de la secuencia recién descripta está el motivo del cautiverio: un quiebre en el orden establecido había provocado un desgarro en el tejido de ese microcosmos, atrapando a los

[2] ¡O Isis y Osiris, otorgad
El espíritu de la Sabiduría a la nueva pareja!
Vosotros que guiáis los pasos de los peregrinos
fortalecedlos con paciencia en el peligro.

procesos vitales en un eterno retorno, en una historicidad cíclica que sólo podía romper, paradójicamente, la repetición en forma ritual de la situación originaria tal cual fue *in illo tempore*. En este caso, efectivamente, "el rito trabaja para el orden" (Balandier, 1988:28).

En el Antiguo Egipto el encargado de sostener el orden cósmico, asegurando en el mismo proceso la buena marcha de las cosas, era el rey (Frankfort, 1948:80). Y lo hacía en su calidad de rey ritualista, administrador de ritos que remitían a un *illud tempus*, al tiempo de la Creación (*sp tpy*, literalmente, "primera vez"). El clásico análisis de Frankfort acerca del Festival Sed (1948:79-88) resulta aún hoy esclarecedor al respecto. Dicha festividad era celebrada periódicamente durante cinco días con el objeto de festejar la continuidad del rey en el trono, pero más importante era su carácter de "verdadera renovación del poder real, el rejuvenecimiento del gobernante *ex opere operato*" (Frankfort, 1948:79). Se desarrollaban ritos de purificación del poder real, se recibían barcas provenientes de todos los puntos de Egipto conteniendo estatuas de dioses, y el rey demostraba su juventud y fortaleza mediante pruebas que incluían una carrera alrededor del gran patio dispuesto para el festival. A lo largo de los cinco días del festival Sed el rey interpretaba una coreografía cósmica en la que, moviéndose como "la lanzadera de un gran telar" (Frankfort, 1948:85) recreaba el tejido mismo de la sociedad amenazado por el caos externo. Más aún, la festividad misma representaba una muerte simbólica del rey que luego renacía rejuvenecido y revitalizado, para reclamar el lugar que le correspondía en el centro del mundo cuyo orden era su responsabilidad primaria mantener.

Los estudios más actuales han continuado con la tradición que inauguró Frankfort, pero matizándola, sobre todo en base a la diversidad de fuentes ya que las utilizadas por el erudito belga eran casi exclusivamente religiosas (Cervelló Autuori, 2009). Se ha avanzado sobre todo en desmantelar la visión de la "infalibilidad" real egipcia (Silverman, 1995:56), desechando la oposición humano/divino como un residuo de nuestro pensamiento aristotélico ajeno al concepto egipcio de realeza (Brisch, 2008:3). En efecto, para el pensamiento egipcio las distinciones no eran taxativas, no era necesariamente ilógico que una persona reuniera en sí diferentes grados de humanidad y divinidad, o que un dios se comportase como humano incluso envejeciendo y mostrando señales de senilidad[3].

El rey sagrado egipcio, no como persona sino en tanto institución (Frandsen, 2008:65), personificaba la identidad de la comunidad, era el vínculo entre los hombres y los dioses, entre lo sagrado y lo profano (Trigger, 2003:79-80; Assmann, 1990:219). La realeza encarnaba la sociedad frente a la divinidad y a la vez representa a la divinidad en la tierra; no como mero intermediario, como intérprete, sino como verdadero garante de la correcta marcha de la sociedad; sin esta garantía de orden el tejido social se desintegraría. "La gran "misión" cósmica del rey, precisamente, es la de garantizar el mantenimiento del *ma'at*, el orden justo, contrarrestando las fuerzas del mal y asegurando el equilibrio del mundo" (Campagno, 1998:71). Es decir, gracias a la realeza hombre, naturaleza y divinidad formaban un todo coherente y

[3] La célebre discusión entre Henri Frankfort y Georges Posener (1960), justamente centrada en la divinidad o humanidad del faraón, ha finalmente derivado a un empate técnico. Sobre ciertos rasgos de humanidad de la divinidad, Cf. Cabobianco 2010:45-56 donde se analiza el relato conocido como el *Libro de la vaca celestial* en el cual se describe al dios Ra como un anciano decrépito.

más o menos regular que permitía que la sociedad continuase tranquilamente con su marcha.

El mundo simbólico de los egipcios no era estático sino que se veía constantemente amenazado por las potencias del caos, que acechaban dentro y fuera de los dominios del rey dispuestas a aprovechar cualquier descuido del rey-dios (O'Connor y Silverman, 1995:XIX). Según la cosmogonía heliopolitana (Guilhou, 2009:20) el dios creador Atum hizo emerger un montículo de tierra del océano primordial (Nun), pero dejó su creación inconclusa (Hornung, 1980), imprimiéndole al cosmos esa esencia a la vez frágil y dinámica que caracterizó la historia posterior de Egipto.

Un universo simbólico tan rico como el egipcio naturalmente despertó la admiración de numerosos pensadores desde la antigüedad misma. El interés en Egipto como fuente de una supuesta sabiduría hermética primordial es lo que Erik Hornung llamó "Egiptosofía" (2001:3). Para Diodoro de Sicilia (80-20 a.C.) el origen de los dioses griegos se podía rastrear a las tierras del Nilo (García Bazán, 2009:8), y esta es la opinión que como veremos compartiría Plutarco (50-120 d.C.). El primero en describir el fenómeno del sincretismo egipcio-griego había sido Heródoto (484-426 a.C.). Incluso encontramos referencias a la sabiduría ancestral egipcia en Clemente de Alejandría (150-215 d.C.), quien la consideraba madre de toda la doctrina cristiana por ser anterior a ella. En su *Stromata*, este Padre de la Iglesia se mostraba admirado por la filosofía egipcia:

> «Hay cuarenta y dos libros de Hermes indispensablemente necesarios, de los cuales, los treinta y seis que contienen la totalidad de la filosofía de los egipcios son conocidos por los personajes mencionados y los otros seis que son de medicina, por los portadores de imágenes, los que tratan de la estructura del cuerpo, las enfermedades, instrumentos, medicinas y afecciones oculares (...)» (Strom. VI 4, 35)

Tanto la Patrística como los clásicos admiraban a los egipcios y mostraban inclinaciones egiptosóficas. Se decía que Pitágoras había aprendido su arte durante una larga estadía en Egipto, y Platón habría visitado el país del Nilo hacia 393 a.C. (según relata Diógenes Laercio en su *De Clarorum Philosophorum Vitis*). El logógrafo ateniense Isócrates idealizó la filosofía egipcia en un discurso titulado *Busiris*, y la lista se prolonga indefinidamente. En el presente trabajo me gustaría tomar de entre todos los autores que retoman el antiguo Egipto a Plutarco, para analizar uno de sus aspectos más emblemáticos: la simbología animal. Para hacerlo, me centraré en la simbología de Seth / Tifón.

Aspecto emblemático, digo, porque como reconocen Pordomingo Pardo y Fernández Delgado en la introducción a la obra en la que el sabio de Queronea se explayó sobre las costumbres de los antiguos egipcios, *De Isis y Osiris*,

> «Un fenómeno típico de la religión egipcia es la elevación al ámbito divino de los animales (...) en Egipto se atribuye un

> significado religioso a los animales de por sí mismos, no como valencia metafórica de atributos divinos que encuentran correspondiente expresión en un ser animal» (1995:13)

En efecto, el carácter animal o mixto de los dioses egipcios, muchas veces representados con cuerpo de hombre y cabeza de animal, era un fenómeno sumamente llamativo para las épocas posteriores. Plutarco (influenciado sin duda por la lectura de Heródoto) señala que mientras que entre los griegos ciertos animales son consagrados a determinados dioses, los egipcios, en cambio,

> «al venerar a los propios animales y tratarlos como dioses, no sólo han entretejido los ritos sagrados de irrisión y burla – este es el menor mal de su estulticia -, sino que se originó una funesta creencia que hunde a los débiles e inocentes en la pura superstición (...)» (71, 379 E).

Tan enérgico ataque a la "superstición" que supone el considerar dioses a los animales no excluye que demuestre a lo largo de su obra un profundo respeto por las creencias egipcias, que describe con gran detalle.

En otro tratado, conocido como *Grilo* por el nombre de su protagonista pero también por el nombre de *Los animales son racionales*, Plutarco profundiza en los que él consideraba prejuicios griegos contra los animales. Este diálogo remite al canto X de la Odisea,

cuando Odiseo llega por azar con sus compañeros a la isla de la hechicera Circe.

Circe había transformado con un brebaje mágico a todos los griegos que llegaron a la isla en animales, salvo a Odiseo que prevenido por Hermes había tomado el antídoto. Circe se enamora de Odiseo, y le pide que se quede en la isla. Odiseo permanece con ella un año, pero al final de la estadía le pide que vuelva a convertir a todos los griegos en hombres, para poder seguir viaje hacia Ítaca. La maga se muestra incrédula: cuál podía ser la necesidad de seguir navegando, de seguir combatiendo, cuando en la isla tenían todo lo que necesitaban. Ante la insistencia de Odiseo Circe le sugiere que hable él mismo con los animales para convencerlos de volver a su forma humana.

Llama entonces al representante de los animales que han sido humanos, que es un cerdo llamado Grilo. Este animal expone a Odiseo todas las razones por las que ser animal es mejor que ser humano, todas las virtudes que el ser humano admira y el animal posee por naturaleza. Así, entre las muy buenas razones que da Grilo, una es la siguiente:

> «Y, por decirlo en una palabra, si creéis que sois mejores que los animales en lo tocante a la valentía, ¿por qué entonces vuestros poetas llaman a los que combaten a los enemigos con más arrojo 'de espíritu de lobo', 'de corazón leonino' o 'a jabalí en su brío parejo', pero ninguno de ellos llama a un león 'de corazón humano' ni 'parecido a un varón por su vigor'?» (988 D)

Plutarco invierte el papel que Homero le da a Odiseo, y lo hace quedar como un insensato y pedante (y con él, a todo el género humano) frente a un ser animal que sin embargo posee virtudes superiores. Lo que intenta mostrar Plutarco es que entre ambos mundos hay un abismo de incomprensión, una incompatibilidad que explica por qué los griegos, con toda su astucia y todos sus recursos, no llegan a comprender por qué es que estos animales quieren seguir siéndolo.

En el mundo griego, como en el egipcio, los animales estaban presentes en toda la mitología. Sin embargo, la actitud que los primeros mostraban hacia los animales era marcadamente diferente a la de los segundos, y estaba signada (para parafrasear el título de un importante estudio al respecto) por la "crueldad y sentimentalismo" (Calder, 2011). Como explica la autora, los griegos consideraban a los animales sobre todo desde su aspecto bestial, no-humano, y aunque en su universo simbólico utilizaban a éstos o partes de animales para construir sus monstruos el objetivo era resaltar características incompatibles con la *humanitas*.

En la actualidad los estudios sobre el mundo animal y sus metáforas gozan de una vitalidad sin precedentes, ya que en las últimas décadas emergió y se consolidó un campo de estudios conocido como *human-animal studies* que de forma transdisciplinaria avanza cada vez más en el conocimiento de las formas de relación entre el hombre y el animal a lo largo de la historia. Entre las influencias que llevaron a gran cantidad de investigadores a volcar sus estudios al mundo de la relación entre el hombre y el animal está la obra de Jacques Derrida (2008[1997]) y Giorgio Agamben (2002), relevantes filósofos cuyos

estudios fueron recibidos gratamente por los teóricos de los derechos de los animales. Entre estos últimos, el trabajo de Peter Singer *Animal Liberation* (1975) puede ser considerado de alguna manera fundacional de un movimiento defensor de los derechos del animal, aunque sus posturas radicales fueron criticadas en este siglo por Cary Wolfe cuyo *Animal Rites* (2004) introduce la idea de un "posthumanismo" cambiando el punto de partida, ya no desde el animal sino desde el humano.

Se entiende que debido a la amplitud del campo y la diversidad de enfoques y proveniencias de los investigadores que se dedican a los estudios sobre animalidad se han dado numerosas y enriquecedoras discusiones. Entre los representantes de los *human-animal studies* en nuestro país cabe señalar al sociólogo Christian Ferrer (2009) quien posee fuertes opiniones sobre la crueldad contra el animal en la sociedad actual.

Dentro de la señalada amplitud de enfoques, sin embargo, encuentro dos grandes puntos de partida posibles: aquel que señala la convivencia pacífica entre ambos mundos como horizonte de lo posible y deseable; y el que identifica la oposición y separación como hilo conductor de la relación entre humanos y animales. Llamaré respectivamente violencia y consenso a estos dos lentes (que de ninguna manera son exclusivas de la cuestión animal) con los cuales se pueden realizar lecturas alternativas de las fuentes.

El primer punto de partida tiene en la egiptología su expresión en el influyente *Bestiaire Égyptien* de Philippe Germond y Jacques Livet (2001), entiende al mundo animal como complementario del humano, dos mitades de una esfera que abarca al cosmos. De esta manera,

hombre y animal en mutua interdependencia se respetan y cuidan manteniendo un equilibrio equivalente al orden cósmico con que comencé la exposición. Si bien estos autores presentan en el *avant-propos* de su obra un plan de acción moderado destacando la estrechez de la relación entre el antiguo egipcio y el animal (2001:7), en las páginas siguientes presentan un cuadro mucho más radical en el cual la cosmología egipcia se diferenciaría de las demás por otorgar el mismo *status* al animal y al hombre; en otras palabras, el demiurgo habría creado un mundo carente de jerarquías definidas, y por lo tanto el hombre (creado a imagen y semejanza de Dios según la tradición occidental) no estaría en un rango superior al animal determinando la *"relátion harmonieuse"* (2001:11) que mantendrán a lo largo de toda la historia posterior. Esta concepción del mundo, con el hombre entendido como uno más de los elementos de la creación y no su punto más alto, privilegiaría el mantenimiento de un ambiente *"equilibré"* (2001:12) entre aquel y el animal.

Esta visión romántica de la relación entre hombre y animal aunque extendida es en mi opinión inexacta, ya que el orden universal, aquello que los egipcios denominaban *ma'at*, no se sostiene sino mediante el conflicto mismo. El caos, en efecto, es creador de orden en la medida que alimenta el círculo vital de muerte y regeneración.

Podemos rastrear el origen de esta visión excesivamente benevolente del *rapport* entre el hombre y el animal hasta los escritos de Heródoto, que como afirmé más arriba resultaron muy influyentes entre los pensadores clásicos. El historiador griego dedicó todo el libro II de sus *Historias* a los egipcios, y una parte no desdeñable de éste a su relación con los animales (tan diferente a la actitud griega, como

acabamos de ver). Cuando describe las costumbres de los egipcios lo hace por oposición al resto de los hombres: “han adoptado en casi todo costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos” (II 35, 2). Por ejemplo, sus sacerdotes llevan el pelo rapado mientras que en los demás pueblos lo llevan largo; las mujeres van al mercado y los hombres tejen en sus casas, cuando entre los demás hombres es exactamente al revés; pero más importante para el presente estudio, “el resto de los hombres hace su vida aparte de los animales; los egipcios cohabitan con ellos” (II 36, 2). Y más adelante señala “Aunque confina con Libia, Egipto no abunda mucho en animales, sin embargo todos los que hay los consideran sagrados, tanto los domésticos como los que no lo son” (II 65, 2).

Mientras que Germond y Livet, para sostener las tesis que discutí más arriba, recurren exclusivamente a fuentes normativas estatales, que como tales describen una situación ideal o teórica; mientras que Heródoto dice basarse en su experiencia personal y en los “testimonios egipcios tal como los he oído” (II 99, 1).

La egiptóloga australiana Linda Evans ha dedicado parte de su tesis doctoral a criticar la postura clásica de Germond y Livet. En particular, y tras un extenso estudio de fuentes pictóricas, demuestra que los egipcios “did not experience a kinship with the animal kingdom, but instead perceived them as distinctly ‘other’” (Evans, 2010:124). Como corolario de este cambio de actitud se puede observar lo siguiente: la visión egipcia no sería tan distinta a la griega; y la relación entre el humano y el animal dista mucho de ser pacífica y fraternal.

Como en otros ámbitos de la historia, enfocarse en el conflicto antes que en el consenso (Cf. Campagno, 2004; Gayubas, 2006) ofrece oportunidades únicas para comprender la complejidad de la naturaleza dual y contradictoria del pensamiento egipcio (Cervelló, 1996). De hecho, la dualidad egipcia es un tema al que Plutarco dedica bastante espacio en su estudio, ya que le resulta compatible con su propio pitagorismo (Gómez de Liaño, 1998:400):

> «a partir de dos principios opuestos y de dos fuerzas enfrentadas (…), la vida es una mezcla y el cosmos, si no todo sí este terrestre, incluida la luna, es irregular y variable, y expuesto a todo tipo de cambios. En efecto, si nada hay que se origine sin causa y el bien no puede proporcionar causa del mal, es preciso que la naturaleza contenga, del mismo modo que del bien, la fuente y principio particular del mal» (46, 369 D)

pudiéndose leer más adelante que

> «en efecto, la génesis y constitución de nuestro universo es el resultado de la mezcla de fuerzas contrarias (…) pero erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la fuerza del bien» (49, 371 A)

De Isis y Osiris es un tratado de religión egipcia escrito por un griego del siglo I. Pero Plutarco va más allá, no sólo relata la historia de Isis y Osiris, sino que a través de ella intenta llegar a la esencia misma de la religión egipcia, y la encuentra en las oposiciones. Oposiciones entre potencias cósmicas contrarias, entre lo que él llama (con marcada influencia del maniqueísmo y el pitagorismo) el "bien" y el "mal", principios opuestos primordiales en permanente conflicto. Cabe adelantar, para desarrollar esta idea más adelante, que el "bien" y el "mal" son categorías más bien griegas que egipcias. Tomemos como ejemplo de esto al contradictorio Seth.

Entre los dioses egipcios, relata Plutarco, Osiris representa "la inteligencia y la razón" y Tifón "lo que en el alma hay de apasionado, titánico, irracional e inestable, y de lo somático lo que hay de perecedero, enfermizo y perturbador" (49, 371 B).

El nombre griego Tifón corresponde al dios egipcio Seth, cuya naturaleza caótica y tumultuosa es de sobras conocida (Te Velde, 1967:80). En efecto, es posible afirmar que Seth

> «es un dios de la fuerza bruta, de lo tumultuoso, de lo incontenible y, por ello, no ha habido obstáculo para que los reyes se identificaran con él (a fines de la Dinastía II) o le tributaran especial devoción (durante la Dinastía XIX)» (Campagno, 2004:25).

Al señalar el carácter complejo, confuso y tumultuoso de Seth (llamado también "el iconoclasta" por Assmann, 2008:33-34) los

autores citados buscan despegarse de la idea de Seth como potencia maligna. Muy por el contrario, su valoración fue positiva en varios períodos de la historia egipcia y en muchas de ellas se lo asoció a la realeza. En la cabeza de maza de Escorpión, que data de fines de la llamada dinastía 0, figuran dos estandartes reales coronados por el animal de Seth (Campagno, 2014:35). Existen *serekhs* de Peribsen y Khasekhemwy (Dinastía II) que ostentan el animal de Seth y en los Textos de las Pirámides (Allen, 2005) se leen sentencias como las siguientes:

> *«ms n Ḥrw jwr n Stš»* (Pyr. 211b) "Tú has nacido a causa de Horus; tú has sido concebido a causa de Seth".
>
> *«jšm.k jšm Ḥrw mdw.k mdw Stš»* (Pyr. 798a) "Si tú vas, Horus va; si tú hablas, Seth habla".

Assmann destaca la labor de Seth defendiendo a Ra en la barca solar de los ataques de Apofis (1995:51-53). Es que para los gobernantes ramésidas del Imperio Nuevo Seth era el dios protector de su linaje (Turner, 2012:18). Un académico dedicó recientemente su tesis doctoral a combatir esta visión tradicional que ve en Seth a un "villain amongst the gods" (Turner, 2012:7). Sin embargo, en los períodos más tardíos, en los cuales se basan los cronistas griegos, la figura de Seth estaba asociada definitivamente al asesinato de Osiris y a la contienda con Horus.

En su aspecto animal, los egipcios conocían una serie de animales "séticos" como el cocodrilo, el burro, el cerdo, la tortuga y también el hipopótamo (Wildung, 1977:147). "¡Detente, cocodrilo, hijo de Set! Que el agua sea para ti una llama ardiente" (Traunecker, 2007[1993]:131) dice una recitación que muestra el parentesco mítico entre el animal y la divinidad; y en una estela de Qau se nombra a "Seth, el victorioso, el hipopótamo, el Señor de Tjebu [Qau] en el nomo de Wadjet" (Säve-Södebergh, 1953:44). En el mismo sentido, Plutarco señala que los egipcios a Tifón,

> «de los animales domésticos, le asignan el más estúpido, el asno, y entre las fieras, las más salvajes, el cocodrilo y el hipopótamo (…) en Hermópolis muestran una estatua de Tifón en forma de hipopótamo sobre cuyo lomo está un halcón en lucha con una serpiente, significando con el hipopótamo a Tifón y con el halcón el poder y la autoridad (…).» (50, 371 C).

Tanto el hipopótamo como el cocodrilo, por su carácter anfibio, reúnen en sí las potencias contradictorias de lo acuático y lo terrestre. Si el agua es el ámbito del desorden, la tierra es el reino del orden faraónico (*ma'at)*, allí donde el rey es responsable del mantenimiento de este orden divino amenazado continuamente. Nunca es casual la elección de este tipo de asociaciones. Los animales en general eran utilizados en el antiguo Egipto como "alegoría de una fuerza vital, caótica e indomable" (Kemp, 1992[1989]:65). A través del animal se

buscaba representar ciertas características que el mismo encarna, como la otredad (Evans, 2010:195), la fuerza física, la autoridad, la potencia militar o sexual. El prominente investigador de los animales-símbolos Marius Schneider (1998) es especialmente enfático al señalar que las metáforas animales no son contingentes sino que son el producto de una observación cuidadosa del mundo no-humano por parte de las distintas sociedades.

De la misma manera, la atribución como animal sético del asno, más allá de su "estupidez", tiene un sentido profundo. En otro lugar observa Plutarco que "Tifón tenía la piel roja, Horus blanca y Osiris negra" (22, 359 E) indicando un simbolismo cromático distintivo que escapa a los objetivos del presente trabajo[4].

Baste aclarar que el pensamiento egipcio distinguía entre la tierra roja (*dsr.t*) del árido desierto y la tierra negra (*kmt*), es decir, la tierra fértil gracias a la inundación del Nilo. Tifón, debido a que "tenía el pelo rojo y forma de asno" (30, 362 F), se emparentaba simbólicamente a la infértil tierra del desierto, donde no sólo es imposible todo cultivo sino que es el ámbito donde habitan los extranjeros, es decir, los enemigos de Egipto. Campagno apunta en consecuencia que Seth era un "dios ctónico, asociado especialmente al mundo desértico que circundaba las riberas del Nilo" (Campagno, 2004:25).

Es interesante destacar que los hipopótamos eran representados comúnmente de color rojo, es decir, el color de la tierra del desierto.

[4]Cf. por ejemplo el excelente trabajo que sobre la tríada negro / blanco / rojo realizó Victor Turner (1967 [1963])

La oposición rojo-negro se corresponde aproximadamente con aquella entre árido-húmedo, y ambas se encarnan según Plutarco en las figuras contradictorias de Seth y Osiris:

> «Los más sabios de los sacerdotes (...) dan el nombre de Osiris a todo principio y fuerza productores de humedad, por considerarlo causa de la generación y sustancia del germen vital; el de Tifón, en cambio, a todo lo seco, ardiente, árido en una palabra, y a lo enemigo de la humedad» (33, 364 A).

No es sólo lo no-húmedo, es además *enemigo* de esa humedad, es decir que no sólo Seth y Osiris son potencias opuestas, sino que una amenaza a la otra, luchan entre sí y esta lucha es la que alimenta la rueda vital de orden y desorden. Si Seth es lo infértil, Osiris representa la fertilidad, la vida tras la muerte, la repetición del ciclo vital que reproduce el orden.

En este punto se comprenden los motivos de la elección del hipopótamo, el asno y el cocodrilo como animales séticos. Pero de lo visto hasta ahora también queda en evidencia una complejidad simbólica que hacía difícil entender la religión egipcia tanto a los pensadores antiguos como a los modernos.

En el tratado *De Isis y Osiris* está notablemente ausente un personaje que sin embargo ocupaba como vimos un lugar vital en el cosmos egipcio: el rey. En numerosas representaciones desde el Predinástico (Müller, 2008) y el Reino Antiguo (Altenmüller, 1980) hasta el Imperio Nuevo (Davies, 2013) aparece el rey combatiendo y venciendo al hipopótamo (Maydana, 2015), actitud mediante la cual el

soberano conjura lo extranjero, lo caótico, lo enemigo del orden cósmico (Behrmann, 1996; Säve-Södebergh, 1954). No es extraño entonces que a partir del Reino Nuevo (Behrmann, 1996:59) se haya comenzado a representar a Seth/Tifón en forma de hipopótamo. Pues si el rey es el garante del orden, Tifón es su enemigo eterno, el caos amenazante con quien está en constante guerra.

Recordemos que según el relato osiríaco Seth asesinó a Osiris y lo cortó en catorce partes para quedarse con su reino, arrojando estos miembros en diversos puntos del país. Correspondió a su esposa Isis el buscar y *remembrar* los fragmentos del dios, y a su hijo Horus vengarse del deicida y reclamar el reino. Al final de su contienda

> «Tifón fue vencido [por Horus], pero no aniquilado. Pues la diosa señora de la tierra no permitió que fuera aniquilada por completo la naturaleza antagonista de la humedad, sino que lo puso en libertad y lo dejó ir, con el propósito de que se mantuviera la mezcla, pues no era posible que el cosmos fuera perfecto faltando y desapareciendo el elemento ígneo» (40, 367 A).

Habiendo tenido la posibilidad de conjurar al caos para siempre, los dioses eligieron dejarle vivir. ¿por qué? porque no consideraban los egipcios que pudiera haber equilibrio sin tensión, sin “mezcla”. El caos y el orden, el animal y el humano, son enemigos que sin embargo se necesitan para continuar viviendo. Sin esa fuerza dinamizadora que provee la guerra continua no sería posible la prosecución de las

acciones humanas. Se daría la situación incómoda de la película de Buñuel, un *loop* sin sentido en el mismo lugar.

En conclusión, el caos y el orden como potencias opuestas y en constante conflicto se necesitan mutuamente. Tales potencias ven su expresión en el mundo no-humano en forma de divinidades y animales (y animales-dioses). El rey como vínculo entre ambos mundos (es decir, como rey-dios) se constituye en el garante máximo de la correcta marcha del cosmos, y para ello debe establecer relaciones entre la humanidad y la animalidad que son necesariamente conflictivas y violentas, por lo tanto vitales. Como se ha visto, Plutarco fue un cronista especialmente incisivo al dar lugar en su relato sobre el mito de Isis y Orisis a todas estas cuestiones. Se trata, en definitiva, de un documento que, leído atentamente y teniendo en cuenta el *background* filosófico del autor, revela una aguda percepción de la dialéctica y la esencia misma del pensamiento egipcio.

Bibliografía

AGAMBEN, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino. Bollati Boringhieri.

ALLEN, J. P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta. Society of Biblical Literature.

ALTENMÜLLER, H. (1980). "Nilpferd und Papyrusdickicht in den Gräbern des Alten Reiches": *Bulletin de la Societé d'Égyptologie, Genéve 13*, 9-21.

ASSMANN, J. (1990). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Ägypten*. Munich. C. H. Beck.

ASSMANN, J. (1995). *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*. Londres. Kegan Paul International.

ASSMANN, J. (2008). Of God and Gods. Egypt, Israel and the Rise of Monotheism. Madison. The University of Wisconsin Press.

BALANDIER, G. (1988). *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Madrid. Gedisa.

BARD, K. (1992). "Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt": *Journal of Anthropological Archaeology, 11*, 1-24.

BEHRMANN, A. (1996). *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter. Teil II, Textband*. Reihe XXXVIII, Archäologie, Bd. 62. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt am Main.

BRISCH, N. (ed.) (2008). *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago. The Oriental Institute of the University of Chicago.

CABOBIANCO, M. (2010). *La rebelión primigenia en los relatos míticos egipcios del Reino Nuevo y períodos posteriores*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

CALDER, L. (2011). *Cruelty and Sentimentality. Greek Attitudes to Animals. 600-300 B.C. BAR 5*. Archaeopress.

CAMPAGNO, M. (1998). *Surgimiento del Estado en Egipto. Límites y continuidades en lo ideológico*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires.

CAMPAGNO, M. (2004). *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires. Del signo.

CAMPAGNO, M. (2009), "Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el antiguo Egipto": Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (comps.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Miño y Dávila, pp. 31-60.

CERVELLÓ AUTUORI, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Aula Orientalis – Supplementa 13. Sabadell.

CERVELLÓ AUTUORI, J. (2009), "El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de Sed egipcio desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo": Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (comps.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Miño y Dávila, pp. 61-102.

CLEMENTE de Alejandría (2003). *Stromata IV-V. Martirio Cristiano y e Investigación sobre Dios*. Madrid. Ciudad Nueva.

DAVIES, V. (2013). "The Tomb of Sataimau at Hagr Edfu: An Overview", *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 20, 47-80.

DERRIDA, J. (2008[1997]). *The Animal that Therefore I Am*. Fordham University Press.

EVANS, L. (2010). *Animal Behavior in Egyptian Art. Representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*. Oxford. Aris & Phillips.

FERRER, Ch. (2009). *La mala suerte de los animales*. Buenos Aires. Biblioteca Nacional.

FRANDSEN, P. J. (2008), "Aspects of Kingship in Ancient Egypt": Brisch, N. (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient*

World and Beyond. Chicago. The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 47-73.

FRANKFORT, H. (1948). *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago y Londres. The University of Chicago Press.

GARCÍA BAZÁN, F. (2009). *La Religión Hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*. Buenos Aires. Lumen.

GAYUBAS, A. (2006), "Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del valle del Nilo prehistórico": Campagno, M. (coord.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*. Buenos Aires. Del Signo, pp. 51-74.

GERMOND, Ph. y LIVET, J. (2001). *Bestiaire Égyptien*. París. Citadelles & Mazenod.

GÓMEZ DE LIAÑO, I. (1998). *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Madrid. Siruela.

GUILHOU, N. (2009). *The Legacy of Egyptian Mythology. Cosmogony and the After-life*. Cairo. Farid Atiya.

HORNUNG, E. (1980). "Von zweierlei Grenzen im alten Ägypten": *Eranos 1980 Jahrbuch, Vol. 49,* 393-427.

HORNUNG, E. (2001). *The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West*. Londres. Cornell University Press.

KEMP, B. (1992[1989]). *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*. Barcelona. Crítica.

MAYDANA, S. (2015). "Of Hippopotami and Hawks. Some Remarks on an Egyptian Primeval Rivalry": *Cahiers Caribéens d'Egyptologie, Vol. 19-20*, 49-60.

MÜLLER, V. (2008), "Nilpferdjagd und geköpfte Feinde – zu zwei Ikonen des Feindvernichtungsrituals": Engel, E-M., Müller, V. y Hartung, U. (eds.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer, Menes 5*. Wiesbaden, pp. 477-493.

O'CONNOR, D. Y SILVERMAN, D. P. (1995). *Ancient Egyptian Kingship*. Probleme der Ägyptologie, Vol. 9. Leiden. E. J. Brill.

PLUTARCO (1995[ca.120]). *Obras Morales y de Costumbres VI. De Isis y Osiris*. Madrid. Gredos.

POSENER, G. (1960). *De la divinité du Pharaon*. París. Cahiers de la Société Asiatique.

SÄVE-SÖDERBERGH, T. (1953). *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*. Uppsala. C.W.K. Gleerup, Lund.

SCHNEIDER, M. (1998). *El Origen Musical de los Animales-Símbolos en la Mitología y la Escultura Antiguas*. Madrid. Siruela.

SILVERMAN, D. P. (1995), "The nature of Egyptian kingship": Silverman, D. P. Y O'Connor, D. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden. E.J. Brill, pp. 49-92.

SINGER, P. (1975). *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Nueva York. Harper Collins.

TE VELDE, H. (1967). *Seth, God of Confusion*. Leiden. E.J. Brill.

TRAUNECKER, C. (2007 [1993]). *Los dioses de Egipto*. Buenos Aires. Lumen.

TRIGGER, B. (2003). Understanding early civilizations. Cambridge. Cambridge University Press.

TURNER, Ph. J. (2012). *Seth. A Misrepresented God in the Egyptian Pantheon?*. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Ciencias de la Vida de la Universidad de Manchester.

TURNER, V. (1967 [1963]), "Colour Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification": *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca. Cornell University Press.

WILDUNG, D. (1977), "Feindsymbolik": *Lexikon der Ägyptologie. Band II,* Wiesbaden. Otto Harrasowitz, pp. 146-148.

WOLFE, Cary (2004). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and the Posthumanist Theory*. Chicago. University of Chicago Press.

La recepción medieval del relato de la Matrona de Éfeso: Pet.Sat.111-112 y los *exempla* de Jacques de Vitry

Caterina Anush Stripeikis[1]
Universidad de Buenos Aires
caterina.stripeikis@gmail.com

Resumen

Desde el trabajo fundador realizado por Jauss en los años '60, los análisis relacionados con la recepción de obras literarias en contextos distantes de las circunstancias originales de producción han demostrado ser un campo fructífero para la indagación crítica. En el área de los estudios clásicos, el enfoque que propone la teoría de la recepción (*reception theory*) puede ayudar a comprender los modos a partir de los cuales el material aportado por autores griegos y romanos ha sido transmitido, traducido, interpretado, reescrito y "re-imaginado" en un horizonte que destaca la relación dialéctica entre pasado y presente (Martindale, 2006: 17). Siguiendo esta línea teórica, nuestro trabajo se propone efectuar un análisis comparativo entre el relato de la Matrona de Éfeso presente en Pet.*Sat*.111-112 y una de sus tantas versiones medievales, recogida en los *exempla* de Jacques de Vitry, obra didáctico-moral del siglo XIII. La comparación busca esclarecer aspectos textuales y contextuales que permitan poner de manifiesto el diálogo recíproco entre estas dos narraciones afines, separadas por más de diez siglos de historia.

Palabras clave

Recepción, diálogo, contexto, texto, relato

[1] Artículo presentado en las II Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25 y 26 de noviembre de 2015.

Introducción

"El significado de un texto debe concebirse en términos de una convergencia entre su estructura y la estructura de su interpretación, la cual siempre se recibe nuevamente como una verdad producida a partir del consenso y la discusión con otros" (Segers,1979–80: 84, 86). Mediante estas afirmaciones programáticas de Jauss se inauguran, en la Alemania de los años 60', los "estudios de recepción" abocados a diversas manifestaciones artísticas, estudios cuyo principal interés reside tanto en el análisis de la historicidad de los textos como en la respuesta de sus sucesivos lectores/oyentes. Con el correr de los tiempos, esta nueva línea de investigación inaugurada por Jauss se bifurca en variados terrenos de indagación crítica, uno de los cuales contempla específicamente la recepción de obras literarias en contextos distantes de sus circunstancias originales de producción. Esta rama particular de la "teoría de la recepción" se ha desarrollado de modo fructífero en el área de los estudios clásicos. El entendimiento de que los textos clásicos no constituyen producciones estáticas sino blancos en incesante movimiento ha conducido al análisis de los modos en los cuales el material aportado por autores griegos y romanos fue transmitido, traducido, interpretado, reescrito y "re-imaginado" en un horizonte que destaca la relación e implicación dialéctica entre pasado y presente (Martindale, 2006:17).

El actual trabajo se revela como deudor de la teorización abierta por los estudios de recepción en el terreno de la disciplina clásica. En efecto, nos proponemos realizar un análisis comparativo entre el relato

de la Matrona de Éfeso presente en Pet.*Sat*.111-112 y una de sus tantas versiones medievales, recogida en los *exempla*de Jacques de Vitry, obra didáctico-moral del siglo XIII.La comparación opera dentro de los posibles acercamientos propuestos por los "estudios de recepción", acercamientos que muchas veces tienden a superponerse y complementarse. En este sentido, cobran especial importancia para el análisis la consideración de los contextos de producción y recepción de ambos relatosy las relaciones textuales entre ellos[2]. Esperamos demostrar que dichos ejes permiten poner de manifiesto un diálogo recíproco entre estas dos narraciones afines, separadas por más de diez siglos de historia.

La Matrona de Éfeso: Pet.*Sat*.111-112

La narración de la Matrona de Éfeso, transmitida durante aquellas etapas en las cuales la oralidad y la escritura constituían fenómenos tambaleantes que se interceptaban con suma facilidad, ha gozado de una difusión y popularidad singular, tanto en la antigüedad clásica como a lo largo de la Edad Media.[3] En la literatura greco-latina, la primera documentación de este relato está contenida en una fábula de Fedro (s. I a.C), *Vidua et miles* (*Appendix* 15), de la que hay variantes en verso y en prosa. También contamos con una aparición en otra colección de fábulas posterior, aquélla que un tal *Romulus* le

[2] Entendemos contexto y texto en un sentido amplio. En el caso del primero, puede hacer referencia tanto al escenario histórico y socio-cultural en el cual se encuentra inserto el relato como al marco narrativo más amplio del cual forma parte. Por otro lado, el análisis de las relaciones textuales no opera necesariamente dentro del terreno lingüístico sino que también contempla aspectos temáticos y argumentales de los cuentos en consideración.

[3] Encontramos un minucioso recuento de las distintas versiones clásicas y medievales latinas en Huber (1990).

dedica a Tiberino, afirmando haber traducido a Esopo del griego. Se cree que la versión griega ofrecida en un *lógos* de la *Vita Aesopi*, ciertamente más antigua que sus hermanas latinas, presentaba características mucho más simples.[4] Asimismo, esta narración excede los límites occidentales y permite remontarnos hacia Oriente, territorio en el cual se encuentran relatos chinos con matrices similares a las que hallamos en la rama greco-latina de la tradición.

En lo que respecta a las particularidades genéricas del relato, éste ha sido identificado como un "cuento milesio", a la usanza de las composiciones elaboradas por Arístides de Mileto, composiciones de cierta tendencia "pornográfica" (Anderson, 2005:46). Posteriormente, las historias milesias de Arístides fueron traducidas al latín por el historiador Sisenna.

Es dentro de este bagaje genérico que el autor del *Satiricón* (s. I. d.C) opera al incluir en su obra el relato de la Matrona de Éfeso, retomando versiones anteriores y contemporáneas y modificando asimismo ciertos aspectos temáticos, lingüísticos, argumentales, etc. de la narración. En este sentido, cobra especial importancia el "contexto narrativo" inmediato y mediato en el cual el relato se encuentra inserto. La narración de la Matrona de Éfeso forma parte de una obra que presenta un sólido asidero con la realidad histórica de la época neroniana, realidad que se percibe a lo largo del tumultuoso sucederse de los eventos y episodios que integran el *Satiricón*, los cuales abrazan tanto discusiones sobre retórica y elocuencia, economía y corrupción así como digresiones literarias y artísticasal orden del día en el entramado

[4] Para un análisis pormenorizado de las distintas versiones occidentales de la fábula y su intrincada tradición manuscrita, cf. Vannini (2010).

social del período imperial en cuestión. En lo que respecta al contexto inmediato de la narración, éste tiene como marco un episodio marítimo en el cual Eumolpo (uno de los protagonistas principales de la obra), estando a bordo de un navío y habiendo apaciguado una rencilla, decide contar, con el objetivo de entretener a los contrincantes aplacados, un relato acerca de la ligereza de las mujeres ("multa in muliebrem levitatem coepit iactare"...110.6-7). Comprobamos así que, en el caso del *Satiricón*, el relato de la Matrona de Éfeso se inserta a partir de una complicada estructura narratológica de "cajas chinas", estructura en la cual Eumolpo se revela como un narrador extradiegético primario cuyo relato también está, simultáneamente, en boca del narrador/autor de la totalidad del *Satiricón*.[5] Una consideración similar es aplicable, asimismo, a los receptores del cuento de la Matrona puesto que éstos se identifican tanto con la audiencia inmediata que recibe el relato de Eumolpo en la nave como con los lectores/oyentes externos de la obra completa. Esta compleja estructuración se evidencia a lo largo de la narración de la Matrona mediante el empleo alternado de máximas de carácter universal destinadas a un lector/oyente externo ("nemo invitus audit cum cogitur aut cibum sumere aut vivere." 111.13); de apelaciones a un grupo inmediato de auditores ("ceterum scitis quid plerumque soleat temptare humanam satietatem." 112.1); de la intervención en primera persona ("quid diutius moror?" 112.2) (Fedeli-Dimundo, 1988:35). A partir de este intrincado entramado narrativo, ausente en el recuento

[5] Para una clarificación más exhaustiva de estas categorías narratológicas remitimos a la obra de Genette (1966). En lo que respecta a la caracterización de los narradores dentro del *Satiricón* en particular, remitimos, entre otros, al trabajo de Beck (1973).

posterior de Vitry, podemos introducirnos en el relato de la Matrona propiamente dicho.

"matrona quaedam Ephesi tam notae erat pudicitiae ut vicinarum quoque gentium feminas ad spectaculum sui evocaret." (Existía en Éfeso cierta matrona, tan reconocida por su castidad, que incluso convocaba a las mujeres de las ciudades vecinas para contemplar esta maravilla. 111-1-2).[6] El relato se abre, desde sus primeras líneas, mediante un juego contrastivo que apela a los conocimientos y suposiciones de lectores/oyentes que comparten un acervo cultural greco-latino. En efecto, mientras que la idea de *matrona* presupone los dones típicamente romanos de castidad y fidelidad al marido, la región geográfica de procedencia del personaje, Éfeso, contiene una función alusiva hacia una actitud contraria a los *mores romani* al evocar el carácter licencioso de sus habitantes (Biffino, 2007: 312-313). Este contraste se evidencia, en un primer momento, mediante el carácter hiperbólico de la *pudicitia* de la *matrona* en comparación con las otras mujeres que habitan Éfeso y sus alrededores. Sin embargo, a medida que progresa el relato, el narrador logra invertir hábilmente las expectativas socio-culturales que encierra no sólo el personaje de la Matrona sino también los otros dos protagonistas principales de la historia: el *miles* y la *ancilla*.[7] De esta manera, técnica narrativa y contexto histórico se ven hábilmente imbricados a la hora de generar una recepción determinada por parte del lector/oyente de la Roma imperial.

[6] La edición base es la de Vannini (2010) y la traducción nos pertenece.
[7] Para un análisis pormenorizado de la relación entre estructura narrativa y técnica de la inversión, cf. Fedeli (1986).

Comencemos por el personaje de la *matrona*. Tal como adelantamos previamente, éste se revela como el paradigma de la castidad, paradigma que la reciente muerte de su marido le permite desplegar en todo su esplendor. Así, no contenta con seguir la procesión del cadáver agitando sus cabellos desgreñados y golpeando su pecho desnudo en señal de duelo conforme a la costumbre, ella resuelve seguir a su difunto *vir* a la tumba (*conditorium*) para perecer con él, manteniéndose por siempre *univira* (111.2). Este modo de comportamiento resulta caro al ideal de fidelidad femenina romano ya desde tiempos monárquicos, siendo su principal exponente la figura de Lucrecia y constituye, asimismo, la actitud adoptada por la viuda en la primera parte de la secuencia narrativa. Será sólo después de dejarse persuadir por su criada para tomar el alimento y la bebida que le ofrece el *miles* que finalmente ella sucumbirá a la unión carnal con él.[8] Así, el alimento, la bebida y el sexo constituyen un punto de bisagra en la inversión de la actitud de la *matrona* puesto que tales actividades la sustraen del universo mortuorio en el cual ella deseaba insertarse mediante elfallecimiento por inanición ("…ac mortem inedia persequentem…" 111.5) para reconducirla a la esfera vital representada por la comida, el vino y el coito. Esta reinserción conlleva, al igual que la anterior exaltación de la *pudicitia* de la *matrona,* un carácter hiperbólico ya que la unión sexual del soldado y de la ya no tan desconsolada viuda tiene lugar no sólo en una sino en tres ocasiones ("…iacerunt ergo una non tantum illa nocte, qua nuptias fecerunt, sed postero etiam ac tertio die." 112.3). Finalmente, la inversión de la

[8] Los motivos de la bebida, la comida y el sexo son individualizados por Bachtin como elementos alrededor de los cuales se configura el "complejo folklórico" de multiplicidad de relatos. Para un análisis específico de estos tres motivos en el contexto del *Satiricón* cf. Boldrini (1988), (1989).

castidad femenina representada por la viuda llegará a una instancia suprema cuando ella, frente al inminente robo de uno de los cadáveres crucificados que el *miles* debía custodiar, proponga reemplazar el cuerpo robado de aquel ladrón por el de su propio marido. Mediante tal operación, ella salva la reputación y la vida del soldado, a costa de la degradación del cuerpo de su difunto *vir*, quien, adosado a la cruz, se ve privado de sus debidas exequias rituales.

En lo que respecta al personaje de la *ancilla*, éste resulta, en la primera parte de la narración, un confiable doble de la *matrona*, su ama, siguiendo a la perfección el accionar de ésta en la situación desesperada en la que se encuentra. De hecho, su única actividad diferenciadora consiste en avivar la llama de la lámpara en el interior de la tumba. Sin embargo, dicho accionar no resulta inocente dentro de la trama del relato puesto que es mediante esta luz que el *miles* se percata de la existencia de la tumba y de sus dos ocupantes (111.6). Así, ya al comienzo de la narración, el comportamiento de la *ancilla* anticipa el rol fundamental que ella ha de tener posteriormente. En efecto, es sólo a partir de sus palabras que la desconsolada viuda ingresa en el círculo vital representado por la comida, la bebida y el sexo. Así, el parlamento de la criada elimina el deseo mortuorio de su ama quien, frente al interrogante "vis tu reviviscere?" (¿Quieres tu revivir? 111.12), responde afirmativamente. En este sentido, la degradación experimentada por la criada, personaje que pasa de ser el ejemplo paradigmático de servidumbre a constituirse en una típica *ancilla* alcahueta espeja (y genera) el proceso de inversión del cual es también víctima la *matrona*.

Finalmente, el personaje del *miles* tampoco podrá escapar a la inversión del sistema de valores culturales que experimentan la *ancilla* y la *matrona*. La función principal de este soldado, conforme lo ordenado por el cónsul de la región, consiste en custodiar los cadáveres de algunos ladrones recientemente crucificados. Mientras el *miles* se atenga a las órdenes recibidas y permanezca fiel a su puesto de custodia, este personaje accionará dentro del código de comportamiento que se espera de él. No obstante, ya hemos podido percibir que esto no sucede. El principal defecto que desvía al soldado del obrar esperado resulta ser la *curiositas*, *vitium gentis humanae* (111.6). En efecto, al contemplar la parpadeante luz que proviene de la tumba es incapaz de regresar a su puesto y, vencido por las ganas de saber quién es el dueño de aquel destello, desciende a la cámara mortuoria, escenario en el cual, cautivado por la belleza de la viuda, realizará sus pesquisas amorosas con el apoyo de la criada. Serán justamente estas pesquisas las que lo harán descuidar la vigilancia de los cadáveres crucificados, descuido que conducirá al robo de uno de los cuerpos. Una vez percibido el hurto, el *miles,* en un irónico intento por reconducir su accionar al código de comportamiento esperado, resuelve suicidarse del modo más noble posible: con su espada ("...sed gladio ius dicturum ignaviae suae." 112.15). De llevar a cabo esta resolución, sus *ignaviae,* la curiosidad y el abandono de su función a raíz de los placeres carnales, quedarían subsanadas. No obstante, tal comportamiento es inconcebible dentro de la óptica del relato y, efectivamente, el suicidio del *miles* no tiene lugar una vez que la *matrona* ha ideado su plan para salvarlo. Paradójicamente, el cuerpo del difunto marido de la viuda es funcional a la conservación del honor

y la vida del soldado. O mejor, el cadáver del *vir* fallecido alimenta la creencia ficticia de que el *miles* todavía cuenta con algún tipo de reputación que pueda ser salvada.

Mediante este sucinto recuento, intentamos ofrecer una imagen del modo en el cual el relato de la Matrona de Éfeso es elaborado por Petronio. La versión ofrecida por este autor presenta complejidades que ponen en juego múltiples relaciones entre trama narrativa y contexto socio-cultural, complejidades cuyo eje central se articula en torno a las figuras de la inversión, la ironía y la paradoja. En este sentido, el lector/oyente de este relato de la Matrona de Éfeso debe contar, para poder apreciar todos los significados latentes en la narración, con una competencia similar a la requerida a la hora de afrontar la totalidad del *Satiricón*. En efecto, no debe tratarse sólo de un lector/oyente habituado a los tópicos de la llamada literatura erótica de entretenimiento, literatura compuesta de historias relativamente sencillas sino también de uno que pueda interpretar múltiples signos textuales, siempre transferidos en un contexto diferente, distorsionados paradójicamente, contaminados con material disonante (Fusillo, 1999: 291). En otras palabras, este relato se dirige a un público elegante y refinado, a un público consciente tanto de los valores socio-culturales como de la tradición literaria de cuño greco-latino.[9] Así, lejos de circunscribirse a un fin didáctico-moral, esta narración, tal como

[9] En lo que respecta a las valencias literarias que ingresan, a modo de parodia, en la versión del relato que nos ofrece Petronio, resulta pertinente destacar el canto IV de la *Eneida*. En efecto, los roles de Dido, Eneas y su hermana Ana, se encontrarían aquí representados en clave satírica por la *matrona*, el *miles* y la *ancilla* respectivamente.

figura en la obra de Petronio, pone de manifiesto el placer estético que despierta el juego literario.[10]

Exempla de Jacques de Vitry

La producción de sermones de Jacques de Vitry es bastante extensa y puede subdividirse en cuatro categorías. Entre ellas se cuentan los *Sermones in Epistolas et Evangelia Dominicalia totius anni*, los *Sermones de Sanctis* y los *Sermones communes vel quotidiani*, de los cuales sólo se tienen referencias indirectas. Sin embargo, son los llamados *sermones vulgares* de este clérigo, de los cuales el *exempla* se revela como un contenido fundamental, los que revisten mayor interés. En efecto, en este *corpus* particular se incluye una versión del relato de la Matrona de Éfeso. Resulta importante destacar que dicho relato, una vez subsumido bajo la categoría genérica de sermón y, por lo tanto, destinado a una audiencia particular imbuida de una cosmovisión socio-cultural específica, debía necesariamente sufrir modificaciones. En efecto, estos sermones se encontraban destinados a cleros y laicos y se hallaban dispuestos de modo tal que se ajustaran a las necesidades de las divisiones y estratos de estas clases (Crane, 1890: xl). Vitry, en tanto predicador, incluye esta narración en su repertorio, narración que queda así definitivamente imbuida de una cosmovisión religiosa y de un fin didáctico-moral conforme a los preceptos del catolicismo. En este sentido, no debe extrañar que la versión recogida por Jacques de Vitry en su colección de *exempla*

[10] Con respecto a las discusiones en torno al carácter moral del *Satiricón* y de su autor, cf. Sullivan (1967).

presente una naturaleza enteramente diferente y que el relato se someta a un proceso de simplificación. No sólo muchos de los elementos de la narración de Petronio pierden sus resonancias culturales frente a una audiencia medieval de estrato medio y bajo sino que también las modificaciones de las que el cuento es objeto resultan funcionales a la labor de predicador encarnada por Vitry. En efecto, cuanto más despojado resulte el sermón, mayor comprensión recibirá por parte del público al que se espera educar con él.

El despojamiento del relato resulta patente desde sus primeras líneas. Mientras que en la narración de Petronio la mención de la matrona y de Éfeso generan, en un comienzo, el juego de contrastes desarrollado previamente, aquí tanto la ciudad de procedencia como el estatus social de la mujer se encuentran ausentes. Así sólo leemos: "De alia audivi quod multum diligebat maritum in vitua sua, quo mortuo sepulto illa diebus et noctibus nolebat recedere a sepultura." (De otra mujer oí que amaba mucho a su marido en vida suya, muerto el cual y sepultado, ella no quería apartarse ni de día ni de noche de su sepultura. CCXXXII, p.96).[11] Otras simplificaciones significativas resultan ser la ausencia del personaje de la *ancilla* y de los motivos folklóricos representados por la comida, la bebida y el sexo.[12] Tales omisiones impactan en la estructura narrativa del relato puesto que aquí las dos secuencias diferenciadas del cuento de Petronio (pre y post persuasión de la criada) se encuentran subsumidas en un único

[11] La edición base es la de Crane (1890) y la traducción nos pertenece.
[12] En el caso del relato de Vitry, el único elemento que podría estar refiriendo a los motivos de la comida, la bebida y el sexo lo constituye la sed del soldado, argumento con el cual se aproxima a la tumba donde yace la viuda. El elemento de la sed permite, a su vez, vincular la versión que nos ofrece este predicador con la tradición fabulística fedriana puesto que el motivo de la sed del *miles* ya se encuentra presente en el relato ofrecido por Fedro.

segmento. En él, la relación entre los personajes del soldado y de la mujer acontece sin la presencia de intermediarios.

Detengámonos un momento en la dinámica socio-cultural que reviste esta relación en ambos relatos. Con respecto al vínculo entre la matrona y el *miles*, la explícita unión sexual que se da entre ellos, al aproximar de modo significativo a dos personajes de estratos sociales muy diferenciados, trastoca el orden establecido. Es por este motivo que sus encuentros siempre se ven confinados al espacio cerrado y secreto de la tumba, cuyo contacto con el mundo exterior deben clausurar antes del sexo ("...praeclusis videlicet conditorii foribus..."112.3). Por otro lado, el sermón de Vitry presenta un cuadro que se identifica fácilmente con el contexto cultural del feudalismo. Allí, una vez hurtado el cadáver que el soldado debía custodiar, la mujer, al ver la desesperación de este personaje, ofrece su ayuda sólo a cambio de la promesa de matrimonio: "Jura mihi quod mecum contrahes matrimonium et ego liberabo te de periculo regie indignationis." (Júrame que contraerás matrimonio conmigo y yo te libraré del peligro de la indignación real. CCXXXII, p.96). Esta promesa de matrimonio, impensable en el contexto cultural del relato de Petronio, no sólo implica la ratificación de una unión pública y del estatus del soldado en tanto caballero sino que también acentúa la misoginia del cuento, convirtiendo la oferta de ayuda de la viuda en una maniobra interesada (Ruiz Sánchez, 2005: 164). Asimismo, la inclusión de esta promesa deja traslucir una intención de ordenar y regular el acto sexual dentro de los límites legítimos del matrimonio,

circunstancia que explica la ausencia de unión carnal explícita en el sermón de Vitry.

Los contextos de producción y recepción de ambos relatos también se tornan relevantes a la hora de examinar el contrapunto entre sus, por así llamarlos, "personajes secundarios". En el caso de la narración del *Satiricón,* asistimos a una amplia gama de actores cuya denominación responde a términos identificados con el vocabulario latino de relaciones familiares y políticas, si bien estas categorías pierden gradualmente en el período imperial el peso significativo del que gozaban durante la época republicana. Así, quiénes tratan de disuadir a la viuda para apartarla del sepulcro de su difunto marido son sus *parentes, propinqui* y *magistrati* (111.3).[13] Otro tanto puede ser dicho en relación con el responsable de la crucifixión de los ladrones. En efecto, en la narración petroniana este rol es ejecutado por el *imperator provinciae* (111.5), cargo que aquí se emplea como una designación genérica para indicar tanto al gobernador de la provincia de Asia en época imperial como a su *imperium* (poder) sobre el territorio que tiene a cargo (Vannini, 2010:242-243). Por otro lado, en la narración de Vitry, la figura del *imperator* ha sido reemplazada por la del *rex*, personaje que da al soldado la orden explícita de custodiar el cadáver de un individuo sentenciado a morir en la horca días atrás (…precepit rex cuidam ex militibus suis quod custodiret suspensum (…): "Nisi bene custodieris illum idem faciam de te quod feci illo malefactore. CCXXXII, p.96). De este modo, la relación que se establece entre soldado y rey se enmarca dentro de las dinámicas

[13] Con respecto a las valencias concretas de estos términos a la hora de generar lazos de *amicitia* familiar y política, cf. H'ellegouarc'h (1972).

propias del vasallaje feudal y la diferencia social entre ambos queda vehiculizada de manera efectiva a partir de la orden real.

Finalmente, el modo en el cual se clausura el sermón de Vitry responde, una vez más, a la necesidad que éste tiene, en tanto predicador, de ofrecer una enseñanza moral clara y concisa que permita presentar a la mujer de su relato como un claro contra-ejemplo de las formas de comportamiento femenino aceptables para el ideal cristiano. La frase "varium et mutabile pectus femina semper habet" (Vario y mutable tiene siempre su corazón la mujer. CCXXXII, p.96), posee (al igual que todo el relato) una resonancia con la cual el predicador busca no sólo generar un cambio de actitud en la parte de su audiencia que no se atiene a los preceptos católicos sino también reforzar los comportamientos de aquella otra porción que actúa conforme a sus máximas.

Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo, nos hemos embarcado en un análisis comparativo entre el relato de la Matrona de Éfeso presente en Pet.*Sat*.111-112 y una de sus tantas versiones medievales, recogida en los *exempla* de Jacques de Vitry, obra didáctico-moral del siglo XIII. Mediante un examen de los contextos de producción y recepción de ambos relatos y de las relaciones textuales entre ellos, hemos querido poner de manifiesto su implicación recíproca, implicación que se genera tanto a partir de las diferencias como de las similitudes encontradas. En efecto, el núcleo argumental de esta narración,

constituido por la castidad extrema de una mujer/*matrona* que resuelve seguir a su difunto marido a la tumba y su posterior cambio de actitud frente al encuentro con el soldado se revela como una constante en los dos relatos analizados. Sin embargo, en el momento en el cual dicho núcleo argumental pasa a formar parte de una relación dialéctica entre un texto y un contexto determinados se comienzan a generar las diferencias. Éstas se articulan, como hemos visto, a partir de los variados escenarios socio-culturales y de las distintas dinámicas entre el autor y los lectores/oyentes que integran dichos escenarios. De esta manera, el llamado "relato de la Matrona de Éfeso" ha llegado a nosotros, sus lectores contemporáneos "manoseado, modelado, y marcado con nuevos significados por cada generación de lectores, e (...) irreversiblemente alterado por su experiencia." (Gaisser, 2002: 387). Es en estos nuevos significados y en la alteración irreversible aportada por sus sucesivos lectores en dónde reside toda su riqueza.

Bibliografía

ANDERSON, G. (2005). "The Novella in Petronius", en Hofmann (ed.). *Latin fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, pp. 44-53.

BECK, R. (1973). "Some observations on the Narrative Tecnique of Petronius", *Phoenix* 27, 42-61.

BIFFINO, G. (2007). "Il tema della vedova consolata in Bocaccio", en Castagna. L & Lefévre E. (ed.). *Studien zu Petron und seiner Rezeption/Studi su Petronio e sulla sua fortuna*, Berlin/New York, De Gruyter, pp.307-329.

BOLDRINI, S. (1989). "Il pasto della vedova: cibo, vino, sesso, da Petronio a J. Amado," *GCN* 2 (1989) 121-32.

BOLDRINI, S. (1988). "Una vedova 'a pranzo': a proposito del cibo nel racconto della Matrona di Efeso e in alcune sue varianti," *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* 61, 297-326.

Buecheler, F. (1958, 1922, 1862). *Petronii Saturae*, Berolini apud Weidmannos.

CRANE, T.F.(1890). *The Exempla or Illustrative Stories from the* Sermones Vulgares *of Jacques de Vitry*, London, The Folk-Lore Society.

FEDELI, P. (1986). "La matrona di Efeso. Strutture narrative e técnica dell' inversione," *MCSN* 4, 9-35.

FEDELI, P.-DIMUNDO, R. (1988). *I racconti del Satyricon*, Roma, Salerno Editrice.

FUSILLO, M.(1999). “Modern Critical Theories and the Ancient Novel”, en Harrison.S.(ed.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford Clarendon Press, Oxford, pp.277-304.

GAISSER, J.H.(2002).“The Reception of Classical Texts in the Renaissance,” in A. J. Grieco, M. Rocke, and F. Gioffredi Superbi, (eds.), *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*,Florence, pp.387–400.

GENETTE, G. (1966). “Fronteras del relato”, *Comunnications* 8, 135-150.

HELLEGOURARC’H, J. (1972).*Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Letres.

HUBER, G. (1990). *Das Motiv der "Witwe von Ephesus" in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters,* Tübingen.

MARTINDALE, C. - THOMAS, R. (2006).*Classics and the Uses of Reception*, London/New York, Blackwell Publishing.

SEGERS, Rien T. (1979–80). “An Interview with Hans Robert Jauss,” *New Literary History* 11, 83–95.

RUIZ SÁNCHEZ, M. (2005). “Rivales de la Matrona de Éfeso. Sobre algunos paralelos tradicionales y populares del relato de Petronio”, *Myrtia*20, 143-174.

SULLIVAN, J.P. (1976). “Petronius: Artist or Moralist?”, *A Journal of Humanities and the Classics* 1, 71-88.

VANNINI, G. (2010). *Petronii Arbitri, Satyricon 100-115*, Edizione Critica e Commento, Berlin - New York, De Gruyter.

De la alegoría al cuento de hadas: la evolución de los elementos mitológicos en el epitalamio de Sidonio Apolinar

Liliana Pégolo[1]
UBA-UBACyT
pegolabe@gmail.com

Resumen

La figura de Sidonio Apolinar constituye un desafío para los estudios de la literatura tardoantigua en el ámbito nacional, pues se trata de uno entre tantos emergentes del Imperio romano que aportó a la continuidad de la tradición retórica en los albores del Medioevo latino. Autor de una producción poética y epistolar destinada a fortalecer una *amicitia inter pares*, Sidonio es reconocido, precisamente, por reproducir el pensamiento de la aristocracia de Occidente, el cual se vio transformado por el avance de identidades étnicas y culturales que, desde siglos atrás, pugnaban por convertirse en los nuevos protagonistas de la historia imperial.

Palabras clave

Sidonio Apolinar-Antigüedad tardía-panegírico-epitalamio

[1] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

I

La figura de Sidonio Apolinar ha sido poco transitada en nuestro ámbito filológico porque, entre otras razones, está fuera del canon de los autores latinos abordados habitualmente y, además, porque su existencia y su labor como poeta transcurre durante una época plena de confusión y de turbulencias políticas como el siglo V d. C., del cual estamos alejados en lo que respecta a su abordaje heurístico. Nacido entre los años 430 y 433 en la Galia, uno de los territorios emergentes del Imperio romano desde las primeras centurias de la era cristiana, Sidonio pertenecía a una familia aristocrática que luchó por permanecer en los primeros niveles del poder imperial, cuando, tal como afirma Agustín López Kindler, "desaparece todo residuo de poder central en Occidente" (López Kindler, 2005:7) ante el desbordado avance de los pueblos germanos.

De manera semejante a lo ocurrido a lo largo del siglo III d. C. —caracterizado por la sucesión ininterrumpida de emperadores—, el s. V fue testigo de numerosas usurpaciones del trono imperial; asimismo estas circunstancias de ruptura del poder político se vieron agravadas por la irrupción de diversas tribus germánicas (vándalos hasdingos y silingos, suevos y alanos), que en el año 406 atravesaron el Rin saqueando todo lo que encontraron a su paso. Forzados por la presencia acuciante de los hunos desde fines del siglo anterior, los germanos llegaron en su carrera hacia el extremo occidental del Imperio a ocupar España en el 409 y, poco tiempo después, otro grupo,

el de los visigodos, entró en Roma en el 410.[2] En dos años, estos y, en particular los burgundios, se transformaron en *foederati* del Imperio romano —todavía bajo el reinado de Honorio—, en pago por haber liberado a la Galia de algunas de las poblaciones germanas que habían cruzado los Pirineos y, además, por haber asistido al emperador ante la rebelión de Jovino, ocurrida entre los años 411-413 (Anderson-Henderson, 1936: ix-x). No obstante, los intentos de Roma por mantener a los germanos en las fronteras, cada vez más permeables, en el año 418 se creó en territorio imperial el reino visigodo, con capital en Tolosa, constituyéndose en "una entidad bárbara sólida y bien definida, a estas alturas difícil de reabsorber" (Azzara, 2004: 62).

La Galia se convirtió entonces en una de las zonas del Imperio donde el desequilibrio de poder fue casi permanente a partir del comienzo de la quinta centuria, ya que no solo fueron las diferentes tribus germánicas las que pusieron en jaque la *auctoritas* de Honorio, sino una serie de generales romanos —entre ellos el mencionado Jovino—, quienes deseaban hacerse del trono. De esta lista cabe recordar a Constantino III que desde *Britannia* se levantó contra Roma en el año 407, para luego dejar a su hijo Constancio III como César, asociado al trono de Occidente, quien, en el 421, fue finalmente reconocido como Augusto. El hecho de detenernos en este personaje se debe a que, junto con Gala Placidia, medio hermana de Honorio, y el sucesor de Alarico, el visigodo Ataúlfo, constituyeron un triángulo

[2] Es pertinente aclarar que los nombres de las tribus germánicas y su composición étnica están siendo revisados a la luz de otras ciencias, como la etno-antropología y la arqueología, que se valen más de los datos materiales que de la interpretación de las fuentes escritas, que son exclusivamente latinas; al respecto, *cf.* Azzara, C. (2004). *Las invasiones bárbaras*. Granada, Universidad de Granada-Universidad de Valencia, p. 10. En cuanto a las concepciones actuales en torno del etnocentrismo, entendido en términos de relaciones de poder, políticas y socio-económicas, *cf.* Gillett, A., ed. (2002). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout. Vol. 4. Brepols, p. 6ss.

amoroso donde el erotismo y la política no faltaron a la cita. Gala Placidia se casaría con Ataúlfo, a quien amaba y, al morir este, su hermano la obligaría a contraer nupcias con Constancio. Con ambos tendría hijos;[3] uno de ellos, el pequeño Valentiniano III de seis años, hijo de Constancio, habría de ser el emperador en el año 425 tras la muerte de Honorio, ocurrida en el 423, y el breve interregno de un usurpador, de nombre Juan. Entonces colapsó el esforzado equilibrio político que se había alcanzado[4].

Gala Placidia gobernó como regente durante doce años contando con el apoyo de dos generales romanos, Bonifacio y Aecio; este último, quien se habría de convertir en el *magister militum* del Imperio occidental, detuvo el avance de numerosos pueblos germánicos apoyándose en mercenarios hunos (Anderson-Henderson, 1936: xv), ya que desde muy joven había sido trasladado al territorio de este pueblo de las estepas, en un intercambio de rehenes, donde se familiarizó con sus costumbres y tácticas de guerra. Por su parte, Aecio se opuso a Bonifacio y a su hijo Sebastián, los preferidos de Gala Placidia, al tiempo que detenía al legendario Atila en los Campos Cataláunicos al mando de un poderoso ejército de romanos y germanos[5]; sin embargo nada pudo hacer contra las intrigas de la corte, que desde varias décadas atrás se encontraba residiendo en la ciudad de Rávena. Finalmente cayó asesinado por órdenes del emperador Valentiniano III en el año 454. Petronio Máximo, cabecilla de la aristocracia senatorial

[3] El hijo que Gala Placidia tiene de Ataúlfo se llamó Teodosio, como su abuelo; pero murió a los pocos años.

[4] En torno de la política sucesoria de las primeras décadas del siglo V, *cf.* Davis Randers-Perhson, J. (1993). *Barbarians and Romans: The Birth Struggle of Europe, A. D. 400-700*. London & Canberra, Croom Helm; Oost, S. I. (1968). *Galla Placidia Augusta. A Biographical Essay*. Chicago-London, The University of Chicago Press.

[5] Según Azzara (2004: 66), el encuentro con Atila en el año 451 tuvo lugar, probablemente, en el *Campus Mauriacus*, entre Sens y Troyes, y no en los Campos Cataláunicos.

romana, pretendía el cargo de Aecio; al no conseguirlo, asesinó al emperador, siendo él su sucesor. Poco tiempo después, también fue eliminado. Tras estos sucesos, con el acuerdo del rey visigodo Teodorico, asumió el trono un aristócrata galo, de destacada carrera política y militar, el senador Flavio Eparquio Avito (López Kindler, 2005: 10). Aquí entonces encontramos a nuestro personaje, Sidonio Apolinar, ya que entró en Roma acompañando a su suegro, el nuevo emperador.

II

Sidonio, como se desprende del párrafo anterior, nació en el seno de una familia aristocrática que se había convertido al cristianismo cuando su abuelo se desempeñaba como prefecto del pretorio de las Galias; su madre pertenecía a la nobleza de Arvergne y estaba emparentada con los Avitos (*Aviti*), relación que se vio reforzada al desposarse Sidonio con Papianila, hija del soberano. Como es de suponer por su condición social privilegiada, la educación que recibió fue acorde con ella, es decir, había asistido a las clases de gramática y retórica con los encumbrados maestros de la región, aunque ya por entonces, a consecuencia de las invasiones germánicas, se encontraba casi disuelto el sistema escolar amparado por el estado imperial (2005: 21)[6]. Puede afirmarse que su formación, característica de una época de estricta emulación e imitación de los autores del canon republicano e imperial[7], tendía a ser superficial, fundada en el digesto, acotada al estudio de pasajes y a una antología de textos, con especial énfasis en el

[6] Cabe señalar que los conocimientos que se tienen sobre la educación recibida por Sidonio son a través de su abundante epistolario.

[7] A los autores del canon académico establecido en los siglos anteriores, hay que agregarles aquellos que pertenecen al siglo IV d. C., tales como Ausonio, Claudiano y Prudencio, quienes efectuaron aportes al repertorio genérico-estilístico de la literatura en lengua latina.

comentario de detalles propios de anticuarios, en particular aquellos de materia mitológica (Anderson-Henderson, 1936: xxxiv).

En consecuencia, la poesía de Sidonio que podemos encontrar[8] no deja de transitar por la pomposidad del estilo cortesano que se había advertido en escritores de siglos anteriores, tales como Plinio el Joven y Claudio Claudiano, reconocidos panegiristas[9]; quizás podríamos afirmar que el poeta galo se acerca a las "maneras" del rococó[10], precisamente porque se trata de una poesía distanciada de los avatares de su tiempo, distinguida, aristocrática, complaciente y convencional, de esquemas preestablecidos, plena de virtuosismos retórico-lexicales y excesivamente decorada[11]. Al igual que el rococó europeo del s. XVIII, la obra poética de Sidonio puede calificársela de frívola, exquisita y artificiosa (Gombrich, 1995: 454).

De los poemas de Sidonio, divididos en dos grupos[12], nos ocuparemos de uno perteneciente al conjunto de las *nugae*[13]; se trata de un epitalamio escrito en hexámetro, el *Poema 11*, el cual está precedido por una introducción en dísticos elegíacos que constituye el décimo poema de la colección (*Praefatio Epithalamii dicti Ruricio et Hiberiae*). Este texto "de bodas" fue compuesto en ocasión del

[8] La obra poética de Sidonio es breve; está compuesta de veinticuatro poemas y diecisiete más incluidos en su epistolario, que es extenso.
[9] Resulta pertinente destacar las diferencias genéricas establecidas por López Kindler (2005: 32) en lo que respecta a la poesía de Sidonio: distingue las *laudationes* o *e)gkw/mia* de los panegíricos, entendidos estos como discursos pronunciados delante de una asamblea festiva.
[10] El rococó es el estilo plástico y arquitectónico que sigue al barroco del s. XVII, del que hereda algunas de sus características. El hecho de recurrir a esta denominación para referirnos a la obra de Sidonio Apolinar parte de la idea de que, salvando ciertos anacronismos, la historia del arte se presenta de manera cíclica, por lo cual ya que se habla de "manierismo" griego y romano, se puede sostener la existencia de un estilo que se acerque al espíritu del rococó moderno.
[11] En cuanto al estilo rococó, *cf.* Hauser, A. (1983). *Historia social de la literatura y del arte*. Barcelona. Vol. 2. Labor, pp. 153-154.
[12] Entre los ocho primeros poemas de Sidonio se hallan tres panegíricos, precedidos por sus respectivos prefacios y dos cartas versificadas.
[13] En el poema 9, el poeta "hace hablar" al texto señalando su deseo de integrar en un libro las *nugae* o "bagatelas" del autor.

matrimonio de dos jóvenes aristocráticos, Ruricio, emparentado con la poderosa *gens Anicia*[14], e Iberia, hija de Omacio, un arverniano de familia senatorial que no tuvo una destacada participación en la vida pública, pero que conocemos a través del epistolario de Sidonio.

No nos extenderemos en el análisis del epitalamio como tipo genérico, pero sí consideramos importante recordar en este contexto que la crítica vio en Estacio al "fundador del epitalamio tardío" (Pavlovskis, 1965: 328). El poeta flaviano fue quien heredó las innovaciones retóricas aportadas por la poesía helenística, caracterizadas por la ampliación del espacio narrativo ocupado por el mito, las personificaciones y las comparaciones entre dioses y hombres, lo que permitía idealizar las relaciones humanas en torno de un ámbito de sofisticación y convencionalismos morales. Estacio incluyó en su poesía numerosas figuras mitológicas y representaciones alegóricas a las que dotó de humanidad, contribuyendo con esto a la depreciación simbólica y religiosa de lo mítico. A partir de esta progresiva transformación de los elementos mitológicos en recursos decorativos, el epitalamio fue aceptado sin mayores condicionamientos en las cortes cristianas tardoantiguas. A esto debe agregarse el hecho de que el poeta Claudio Claudiano fusionó la poesía de bodas con el panegírico, por lo cual se lo estima como un "co-fundador" del epitalamio (Roberts, 1989: 238), a partir del impulso dado al género por la política pro-occidental del vándalo Estilicón, en las postrimerías del s. IV.

En cuanto al texto que prologa el *Poema 11* de Sidonio, este se abre con una referencia al *Carmen* 64 de Catulo, que también es un

[14] Ruricio estuvo en contacto epistolar con Sidonio y, posteriormente, en el año 485, se convirtió en obispo de Limoges, desarrollando una carrera eclesiástica semejante a la de Sidonio.

epitalamio, ya que en él se evocan las bodas de la ninfa Tetis, hija de Nereo, y el mortal Peleo, hijo de Éaco; pero, aun cuando puede establecerse una relación estrecha con la poesía catuliana, para López Kindler (2005: 218-219, n. 484), la intertextualidad tiene lugar con Ovidio, en particular con el relato narrado en *Met.* 11[15], y no falta, como es de esperarse, la inspiración cortesana de Claudiano[16], ya que la *Praefatio* al *Epithalamium de Nuptiis Honorii Augusti*[17] comienza con la mención del monte Pelión[18], al igual que Sidonio y, además, en ambos la mitología se vuelve cosa cotidiana y familiar al hablar de Nereo, padre de Tetis, como el suegro organizador de la fiesta de casamiento[19]:

> «*Surgeret* in thalamum ducto cum *Pelion* arcu
> nec caperet tantos hospita terra deos,
> cum *socer aequoreus* numerosaque turba sororum
> *certarent* epulis continuare diez»[20] (Claud. 9.1-4)
>
> "Cuando surgía Pelión, formado un arco hacia el tálamo,
> y la tierra hospitalaria no contenía a tantos dioses,

[15] En *Met.* 11 se relata principalmente el oráculo que recibe Tetis y, en consecuencia, se la obliga a casarse con un humano, a pesar de su desagrado y sus múltiples transformaciones.
[16] Cabe señalar que en la *Praefatio* del epitalamio dedicado a las bodas de Honorio y María, hija de Estilicón, Claudiano utilizó el dístico elegíaco, como luego lo haría Sidonio.
[17] La edición que se utiliza de las obras de Claudio Claudiano es la de Maurice Platnauer (1922).
[18] El monte Pelión es donde tiene lugar la boda de Tetis y Peleo. En el caso del poema 64 de Catulo, este se abre con la mención de los pinos sacados de ese monte con los que se realizó la nave Argos: *Peliaco quondam prognatae vertice pinus / dicuntur* (1-2: "Se dice que en otro tiempo los pinos nacidos en la cumbre / del Pelión"). Nota de la autora**:** Las traducciones de todos los textos latinos que se incluyen en el trabajo son de mi autoría.
[19] Hay una discrepancia entre los editores de la versión inglesa y la española en lo que respecta al personaje mítico que se desempeña como organizador de la fiesta: para los ingleses el suegro es Nereo y para López Kindler, erróneamente, es Éaco, padre de Peleo.
[20] N.E.: La cursiva responde al énfasis que la autora dio a dichas palabras. No son propias del texto original.

cuando el suegro marino y la numerosa turba de hermanas

competían en continuar los días con banquetes”

«*Flucticolae* cum festa *nurus* Pagasaea[21] per antra

rupe sub Emathia *Pelion explicuit*,

angustabat humum superum satis ampla supellex;

certabant gazis hinc polus hinc pelagus;

ducebatque choros *viridi prope tectus amictu*

caeruleae pallae concolor ipse

socer» (Sid., 10.1-6)[22]

“Cuando el Pelión desplegó las fiestas de la nuera, habitante de las olas,

por los antros Págasos, bajo la roca de Emacia,

la pompa demasiadamente vasta de los superiores angostaba la tierra;

competían en tesoros de aquí el cielo, del otro lado, el mar; y conducía

las danzas cubierto casi con un manto verde

el suegro en persona, de color semejante a un manto cerúleo;”

[21] Con el adjetivo *Pagasaea* se alude a la nave Argos, completándose de esta forma la relación con el poema catuliano.
[22] Se destacan, en particular con el uso de negrita, las relaciones de intertextualidad que se advierten en ambos autores.

De la comparación de estos dos pasajes se advierte que en el texto de Sidonio se abusa de la *amplificatio* retórica, agregando datos mítico-geográficos, palabras compuestas y poco usuales e imágenes cromáticas que complementan la pompa decorativa al aludir al origen marino de Nereo. No obstante, este comienzo permite visualizar la técnica compositiva de la poesía tardía que, a la manera de una labor de aguja, construye la trama a partir de diferentes texturas, reelaborando textos anteriores como si se tratara de una actividad propia de *bricolage* o de *patchwork*.

En el centro de la escena, aparece la ninfa desnuda desde la profundidad del torbellino marino y se sorprende, temerosa, al ver vestido a su futuro marido. Estos dos versos (7-8) reproducen la sofisticación de una poesía plagada de frivolidades que tiene como destinatario a un público que juega con descubrir estos deslices del protocolo y simpatizar con la ingenuidad de la virgen, que parece ruborizarse ante tantas celebridades venidas de los cielos y del océano (9-10):

> «Nympha quoque in thalamos veniens de gurgite nuda
> vestiti coepit membra timere viri.
> Tum divum quicumque aderat terrore remoto
> quo quis pollebat lusit in officio.» (10.7-10)

> “También la ninfa, viniendo desnuda desde el abismo hacia el tálamo,
> comienza a temer los miembros del varón vestido.

> Entonces cada uno de los dioses que estaba presente, alejado el terror,
>
> se exhibió en la función por la que cada uno era poderoso".

En el juego propuesto, los dioses dejan de ser dioses y se suman al ámbito festivo y lascivo propio del epitalamio, haciendo gala del "doble sentido", como en el caso de Júpiter que emite un "tibio rayo sin poder" (v. 11: *tepidum sine pondere fulmen*), para afirmar que la divinidad que debe "calentar mejor ahora" es Venus (v. 12: *melius nunc Cytherea calet*.).

A continuación, como en una pasarela de modelaje a través de una sucesión de imágenes metonimizadas, a cada divinidad se la asocia con un elemento, repitiéndose en esta secuencia una vez más el verbo *ludo* (vv. 10 y 15); por lo tanto participamos, al igual que los primeros destinatarios, de un espectáculo lúdico en el que los dioses no son dioses, sino casi postales de un álbum de colección. Así se suceden: Pólux "alabado" (*laudatus*) "con-por" su guante de boxeo y Cástor con las riendas (v. 13: *Pollux-caestu; Castor-habenis*); Palas "con-por" su casco empenachado y Delia (Diana)[23] con su carcaj (v. 14: *Pallas-cristis; Delia pharetris*); Alcides "jugó" (*lusit*) con su maza, Marte con la lanza (v. 15: *Alcides-clava; Mavors-hasta*); el Arcadio (Mercurio)[24] con su vara; Bromio (Baco)[25] con su piel de ciervo (v. 16: *Arcas-virga; Bromius-nebride*).

[23] Sidonio se refiere a Diana a través del toponímico *Delia*, es decir, "nacida en la isla de Delos".
[24] Como en el verso 14, se alude a Mercurio por su lugar de nacimiento. No confundir en este caso con Árcade, hijo de Zeus y Calisto, compañera de Artemisa, de quien deriva el nombre de la Arcadia.
[25] *Bromius*, del griego bro/mioj ("estruendoso"), es uno de los sobrenombres o epítetos de Baco.

Como puede advertirse en esta sucesión de estáticas representaciones, que, sin embargo, dan cuenta de la existencia de un focalizador que captura la secuencia narrativa, Sidonio se vale de aquellos sobrenombres divinos que aluden a patronímicos, como el caso de Heracles; a formas poéticas y arcaicas como el nombre de Mavorcio para mencionar a Marte; a referencias geográficas para nombrar a Venus, Diana y Mercurio; a particularismos mitológicos como el caso de Bromio para detenerse brevemente en Baco. Estos distanciamientos del referente forman parte del estilo del poeta, quien transforma el texto en un exquisito juego retórico; por su intermedio se ficcionaliza la literatura creando planos sucesivos de decodificación que resultan accesibles al receptor, según su formación académica.

Por último, entra Orfeo (v. 17: *optimus Orpheus*) y con él la artificiosa mención de las *Pipliadas* o *Pimpliadas*, que no son otras que las Musas, tal como cuenta el mito de las bodas de Tetis y Peleo; pero Sidonio no se contenta con solo nombrarlas, sino que hace uso de una metonimia geográfica, la cual es a su vez una referencia literaria, ya que el término, o términos de la misma familia fueron utilizados por Catulo en el *Carmen* 105, Horacio en la *Oda* 1.26 y Estacio en la *Silva* 1.4. Su aparición musical, casi el *divertiment* de una *suite* de *ballet*, concluye con una enumeración asindética de cantos, liras y flautas (v. 18: *chordis, voce, manu, calamis*.).

Entonces, para finalizar la reunión de los dioses, entra la divinidad imprescindible en toda boda, aquella que certificará la unión: no es otro que el "ambicioso Himeneo" (v. 19: *ambitiosus Hymen*), quien, valiéndose de sus artes de casamentero, agrada a los concurrentes por su genio o ingenio. Pero, cuidado, se trata de bodas

serias, tanto aquella que se desarrolla en el plano divino como la que acaece a nivel humano, pues la primera es la idealización de la segunda. Por lo tanto las procacidades propias de los fesceninos se admitirán (v. 21: *Fescennina non sunt admissa*) cuando "nuestro Apolo" (v. 22: *noster Apollo*), el sol, la divinidad de la luz y la mesura —¿el poeta, quizás?— haya acabado de cantar "con su lira acostumbrada" (v. 22: *solita lyra*). Es probable que, atendiendo a la existencia de una moral cortesana más rígida, estos últimos versos (19-22) sean una respuesta o una reconversión de los polimétricos *fescennina* con los que Claudiano anticipa el epitalamio imperial dedicado a los jóvenes aristócratas; en ellos, al igual que en Sidonio, se sofistican las chanzas eróticas comunes en las bodas a través de un abundante uso de la mitología.

III

El análisis del *Poema 11* no es más que una excusa para presentar la poesía de Sidonio Apolinar, en cuya investigación estoy iniciándome; en esta misma perspectiva, el título del artículo es solo un artificio literario, aunque cabe señalar que el mito de las bodas de Tetis y Peleo se convirtió ulteriormente en un motivo de los cuentos de hadas o maravillosos, donde la aventura heroica de los protagonistas suele acabar en el matrimonio.

Sidonio imaginó un mundo de pompa y circunstancia en medio de la embestida germánica; el patriciado romano, cada vez más lejos de Roma, se albergaba en sus *villae*, en sus extensas *possessiones* rurales, o en los monasterios para sostener sus privilegios de clase, los que

también se fundaban en la evocación de la cultura pasada y el conocimiento de las *auctoritates* literarias.

No resulta extraño que la imaginería de Sidonio, como la de sus antecesores, los poetas Ausonio y Claudiano, se replicaran en otras artes y aparecieran entre los autores que serían leídos en el Medioevo; tal como afirma Ernst Curtius, Sidonio y Claudiano, "son los modelos de la nueva poética del siglo XII."[26] Su forma de percibir el mundo no es lineal ni unidireccional; sino que la erudición de la cual hacen gala multiplica las posibilidades de interpretación, en la medida en que dialogan con sus receptores en una competencia académica, exageradamente retórica y vana. La poesía tardía de tipo profano es solo eso, un juego y, más aun, una fantasía, un universo de ilusiones, de colores y variantes míticas con las que las clases patricias, ya cristianizadas, pasaban el tiempo entre ocios y oraciones religiosas, socializando entre pares y aguardando el "fin de los tiempos".

Bibliografía

ANDERSON, W. B.-HERDERSON, J. edit. (1936). *Sidonius, Poems. Letters 1-2*. Michigan. Vol. 1. Loeb.

AZZARA, C. (2004). *Las invasiones bárbaras*. Granada. Universidad de Granada-Universidad de Valencia.

CURTIUS, E. (2004, 3ª reimpr.). *Literatura europea y Edad Media latina*. México. Vol. 1. F.C.E.

[26] Curtius, E. (2004, 3ª reimpr.). *Literatura europea y Edad Media latina*. México, Vol. 1, F.C.E., p. 82.

DAVIS RANDERS-PERHSON, J. (1993). *Barbarians and Romans: The Birth Struggle of Europe, A. D. 400-700*. London & Canberra. Croom Helm.

FORDYCE, C. J. (1973). *Catullus*. Oxford. Clarendon Press.

GILLETT, A., ed. (2002). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout. Vol. 4. Brepols.

GOMBRICH, E. H. (1995). *La historia del arte*. Buenos Aires. Sudamericana.

HAUSER, A. (1983). *Historia social de la literatura y del arte*. Barcelona. Vol. 2. Labor.

LÓPEZ KINDLER, A. (2005). *Sidonio Apolinar, Poemas*. Madrid. Editorial Gredos.

OOST, S. I. (1968). *Galla Placidia Augusta. A Biographical Essay*. Chicago-London. The University of Chicago Press.

PAVLOVSKIS, Z. (1965). "Statius and the Late Latin Epithalamia": *CP* 60, pp. 164-177.

PLATNAUER, M. (1922). *Claudian*. London-New York. 2 Vol. Heinemann-Putnam's sons.

ROBERTS, M. 1989, "The Use of Myth in Latin Epitalamia", *TAPhA* 119, pp. 321-348.

TRAPPES-LOMAX, J. (2007). *Catullus. A Textual Reappraisal*. Wales. The Classical Press of Wales.

El pasado romano como legitimación de una ciudad: el caso de Merseburg

Andrea Vanina Neyra[1]
CONICET-UNSAM
avaninaneyra@yahoo.com.ar
María Victoria Valdata
UBA
mv.valdata@gmail.com

Resumen

Merseburg fue sede episcopal a partir del año 968. Thietmar, obispo y cronista, relata en su *Crónica* la historia de su ciudad, a la que dota de un pasado romano ficcionalizado. Este debía legitimar el establecimiento de la sede y conferirle una historia de larga data que la asimilara a los obispados de mayor envergadura instalados en las tierras de Germania durante los primeros siglos de la era cristiana –prestigio que no compartía– en el marco de la *renovatio imperii romanorum* impulsada por la dinastía imperial otoniana.

Palabras clave

Pasado romano, legitimación, ciudad, Crónica, Thietmar

[1] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

Introducción

La ciudad de Merseburg, situada en la actual Sajonia-Anhalt, fue sede episcopal a partir de la creación del arzobispado misionero de Magdeburg en el año 968 y sus obispados sufragáneos.

Su obispo más reconocido fue Thietmar de Merseburg, quien ocupó la silla episcopal entre los años 1009 y 1018. En ese período redactó la famosa *Crónica*, que se proponía dar cuenta de las hazañas de los reyes de la dinastía otónida y del propio obispado.

El cronista comienza la narración con el relato de los primeros tiempos de Merseburg, ciudad a la que dota de un pasado romano. Consideramos que éste debía legitimar el establecimiento de la sede y conferirle una historia de larga data que la asimilara a los obispados de mayor envergadura instalados en las tierras de Germania durante los primeros siglos de la era cristiana –prestigio que no compartía.

El trabajo recorrerá las instancias de invención de dicho pasado romano, los motivos detrás de la ficcionalización del mismo y las relaciones contemporáneas con los emperadores otónidas, quienes propusieron la *renovatio imperii romanorum*, al tiempo que el centro del poder se situó en territorio sajón, donde Merseburg ocupaba un sitio destacado.

Thietmar y la *Crónica*

Con el objeto de contextualizar nuestro tópico de estudio, es conveniente introducir brevemente al autor[2] de la *Crónica*, dado que

[2] Sobre la biografía de Thietmar, consultar: Goez (1983), Lippelt (1973); Patzold (2011); Warner (2001); Wattenbach (1894); Wellmer (1973:61-82); URL: http://www.deutsche-biographie.de/pnd118757083.html?anchor=adb. Sobre el origen noble de la familia de Thietmar, el involucramiento en la política y en la estructura eclesiástica de Sajonia, consultar: Lippelt (1973:46-64).

esta es producto de sus preocupaciones, intereses y posición. De este modo, destacamos que Thietmar nació en la sajona Walbeck el 25 de julio del año 975. Fue el tercero de los seis hijos de Sigfrido, conde de Walbeck, y Cunegunda, hija del conde Enrique I de Stade. Dos de sus hermanos, Sigfrido[3] y Bruno (Krause, 1876), accedieron a la dignidad episcopal en Münster y Verden, respectivamente, mientras que Thietmar ejerció –simonía mediante– el cargo de preboste de la *Familienstift* en Walbeck.[4] La abadía de Quedlinburg, el monasterio de Berge y la *Domstift* de Magdeburg fueron los centros de formación para la carrera eclesiástica;[5] en aquella última fue miembro del capítulo catedralicio.[6] En el año 1004 fue nombrado sacerdote en Allstedt (Thietmar, VI:46) y el 24 de abril de 1009 se consagró obispo de

[3] La *Crónica* está dedicada a Sigfrido: *Coniunctum dulci fraterni iuris amore /Et michi dilectum supplex rogo te Sigefridum / Nunc ego Thietmarus, videas mea scripta benigne, / Que placeant addens et queque superflua tollens* (Thietmar I: *Prologus*). Las citas de la fuente provienen de Thietmar von Merseburg (2011). *Chronik* [Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich. Mit einem Nachtrag und einer Bibliographie von Steffen Patzold]. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Sobre Siegfried, ver: Kohl (2003). Germania Sacra Neue Folge, 37, 3, reúne las biografías de los obispos de Münster, incluyendo a Sigfrido; Warner (2001: 66); Holtzmann (1935).

[4] Los hechos por los cuales el cronista obtuvo el cargo son narrados en los capítulos 43 y 44 del Libro VI. En el primero recuerda los siete años como preboste y justifica la simonía cometida persiguiendo dos objetivos: cuidar del rebaño y preservar lo establecido por sus padres: *Inde ad Wallibizi, ubi tunc prepositus confratres Deo semperque virgini Mariae ibidem servientes VII annos ac tres ebdomadas et tres dies rexi, tantum onus simoniaco, pro dolor! Subiens exemplo, non in pecunia, sed in predio patruo meimet dato. In hoc multum culpabilis spero districti iudicis veniam, quia ob defendendum gregem / dominicum et instituta parentum observanda multo magis id egi* (Thietmar, VI:43). En el siguiente capítulo Thietmar explica cómo se llevó a cabo la operación: *Fuit in nostra vicinitate clericus nobilis gener Thiedricus nomine, qui suasu prefati comitis decem mansis preposituram hanc comparavit. Quo tot annis vel plus sedente, defuncta madre mea, ego heres tercius successi et predii medietatem, quae cenobium respiciebat prefatum, a confratribus meis suscepi. Exin patruum sepe alloquebar meum, quatenus mihi liceret, curam subire predictam et, si non potuisset id fieri dono, saltem fieret mediocri precio. Hic post longam animi constantis deliberationem, posthabito caritatis et affinitatis debite, magna* ex *parte mea poposcit; et quia in fratribus meis nullo fruebar amminiculo, desiderio eiusdem, pro dolor! Consensi ac eiusdem aecclesiae, cuius tunc fui paterna tradicione* servus, dominicae *incarnationis /* anno *millesimo II. Non. Mai. custos effectus sum, annuente id antecessore meo ob acceptam commutationem sibi placitam* (VI:44). Al tratar la cuestión, Holtzmann (1935) aclara que el hecho se ajustaba a las prácticas vigentes.

[5] Los detalles pormenorizados pueden leerse en Holtzmann (1935:XVI-XVII).

[6] Los tópicos de la humildad y la indignidad se ponen de manifiesto en la comparación de Thietmar con los grandes hombres que frecuentó en la metrópoli (IV:75).

Merseburg,[7] donde ejerció la función hasta su muerte el 1 de diciembre de 1018. Durante su episcopado, paralelo al gobierno de Enrique II [1002–1024], Thietmar redactó la *Crónica* [1012–1018], fuente esencial para el estudio de la dinastía Liudolfinger que relata las vidas y costumbres de los reyes de Sajonia así como la coyuntura que envuelve a estos, el establecimiento, destrucción y restablecimiento del obispado de Merseburg y la historia familiar del autor.[8]

Como testigo ocular de algunos de los acontecimientos narrados, la posición del obispo hacia la dinastía otoniana[9] oscila entre el elogio y la crítica, pero se torna particularmente severa con respecto al reinado de Otón II [973-983]. Estimamos que el motivo radica en que en el año 981 la diócesis de Merseburg fue disuelta[10] para ser restablecida recién en 1004 bajo el emperador Enrique II y el predecesor de Thietmar, el obispo Wigbert [1004-1009]. La *Crónica* cuenta con varias referencias autobiográficas[11] en las que Thietmar destaca su indignidad frente al cargo ocupado (Thietmar, VI:38), así como su falta, ya que se vio

[7] Thietmar relata la elección, mientras se juzga indigno para ejercer el oficio episcopal (Thietmar, VI:38-40).

[8] *Coniunctum dulci fraterni iuris amore / Et michi dilectum supplex rogo te Sigefridum / Nunc ego / Thietmarus, videas mea scripta benigne, / Que placeant addens et queque superflua tollens. / Hec non ornatu splendet dictaminis ullo, / Sed tantum plano percurrunt ordine campo / Saxonie regum vitam moresque piorum, / Quorum temporibus regnum velut ardua cedrus / Enituit nostrum longe lateque timendum; / Dicunt ecclesie structuram dampnaque nostre, / Eius letificos, in quis reparatur, et annos, / Ac provisores eiusdem tum simul omnes.* (Thietmar, I :*Prologus*) Puede consultarse la siguiente bibliografía, que aporta información básica sobre la tipología de fuentes relacionadas con la historia: Van Houts (1995) aplica amplias definiciones sobre la identificación del género y sus características partiendo del uso extremadamente libre de los términos *historiae, annales* y *chronicon* por parte de los historiadores medievales; Grundmann (1965).

[9] "Die Herrscher im Urteil Thietmars" (Lippelt, 1973:141-172) recorre el juicio del cronista acerca de los reyes sajones.

[10] Thietmar responsabiliza al obispo de Merseburg Giselher, cuya ambición por convertirse en arzobispo de Magdeburg habría jugado a favor de la abolición de la sede (II:36-37). David Warner (2001:59) resume las razones ampliamente debatidas en la historiografía.

[11] Hans-Werner Goetz (2010) ha propuesto considerar la perspectiva del «Ego-Trouble» en la *Crónica* de Thietmar, reconociendo cuatro niveles en referencia a la información biográfica del autor: 1) como cronista, 2) en el contexto familiar 3) como obispo indigno y 4) como una persona neurótica e insatisfecha.

forzado a dejar de lado los aspectos introspectivos de la vida religiosa en detrimento de las obligaciones episcopales, el mundo de la política y la administración. Esto último generaba un descontento –real o tópico– compartido por incontables obispos y se encontraba estrechamente unido a los sentimientos de ignominia y descuido. En el caso de Thietmar, estos elementos se perciben de modo exagerado, a lo que se agrega una autoincriminación en la comisión de pecados de alta gravedad, a saber, la simonía comentada arriba,[12] la profanación de una tumba (VI:45) y el incumplimiento del sacramento de la penitencia (VI:46). Consecuentemente, el propio Thietmar se mostraba intranquilo y preocupado por la salvación de su alma (Goetz, 2011).[13]

De todos modos, estamos ante un obispo pragmático, un *Amtsbischof* que vela por los intereses del Imperio (Neyra, 2013b) y la administración de su diócesis. Este escenario debe ser comprendido en el marco de una nueva red de alianzas políticas erguidas por la dinastía otoniana a partir de la integración de la Iglesia en las estructuras de poder del Imperio (Jaeger, 1991:21-22).[14] Al mismo tiempo, esto dio lugar a la aparición de la figura del "obispo cortesano",[15] es decir, de

[12] Ver nota 4.

[13] En «Conspiración en sueños: salvación del alma y violencia contra la iglesia» (Neyra, 2013b) se exploró la relación entre la autocrítica exacerbada de Thietmar y el ejercicio de la afirmación de la autoridad episcopal.

[14] Cabe destacar que el concepto de «ottonisches-salisches Reichskirchensystem» ha sido cuestionado en las últimas décadas por una profusa bibliografía que, en términos generales, evita la mirada estática del imperio y de la iglesia y propone una lectura dinámica de los roles de reyes, nobles y obispos, según la cual las características de las funciones surgen de la acción de los implicados (Körntgen y Waβenhoven, 2011:11-15). Patzold (2008:521-526) discute las consecuencias de su investigación sobre los obispos en el reino franco entre los siglos VIII y X para el debate sobre el *Reichskirchensystem*.

[15] Como explica Stephen Jaeger (1991:23), dicho término proviene de Pedro Damiano, quien lo aplicó peyorativamente para referirse a los obispos que obtenían sus puestos mediante el servicio en la corte del rey. Por otro lado, los dos volúmenes del estudio de Fleckenstein (1959 y 1966) sobre la capilla imperial o *Hofkapelle* -entre cuyos miembros sería elegido un alto porcentaje de obispos- la caracterizan como un instrumento del poder regio con el que se encuentra indisolublemente unida.

aquel miembro de la corte cercano al rey ubicado estratégicamente en obispados vacantes. En este sentido, Thietmar es un obispo imperial plenamente consciente de las influencias de la política en la Iglesia en general, y en su carrera y diócesis, en particular (Warner, 2001:16). La consolidación territorial que garantice la subsistencia de esta última es el núcleo central de su gestión (Neyra, 2013a, 2013b, 2015).

La historia de Merseburg: entre la ficción y la realidad[16]

Los datos fácticos específicos acerca de la historia temprana de Merseburg previa a la fundación de la sede episcopal son relativamente escasos en la *Crónica*. Sin embargo, ésta puede ser reconstruida a partir de la consulta de otras fuentes complementarias, y de los trabajos de historiadores que han estudiado ciertos aspectos de la misma y que serán la base del resumen que presentamos a continuación.

Como se mencionó con anterioridad, una de las metas principales de la obra de Thietmar fue demostrar la relevancia de Merseburg, entrelazando sus avatares con la historia de la dinastía otónida. Consideramos que este objetivo fue perseguido, junto con otros mecanismos que no desarrollaremos aquí,[17] mediante la conexión de la

---

Asimismo ha sido influyente el estudio de Finck von Finckenstein (1989), que contiene una sección con los casos específicos del episcopado de algunas ciudades alemanas, incluyendo Merseburg.

[16] Los conceptos de historia, ficción y narrativa histórica o ficcional junto con una serie de parámetros aplicables al análisis son examinados por Suzanne Fleischmann en "On the Representation of History and Fiction in the Middle Ages" (1983). La autora sostiene que los narradores medievales reconocían la distinción entre ficción e historia; sin embargo, la concepción de dicha historia se diferencia de posteriores narradores y de investigadores modernos, a la vez que los límites entre ambas son imprecisos y cambiantes.

[17] El panorama parcial de mecanismos y estrategias ha sido desarrollado en Neyra (2013a, 2013b, 2015).

ciudad-obispado con la historia de Roma,[18] respondiendo al deseo de Thietmar de conceder a su sede un *status* tan trascendental como el que portaban sus hermanas, especialmente las sedes renanas de Mainz, Köln, Trier, Worms o Speyer, cuyos primeros obispos rastreables históricamente datan del siglo IV (Schulz, 1954:66-69), o bien como la más cercana Magdeburg.[19]

La historia eclesiástica de Merseburg como obispado se remonta al año 968, cuando el emperador Otón I fundó la provincia de Magdeburg[20] con el objeto de extender la implantación institucional del cristianismo, contener a los eslavos del Elba y asegurar el control sajón de la zona.[21] Si bien este proyecto había sido concebido en 962, la redistribución territorial que acarrearía originó la oposición de las arquidiócesis de Mainz y Halberstadt (Tellenbach, 1996:27 y 54).[22] La

[18] La apelación al prestigio de Roma no puede calificarse como una originalidad. Rosamond McKitterick ha mostrado que los cronistas carolingios habían utilizado dicho recurso y lo ejemplifica con su estudio de tres textos cronísticos: la Crónica de 741 y las obras de Ado de Vienne y Regino de Prüm. Allí "… the Roman imperial past, interwoven with the history of the Christian church, appears to assume enormous prominence". (2006:35)

[19] Lippelt (1973:142) cita las fuentes para este último caso, significativo para Thietmar no solo por tratarse del obispado metropolitano sino por haberse educado en su escuela catedralicia. Asimismo, el autor anota bibliografía básica acerca del supuesto origen romano de lugares situados en la actual Alemania, entre los que se incluye la citada ciudad. Goetz (2008:218) cita el contenido del relato de los comienzos de Magdeburg y la explicación del nombre de la ciudad por parte del redactor de los *Magdeburger Annalen*, quien los vincula con la fundación de César.

[20] Thietmar se refiere a la creación del nuevo arzobispado con las siguientes palabras: *Electum namque a cuncto sanctae Halverstidensis aecclesiae clero et / populo Hilliwardum, tunc prepositum et a domno suimet Bernhardo ad hoc presignatum, Romam venire precepit cumque eodem, quod diu latebat, secretum mentis revolvit, scilicet facturum se in urbe Parthenopolitana archiepiscopatum semper studuisse ob spem remuneracionis aeterne defensionemque communis patriae, seque ad omnia, quaecumque unquam ab eo expetisset, promisit paratum, si consentiret sibi hoc perficere votum* (Thietmar, II:20).

[21] Finck von Finckenstein (1989:119) sostiene que la arquidiócesis cumplió la función de integrar las marcas de Sajonia oriental; Ludwig (2002:90); el centro del poder bajo los otónidas se ubica en Sajonia, donde se multiplican las residencias de los reyes, emperadores y sus familias (Körntgen, 2002:27-29).

[22] El autor comenta las dificultades de Otón I y de Enrique II para persuadir a los titulares de obispados establecidos antiguamente para que cedieran parte de sus territorios con el fin de crear el arzobispado de Magdeburg y el obispado de Bamberg, respectivamente. Esta situación, en cambio, se manifiesta de un modo completamente opuesto en el caso de Merseburg, que fue desarticulada y sus posesiones, redistribuidas. Sobre las quejas de los arzobispos de Halberstadt y Mainz a causa de los recortes territoriales, consultar: Hehl (1998:297-299); Engels (1975:149). Por su parte, Gerd

muerte de sus respectivos arzobispos, Wilhelm y Bernhard, puso fin a esta demora; fueron sucedidos por Hatto –hombre de confianza de Otón I– e Hildiward –quien debió prometer apoyo a la fundación de Magdeburg antes de acceder a la dignidad de obispo–, en cada caso (Körntgen, 2002:18; Hehl, 1997:110; Ludwig, 2002:90; Engels, 1975; Müller-Mertens, 1999:252).

El arzobispado misionero de Magdeburg, cuyo primer pastor fue Adalberto, estaba conformado por cinco sufragáneas: Merseburg, Zeitz, Meiβen, Havelberg y Brandenburg. Mientras que los tres primeros surgieron con la nueva fundación, los últimos dos eran preexistentes y se encontraban anteriormente bajo la jurisdicción de Mainz (Higounet, 1990:56-57). Consecuentemente, en el año 968 la ciudad de Merseburg estrenó su nuevo *status* episcopal bajo el cuidado de Boso [968–970], misionero bávaro formado en el monasterio de San Emmeran y conocedor de la lengua eslava.[23] De acuerdo con Thietmar, la creación de la diócesis se debió al cumplimiento de una promesa que había sido realizada por Otón I antes de la victoria de Lechfeld frente a los húngaros invasores en el año 955:

> «Postera die, id est in festivitate Christi martyris Laurentii, rex, solum se pre caeteris culpabilem Deo professus atque prostratus,

---

Althoff analiza fuentes alternativas acerca de los conflictos surgidos por el establecimiento de las nuevas diócesis y la interrupción de la vida de Merseburg como episcopado, a saber: la *Gesta episcoporum* de Halberstadt y los *Annales Quedlinburgenses*. En especial el primer texto (1998:267-293) nos ofrece la mirada de Halberstadt sobre los eventos relacionados con la creación de las nuevas sedes.

[23] *Beneficium autem omne, quod ad aecclesias in Merseburg et in Mimenlevo positas ac ad Thornburg et Kirberge pertines fuit, antequam ordinaretur, optinuit. Et quia is in oriente innumeram Christo plebem predicatione assidua et baptismate vendicavit, inperatori placuit eleccionemque de tribus constituendis episcopatibus ei dedit, Misnensis, Citicensis atque Merseburgiensis. Pre hiis omnibus, eo quod pacifica erat, Merseburgiensem ab augusto exposcens aecclesiam, quamdiu vixit, studiose eandem rexit* (Thietmar, II:36).

> hoc fecit lacrimis votum profusis: si Christus dignaretur sibi eo die tanti intercessione preconis dare victoriam et vitam, ut in civitate Merseburgiensi episcopatum in honore victoris ignium construere domumque suimet magnam noviter inceptam sibi ad aecclesiam vellet edificare» (Thietmar, II:10).[24]

No obstante, es Enrique I, predecesor de Otón I, quien es señalado por el cronista como unificador de Merseburg:[25] «*Ab Heinrico sumatur exordium, qui predictae civitatis adpertinencia multorum ius tunc respicientia univit, maioraque his multum sua virtute et industria subegit*» (I:3). En efecto, uno de aquellos *multorum* era el conde Erwin, con cuya hija Hatheburg contrajo matrimonio Enrique, consiguiendo gran influencia en la ciudad (Warner, 2001:58; Thietmar I:3): «*Nuptiis ex more peractis, sponsus cum contectali ad Merseburch venit; omnesque con/vocans vicinos, quia vir fuit illustris, tanta familiaritate* sibi *adiunxit, ut quasi amicum diligerent et ut dominum honorarent*» (I:5). El reconocimiento a la obra fundacional de Enrique I en Merseburg se reitera en el último capítulo 28 del Libro I:

> «Parvus de magnis eiusdem operacionibus librum habeo inscriptum, sed spero memoriale eius in libro vitae asscriptum fore, qui precursores Christi, inter natos mulierum, ut Christus Dominus ac Deus noster affirmavit, maximi, fidelis famulus / erat

[24] Acerca de san Laurencio como santo patrono, Merseburg y la dinastía otoniana, consultar: Warner (2006:11-35).

[25] Lippelt (1973:141-143) afirma que Enrique I es para Thietmar el verdadero fundador de la ciudad. Desde aquí se evidencia la interrelación entre la historia dinástica otoniana y la historia de Merseburg y en particular el rol de Enrique I: "Der Eintritt Heinrichs in die Geschichte Merseburgs markiert für den Bischof den zäsursetzenden Ausgangspunkt, vor dem aus alles weitere Geschehen sich sinnfällig herleiten und erzählen lassen wird" (Schulmeyer-Ahl, 2009:51).

> et in nostra urbe fundamentum subsequentis culturae primus posuit; et quicquid umquam huic ullatenus superedificatur, laudi eiusdem merito signatur» (I:28).

Retomando la historia eclesiástico-institucional, con el sucesor de Boso, Giselher [971–981], *eiusdem non pastor sed mercenarius* (III:14), comenzó un apartado de la historia de Merseburg que resultó nefasta a ojos de Thietmar. A fin de ser nombrado arzobispo de Magdeburg, Giselher disolvió el obispado de Merseburg, provocando una redistribución de las posesiones entre aquellos obispados que continuaron su existencia.[26] Para la restitución de la sede hubo que esperar al reinado de Enrique II [1002–1024], quien –según el cronista– quiso borrar la "mancha que marcó a sus predecesores" y asegurar su salvación.[27] Wigberto [1004–1009] fue nombrado obispo de Merseburg. Las disputas y los problemas jurisdiccionales acarreados del periodo de la supresión persistieron durante todo el episcopado de Thietmar [1009–1018], sucesor de Wigberto.[28]

Estos acontecimientos aparecen narrados en la *Crónica* relacionados con la acción de los distintos reyes otónidas, que –como

[26] La redistribución territorial es detallada por Thietmar (III:16). "Halberstadt erhielt Merseburg und sein Diözesangebiet links der Saale. Der Rest wurde unter Meiβen und Zeitz aufgeteilt. 9 Burgwards um Eilenburg und Wurzen zog Giseler zum Magdeburger Sprengel, vielleicht um sein Kapitel zu beschwichtigen" (Trillmich, 2011).

[27] *Convocansque ad se omnes regi primates dedit episcopatum sanctae Merseburgiensis aeclesiae cuidam capellano suimet* nomine *Wigberto cum archiantistitis baculo Taginonis, cum quo ipse, quicquid antecessor suus iniuste de hac auferre presumsit aecclesia, renovationi eiusdem arridens reddidit, consentiente hoc Arnulfo presule, Eido quoque et Hilliwardo episcopis,* quibus *diocesis illa fuit divisa, ac omni populo applaudante. Ductus mox cum divina iubilatione ad sedem suam Wigbertus eodem die ab / archiepiscopo suimet Taginone et a confratribus Hillerico et Wigone cum predictis coepiscopis consecratur* (Thietmar, VI:I).

[28] Un ejemplo de los conflictos resultantes a causa de la historia heredada fue estudiado en la ponencia "Conspiración en sueños: salvación del alma y violencia contra la iglesia" (Neyra, 2013b).

destacamos anteriormente– ofrecían la posibilidad de enaltecer la figura de Merseburg:

> «Mens est omnibus aliqua proficuitate cluentibus in presenti et in futuro sibi proficere, commissasque sibi res, ut potis est vel sollers fiducia sinit, propagare viventique semper memorie commendare. Quocirca ego Thietmarus, non solum honoris, verumeciam nominis indignus episcopalis, Merseburgensis seriem civitatis olim longe lateque cluentem, nunc autem oblivionis senio caligantem fervens retegere, admodum vereor fumum ex fulgore inscicia producere et ut imus faber infelici summa operis deficere. Sed suppetente cuiquam bona voluntate et, ut beatus fatetur Gregorius, Christo ad hoc aspirante, incipio, ac ignote eiusdem clemencie, qualiter vel scriptura hec vel eciam omnis prefate urbis summa concludatur, supplex committo» (I:1).

Thietmar elogiará o menospreciará a los reyes sajones, dependiendo –con ciertos matices– del accionar de cada uno de ellos en relación a Merseburg. Al referirse a la fundación de esta ciudad, pondera a Enrique I del modo que hemos referido más arriba, a Otón I por el establecimiento del arzobispado de Magdeburg y a Enrique II por el restablecimiento de la sede *merseburgense*.[29]

Ahora bien, si corremos el foco de atención y nos centramos en el nexo que el obispo-cronista buscó establecer entre la historia de

[29] En una ponencia publicada se ha analizado la relación entre la historia de Merseburg y las acciones de los Otones en relación con la misma (Neyra, 2013).

Merseburg y un pasado romano que se presenta legendario, notamos que este vínculo aparece ficcionalizado y artificial.[30] Sin embargo, este lazo aportaba solidez al establecimiento de la sede y la equiparaba con aquellos obispados cuya tradición se remontaba a los primeros siglos de la era cristiana, como por ejemplo las ya mencionadas Mainz, Köln o Trier.

El contexto, tal como se ha puesto de manifiesto en las páginas precedentes, está dado por una historia convulsionada de una sede joven, desarticulada y restablecida, que requería exaltar su propia historia con el objeto de legitimar su existencia y garantizar la continuidad.

Al mismo tiempo, el elemento romano no solo constituía un valor agregado para el obispado de Merseburg, sino también para la historia imperial de los Otones. Según Henry Mayr-Harting, los reyes otónidas alcanzaron su más elevada sacralidad al ser coronados emperadores romanos por los Papas en la ciudad de Roma.[31] Un ejemplo de la invención de dicho pasado romano –sin dudas, el de mayor relevancia en el marco de esta presentación–, se puede encontrar en el libro I, cuando Thietmar manifiesta:

---

[30] Acerca de la tradición antigua y los mitos de fundación romana, consultar: Grau (1938). La fundación de Merseburg en época romana es retomada asimismo por el cronista de la ciudad alrededor de 1136 (*Chronica episcoporum ecclesiae Merseburgensis*, 1852:163-164). En efecto, Goetz (2008: 216-222) repasa las fundaciones romanas en otros textos cronísticos medievales, que consideraban el origen de las ciudades como resultado de actos del poder imperial en el marco de una percepción difundida y consagrada sobre la alcurnia ilustre y antigua de las mismas. Igualmente, Len Scales (2010:75) retoma la cuestión y su significado para la historia alemana tardomedieval.

[31] "Perhaps the heights of sacrality were reached for the Ottonian kings with their being crowned Roman emperors (Holy Roman emperors as they would have been called from the twelfth century on) by the popes in Rome. Historians often argued in the past that the emperorship had a practical political usefulness for the Ottos in helping them to establish". (Mayr-Harting, 2007:4) Esto es confirmado por Thietmar, quien afirma: *Dehinc Romam armato petens milite, eiusdem cives sibi resistentes bis vicit urbem que gloriosus intravit* DCCCCLXI° dom. incarn. a. *Insuper benediccionem a domno apostolico Iohanne,* cuius rogatione huc venit… (Thietmar, II:13).

> «Huius a primo fundamentum et cum terra superedificacionem Romulea ex gente, que Iulium Cesarem[32] (Weseman, 1879) Pompeii generum est huc olim secuta in omnibus potentem et utrisque viribus precluum, incepisse, lector diligens, accipe. Et quia tunc fuit hec apta bellis et in omnibus semper triumphalis, antiquo more Martis signata est nomine. Posteri autem Mese, id est mediam regionis, nuncupabant eam, vel a quadam virgine sic dicta. Qui vero eiusdem principes, vel quae eorundem fuerint virtutes, ante Christi incarnationem vel post, quia antiquorum sagaci memoria certum indagare nequeo nec per scripta invenio, ne mendax inverniar, prorsus omitto» (Thietmar, I:2).[33]

Sin embargo, la cita refleja la imposibilidad de extenderse en el relato de la fundación de los romanos liderados por Julio César debido a la falta de pruebas históricas orales o escritas; por esta razón, Lippelt sostiene que, pese a no dudar de dicha tradición, Thietmar la ubica en tiempos remotos, prehistóricos.[34]

Más allá de la propuesta del cronista acerca del nombre de Merseburg, que remite a Marte de acuerdo con la aptitud de los romanos para la guerra, el editor alemán Robert Holtzmann considera

---

[32] Sobre la recepción de Julio César en Occidente, ver: Moreno Hernández (2010). La obra *Lexikon des Mittelalters* le dedica una entrada al personaje con ejemplos en la literatura medieval (Brünholzl, 1983).

[33] Pueden consultarse otros ejemplos sobre el arraigo en distintas formas de la memoria de las ciudades acerca de las peregrinaciones legendarias de Julio César en Scales (2010).

[34] Del mismo modo, el cronista sajón Widukind de Corvey se refiere a Julio César (Widukind, II:1). Es pertinente aclarar que la *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres* es una de las fuentes de Thietmar, principalmente en los tres primeros libros de la Crónica (Warner, 2001:62; Holtzmann, 1935:XXX). Ante la tarea de relatar un pasado oscuro y/o escasamente documentado, los cronistas medievales podían optar o bien por confesar su ignorancia, o bien por llenar las lagunas de la historia con relatos folclóricos o imaginados, mientras que algunos se mostraban escépticos acerca de sus materiales documentales (Van Houts, 1995:35).

que el nombre de la ciudad puede tener sus raíces en el antiguo sorbio –la segunda vertiente delineada por Thietmar–, de manera que resulta cuestionada la verosimilitud del origen romano de aquel. El origen sorbio del nombre indicaría, por el contrario, una fuerte conexión con la presencia eslava en la región de Sajonia: Mese derivaría del sorbio antiguo *Me(d)ziborije*, es decir "en medio del bosque de coníferas" (Holtzmann, 1935:4-5).[35] Es pertinente señalar que Holtzmann sostiene que el obispo de Merseburg comprendía la lengua eslava: testimonio de ello sería la profusión de explicaciones de nombres propios de dicha proveniencia.[36] Si consideramos la aserción como ajustada a la realidad, resulta notable que Thietmar explicite el vínculo romano, mientras que la alusión al significado eslavo sea únicamente indirecta y no haya precisiones con respecto al período histórico anunciado a partir de "*posteri*".

Si tomamos en consideración el contexto histórico de tales afirmaciones de Thietmar con respecto al pasado de la ciudad, resulta comprensible la referencia –arriba citada en forma completa– a un pasado glorioso de una Merseburg extensamente famosa, *olim longe lateque cluentem*, frente a una situación contemporánea al cronista caracterizada por el olvido: *nunc autem oblivionis senio caligantem fervens retegere* (Thietmar, I:1). Sin embargo, es posible interpretar esta apertura de la *Crónica* en estos términos como la base sobre la cual el autor construye su programa tanto textual como episcopal: contar la historia de Merseburg y de los Otones, vincular ambas y, al hacerlo, proyectar un futuro reparado y notorio para la sede episcopal

[35] El dato es retomado por Trillmich (2011:5). A su vez, Warner (2001:68), quien tradujo la Crónica al inglés, sigue a Holtzmann en este punto.
[36] Sobre los nombres eslavos en la Crónica de Thietmar, consultar: Eichler (1990; 2009:189-192).

que deje atrás el triste período de interrupción de su existencia. Por ello, resultaba pertinente "rescatar(la)" del olvido (Neyra, 2015) o, mejor dicho, inventar un pasado romano, si bien éste no aparece más que en forma de referencias relativamente vagas y dispersas.

En la misma línea, Thietmar conecta la supuesta labor de los romanos en la construcción de la Iglesia de Merseburg con el iniciador la dinastía otónida, explicando que Enrique I mejoró el trabajo de sus "predecesores": «*Antiquum opus Romanorum muro rex predictus in Merseburg decoravit lapideo, et infra eandem aecclesiam, quae nunc mater est aliarum, de lapidibus construi et XIIII. K. Iunii precepit dedicari*» (Thietmar, I:18). Se trata de la edificación sobre la cual posteriormente se construiría la catedral de San Juan Bautista y San Laurencio.[37]

El contacto textual de Thietmar con "lo romano" encuentra sus raíces en la escuela catedralicia de Magdeburg,[38] a través de su programa educacional, que incluía a los clásicos como Virgilio (Lippelt, 1973:71-76): "*Natürlich beherrscht der Theologe gründlich die Bibel. Aber daneben begegnen zahlreiche römische Klassiker: Vergil und Horaz besonders häufig, Ovid, Persius, Lucanus, Terenz, Papinius Statius, Martialis, Juvenalis, Macrobius und die sogenannten Disticha Catonis*" (Trillmich, 2011:XXVI). Allí en Magdeburg fue donde, según

[37] David Warner aclara que la necrología de Merseburg cita la dedicación de la iglesia en el día 23 de mayo y no el 19, tal como afirma Thietmar (I, 18, n. 56; *Nmer.,* fo. 2v, p. 6).

[38] "Otto the Great and Brun of Cologne evidently found a consistent and sustaining purpose for the institution of cathedral schools… They take on the task of training talented young men in statesmanship and administrative duties. Cathedral school education becomes identical with preparation for service at court, be it secular or episcopal… In the mid-tenth century they begin to flourish dramatically. We hear praise of the Magdeburg school in mid-century, of the great crowds of students there, of the intense interest in secular studies aroused by the 'second Cicero', Master Ohtricus, a teacher of such distinction and learning that he was later to debate with Gerbert of Aurillac in Ravenna before Otto II and his court". (Jaeger, 1994:47)

Warner, surgió la admiración de Thietmar por los obispos cortesanos,[39] pese a que él mismo no puede considerarse como un exponente de aquellos (Warner, 2002:97-101):

> «As with other cathedral schools, but in contrast with other monastic counterparts, the educational programme at Magdeburg appears to have been heavily weighted towards the classics, especially Virgil. It has been argued that such programmes aimed at forming the character as well as the intellect and that, insofar as they had the practical goal of providing candidates for the king´s service, they may have been the seedbed for the later ideals of courtliness. It is at least arguable therefore that Thietmar's admiration for 'courtier bishops' has its roots in a viewpoint acquired during his school years» (Warner, 2001:53-54).

Pero Thietmar en su rol de obispo buscó evocar un pasado romano no sólo con motivo de subrayar la jerarquía de la diócesis bajo su autoridad. Si bien el modelo de la dinastía otónida derivaba del Imperio Carolingio antes que de la Antigüedad Clásica, durante el reinado de Otón III se habría asistido a un intento de crear un revivido Imperio Romano: la *renovatio imperii romanorum*.[40] Thietmar es

[39] "... the courtier bishop... is rooted in social circumstances, in the circumstances of court life in general, and in particular in the social and political circumstances of the royal chapel of the Ottonian-Salian kings... The Ottonian royal chapel in its relation to the imperial church was the social matrix that brought forth an ideal type: the mighty, skillful royal advisor who is the darling of the king and court and the humble servant of all men. The cathedral schools responded to the requirements of an office by formulating an educational ideal, drawing on models in antiquity, Christian tradition, the traditions of the bishop´s office, and the imperial courts" (Jaeger, 1991:48).

[40] Percy Ernst Schramm considera que Roma fue vista bajo una nueva perspectiva por Otón III y sus colaboradores: constituía una evidencia incontestable y una garantía de su imperio frente a los

contemporáneo a dicho clima. Al respecto, Warner explica que el emperador comenzó a usar los epítetos de "Sirviente de Jesucristo" durante el viaje a Gniezno –emprendido con motivo de visitar las reliquias de su amigo y mártir san Adalberto de Praga– con el supuesto objetivo de una *renovatio* eclesiástica basada en la colaboración entre el Papa y el emperador (Warner, 2001:22). No es un detalle menor que, luego de la fundación del arzobispado de Gniezno en tierras polacas, el viaje de regreso lo transportara hasta Aquisgrán (Thietmar, IV:47), previo a su llegada a Italia, donde habría empleado el título de "Sirviente de los Apóstoles" (*servus apostolorum*): Otón III se convertía en el centro de la unión entre el cristianismo y el imperio. Thietmar describe del siguiente modo los acontecimientos en Aquisgrán:

> «*Imperator antiquam Romanorum consuetudinem iam ex parte* magna *deletam suis cupiens renovare temporibus, multa faciebat, quae diversi diverse sentiebant. Solus ad mensam quasi semicirculus factam loco caeteris eminenciori sedebat. Karoli cesaris ossa ubi requiescerent, cum dubitaret, rupto clam pavimento, ubi ea esse putavit, fodere, / quousque haec in solio inventa sunt regio, iussit. Crucem auream, quae in collo eius pependit, cum vestimentorum parte adhuc imputribilium*

bizantinos (1969:231). El concepto de *renovatio imperii* de Schramm fue revisado por Körntgen (2001) en su tesis sobre la sacralidad del poder regio bajo las dinasías otoniana y sala. Kerstin Schulmeyer-Ahl asevera que la *renovatio* responde, más que a un programa de renovación del Imperio Romano, a una empresa política de los otones en territorio italiano: "Hinter der von Otto III. Betriebenen *renovatio imperii Romanorum* verberge sich keine auf antiker Bildung fußende unversalistische Programmatik zur christlichen und politischen Erneuerung des Römerreiches, vielmehr handele es sich um ein konkretes, situationsgebundenes politisches Unternehmen, das die kaiserliche Herrschaft in Rom und damit verbunden den Schutz des Papsttums wieder zur Geltung bringen sollte" (2009:16).

sumens, caetera cum veneratione magna reposuit. Sed quid memorem singulos eiusdem accessus et recessus per omnes suimet episcopatus et comitatus? Cunctis apud Transalpinos bene dispositis Romanum visitabat imperium Romuleasque pervenit ad arces, ubi ab *apostolico caeterisque coepiscopis magnis laudibus suscipitur»* (IV, 47).

Este ideal implicaba "*… die konkrete Erueuerung (renovatio) der römischen Kirche durch die Befreiung aus den stadtrömischen Machtkämpfen*" (Körntgen, 2002:44) y no una simple unión de *regnum* y *sacerdotium* bajo el signo cristiano.[41] En pocas palabras:

«Die Leitidee in der kurzen Zeit der selbständigen Regierung Ottos III. War die 'Renovatio Imperii Romanorum', eine Erneuerung des Römischen Reiches. Mit dieser Devise knüpfte Otto III. an Karl den Groβen an, dessen Grab in Aachen er im Jahr 1000 besuchte. Der Erneuerung des Reiches sollte auch eine Erneuerung der Kirche folgen. Auch dabei wollte der Kaiser die Führung innehaben; sein Vorbild war neben Karl dem Groβen Konstantin der Groβe, was man auch daran erkennen kann, daβ der von Otto III. zum Papst erhobene Gerbert von Aurillac den Namen Silvester II. Annahm (Silvester I. soll der Legende nach Kaiser Konstantin getauft haben)» (Hartmann, 2005:196).

[41] Esta orientación romana del emperador habría sido facilitada a partir del trabajo de ciertos literatos y eruditos como Gerberto de Aurillac –el Papa Silvestre II–, Leo de Vercelli, Heriberto de Colonia –arzobispo de Colonia– y Adalberto de Praga.

No obstante, la relación entre los Otones y la ciudad de Roma fue compleja. Cuando el Papa solicitó la ayuda de Otón I frente al poder creciente de Berengario, a quien enfrentó, surgió el proyecto de la coronación imperial, que tuvo lugar el 2 de febrero del año 962 por parte del Papa Juan XII [955-963]:

> «Der Papst war vor allem daran interessiert, dass der Kaiser die seit dem Bündnis zwischen dem Karolinger Pippin († 768) und Papst Stephan II. († 757) traditionelle Schutzfunktion für die römische Kirche und das Papstum wahrnam, ohne die Herrschaftsrechte des Papstums in Rom und Italien zu beschränken. Dazu hatten man dem heranziehenden König die Privilegien vorgelegt, die seine karolingischen Vorgänger für den Papst ausgestellt hatten. Im so genanten *Pactum Ottonianum* vom 13. Februar… bestätigte der neue Kaiser die entsprechenden Vereinbarungen: Neben dem Dukat von Rom wurden der ehemals byzantinische Exarchat von Ravenna und die so genannte Pentapolis im Nordosten, die langobardischen Herzogtümer Spoleto und Benevent in Mittelitalien und verschiedene weitere Gebiete bis zu Sizilien und Korsika als päpstlicher Herrschaftsbereich anerkannt. Wie schon zu karolingischen Zeiten handelte es sich dabei allerdings größtenteils um Gebiete, die weder Kaiser noch Papst jemals besessen oder aktuell in Besitz hatten… Im Gegenzug zu den Versprechungen des Kaisers wurde auch sein zukünftiger Einfluss in Rom im *Ottonianum* fixiert: Der nach kirchlichem Recht von Klerus und Volk gewählte Papst sollte fortan vor der

Weihe jeweils einen Treueid auf den Kaiser ablegen» (Körntgen, 2002:15-16).

Bajo el reinado de Otón III, en el año 997, Crescencio, un patricio romano, llegó a nombrar a Juan XVI como antipapa ante la imposibilidad de Gregorio V de mantenerse en la sede romana. El emperador debió entrar en Roma acompañado de sus tropas, logrando el retiro de Crescencio al castillo de Sant´ Angelo –luego asediado y tomado prisionero, al igual que Juan XVI, quien fue depuesto (Schramm, 1969:221; Dhont, 1995:211-212). Más tarde, con su arribo a Roma al regresar desde Gniezno, Otón III debió enfrentar la traición y conspiración de Gregorio –generalmente identificado con el Conde de Tusculum (Beumann, 2000:152-156; Schramm, 1969:287). Una vez doblegado el levantamiento,[42] "*Omnes regiones, quae Romanos et Longobardos respiciebant, suae dominacioni fideliter subditas, Roma solum, quam pre caeteris diligebat ac semper excolebat, excepta, habebat"* (Thietmar, IV:48). En efecto, el historiador Ludger Körntgen sostiene la existencia de un problema esencial del poder de los Otones sobre Roma, a saber, las dificultades para conseguir mantener una presencia estable allí: "*Die ließ sich nur behaupten, solange der Kaiser selbst mit militärischer Macht präsent war. Viel diskutierte Maßnahmen wie der Bau einer Residenz in Rom lassen sich auf diesem Hintergrund als Versuch verstehen, der ottonischen Herrschaft dauernde Präsenz zu verschaffen. Dazu gehörte auch die Zusammenarbeit mit stadtrömischen Familien, die unter Otto III. in den Vordergrund traten*" (2002:43). En consonancia con esto, Wilfried

[42] Habría tenido lugar el 16 de febrero del año 1001.

Hartmann afirma que, si bien las nuevas investigaciones dudan acerca de un interés por establecer una residencia duradera en Roma, "*Unbestreitbar aber sind die Bemühungen, in dieser Stadt stärker präsent zu sein, was sich im Neubau einer kaiserlichen Pfalz, in der Übernahme byzantinischer Hoftitulaturen und in der Zurückdrängung des römischen Adels zeigt*" (Hartmann, 2005:196).

Por consiguiente, en la exaltación de Roma del obispo de Merseburg observamos no solo el empeño por legitimar su sede y demostrar su brillo, sino también la influencia tanto de la formación escolar como la de un clima de ideas vinculado con el proyecto imperial otoniano.

Palabras finales

El objetivo del presente trabajo fue dar cuenta de cómo el obispo y cronista, Thietmar, hizo uso de un pasado –artificial, ficcional– romano a fin de elevar el *status* de la sede de Merseburg. El empeño del obispo en tal misión encuentra su origen en una joven sede, embestida por los avatares políticos-religiosos característicos del período, que necesitaba revalidar su posición como centro de trascendencia dentro del territorio sajón.[43]

Para esta tarea, recorrimos las instancias de invención de dicho pasado romano, que se revelan escasas y de manera relativamente sutil a lo largo de la *Crónica*. Tras analizarlas, llegamos a la conclusión de

[43] En este sentido, puede considerarse que es aplicable la función tradicional de las crónicas como textos justificativos de ciertas acciones y decisiones políticas; en este caso en particular, Thietmar reúne dos roles; el de cronista y aquel de ser la cabeza del episcopado, interesado por legitimar y revalorizar la historia de la ciudad y de la sede: "Chroniclers and patrons were inevitably influenced by political considerations, and most chroniclers are to be viewed as being, at least in some degree, instruments of political propaganda, written to justify particular courses of action. They help us understand, therefore, how power and authority were established, challenged and denied". (Van Houts, 1995:60)

que son los objetivos prácticos dictados por la administración episcopal y la necesidad de legitimación de la historia y la renovada existencia de la sede los factores que se encuentran detrás de la ficcionalización del supuesto pasado romano de Merseburg con el que se inicia el relato. Thietmar prioriza dichos fines frente a la mera narración de los acontecimientos destacados tanto del obispado como del Imperio:

> «Rein literarischer Ehrgeiz lag Thietmar fern. Seine Chronik sollte praktischen Zwecken dienen. Er stellt Unterlagen zusammen über Vorgeschichte und Entwicklung seines Bistums, über seine Rechte, Besitzungen und politische Lage, gibt geistliche Belehrung, sammelt mahnende Beispiele guten und schlechten Lebenswandels, christlicher Tugenden und schädlicher Laster und weist Gottes gerechtes Eingreifen in das Geschehen dieser Welt durch Schickungen und Wunder nach… Thietmar schreibt als Kirchenfürst, Priester und Politiker, nicht als Historiker. Das erklärt gewisse 'Mängel' im Sinne moderner Geschichtsschreibung und einseitige Betrachtungsweisen in eigener Sache» (Trillmich, 2011:XXIII)

En efecto, Thietmar no es prioritariamente –o, mejor dicho, no solo– un cronista o historiador. La historia, su historia, se encuentra al servicio de la acción y la política episcopal.

Bibliografía

ALTHOFF, G. (1998), "Magdeburg, Halberstadt, Merseburg: Bischöfliche Repräsentation und Interessenvertretung im ottonischen

Sachsen": Althoff, G. (ed.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen. Texte, Bau- und Bildkunst*. Sigmaringen. Jan Thorbecke, pp. 267-293.

ALTHOFF, G., WOLLASCH, J. (eds.). (1983). *Die Totenbücher von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg*. MGH. Libri Memoriales et Necrologia, n. S. 2. Hanover.

BEUMANN, H. ([1987] 2000). *Die Ottonen*. Stuttgart. Verlag W. Kohlhammer.

BRÜNHOLZL, F. (1983), "Cäsar, Cäsar im Mittelalter, A-C": *Lexikon des* Mittelalters, *Band II*, col. 1352-1354.

DHONT, J. ([1967] 1995). *La Alta Edad Media*. México. Siglo XXI.

Die taudsendjährige Geschichte Merseburgs in Schriftdenkmälern (1957). Merseburg. Deutsches Zentralarchiv Merseburg.

DUNPHY, G. (ed.) (2010). *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. Leiden/Boston. Brill.

EICHLER, E. (1990), "Zur Bedeutung der Chronik Thietmars für die frühmittelalterliche Überlieferung slawischer Namen": Schützcheichel, R. (ed.), *Ortsname und Urkunde. Frühmittelalterliche Ortsnamenüberlieferung. Münchener Symposion, 10. Bis 12. Oktober 1988*. Heidelberg. Beiträge zur Namenforschung N. F., Beiheft 29.

EICHLER, E. (2009), "Nochmals zu Thietmars Umgang mit slavischen Namen in seiner Chronik": Greule, A. y Springer, M. (eds.), *Namen des Frühmittelalters als sprachliche Zeugnisse und als Geschichtsquellen*. Berlin. Walter de Gruyter, pp. 189-192.

ENGELS, O. (1975), "Die Gründung der Kirchenprovinz Magdeburg und die Ravennater 'Synode' von 968": *Annuarium Historiae Conciliorum*, 7, 136-158.

FICKERMANN, N. (1957), "Thietmar von Merseburg in der lateinischen Sprachtradition. Für eine Sprachgerechtere Edition seiner Chronik": *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Band VI*, pp. 21-76.

FINCK VON FINCKENSTEIN, A. G. (1989). *Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919-1056):* Studien zur Mediävistik, Band 1. Sigmaringen. Jan Thorbecke Verlag.

FLECKENSTEIN, J. (1959). *Die Hofkapelle der deutschen Könige. I. Teil, Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle.* Schriften der Monumenta Germaniae Historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters). Stuttgart. Anton Hiersemann, 16/I.

FLECKENSTEIN, J. (1966). *Die Hofkapelle der deutschen Könige. II. Teil, Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche.* Schriften der Monumenta Germaniae Historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters). Stuttgart. Anton Hiersemann, 16/II.

FLEISCHMANN, S. (1983), "On the Representation of History and Fiction in the Middle Ages": *History and Theory*, vol. 22, nro. 3, pp. 278-310.

GOETZ, H. ([1999] 2008). *Geschichtschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*. Berlin. Akademie Verlag.

GOETZ, H.-W (2010), "Die Chronik Thietmars von Merseburg als Ego-Dokument: ein Bischof mit gespaltenem Selbstverständnis": Corradini, R., Gillis, M., McKitterick, R. y Van Renswoude, I. (eds.), *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*. Wien. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 259-270.

GOEZ, W. (1983), "Thietmar von Merseburg, Geschichtsschreiber (975 † 1018)": *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 70-83.

GRAU, A. (1938). *Der Gedanke der Herkunft in der deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters*. Würzburg. Triltsch.

GRUNDMANN, H. (1965). *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

HARTMANN, W. (ed.) ([1995] 2005). *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Band 1. Frühes und hohes Mittelalter, 750-1250*. Stuttgart. Reclam.

HEHL, E. D. (1997), "Merseburg – eine Bistumsgründung unter Vorbehalt. Gelübde, Kirchenrecht und politischer Spielraum im 10. Jahrhundert": Keller, H. y Meier, C. (eds.), *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmuttelalterforschung der Universität Münster*, 31, pp. 96-119.

HIGOUNET, C. (1990). *Die deutsche Ostsiedlung im Mittelalter*. München. Deutscher Taschenbuch Verlag.

HOLTZMANN, R. (1935). *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung* [Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum nova series, tomus IX]. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.

ISOAHO, M. (ed.) (2015). *Past and Present in Medieval Chronicles* [Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences]. Helsinki. Helsinki Collegium for Advanced Studies, vol. 17.

JAEGER, C. S. ([1985] 1991). *The Origins of Courtliness – Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals – 939-1210*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

JAEGER, C. S. (1994). *The Envy of Angels. Cathedral Schools in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

KEHR, P. (ed.) (1899). *Urkundenbuch des Hochstifts Merseburg. Erster Theil (962-1357)*: Historischen Commission der Provinz Sachsen, Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, Band 36.

KOHL, W. (2003), "Sigfrid 1022-1032": *Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, Bistum Münster 7, Die Diözese*. Berlin/ New York. De Gruyter, pp. 92-102.

KÖRNTGEN, L. (2001). *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit:* Orbis medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Band 2. Berlin. Akademie Verlag.

KÖRNTGEN, L. (2002). *Ottonen und Salier*. Darmstadt. Wissenschalftliche Buchgesellschaft.

KÖRNTGEN, L. y WAβENHOVEN, D. (eds.) (2011). *Patterns of Episcopal Power. Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe*. Prinz-Alabert-Forschungen 6. Berlin/ Boston. Walter de Gruyter.

KRAUSE, K. (1876), "Brun II. Bischof von Verden, Graf von Walbeck": *Allgemeine Deutsche Biographie 3*. Leipzig. Duncker & Humblot, c. 434.

KUNDE, H., RANFT, A., SAMES, A. y WITTMANN, H. (eds.) (2005). *Zwischen Kathedrale und Welt. 1000 Jahre Domkapitel Merseburg* [Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung "Zwischen Kathedrale und Welt – 1000 Jahre Domkapitel Merseburg", Dom und Schloss Merseburg, 10. August bis 14. November 2004]. Petersberg. Michael Imhof Verlag.

LIPPELT, H. (1973). *Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist*. Köln-Wien. Böhlau Verlag.

Ludwig, M. (2002). "Konfrontation und Koexistenz bei Sachsen und Slawen": *Auf den Spuren der Ottonen III. Protokoll des Kolloquiums am 22. Juni 2001 in Walbeck/Hettstedt*. Halle. Landesheimatb und Sachsen-Anhalt.

MAYR-HARTING, H. (2007). *Church and Cosmos in Early Ottonian Germany: The View from Cologne*. Oxford. Oxford University Press.

McKITTERICK, R. (2006). *Perceptions of the Past in the Early Middle Ages*. Notre Dame/ Indiana. University of Notre Dame Press.

MORENO HERNÁNDEZ, A. (coord.) (2010). *Julio César: textos, contextos y recepción. De la Roma clásica al mundo actual*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

MÜLLER-MERTENS, E. (1999), "The Ottonians as kings and emperors": Reuter, T. (ed.), *The New Cambridge Medieval History, vol. III, c. 900-1024*. Cambridge. Cambridge University Press.

NEYRA, A. V. (2012), "La Crónica de Thietmar de Merseburg: una fuente para el estudio de las relaciones entre el Imperio y el mundo eslavo": Rodríguez, G. y Neyra, A. V (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*. Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de

Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), 3, pp. 63-81.

NEYRA, A. V. (2013a). "Glorias y aflicciones del imperio otoniano: la *Crónica* de Thietmar de Merseburg": *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval,* 9, 12.

NEYRA, A. V. (2013b). "Conspiración en sueños: salvación del alma y violencia contra la iglesia": *XIII Jornadas de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización en Historia Medieval*, 2-4 de septiembre de 2013, IMHICIHU, CONICET, SAEMED, CABA.

NEYRA, A. V. (2015). "La recuperación de la gloria de la ciudad de Merseburg en la *Crónica* de Thietmar": *Revista Roda da Fortuna*, 2, en prensa.

PATZOLD, S. (2008). *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis 10. Jahrhunderts*. Ostfildern. Jan Thorbecke Verlag.

PATZOLD, Steffen, "Nachtrag", en THIETMAR VON MERSEBURG (2011). *Chronik* [Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich. Mit einem Nachtrag und einer Bibliographie von Steffen Patzold]. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

RANGE, F. (1910). *Die Entwicklung des Merseburger Domkapitels von den Anfängen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*. [Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Greifswald]. Hildesheim. August Lax.

REUTER, T. (ed.) (1999). *The New Cambridge Medieval History, vol. III c. 900-1024*. Cambridge. Cambridge University Press.

SCALES, L. (2010), "The Illuminated Reich: Memory, Crisis, and the Visibility of Monarchy in Late Medieval Germany": Coy, J. P; Marschke, B.; Sabean, D. W. (eds.), *The Holy Roman Empire, Reconsidered*. Oxford/ New York. Berghahn Books, pp. 71-92.

SCHLESINGER, W. (1963), "Merseburg (Versuch eines Modells künftiger Pfalzbearbeitungen)": *Deutsche Köningspfalzen. Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung, Erster Band*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 158-206.

SCHRAMM, P. E. (1969). *Kaiser, Könige und Päpste, Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, Band III*. Stuttgart. Anton Hiersemann.

SCHULMEYER-AHL, K. (2009). *Der Anfang vom Ende der Ottonen. Konstitutionsbedingungen historiographischer Nachrichten in der Chronik Thietmars von Merseburg*. Berlin/ New York. Walter de Gruyter.

SCHULZ, W. (1954), "Die Römer als Gründer mitteldeutscher Orte. Herkunft und Entwicklung einer Überlieferung aus dem Mittelalter": *Frühe Burgen und Städte: Beiträge zur Burgen- und Stadtkernforschung*. Berlin. Akademie-Verlag, pp. 66-69.

TELLENBACH, G. (1996). *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. Cambridge. Cambridge University Press.

THIETMAR VON MERSEBURG (2011). *Chronik* [Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich. Mit einem Nachtrag und einer Bibliographie von Steffen Patzold]. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

TRILLMICH, W. (2011), "Einleitung": THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronik* [Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich. Mit einem Nachtrag und einer Bibliographie von Steffen Patzold]. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. IX-XXXI.

VAN HOUTS, E. (1995). *Local and regional Chronicles* [Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental]. Turnhout/ Belgium. Brepols, Fasc. 74.

WARNER, D. (2001), "Introduction: Thietmar, Bishop and Chronicler": Warner, D. (trad.), *Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg*. Manchester. Manchester University Press, pp. 1-64.

WARNER, D. (2002), "Thietmar of Merseburg: the Image of the Ottonian Bishop": Frassetto, M. (ed.), *The Year 1000*. Houndsmills. Palgrave, pp. 97-101.

WELLMER, H. (1973), "Thietmar von Merseburg († 1018)": Bosl, K. (ed.), *Persönliches Memento im deutschen Mittelalter* [Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 5]. Stuttgart. Anton Hiersemann, pp. 61-82.

WESEMANN, H. (1879). *Cäsarfabeln des Mittelalters*. Löwenberg.

WIDUKIND VON KORVEI. (1935). *Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei*. Fünfte Auflage in Verbindung mit H.-E. Lohmann, neu bearbeitet von Paul Hirsch. Hannover. Hahnsche Buchhandlung.

Iglesia imperial, Imperio cristiano. La retórica epistolar de Bruno de Querfurt (siglos X y XI)

Valeria Weintraub[1]
Universidad de Buenos Aires
valewein@gmail.com

Resumen

El programa de cristianización de Europa centro-oriental impulsado desde el Sacro Imperio a partir del siglo X contó con Bruno de Querfurt entre sus protagonistas. Personaje destacado por sus vínculos con los altos estratos de la aristocracia local y extranjera, dedicó su vida a la peregrinación y prédica entre los pueblos paganos, encontrando allí el martirio. Entendiendo la cristianización como un proceso que unió intereses políticos y religiosos, este trabajo se propone evaluar dos niveles de la *Carta de Bruno al rey Enrique II*: por un lado, los modelos en pugna sobre el papel del Imperio en tal programa (es decir, el contenido de la *Carta*); y, por otro, la eficacia de la retórica utilizada atendiendo al público de la Corte en general y al rey Enrique en particular (en otras palabras, cuestiones formales de la fuente). Este análisis, cimentado en la idea de la existencia de códigos compartidos, nos permitirá echar luz sobre ciertos aspectos de la educación de la época, peldaño ineludible en la construcción de la arquitectura del poder imperial.

[1] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

Introducción

A partir del siglo IX se profundizan los intentos surgidos desde el espacio central europeo y del ámbito bizantino por cristianizar a los pueblos eslavos, situados en sus márgenes geográficos. Los intereses imperiales iban de la mano con los eclesiásticos: misiones religiosas y militares apuntaban a incorporar nuevos espacios y sujetos, no sólo a estructuras de dominio sino a un determinado tipo de sociedad (Bartlett, 2003 [1993]: 43).

En lo que a la Iglesia respecta, tras la segunda gran crisis en el reinado de Otón I, a saber, el levantamiento de su hijo Liudolfo (duque de Suabia) y su yerno, el salio Conrado, entre 953 y 954, se produjo un cambio fundamental para el curso que habría de tomar el reino. La Iglesia fue, deliberada e intencionalmente, reforzada con derechos, riqueza y poder; fundamentalmente, se le concedió el gran espacio en el gobierno que no podía ya confiarse a duques y condes, cuyas fluctuantes lealtades despertaban suspicacias (Leyser, 1981: 733). Así se dan los inicios de lo que se consolidará más tarde como faceta fundamental del Imperio: la Iglesia imperial.

Por su parte, desde la perspectiva de los pueblos afectados, el avance de la cristianización acompañó movimientos de reestructuración interna: asentamientos comunales, tribus y uniones de tribus dejaron paso a la centralización del poder en manos de personajes locales destacados y sus comitivas militares, sometiendo a su vez mayores territorios. En ese marco, la introducción de la Iglesia y sus estructuras jerárquicas aportó una suerte de “ideología estatal” (Lübke, 2008: 200). Como reacción a estos poderes ascendentes y la creciente presión por parte sajona, en el año 983 se produjo un gran

levantamiento protagonizado por los liutizos, comunidad de pueblos eslavos occidentales en la región de Mecklemburgo oriental (hoy, Pomerania occidental), que no sólo destruyó gran parte de la organización eclesiástica y la dominación otónida en la región sino que también dio nuevos bríos a la identidad pagana. A partir de este episodio, los liutizos lograron reunir una fuerza militar independiente, constituir una organización político-social acéfala y revivir creencias y prácticas paganas en torno al santuario de Rethra-Riedegost (Warner, 2001b).

A lo largo del siglo X, la casa polaca de los piastas vio aumentar y centralizarse su poder, proceso en el que el martirio de san Adalberto de Praga (Vojtěch) ocupó un lugar simbólico crucial: tras recuperar el cuerpo de manos de los paganos y trasladarlo a Gniezno, en el año 1000 el emperador Otón III peregrinó hasta el sepulcro movido por la admiración que le causaba el santo. Tal acontecimiento sin precedentes otorgó prestigio y reconocimiento a los piastas, a la vez que les permitió a éstos reforzar su identidad colectiva (Urbańczyk, 2008: 220-222). Asimismo, el martirio de Adalberto fortaleció los reclamos de los polacos con respecto a la cristianización de los prusianos, despertando un interés semejante en la ‘Rus de Kiev, espacio ya vinculado a la iglesia bizantina.

Sin embargo, la confluencia de intereses entre polacos y germanos tocó a su fin cuando el sucesor de Otón III, Enrique II, realineó sus vínculos políticos. Aliado con Boleslao de Bohemia y la confederación pagana de los liutizos, se enfrentó con Boleslao el Bravo de Polonia cuya acumulación de poder, en este punto, representaba ya una amenaza para los intereses imperiales. Son estas prioridades las

que cuestiona nuestro protagonista, Bruno de Querfurt, en su *Carta* al rey Enrique. Las condiciones de la alianza establecían la continuidad y respeto de las prácticas paganas liutizas a cambio de prestaciones militares. Queda en evidencia, entonces, el privilegio de las metas políticas por sobre la recuperación del control efectivo y la organización eclesiástica, en pos de hacer frente a una presencia más amenazante que el paganismo, a saber, el expansionismo polaco encabezado por Boleslao el Bravo (Weintraub, 2012: 5). Tal es el contexto en el que Bruno llega a Polonia, escribe a Enrique y, finalmente, se dirige a tierras prusianas, donde es martirizado en 1009. Cabe señalar que la paz entre Enrique y Boleslao recién se alcanza en 1018.

En tanto, la eficacia de la *Carta* descansa en el supuesto de un lenguaje compartido, un universo de representaciones presente en la Corte del rey –destinatario directo de la epístola en cuestión- y, fundamentalmente, en el poder ideológico de ciertas imágenes para despertar compromisos en un público amplio y restablecer las prioridades marcadas en la agenda política del Imperio.

Un "Sacro Imperio". Ideales y praxis

La *Carta* dirigida por Bruno a Enrique II expresa de modo general la tensión irresuelta -que atraviesa buena parte de la Edad Media- entre la primacía de los intereses temporales y los espirituales. Desde luego, la confluencia existió, como así también las colisiones: si otónidas y piastas colaboraron en un sentido pro-cristiano en los primeros tiempos, más tarde se verán enfrentados por conflictos dinásticos y amenazas expansionistas. Esas fueron las circunstancias que llevaron a Enrique a aliarse con la confederación pagana de los

liutizos, enfrentándose al potencialmente peligroso Estado cristiano polaco. Es interesante la versatilidad de los cursos de acción; no ha de olvidarse que se trata del reino del pragmatismo, en el cual el apoyo a posiciones como las de Bruno estaba sujeto a una coyuntura favorable, sin por ello despreciar el peso ideológico que el cristianismo pudiera tener como formador de opiniones. En su escrito, de tal modo, Bruno aboga por el ideal cristiano del poder real, ejecutor de una doble función civil y religiosa, y atribuye así a Enrique la responsabilidad de ser tanto "un líder bueno y católico" como "un conductor piadoso y riguroso de la Santa Iglesia" (Neyra & Sapere, 2012: 7). A continuación, sin embargo, se ocupa de señalar su preocupación por el rumbo elegido por Enrique, preguntándose: "¿está bien perseguir al cristiano y tener amistad con un pueblo pagano?" Esta interrogación encabeza una serie de preguntas retóricas en las cuales el autor contrapone una jerarquía del bien (Cristo, san Mauricio –santo asociado a la dinastía otónida-, la Santa Lanza –símbolo de poder real para esa misma casa-) a otra del mal (Satán, Zuarasi -deidad principal de los liutizos- y los estandartes militares de los paganos). El poder retórico de tales comparaciones se profundiza al entender la referencia a Corintios 2 (6: 14-15), carta en la cual el apóstol Pablo enfatiza la incompatibilidad de dos patrones de vida contrapuestos utilizando un recurso similar (Warner, 2006: 28). Tal giro no es accidental sino que responde a una larga tradición que, desde la Antigüedad y de la mano de figuras como Tertuliano y Jerónimo, apela a ese mismo pasaje bíblico para enfatizar ciertas antítesis de la vida cristiana (Murphy, 1974: 49, 53). Bruno, entonces, se hace eco de la misma en la elección de sus palabras.

Existe otra inflexión notable en la construcción retórica del contraste entre las prioridades temporales y espirituales: la mención a san Mauricio. De una doble vertiente de tradición escrita, la fijada por la *passio* compuesta por Euquerio de Lyon (siglo V) y otra versión anónima, el episodio del martirio del líder de la Legión Tebana junto a sus compañeros por resistirse a matar a otros cristianos o bien a adorar dioses paganos como les fuera ordenado por el emperador Maximiano reintroduce el comentario sobre el gobierno en la literatura hagiográfica. Con esta referencia, Bruno trae a un primer plano el carácter dual y conflictivo de la lealtad cristiana que debe someterse tanto a la autoridad secular como a la espiritual. Este clásico dilema del pensamiento político medieval es resuelto por Bruno dando primacía a los intereses espirituales, tal como lo habrían hecho Mauricio y sus compañeros. Así, el obispo consigue establecer los límites de la autoridad secular si es contrapuesta a la fidelidad a Dios o a las nociones de rey y guerra justa (Warner, 2006: 26).

"¿No sería mejor combatir contra los paganos por la cristiandad, que infligir violencia a los cristianos por el honor secular?" (Neyra & Sapere, 2012: 11-12). Con este puntapié inicial, Bruno presenta como paradigma de gobernante justo a Boleslao el Bravo, siempre dispuesto a colaborar en la conversión de los prusianos –y de este modo, con su propia tarea-, quienes encarnaban una amenaza constante sobre su frontera. No obstante, ha de tenerse en cuenta que tampoco este duque estaba libre de intereses seculares: sería extraño que ignorase el efecto mitigador de la violencia sobre los márgenes de sus territorios que la conversión de un pueblo tan belicoso como el prusiano podría tener, integrándolo a la más amplia estructura transregional del cristianismo.

De todos modos, para Bruno y su exhortación al rey Enrique, personifica el ideal de poder cristiano que antepone los deberes divinos a todos los demás. Hacia el final de la epístola, incluso, extrema su discurso señalando que desde Constantino el Grande y Carlomagno existen aquellos que persiguen a los cristianos pero casi nadie con el afán de aquéllos en convertir a los paganos (Neyra & Sapere, 2012: 13).

La elección de palabras de Bruno a la hora de elaborar su *petitio* dista de ser fortuita. Todos los puntos de la *Carta* abordados hasta el momento remitirían a los potenciales receptores al *ordo* de coronación otónida. Si nos atenemos al redactado en San Albano de Mainz en 960, veremos que solemnemente acompañaba la unción con estas palabras: "que [el rey] defienda y exalte tu Santa Cruz y que gobierne con justicia al pueblo encomendado a él por Ti; *que se sirva de su espada para destruir a los traidores a la fe, enemigos de la Cristiandad* y para ayudar a las viudas y los huérfanos" (Leyser, 1981: 721; el destacado es nuestro). Asimismo, en el relato de la coronación de Otón I legado por Widukind de Corvey también se insta al rey a expulsar a los enemigos de Cristo, bárbaros (es decir, paganos) y malos cristianos. Estas dos frases se usaban habitualmente juntas en los siglos IX y X, admitiendo que a veces los propios cristianos eran responsables de los atropellos contra la Iglesia (1981:721). Podemos imaginar la resonancia del mensaje de Bruno, entonces, cuando apunta al rey, máximo responsable de la defensa de la religión, entre los traidores a la santa causa. Parece cuanto menos difícil que tamaño punto de referencia pasara desapercibido para el entorno real. De tal modo, cabe concluir que tales palabras reverberarían en el imaginario colectivo de la audiencia en relación con conceptos transmitidos en ciertas ceremonias

-tanto el *ordo* de coronación como el *adventus* son buenos ejemplos (Warner, 2001: 277)- acerca de qué constituía el buen y cristiano gobierno. En la siguiente sección, en cambio, abordaremos la construcción de esos códigos desde la perspectiva educativa.

La Corte como audiencia

Nuestro autor, Bruno de Querfurt (974-1009), pertenecía a los altos círculos de la élite de su tiempo. Relacionado con la familia real sajona, fue educado en la escuela catedralicia de Magdeburg y sirvió en la capilla real de Otón III. En 1004 fue consagrado obispo por Tagino de Magdeburg, siéndole atribuido un episcopado de misión, sin sede territorial fija. Sin embargo, Bruno no se desprendió nunca de los hábitos e ideales ascéticos con los que se había familiarizado en el monasterio de Santi Bonifacio ed Alessio, donde decidiera consagrarse monje a partir del ejemplo encarnado por el martirio de san Adalberto de Praga. Si bien su estadía con la comunidad eremita de Romualdo de Benevento en el Pereum no fue prolongada, los escritos bruneanos traslucen los ideales ascéticos que tales círculos pregonaban. Además de esta *Carta,* escribió dos *vitae* de Adalberto de Praga y la *Vita quinque fratrum*. Sus textos se caracterizan, además, por contener numerosas referencias autobiográficas que nos dan una idea de los avatares de las misiones de su tiempo, en un estilo muy personal.

En este punto, cabe preguntarse acerca del destinatario de la carta. No es ésta necesariamente una pregunta capciosa pues, si bien la *salutatio* –parte de la carta que indica el status tanto del remitente como del destinatario- deja en claro que se dirige al rey Enrique,

existen factores tanto contextuales como de contenido que sugieren un público más amplio. Este carácter dual de la epístola, tanto privada (dirigida a un individuo) como pública (a una audiencia más amplia), es un rasgo reconocido en la epistolografía, precisamente lo que le confiere poder e importancia como documento. De hecho, se las llama *sermones* y *orationes* pues la preparación era dictada; más aún, solían ser entregadas oralmente, en forma de discursos, incluso a destinatarios familiarizados con el latín y la lectura (Constable, 1992: 40). No es de extrañar, pues, que la figura de la audiencia diera forma a la carta, aprovechando su formato como oportunidad para ventilar preocupaciones con mayor resonancia y presentar reclamos en una escala más amplia (Kong, 2010: 238). Por lo tanto, podemos conjeturar justamente que el caso de la carta de Bruno a Enrique no sería una excepción a esta regla.

¿Decodificarían los individuos que poblaban la corte de Enrique el mensaje de Bruno? ¿Apreciarían las sutilezas en el estilo, las referencias bíblicas, la elección de episodios de la tradición cristiana? La generalización e institucionalización de la educación en escuelas catedralicias que tiene lugar precisamente en este tiempo nos hace suponer que sí. Tanto Bruno como Enrique habían pasado por ellas. Respondía a las necesidades de una Iglesia integrada en el sistema de administración imperial, lo que condujo a que cada vez más la educación en estas escuelas fuera sinónimo de preparación para el servicio en la corte, tanto secular como episcopal (Jaeger, 1994: 47-48). Más aún, es precisamente en los claustros de, por ejemplo, Hildesheim y Bamberg, donde se reúne la futura élite gobernante y comienzan a tejerse tanto las redes de aprendizaje como los lazos de amistad y

patronazgo que más tarde les serán útiles en sus funciones (Hartmann, 2014: 69). El objeto de la educación es el *cultus virtutum,* el cual combinaba el saber con la ética a través del estudio de gramática y retórica. Con sus bases apoyadas firmemente en los modelos legados por la Antigüedad (siendo el principal exponente Cicerón), puede apreciarse también el tamiz interpretativo de los autores cristianos, entre ellos, Casiodoro, Boecio, Isidoro de Sevilla y Rabano Mauro.

Sabemos, además, que el entorno de los otónidas se caracterizó de hecho por estar poblado de *litterati*: escritores, poetas, santos; entre ellos, Adalberto de San Maximino, León de Vercelli, Burchard de Worms, Heriberto de Colonia, Bernardo de Hildesheim, Wipo, Gerberto y, por supuesto, Bruno de Querfurt. Todos ellos sirvieron al rey y disfrutaron de su *familiaritas* (Leyser, 1981: 727). Tal la índole del entorno real, y teniendo a Enrique II como principal promotor de la construcción de la Iglesia imperial, se despejan las dudas acerca de la comprensión profunda del mensaje de Bruno.

Consideraciones finales

Dos condiciones eran necesarias para asegurar la eficacia de la carta de Bruno que hemos analizado: en primer lugar, cierta cultura letrada tanto del lado del autor como del de su(s) receptor(es). Desarrollándose intensamente desde este momento, se trata de una cultura en transición debido a las crecientes necesidades de la administración pública, que tiende a descansar sobre una burocracia eclesiástica (muy especialmente en el Sacro Imperio, dado el peso de la Iglesia imperial, de la cual Enrique II fue un consciente arquitecto),

cuerpo florecido de la educación de las escuelas catedralicias. Como hemos tenido ocasión de ver, tanto Bruno como Enrique pasaron por esa formación, el primero en la escuela de Magdeburg y el segundo, en Hildesheim. Más aún, incluso de haber sido recibida la epístola por el amplio público de la corte real, podemos conjeturar que quienes pertenecían a ese selecto grupo estarían en condiciones de formación similares a las de los protagonistas de este episodio.

El segundo requisito es contextual: es la expansión del mundo lo que hace de la epístola un género que acelera su evolución precisamente desde el siglo XI. El control de las comunicaciones es un factor esencial del poder. La carta se convierte así en el principal medio de influir en acciones y opiniones, persuadir y consultar (Constable, 1992: 37). Bruno, precisamente partícipe y hacedor de esa expansión, se vale de esta arma no sólo para comunicar sus experiencias en los límites del mundo y así llenar una ausencia que es prerrequisito para la existencia de la carta; al mismo tiempo, atento al público amplio que posiblemente recibiría el mensaje, desliza su dura crítica a las elecciones políticas tomadas y propone un nuevo curso de acción justamente a quienes podían torcer el rumbo de los acontecimientos.

La importancia de la carta queda planteada tanto por su forma y contenido, cuanto por el calibre de los personajes y acontecimientos a los que interpela. El martirio de Bruno al poco tiempo de escribir esta misiva la perpetuó como expresión y signo de una época de cambios y, a la vez, testimonio de primera mano de lo que acontecía en los márgenes del mundo conocido.

Bibliografía

BARTLETT, R. (2003 [1993]). *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*. Universidad de Valencia-Universidad de Granada.

CONSTABLE, G. (1992). "Dictators and Diplomats in the Eleventh and Twelfth Centuries: Medieval Epistolography and the Birth of Modern Bureaucracy": *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 46, 37-46.

HARTMANN, F. (2014). "Eloquence and friendship. Letter-writing manuals and the importance of being somebody's friend": Steckel, S., Gaul, N., and Grünbart, M. (eds.), *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*. Münster, Lit, pp. 67-86.

JAEGER, C. S. (1994). *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

KONG, K. (2010). *Lettering the Self in Medieval and Early Modern France*. Cambridge, Boydell & Brewer.

LEYSER, K. (1981). "Ottonian Government": *The English Historical Review*, Vol. 96, N° 381, 721-753.

LÜBKE, Ch. (2008). "Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers": Garipzanov, I. H., Geary, P. J., y Urbańczyk, P. (comps.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*. Belgium, Brepols, pp. 189-204.

MURPHY, J. (1974). *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley, University of California Press.

NEYRA, A. V. y SAPERE, A. (2012). "Amistades paganas y persecución de los cristianos: la epístola de Bruno de Querfurt al emperador Enrique II": *Sociedades Precapitalistas*, Vol. 2, Nº 1, 1-17.

URBAŃCZYK, P. (2008). "Slavic and Christian Identities During Transition to the Polish Statehood": Garipzanov, I. H., Geary, P. J., y Urbańczyk, P. (comps.), ob. cit., pp. 205-222.

WARNER, D. (2001). "Ritual and Memory in the Ottonian *Reich*: The Ceremony of *Adventus*": *Speculum*, Vol. 76, Nº 2, 255-283.

WARNER, D. (2001b). *Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg*. Manchester, Manchester University Press.

WARNER, D. (2006). "Saints, Pagans, War and Rulership in Ottonian Germany": Figueira, R. C. (ed.), *Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages*. Aldershot, Ashgate, pp. 11-36.

WEINTRAUB, Valeria (2012). "La cristianización de los eslavos: misión, alianzas y conflictos en los relatos de Bruno de Querfurt", ponencia presentada en *I Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Religiosos: "Tiempo sagrado y experiencia religiosa*. 30, 31 de octubre y 1º de noviembre de 2012, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

La reformulación narrativa de la vida de Cristo en un poema castellano del siglo XIII (Libro de los tres reyes de Oriente, Ms. Esc. K-III-4)

Carina Zubillaga[1]
UBA - CONICET
carinazubillaga@hotmail.com

Resumen

El *Libro de los tres reyes de Oriente* es un poema castellano breve de principios del siglo XIII, escrito en pareados irregulares, ubicado al final de Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, un códice datado a fines del siglo XIV compuesto también por otros dos poemas más conocidos: el *Libro de Apolonio* y la *Vida de Santa María Egipciaca*. A pesar de contar sólo con una edición moderna del filólogo Manuel Alvar en el año 1965 y de haber recibido casi nula atención crítica por parte de los medievalistas, este poema posee un interés innegable como texto literario y devocional, pues ofrece una reformulación narrativa de la vida de Cristo –en particular de los episodios de su niñez presentes en parte de los Evangelios Apócrifos– de la que no existen fuentes conocidas. Ese procedimiento de reformulación textual, su particular dinámica narrativa y su posible sentido en función tanto del contexto manuscrito como social serán objeto de análisis del presente trabajo.

Palabras claves

Poesía clerical, Siglo XIII, Castilla, Vida y muerte de Cristo, Narratividad

[1] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

El *Libro de los tres reyes de Oriente* es un poema castellano de principios del siglo XIII transmitido solamente por una copia de fines del siglo XIV en el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial junto con el *Libro de Apolonio* y la *Vida de Santa María Egipciaca*. Frente al reconocido relato de aventuras de materia antigua del rey griego y la popular vida de la prostituta arrepentida y penitente, el último de los poemas que integra el códice castellano no ha recibido casi atención crítica e incluso sólo cuenta con una única edición moderna, la de Manuel Alvar del año 1965, que debido a su alto carácter enmendatorio en muchos lugares textuales nos aleja antes que acercarnos a las particularidades de este relato medieval fundado en la tradición de los *Apocrypha*. Baste como ejemplo la consideración del título del poema; el *Libro de los tres reyes de Oriente* es retitulado por Alvar como *Libro de la infancia y muerte de Jesús*, un título –con el que en general se lo conoce y se lo sigue nombrando– que busca sintetizar el contenido del poema, basado en el nacimiento y la Pasión de Cristo, pero que no tiene en cuenta ni los parámetros de titulación medieval ni las circunstancias específicas de la copia de la historia en un contexto manuscrito mayor al de este poema singular.

La inmerecida desatención de este breve poema escrito en pareados anisosilábicos sobre la vida de Cristo no coincide con su naturaleza representativa de todo un cambio devocional que se desarrolla en el Occidente europeo a partir del siglo XII y que determina gran parte de los impulsos tanto literarios como doctrinales del periodo. Este proceso, ligado a una piedad más afectiva que doctrinal que exalta la naturaleza humana de Cristo y el papel

determinante de María como madre en la historia de la salvación, también enfoca la vida más desconocida de Jesús y todo lo asociado particularmente con su infancia.

En este sentido, el *Libro de los tres reyes de Oriente* retoma en su apertura la Epifanía y la posterior huida de la Sagrada Familia a Egipto, dando cuenta de la devoción creciente a los Reyes Magos y ese especial interés por los sucesos que rodearon a Jesús niño.

Según la tradición, San Eustorgo recibió los restos de estos reyes de un rey de Constantinopla en el siglo IV, los trasladó a Milán y, ocultos por siglos, fueron descubiertos en 1158 y llevados a Colonia por Barbarroja en 1164, en donde planeó la famosa catedral gótica para su depósito. La devoción creciente a los Reyes Magos, avalada por el supuesto hallazgo de estas reliquias que en realidad no hacen otra cosa que materializar un fenómeno espiritual creciente, encuentra en el relato de la Epifanía en el *Libro de los tres reyes de Oriente* la introducción más precisa para comenzar a narrar la vida de Cristo.

El tema de la infancia de Jesús, apenas presente en los evangelios canónicos en los dos primeros capítulos de los evangelios de Mateo y Lucas en una serie de episodios básicos: su nacimiento, la adoración de los magos en Belén, la huida a Egipto, la matanza de los inocentes y el regreso a Nazaret, se desarrolla más ampliamente en los evangelios apócrifos que recuperan los años ocultos de la vida de Jesús, en particular en el conocido como *Evangelio árabe de la infancia*.

En la literatura española medieval temprana, a fines del siglo XII o principios del siglo XIII, el *Auto de los Reyes Magos* constituye el primer texto, en este caso teatral, que refiere la infancia de Jesús a partir de la adoración de los Reyes Magos, del mismo modo que sucede

al inicio del *Libro de los tres reyes de Oriente*. También el *Cantar de Mio Cid*, del mismo periodo, ofrece referencias a la Epifanía y a la figura de los Reyes Magos en la oración de doña Jimena (vv. 330-365), así como sucede en los *Loores de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio.

Frente a estos textos, centrados en alusiones a los Reyes Magos, en el *Libro de los tres reyes de Oriente* la adoración sólo ocupa los primeros versos del texto, para dar luego paso a la huida de la Sagrada Familia a Egipto que ocupa el eje principal del poema, culminando con la Pasión de Cristo. Este amplio y a la vez abreviado recorrido textual por la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte, ha llevado a los escasos estudiosos del poema a plantear los problemas textuales en términos de problemas meramente estructurales, enfocándose en la forma y el sentido de las conexiones entre los episodios que conforman la Encarnación.

El artículo pionero de José Fradejas Lebrero sobre el *Libro de los tres reyes de Oriente* del año 1957 divide el texto, en este sentido, en "dos partes yuxtapuestas ó inhabilmente ligadas" (144) que se corresponderían con los evangelios canónicos y el *Evangelio árabe de la infancia*, respectivamente.

Sin embargo, como señala luego Alvar en la introducción a su edición del poema, no existen en verdad en la trama narrativa ni cabos sueltos ni episodios aislados:

> «No acierto a comprender cómo se ha dicho que el poema consta de dos partes inhábilmente ligadas. Difícilmente se podrá encontrar un texto donde cada pasaje esté más en relación con los

demás y todos orientados a un fin. Basta con leer. Me voy a permitir reducir a simplicísimo esquema su contenido: 1) Los Magos van a Belén. 2) Quieren saber de Herodes dónde ha nacido el Niño. 3) La estrella les guía y adoran a Jesús. 4) Regresan a su tierra y Herodes se siente burlado. 5) Matanza de inocentes. 6) Huida a Egipto. 7) Prendimiento de la Sagrada Familia. 8) Un ladrón intenta salvar a los fugitivos, otro esclavizarlos. 9) Milagro en casa del buen ladrón. 10) El buen ladrón dirige la evasión de los prisioneros. 11) Los dos hijos de los forajidos: uno bueno y otro malo. 12) La muerte en el Calvario.

Me parece absurdo tener que demostrar lo evidente. Desgraciadamente las frívolas afirmaciones, si llegan a un manual de historia literaria, se convierten en dogmas de fe, modestos e intrascendentes dogmas de fe, pero profundamente arraigados. Si no existiera el nº 1, no podrían existir ni el 2 ni el 3; sin el 2, no serían posibles ni el 4 ni el 5; el 6 es una consecuencia del 5, en la misma medida que el 7 lo es del 6. Para que se produzca el 8 han tenido que existir el 5, el 6 y el 7. A su vez, el 9 depende del 8 y ambos determinan el 10. El 11, paralelo en todo al 8, es consecuencia del 9. El 12 culmina la totalidad de la obra y es el broche que cierra la cadena entera: es necesario por la existencia del nº 11 y procede del nº 9.» (Alvar, 1965: 99-100).

Dos son los capítulos específicos del *Evangelio árabe de la infancia* retomados en el *Libro de los tres reyes de Oriente*: el XVIII, que relata la curación de un niño leproso, y el XXIII, en el cual se narra el asalto de los ladrones a la Sagrada Familia. Estos dos episodios son

en el evangelio absolutamente independientes y están en cambio significativamente ligados en el poema hispánico, invirtiéndose además su orden.

En cuanto al asalto de los ladrones, el *Evangelio árabe de la infancia* lo refiere como una amenaza que no acaba de concretarse:

> «Y de allí pasaron a una región desierta que, al decir de las gentes, estaba infestada de ladrones. A pesar de ello, determinaron José y María atravesarla de noche. Y durante la marcha vieron dos ladrones apostados en el camino y con ellos muchos otros malhechores de la misma banda que estaban durmiendo. Los dos primeros se llamaban Tito y Dúmaco. Dijo, pues, aquél a éste: 'Te ruego que les dejes marchar libremente, de manera que pasen desapercibidos a nuestros compañeros'. Oponiéndose a ello Dúmaco, le dice Tito de nuevo: 'Mira, puedes contar con cuarenta dracmas; ahora toma esto en prenda'. Y le alargó la faja que llevaba en la cintura. Todo esto lo hacía con el fin de que su compañero no hablara y los delatase.
>
> Y, viendo María el favor que este ladrón les había hecho, se dirige a él y le dice: 'El Señor te protegerá con su diestra y te concederá la remisión de tus pecados'. Entonces Jesús intervino y dijo a su madre: 'Madre mía, de aquí a treinta años me han de crucificar los judíos en Jerusalén y estos dos ladrones serán puestos en cruz juntamente conmigo. Tito estará a la derecha, Dúmaco a la izquierda. Tito me precederá al paraíso'. Ella respondió: 'Aparte esto de ti Dios, hijo mío'.» (Aurelio de Santos Otero, 2006: 316).

Ya aquí están enlazadas, en su propia voz cronológicamente paradójica, la infancia y la muerte de Jesús a través de la figura de los dos ladrones; la principal innovación que incorporará el *Libro de los tres reyes de Oriente* será justamente la verosimilitud asumida bajo la forma de la adecuación de la cronología: no serán los dos ladrones, sino sus hijos, quienes morirán crucificados con Cristo. Pero para que este cambio propio del poema hispánico pueda incorporarse, primero será necesario desarrollar el episodio del robo, haciendo que los ladrones no se pongan de acuerdo sobre cómo repartirse el botín y por eso la Sagrada Familia deba ser hospedada en la casa del buen ladrón, donde se producirá la sanación del hijo del matrimonio que los alberga.

Con respecto a la curación del niño leproso, en el *Evangelio árabe de la infancia* es una princesa quien baña al Niño Jesús y luego a su hijo, con la esperanza cierta y anticipada de su curación:

> «Entonces se levantó la mujer del príncipe, los invitó a hospedarse en su propia casa y preparó a José un espléndido festín en medio de una nutrida concurrencia de caballeros. A la mañana siguiente tomó agua perfumada para lavar al niño Jesús. Después, tomando la misma agua, hizo lo propio con su hijo, quien al momento quedó limpio de la lepra. Tributando, pues, alabanzas y gracias a Dios, dijo: 'Dichosa la madre, ¡oh, Jesús, que te dio a luz. ¿Así dejas limpios con el agua que ha bañado con tu cuerpo a los hombres tus semejantes?' Finalmente colmó de regalos a María nuestra Señora y la despidió con grandes honores.» (Santos Otero, 2006: 313).

La sorpresa de la mujer del buen ladrón, en cambio, subraya tanto el desinterés de su propia generosidad como el papel fundamental de la Virgen María como intercesora del milagro de sanación. El milagro se da sin buscarlo, a causa de la actitud generosa de la hospedera ("La uéspeda nin come nin posa / serviendo a la Gloriosa", vv. 147-148)[2] que ofrece bañar al Niño Jesús sin buscar retribución alguna ("e ruégal' por amor de piedat / que non le caya en pesar / e que su fijo le dé a bañar", vv. 149-151) y de la respuesta piadosa de María al sufrimiento de esa madre por la enfermedad de su hijo, retribuyéndole el baño ("yo lo bañaré, que no só ascorosa, / e podedes dezir que en este año / non puede aver mejor vaño", vv. 174-176).

El *Bulletin of Hispanic Studies* recoge los otros dos únicos artículos significativos sobre la estructura del *Libro de los tres reyes de Oriente* publicados a la fecha, además del de Fradejas Lebrero: el de Margaret Chaplin del año 1967 y el posterior de Vivienne Richardson en 1984.

Chaplin retoma el episodio del asalto de los ladrones, que considera el principal evento del poema y que remite al interés de ese trayecto de la Sagrada Familia no detallado en los evangelios canónicos y cifrado en los peligros típicos del desierto: el hambre, las inclemencias geográficas y climáticas y el acecho de fuerzas hostiles, tanto animales como humanas. Frente a las amenazas, sin embargo, concentradas en la maldad de los hombres que representan a la vez los

[2] Cito según mi propia transcripción del poema, señalando a continuación de cada cita los versos correspondientes: Zubillaga, C. (2014). *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*. Buenos Aires. SECRIT.

ladrones y los soldados de Herodes que persiguen a Jesús, José y María, el auxilio divino asume formas múltiples, desde la del segador que extravía a esos soldados hasta la de la palmera que se dobla a los fugitivos para ofrecer alimento y la de las bestias salvajes que se someten ante Cristo niño. Llamativamente, la maldad humana adquiere la medida de una amenaza similar; los ladrones que asaltan a la Sagrada Familia coinciden en tomar cada uno a José y a María ("Así seya la partición: / tú, que mayor e mejor eres, / descoig' dellos qual más quisieres, vv. 109-111), pero frente al Niño Jesús el mal ladrón propone un verdadero acto de salvajismo ("desí partamos el más chiquiello / con el cuchiello", vv. 112-113) que concuerda con la salvaje matanza de los inocentes ordenada por Herodes:

> «E quando vio esta maravilla,
> fuerte fue sañoso por mira;
> e con gran ira que en sí avía
> dixo a sus vassallos: '¡Vía!
> Quantos niños fallar podredes,
> todos los descabeçedes'.
> ¡Mezquinos, que sin dolor
> obdeçieron mandado de su señor!
> Quantos niños fallavan,
> todos los descabeçavan:
> por las manos los tomavan
> por poco que los tiravan,
> sacavan a las vegadas
> los braços con las espaldas.

Mesquinas, ¡qué cuitas vieron
las madres que los parieron!» (vv. 52-67).

Para Chaplin la adoración de los reyes es meramente la introducción del episodio fundamental del asalto de los ladrones camino de Egipto; sin embargo, la amenaza que pende sobre la vida de Jesús se concreta en los mismos términos con los niños inocentes que son descabezados por la ira de Herodes, ira desencadenada porque los Reyes Magos no regresan a indicarle dónde encontraron finalmente a Cristo, como le habían prometido. Los versos iniciales del *Libro de los tres reyes de Oriente* que remiten a los Reyes Magos no son por lo tanto una mera introducción al episodio posterior del asalto de los ladrones a la Sagrada Familia; en ambos se repiten los mismos esquemas de una amenaza que distingue a lo largo de todo el texto el bien del mal, que nunca deja de obrar y que asume la forma de una persecución constante.

Richardson se concentra en su trabajo en los lazos entre cada uno de los incidentes del poema, intentando probar que están unidos no sólo por la causalidad de la trama, como había propuesto Alvar. Los lazos más profundos que postula se relacionan con las implicancias del bautismo y la creencia en Jesús que se repiten como núcleos estructurales en cada uno de los episodios narrados, brindando una unidad doctrinal, además de cronológica, asentada en el poder salvífico de Cristo.

Sin dudas, el agregado poético de la uniformidad etaria de Jesús y los hijos de los ladrones establece los términos espacio-temporales de la Encarnación en función de toda vida humana, al ligar tanto la niñez

como la muerte de Cristo con las de los hijos de los ladrones. Obviamente, no negamos que pueda existir una tradición perdida e incluso textos previos que establecieran ya esta conexión fundada en la coincidencia de edades, pero mientras no sean encontradas posibles fuentes directas el poeta hispánico del *Libro de los tres reyes de Oriente* es el único articulador visible de la reformulación narrativa de la tradición apócrifa previa para elaborar esta particular visión de la vida de Cristo como una estructura coherente que torna aún más significativa una secuencia determinada de eventos.

La Encarnación se vuelve de este modo un relato, una narración ordenada en la que cada suceso tiene una resonancia posterior y un sentido más amplio en la historia de la salvación, la historia de la humanidad. Darle a la vida de Jesús una estructura narrativa supone ordenarla de acuerdo con las vidas que la reflejan, en este caso las de los hijos de los ladrones, y en particular la del hijo del buen ladrón que será sanado por el agua del baño de Cristo en su infancia –una obvia referencia figural al bautismo– y lo reconocerá finalmente como salvador en la cruz. Tanto el asalto de los ladrones camino de Egipto como la sanación del niño leproso dejan de ser los episodios aislados que se narran en el *Evangelio árabe de la infancia* para tornarse acontecimientos significativos que, al igual que la adoración inicial de los Reyes Magos, dan cuenta de la vida de Cristo desde su nacimiento en toda su majestad salvífica.

Es sólo el final, sin embargo, el momento de la crucifixión, el que termina de ordenar y ofrecer la verdadera medida de la vida de Cristo en términos narrativos. Si lo distintivo de lo narrativo es la cohesión, la consistencia e incluso la clausura entre estados de cosas, situaciones o

eventos, como asegura Gerald Prince (2003: 6), la reformulación del poeta hispánico del material apócrifo basada en la adaptación temporal que ajusta la Encarnación a los parámetros de una vida humana singular y al mismo tiempo universal culmina definiendo ese tiempo histórico y lineal como un tiempo sacro.

El tiempo lineal de la vida de Cristo remite siempre a la eternidad, y esa concepción sacralizada del tiempo hace que el tiempo histórico sea subsumido por el tiempo sacro como tiempo único de Dios. Lo que mantiene unido todo el material en principio variado que compone el *Libro de los tres reyes de Oriente* no es la consistencia lógica ni doctrinal, como han postulado sus estudiosos, sino la fuerza más flexible de la unidad imaginativa, que narrativiza y ficcionaliza la vida de Cristo, brindándole en su carácter identitario la identidad a todos los hombres.

Bibliografía

ALVAR, M. (ed.) (1965). *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*. Madrid. CSIC.

CHAPLIN, M. (1967). "The Episode of the Robbers in the *Libre dels tres reys d'Orient*": *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIV, 88-95.

Fradejas Lebrero, J. (1957). "El *Evangelio árabe de la infancia* y *Lo Libre dels tres Reys d'Orient*": *Tamuda*, V, 144-149.

PRINCE, G. (2003). "Surveying Narratology": *What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*. Berlin, New York. Walter de Gruyter, pp. 1-16.

RICHARDSON, V. (1984). "Structure and Theme in the *Libre dels tres reys d'Orient*": *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI, 183-188.

SANTOS OTERO, A. de (2006) [1956]. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

ZUBILLAGA, C. (2014). *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*. Buenos Aires. SECRIT.

Contar la negociación en la Baja Edad Media. El ejemplo de las Conferencias de Lélinghen de 1393

Laura Carbo[1]
USAL/ UNS
lauramcarbo@yahoo.com.ar

Resumen

El objetivo de esta ponencia es la descripción del método historiográfico utilizado para relatar la negociación, en el caso específico de las Conferencias de Lélinghen de 1393. Las fuentes serán las crónicas de Jean de Froissart (Tomo III, Libro IV, capítulo XXXV) y la crónica de Saint-Denys (Volumen II, Libro XIV, capítulo I y Libro XV, capítulo I). Estos capítulos seleccionados de ambas crónicas describen con precisión uno de varios encuentros negociadores desarrollados entre los reinos de Francia e Inglaterra para llegar a un acuerdo de paz que pusiera un freno al conflicto que se extendía por más de cincuenta años. En la definición del trabajo histórico observaremos al cronista como testigo de los sucesos, tamiz entre los protagonistas y el público, interlocutores ambos grupos de un escritor proactivo, que selecciona los hechos según su propia experiencia de convivencia en los círculos de poder, con las posibilidades y limitaciones que ello impone, y edifica una historia esencialmente inmediata y modélica. El análisis historiográfico nos permitirá vislumbrar los elementos constitutivos del trabajo histórico, como el espacio y el tiempo, la crítica de fuentes y por último, observaremos el método expositivo y los recursos narrativos, en un lenguaje que sirve como medio de expresión al servicio del poder público.

Palabras Clave

Conflicto - Negociación –Historiografía - Siglo XIV -Lélinghen

[1] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

El objetivo de esta ponencia es la descripción del método historiográfico utilizado para relatar la negociación de las Conferencias de Lélinghen de 1393. Entre los años 1389 y 1396 se sucedieron varios encuentros negociadores entre los reinos de Francia e Inglaterra para llegar a un acuerdo de paz, intentos de conciliación que pusieran un freno al conflicto que se extendía ya por más de cincuenta años (Allmand, 1998:163).

Las fuentes seleccionadas para este estudio son la crónica de Saint-Denys (Volumen II, Libro XIV, capítulo I y Libro XV, capítulo I) y las crónicas de Jean Froissart (Tomo III, Libro IV, capítulo XXXV).

La abadía de Saint-Denys fue la cuna de la historia nacional del reino francés: se concibió allí una historia oficial que, según los mismos monjes, no debería ser "oficiosa", con el compromiso de relatar los hechos sin parcialidades. El autor, probablemente Michel Pintoin, a pesar de haber expresado su afán por la objetividad, no es un simple recopilador de datos históricos: su narración tiene un fin moralizante, desliza comentarios, a veces descalificadores, acerca de personajes históricos, instituciones y costumbres de la época (Guenée, 1980:341). La crónica que nos ocupa comienza su relato en el año 1380 y termina en 1422, con la muerte de Carlos VI, y narra los principales acontecimientos de su reinado. Se considera al autor como el principal cronista del Cisma de Occidente (Millet, 1999), dada importancia que otorga al conflicto papal dentro del relato general. Suponemos que es por ello que destina pocas páginas a otros temas sincrónicos, como las conferencias de paz que nos conciernen en esta ponencia, de las que solo se expone una brevísima síntesis.

Por su parte, la crónica de Froissart es considerada una recreación nostálgica de una época que estaría renunciando a los métodos tradicionales de resolución de disputas, como la guerra y las manifestaciones de violencia de todo tipo, encaminándose hacia una estrategia dedicada a consensuar la convivencia pacífica, una actitud más prudente y no menos imbuida de intriga política. El autor edifica una imagen cargada de añoranza de un tiempo caballeresco que se va, pero que todavía puede verse reflejado en los ejércitos en marcha que deciden la suerte de los reinos. Los actores son los mismos, ahora accionando en otro escenario; así las conferencias de paz son descriptas por el cronista con la misma impronta que un combate singular entre caballeros. La misma función didáctico-moralizante conduce a esta obra histórica hacia la descripción de las conductas de los caballeros, fieles exponentes de una sociedad aristocrática que expone a sus mejores ejemplares para la resolución de las contiendas, ahora en una mesa de negociación (Ruiz Domènec, 1988:XXXIII; Whetham, 2009:197-134). El objetivo del cronista sería la trasmisión a la posteridad, a través del registro escrito, de las hazañas y valores de la casta a la que él sirve (Ainsworth, 1998).

Ambos autores poseen una concepción estrictamente política de la negociación e imponen una noción rigurosamente individual del acontecer histórico. El individuo es el ejecutor propiamente dicho de los cambios históricos, de allí la preferencia de los autores por los fenómenos relativos a los cambios políticos y a las cuestiones militares con ellos relacionados, considerados verdaderas fuerzas motrices del

devenir histórico.[2] Precisamente dos clases de asuntos predominarán en estas descripciones de la negociación: en primer lugar lo que concierne a los monarcas, a la corte y al gobierno de los reinos, y luego las referencias a una guerra, que se constituye en un elemento importante para la manifestación pública del poder de los reyes. El curso de la historia sería moldeado entonces por las personalidades individuales; sin objetar las fuerzas económicas y sociales, la sinergia partiría de los sujetos particulares. Aún en los equipos de negociadores, que poseen una actuación compacta en lo que al mecanismo de la negociación se refiere, se destacan las figuras particulares que ejercen una función dentro del esquema de discusión de los intereses en disputa y que a su vez representan líneas políticas internas de los reinos. Los protagonistas en Froissart se manifiestan en discurso directo (Nichols, 1964): este recurso hace que la atención del lector se concentre en los actores. El discurso nos atrapa en el drama de los eventos particulares, nos permite analizar la persona más que la historia narrada. Es que los eventos en sí mismos no constituirían el objetivo primordial: los hechos deben ser tomados como ejemplares actos de la caballería, protagonizados por los más conspicuos representantes de la época. Los individuos son los actores exclusivos de la negociación: en boca de estos representantes se esbozan las

[2] « ...je, Jean Froissart, presbitérien et chapelain à mon très cher seigneur dessus nommé, et pour le temps de lors trésorier et chanoine de Chimay et de Lille en Flandre, me suis de nouvel réveillé et entré dedans ma forge pour ouvrer et forger en la haute et noble matière de laquelle du temps passé je me suis ensoigné [instruit], laquelle traite et propose les faits et les avenues des guerres de France et d'Angleterre et de tous leurs conjoints et leurs adhérents, si comme il appert clairement et pleinement par les traités qui sont clos jusques au jour de la présente date de mon réveil ». FROISSART, J. (1867) *Les Chroniques*. Paris. F. Wattelier et Co. Libraires-éditeurs, (notes, éclaircissements et glossaires par J.A.C. Buchon), Tomo III, Libro IV, 1- 1. Para el criterio de selección de los hechos cf. ORCÁSTEGUI, C. y SARASA, E. (1991) *La Historia en la Edad Media*. Madrid. Cátedra, pp. 40-41.

propuestas cargadas de información institucional, económica, social, militar, presentadas en un espacio eminentemente político.

La aproximación metodológica para el tratamiento de la negociación mantiene los dos pilares de la historiografía clásica: en primera instancia existe la preocupación por dejar grabados para la posteridad los hechos relevantes, más que la efectiva crítica histórica. Se prioriza el relato más que la indagación acerca de la veracidad del hecho. Para los acontecimientos que no han presenciado, confían en una fuente histórica anterior, sin especificar el origen o si se trata de un testimonio escrito u oral. Por ejemplo, Froissart parece conocer los diálogos y conversaciones de los monarcas con sus súbditos previas a la negociación de Lélinghen, sin especificar de dónde ha obtenido la información (Froissart, 1867 : IV, XXXV-186). Pintoin, por su parte, también hace mención detallada de las instancias de prenegociación y los resultados de dichas conversaciones que conducen al inicio de las tratativas de Lélinghen (Bellaguet, 1994: XIV-I, 75). Ambos cronistas siguen las pautas generales del historiador medieval que realiza una crítica muy modesta, respeta todos los relatos que ha leído o escuchado, y no se pronuncia jamás sobre los documentos (Guenée, 1980:129).

Hacia el final de la Edad Media los historiadores todavía dependen de la tradición oral para obtener la información y carecen de las armas eficaces para criticar esa tradición (Collingwood, 1952:59). Los antecedentes que alude Froissart muchas veces son de segunda mano, pero también recoge datos directos, presenciados por él mismo o a través de entrevistas personales con los protagonistas (Fowler, 1986), como se deja entrever en varios pasajes de este relato. En definitiva, el

autor es el que estima creíbles los hechos para ser relatados, él es el tamiz que convierte a la narración en una historia objetiva.

Por lo demás el relato de Froissart parece dirigirse a un público que conoce los acontecimientos[3], es decir, no necesita de la explicación metodológicamente comprobable, ya que los interlocutores han vivido o conocen de primera mano los sucesos relatados.

El historiador es, a la manera del narrador del *roman,* omnisciente, lo sabe todo o casi todo (Delogu, 2001). Por ejemplo, Froissart no es protagonista de los hechos de la negociación pero aparece en tanto que testigo y se comunica con el interlocutor, con el público, en la reiteración del *vous,* que invita a un segundo nivel de diálogo, direccionado del narrador al lector, que tampoco es parte de la intriga, pero que se involucra a través de un diálogo por fuera de la obra, en una manifestación de la omnipresencia del historiador. Froissart no solo celebra la caballería como un testigo preferencial, además manipula los recursos de la tensión moral y estética que lo relaciona con su público.

El segundo pilar historiográfico que perdura desde la Antigüedad es la separación de lo que han visto con sus propios ojos de lo que han debido recabar a través de un testigo. Cuando el relato histórico se puede corroborar con la memoria de los acontecimientos, Froissart no duda en hacerlo notar.[4] Esta condición de testigo, lejos de disminuir su fiabilidad como cronista, lo prestigia (Aurell, 2013:139). Si no ha visto

---

[3] « Vous savez comment les parlements furent en la cité d´Amiens, et comment les seigneurs se départirent l´un de l´autre et sur quels articles… ». Froissart, *op. cit.,* p. 185.
« Vous savez, si comme il est ci-dessus contenu, que le roi Charles de France eut grand volonté d´être et séjourner en la ville d´Abbeville un grand temps ». Froissart, *op. cit.,* p. 191.

[4] « Belle chose fut de voir l´ordonnance et état des parlements…pour ce temps et pour savoir la vérité de leurs traités ce que savoir on en pouvoit, je, Jean Froissart… fus en la bonne ville d´Abbeville, comme cil qui grand connaissance avoit entre les seigneurs ». Froissart, *op. cit.,* p.186.

el caso personalmente, afirma que se trata de una fuente de primera mano, un testigo presencial en quien deposita total confianza, por tratarse de personaje conocido o notable; en otras oportunidades no puede revelar la identidad del testigo.[5] El principal criterio de veracidad es su propia experiencia[6], su juicio personal. Consecuentemente se estrechan los horizontes de la historia: se establecen criterios más acotados de fiabilidad, el análisis se reduce a un corto lapso de acontecimientos contemporáneos que el historiador ha vivido personalmente: la historia es principalmente "historia inmediata" (Momigliano, 1984:137-138; Boudé y Martin, 2004:48).

Los autores son conscientes de que no puede incluir en su historia la totalidad de los hechos que han presenciado; en otras oportunidades, expresan abiertamente que no están en condiciones de comprobar lo sucedido. La discriminación se impone tanto por la necesidad de sintetizar como por los límites en el conocimiento de los hechos. Froissart admite su ignorancia de algunos detalles que rodean a los acontecimientos principales,[7] pero en otras ocasiones, interrumpe su narración para incluir una digresión que enriquece su versión. Por su parte Pintoin admite que las conferencias entre los tíos de los reyes fueron secretas (Bellaguet, 1994: XIV, I-79) y ninguno de los autores puede dar cuenta exacta de los términos del acuerdo, a pesar de que

[5] « … me fuit dit par hommes notables… p. 185 ; On me fuit dit… p. 186 ; …si comme le dit héraut, nommé le roi Marke, me dit depuis à grand loisir, chevauchant avecques lui au royaume d´Anglaterre ». Froissart, *op. cit.,* p. 191.

[6] Actualmente, memoria e historia, lejos de ser sinónimos, aparecen fundamentalmente como opuestos. Nora, P. (1989), "Between Memory and History: *Les lieux de mémoire*": *Representations* 26, pp. 7-24. The Regents of the University of California, p.8.

[7]« Je ne sais s´il y fut envoyé ou s´il y vint de lui-même, mais el dit ansi au duc de Glocestre, car le dit duc me conta depuis toutes ces paroles en son hôtel à Plausti … » Froissart, *op. cit.,* p. 190.

ambos se hallan alojados en Abbeville mientras transcurren las negociaciones.[8]

El historiador medieval, en general, no busca las causas de los comportamientos humanos, simplemente expone los hechos sin intentar explicar cómo han sucedido o por qué.[9] El autor trata de realizar una inducción sin alejarse del dominio de su participación, su convivencia con el problema es la fuente fundamental para dilucidar las causas y los efectos de las conductas cortesanas. En cuanto a la explicación sobrenatural de los sucesos individuales y contemporáneos podemos enfatizar que la visión de Froissart es secularizada y parcamente providencialista (Moradiellos, 2009:124). Encontramos una sola referencia en todo el relato de las negociaciones a la intervención divina: *...l´aide de Dieu et du vent...,* dando noticia del cruce del canal y del arribo de los mensajeros a Inglaterra llevando las conclusiones de la primera ronda de negociaciones (Froissart, 1867: IV, XCXXV-190). Sin duda comparte con otros autores de la época la visión escatológica de la historia en general, pero está tan imbuido en la complejidad de la historia que relata, que no trata de explicar cada hecho que narra en términos de intervención divina (Croenen, 2009: 254). Por su parte el monje de Saint-Denys también hace referencia al mismo hecho y explica con un poco más de vehemencia que el poder salvífico del Dios, que ama la paz, interviene para que los mensajeros

[8] *Ibidem*. « ...mais je, auteur de cette histoire, qui pour ce temps séjournois en Abbeville pour ouïr et savoir des nouvelles, ne pus pour lors savoir la vérité comme la paix étoit emprise... »

[9] Recién en el siglo XV, en occidente, comienza un trabajo histórico que retoma las pautas ciceronianas, la exigencia de investigar las causas con exactitud. GUENÉE, B. (1973) "Histories, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age.", en *Annales*, t. II, pp. 997-1016.

no naufraguen y lleguen a término para seguir con las deliberaciones de Lélinghen.[10]

En cuanto a la ubicación del relato, existe una definición espacial pormenorizada y en este sentido, Froissart y Pintoin consideran indispensable la descripción del ambiente, esa unión imprescindible entre los personajes que protagonizan los acontecimientos, el lugar y el tiempo histórico. El objeto del relato, los acontecimientos políticos, se desarrollan en el espacio, y es allí o en lugares conectados por el devenir de la narración, es donde nos ubica el historiador. La elección del lugar de las negociaciones está íntimamente relacionado con la locación de los dos equipos: los ingleses en Calais y los franceses en Boulogne. La villa de Lélinghen, llamada Lolinghen por Froissart, es la actual Leulinghen-Bernes, equidistante de Calais (17 km.) y Boulogne (14 km.). Se trata de un corredor diplomático, un espacio sin relación directa con la frontera, polarizado en tres puntos (el lugar de negociación y las villas donde se alojan las comitivas). Es una franja con tradición, con "memoria diplomática", que conjuga asimismo una síntesis de seguridad y comodidad (Offenstardt, 2007:154). Mientras se efectúan las conferencias, el rey de Francia se alojaría en Abbeville, en el monasterio de Saint-Pierre, para demostrar su vocación para alcanzar la paz (Froissart, 1867: IV, XXXV- 188)[11]. La descripción de la

[10] « En effet, sans l´assistance divine, ils auraient infailliblement fait naufrage au milieu de cette horrible tempête, ainsi qu´ils le racontèrent eux-mêmes. Mais le Seigneur, qui aime la paix, avait pris sous sa protection ceux qui avaient à accomplir une mission pacifique, et qui imploraient à ce titre sa miséricorde ; non seulement il les sauva du naufrage, mais el leur envoya un vent favorable, à l´aide duquel ils abordèrent le lendemain sains et saufs à Calais ». BELLAGUET, M.L. ed. (1994) *Chronique du Religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422*. Paris. Editions du Comité des travaux historiques. Primera edición en 1842. Introducción de Bernard GUENÉE. Vol. II, p. 79

[11] Durante toda la guerra de los Cien Años esta villa fue sometida alternativamente por franceses e ingleses, causando a la población grave perjuicio, por los excesivos impuestos, epidemias y hambrunas. Los soldados ingleses sometían a la región a la rapiña y la devastación. En 1385, Carlos

capilla de pobre apariencia donde se realizan las rondas de negociación así como el ceremonial que rige los encuentros son puntualizados detalladamente en la Crónica de Saint-Denys (Bellaguet, 1994: XIV-I, 77).

En cuanto a la cronología es evidente que el propósito de Froissart es dar a conocer los hechos en un estricto orden de sucesión temporal (Skorge, 2006). Su crónica expresa con más detalle que la de Saint-Denys las etapas de la negociación y contenidos de las propuestas de las partes. Efectivamente enumera acontecimientos anteriores, sincrónicos y proyectados hacia un futuro cercano ajustándose a una estructuración cronológica de gran exactitud, situando los hechos en el día, mes, año y horarios en que se producen. Los hechos anteriores a las conferencias son básicamente los procesos de prenegociación, protocolos suscriptos entre las partes y hechos de guerra que se conectan específicamente con el relato actual de los acontecimientos (Froissart, 1867: IV, XXXV-185-186) y que han sido expuestos por el autor.[12] En cuanto a los sucesos concomitantes, menciona los dos aspectos fundamentales que aquejan a todos los cristianos por igual: el Cisma y el avance de los turcos a través de los Balcanes (Froissart, 1867: IV, XXXV- 188). En cuanto a los hechos futuros, se proyectan los encuentros que tendrán lugar para sellar el acuerdo alcanzado y el tratamiento de los temas que producen turbación en los reinos, pero ya en un ambiente de tranquilidad por la expectativa de un pacto firmado.

VI, con la ayuda de las tropas comunales de Abbeville y de Saint-Valery, había sitiado la plaza y la redujo por el hambre. Así y todo, Froissart afirma que la villa disponía de todo lo necesario para albergar al rey y a su comitiva, que se recrea con la vista de la bella ribera del Somme. LOUANDRE, F.C. (1834) *Histoire ancienne et moderne d´Abbeville et de son arrondissement*. Abbeville. Boulanger Ed., pp.173 y ss.

[12] « Tels obliques et propositions que je vous remontre éloignèrent moult les traités, et aussi ce que le François se tenoient francs de mettre à effet la charge dont ils étoient chargés de par le général conseil d´Anglaterre… » .FROISSART, *op. cit.,* p. 188.

El autor esboza una síntesis al final del capítulo, en donde se traza una conclusión del proceso negociador, con la confluencia de todos los aspectos afines que importa destacar y que se hallan conectados con el núcleo del relato (Froissart, 1867:IV, XXXV-190)[13]. Pintoin parece no detenerse en los pormenores de los acontecimientos de Lélinghen y el lector deseoso de seguir el desenvolvimiento de las negociaciones de paz deberá rastrear el proceso en el libro siguiente, donde se menciona escuetamente el resultado de las tratativas, que será la tregua por cuatro años y las prevenciones tomadas por el rey francés en caso de que los ingleses no respetasen el acuerdo (Bellaguet, 1994:XV,I,17).

Conclusiones

La negociación de Lélinghen es considerada por los cronistas como una expresión del poder de los soberanos: el relato de la negociación se enmarcaría entonces en un hecho de buen gobierno, narrado con un lenguaje que estaría a disposición del poder público, una historia oficial, que tiene como objetivo ensalzar la figura del monarca y de los profesionales de su entorno que se erigen como modelos de conducta para las generaciones venideras. La acción moderadora de la monarquía parece ser una opción valorizada por la nobleza: en un balance final, durante estas Conferencias de Lélinghen, se observa un desvelo de los nobles por llevar adelante el esquema propuesto por los monarcas,[14] una consolidación de la realeza y su

[13] Para una síntesis del proceso negociador cf. SISMONDE de SISMONDI, J.C.L. (1849) *Histoire de Français*. Bruxelles. Meline, Cans et comp. Ed. Parte IV, p. 61.
[14] Para un análisis de la consolidación de la monarquía durante la guerra cf. MITRE FERNÁNDEZ, E. (2009) "La guerra de los cien años: primer conflicto global en el espacio europeo", en *Clio y Crimen*. Universidad Complutense de Madrid. n°6, pp. 15-35.

voluntad, que implica la abstención de implicarse en los acontecimientos concomitantes que complicarían la situación y entorpecerían la obtención del acuerdo.

El foco de atención de los historiadores va de una manifestación de la política a otra: tanto la guerra como la negociación son opciones de la realeza, son sus mecanismos de gobierno. Aunque los monarcas estarían muy cuestionados y jaqueados por los poderes nobiliarios, con gravísimos problemas económicos y con síntomas de trastornos sociales emergentes, siguen un proceso de aglutinación del poder y una direccionalidad hacia el absolutismo que parecería imponerse paulatinamente.

Ambos autores destacan la importancia de la decisión real en el desenvolvimiento de las tratativas de paz a pesar de los sectores que internamente se manifiestan por la continuidad de la guerra. Esta disposición de los monarcas prevalece, y aunque finalmente el tratado de paz no prospera, sí se consigue una tregua que frenará la contienda por casi tres décadas. Y los historiadores logran con éxito un relato acomodado a una realidad política que desean apoyar como auténtica manifestación del poder real: destacan las acciones individuales como únicas fuentes del cambio histórico, encuadrando su narración en un estricto esquema de espacio y tiempo acotado a su propia experiencia de los hechos. Para los autores estudiados solamente el relato de los hechos transcurridos en un pasado reciente son factibles de ser narrados con exactitud, los que han podido ser vistos personalmente o escuchados de una testigo presencial. Tanto Froissart como Pintoin estuvieron presentes en el lugar de la negociación y enriquecen el relato con su perspectiva cercana a los ámbitos de poder, y es evidente que los

hechos solo revisten importancia en tanto sean expresión de la monarquía que se prepara para consensuar la paz con el enemigo, inmersa como está en terribles problemas de gobernabilidad interna, con la ayuda de una nobleza voluble, intermitentemente sujeta a su voluntad.

Bibliografía

AINSWORTH, P. (1998) "Configuring transience: Patterns of transmission and transmissibility in the *Chroniques* (1395-1995)": D. Maddox y S. Sturm-Maddox (eds.), *Froissart across the genres*. University Press of Florida, pp. 15-39.

ALLMAND, C.T. (1998) *Society at war: the experience of England and France during the Hundred Years War*. Woodbridge. The Boydell Press.

AURELL, J., BALMACEDA, C. y BURKE, P. (2013) *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid. Akal.

BELLAGUET, M.L. ed. (1994) *Chronique du Religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422*. Paris. Editions du Comité des travaux historiques. Primera edición en 1842. Introducción de Bernard GUENÉE. Vol. II

BOUDÉ, G. y MARTIN, H. (2004) *Las escuelas históricas*. Madrid. Akal. 2da. Ed.

COLLINGWOOD, R.G., (1952) *Idea de la Historia*. México. F.C.E.

CROENEN, G. (2009) “Chronicles of revolt: Galbert of Bruges´s *De multro* and Jean Froissart´s *Chronique de Flandre” :* Jeff RIDER y Alan V. MURRAY, *Gelbert of Bruges, and the historiography of Medieval Flanders*. The Catholic University of America Press. pp. 240-259.

DELOGU, D. (2001) "Armes, amours, écriture. Figures de l´écrivain dans le *Méliador* de Jean Froissart" : *Médiévales,* 41, pp. 133-148.

FOWLER, K. (1986) “Froissart. Chronicler of chivalry”: *History Today,* vol. 36, pp. 50-54.

FROISSART, J. (1867) *Les Chroniques*. Paris. F. Wattelier et Co. Libraires-éditeurs, (notes, éclaircissements et glossaires par J.A.C. Buchon), Tomo III, Libro IV.

GUENÉE, B. (1980) *Histoire et culture historique dans l´occident médiéval*. Paris. Aubier Montaigne.

GUENÉE, B. (1973) “Histories, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age.” : *Annales*, t. II, pp. 997-1016.

LOUANDRE, F.C. (1834) *Histoire ancienne et moderne d´Abbeville et de son arrondissement*. Abbeville. Boulanger Ed.

MILLET, H. (1999) “Michel Pintoin, Chroniqueur du Grand Schisme d´Occident" : AUTRAND, F, GAUVARD, C. y MOEGLIN, J-M (dir.ed.), *Saint- Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*. Paris. Publications de la Sorbonne, Histoire Ancienne et médiévale, 59, pp. 213-230.

MITRE FERNÁNDEZ, E. (2009) “La guerra de los cien años: primer conflicto global en el espacio europeo”: *Clio y Crimen*. Universidad Complutense de Madrid. n°6, pp. 15-35.

MOMIGLIANO, A. (1984) *La Historiografía griega*. Barcelona. Crítica.

MORADIELLOS, E. *Las caras de Clío. Una introducción a la Historia*. Madrid. S. XXI, 2da. Ed.

NICHOLS, S. (1964) "Discours in Froissart´s *Chroniques*": *Speculum,* vol. 39, n°2, pp. 279-287.

NORA, P. (1989), "Between Memory and History: *Les lieux de mémoire": Representations* 26.The Regents of the University of California, pp. 7-24,

OFFENSTARDT, N. (2007) *Faire la paix au Moyen Âge : discours et gestes de paix pendant la Guerre de Cent Ans*. Paris. Odile Jacob.

ORCÁSTEGUI, C. y SARASA, E. (1991) *La Historia en la Edad Media*. Madrid. Cátedra.

RUIZ DOMÈNEC, J.E. (1988) "Introducción": Jean FROISSART, *Crónicas,* Ediciones Siruela, Madrid. Edición a cargo de Victoria Cirlot y J.E. Ruiz Domènec.

SISMONDE de SISMONDI, J.C.L. (1849) *Histoire de Français*. Bruxelles. Meline, Cans et comp. Ed. Parte IV.

SKORGE, K. M. (2006) *Ideals and values in Jean Froissart´s Chroniques,* Dissertation submitted of the dr. art. degree, University of Bergen, ISBN 82-308-0066-1.

WHETHAM, D. (2009) *Just wars and moral victories. Surprise, deception and the normative framework of European War in the Later Middle Ages*. Leiden. Brill.

El discurso de los dominados y el derecho de resistencia en la Galicia bajomedieval

Cecilia Devia[1][2]
Universidad de Buenos Aires
cecidevia@gmail.com

Resumen

Este trabajo forma parte de una investigación mayor sobre el derecho de resistencia en Galicia en la Baja Edad Media. Su objetivo principal es presentar algunas herramientas teóricas y aportes bibliográficos sobre el discurso de los dominados, así como la documentación sobre la que se comenzó a trabajar recientemente. Se emprenderá un acercamiento a la relación entre lenguaje y violencia, a partir de las reflexiones de diversos autores contemporáneos. Se incorporarán también conceptos claves para nuestro estudio como el de *economía moral*, o la confrontación entre *discurso público/discurso oculto*.

Palabras clave

Derecho de resistencia, Lenguaje, Violencia, Baja Edad Media, Galicia

[1] Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras). Posdoctorado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (2015-2017). Libros publicados: (2009). *Disidentes y minorías religiosas en las Partidas de Alfonso el Sabio*. Vigo. Editorial Academia del Hispanismo; (2009). *La violencia en la Edad Media: la rebelión irmandiña*. Vigo. Editorial Academia del Hispanismo; (2014). *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (e-book); (2015). *Edad Media y violencia: un enfoque multidisciplinario*. Madrid. Punto de Vista Editores (e-book).

[2] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

Lenguaje y violencia

Insertado en este "milenio de contar historias" al que hace referencia el título de estas Jornadas[3], se encuentra sin duda el discurso de los dominados, que nos lleva a la relación entre lenguaje y violencia. El presente trabajo forma parte de una investigación mayor –que está en sus primeras etapas- sobre el derecho de resistencia en la Galicia bajomedieval[4], y que pretende abarcar un amplio espectro de manifestaciones de la resistencia de parte de los grupos dominados, tomando en cuenta hechos que van desde las acciones cotidianas que intentan resguardar los intereses propios de cada sector, hasta rebeliones abiertas y declaradas como la llevada a cabo por la Santa Irmandade entre los años 1467-1469. Se intentará identificar diferentes estrategias y tácticas empleadas para resistir los avances de los grupos dominantes, que se relacionan con las divisiones que se dan dentro de los dominados, teniendo presente que tanto unos como otros mantienen relaciones conflictivas en su interior.

Por otro lado, debido a las características del sistema feudal y a que ningún estamento, clase u orden es monolítico, en ocasiones será complicado definir a qué nos referimos cuando hablamos de la resistencia de los dominados. En la estratificación feudal, entre la cúspide y la base hay una serie de dependencias encadenadas: el señor de uno es vasallo del otro, formándose así una red compleja e

[3] Una primera versión de este trabajo se presentó en las *Primeras Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo "Un milenio de contar historias"*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 28 y 29 de noviembre de 2013.

[4] Investigación inscripta en el Programa de Posdoctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección del Dr. Fabián Ludueña Romandini y la co-dirección del Dr. Hernán Borisonik.

intrincada. Las relaciones que se entablan entre las partes son de carácter personal y la coacción extraeconómica se hace en ocasiones notoriamente presente en la dominación.

En otras oportunidades (Devia, 2014) he hecho referencia a la comunidad y la definí, brevemente y en referencia a la teoría de los tres órdenes[5], como integrada por los *laboratores*. Este orden incluiría a todos los que no formaban parte de los otros dos órdenes (los *bellatores* y los *oratores*). En cuanto a sus funciones, los *oratores* se ocupan de la salvación de todas las almas, los *bellatores* de la defensa de los tres órdenes, y los *laboratores* deben trabajar para la manutención de sí mismos y de los otros dos estamentos. Pero es en los límites de estos órdenes o estamentos (superiores en el caso de los *laboratores*, inferiores en los otros dos casos) donde pueden surgir también dudas. No entraremos en esta oportunidad –debido a la magnitud del tema- en el debate sobre la permanencia o no de esta cosmovisión en diferentes períodos y lugares ni en relación a la extensión social de la adhesión a la misma.

Respecto a la terminología, no se sigue aquí a los autores que emplean la palabra "resistencia" para referirse a la resistencia cotidiana, más o menos oculta o encubierta, consistente en general en acciones de corto alcance pero que, en el largo plazo, pueden erosionar la dominación; y se valen de otro término para tratar la resistencia abierta, con ejercicio de violencia física, con mayor amplitud en la participación, etc.[6]. Las tres primeras acepciones del Diccionario de la

[5] La bibliografía sobre el tema es extensísima. El texto ya devenido clásico, aunque discutido en cuanto a su cronología, es el de Duby, 1983. Para la Castilla bajomedieval, ver Stefano, 1966, en especial la p. 54.
[6] Pilar Calveiro (2003), por ejemplo, usa "resistencia" y "confrontación", respectivamente.

Real Academia Española se aplican a todas las manifestaciones que se pretenden estudiar[7]. El uso de distintos términos puede conducir a una especie de "oposición binaria", y lo que intentamos mostrar es la existencia de un amplio espectro de prácticas que no se puede reducir a dos tipos de manifestaciones de la resistencia, que algunos expresan en dicotomías tales como abierta/oculta, activa/pasiva, violenta/no violenta, explosiva/persistente, etc.

El tema del derecho de resistencia tiene estrecha relación con una cuestión mayor, la de la violencia. Al respecto, sostengo mi desacuerdo con la tesis de absorción de la violencia. Aceptar dicha explicación significaría suprimir el antagonismo, lo cual es imposible, ya que la dinámica de una sociedad se da a través del desarrollo del conflicto, no de su absorción o negación. Esto aparece claramente al estudiar la sociedad feudal: la oposición señor-campesino es consustancial al feudalismo, es una condición de su existencia. Por el contrario, propongo una lectura de la violencia como generadora de relaciones sociales. El estudio de la documentación nos muestra la existencia de una violencia ambivalente, que construye y destruye a la vez al Estado y a la sociedad. La violencia parece surgir cuando se produce la ruptura del código de valores que funda a esa sociedad, que se siente así amenazada. Por otra parte, la sociedad medieval valora el orden, y considera que el orden terrenal debe ser un reflejo, aunque sea pálido y

[7] **resistencia.** (Del lat. tardío *resistentĭa*).**1.** f. Acción y efecto de resistir o resistirse. **2.** f. Capacidad para resistir. **3.** f. Conjunto de las personas que, generalmente de forma clandestina, se oponen con distintos métodos a los invasores de un territorio o a una dictadura [...] (http://dle.rae.es/?id=WAPyoek).
En cuanto a la definición de resistir, se aplicarían especialmente las siguientes acepciones: **resistir.** (Del lat. *resistĕre*). **1.** tr. Tolerar, aguantar o sufrir [...] **3.** intr. Dicho de un cuerpo o de una fuerza: Oponerse a la acción o violencia de otra. U. t. c. tr. y c. prnl. [...] **6.** intr. Repugnar, contrariar, rechazar, contradecir. **7.** prnl. Dicho de una persona: Oponerse con fuerza a algo. *Se resistió a ser detenido* [...] (http://dle.rae.es/?id=WAPyoek).

desdibujado, del orden celestial. De la misma manera en que la violencia puede destruir ese orden deseado, otro acto violento puede restaurarlo. Ese aspecto constructor de la violencia se encuentra reflejado en las fuentes, que muestran que la sociedad continúa desarrollándose y reproduciéndose a través del conflicto.

No se trata aquí, sin embargo, de presentar un modelo homeostático; no se considera al conflicto como un mecanismo de autorregulación de la sociedad, sino que se pretende estudiar, a través de la documentación, cómo se expresa y qué significa la violencia en un momento y lugar determinado, ya que se plantea que cada momento histórico tiene sus propias racionalidades en el ejercicio de la violencia.

Volviendo al derecho de resistencia de los dominados, para su comprensión será de utilidad el concepto de economía moral incorporado a la investigación histórica a partir de los años 1960 por Edward Palmer Thompson (1984, 1989, 1995, 2010) y que ha suscitado gran interés en diversos campos de estudio desde entonces[8]. En sus investigaciones sobre los denominados motines de subsistencia en la Inglaterra del siglo XVIII, Thompson los califica como "una forma muy compleja de acción popular directa, disciplinada y con claros objetivos" (Thompson, 1995: 216). Considera posible detectar una noción legitimadora en esas acciones de masas. Los participantes creían estar defendiendo derechos o costumbres tradicionales y se sentían apoyados por el amplio consenso de la comunidad. En algunas ocasiones este consenso popular se veía confirmado por una cierta tolerancia por parte de las autoridades. Esta legitimación estaba basada en lo que podríamos denominar valores morales, que eran compartidos por la

[8] Ver, entre muchos otros trabajos: Scott, 2005; Fassin, 2009; Booth, 1994; Freedman, 2000.

mayoría de los dominados. En el período estudiado por Thompson convivían y a la vez se enfrentaban el viejo modelo paternalista y una nueva economía con valores totalmente distintos. Según el historiador británico, la multitud dedujo su sentimiento de legitimidad del modelo paternalista. De la misma manera, se podría sostener que en la Baja Edad Media los sectores dominados tomaban en parte sus argumentos para ejercer su derecho de resistencia de las construcciones teóricas elaboradas por los grupos dominantes, como la ya citada teoría de los tres órdenes. Aquí el autor hace referencia sobre todo a la existencia, en ocasiones, de cierta identidad de intereses entre dominados y dominadores. También aparece en el análisis de fuentes efectuado por Thompson la invocación, de parte de los sublevados, del fracaso de la autoridad en imponer las leyes o la justicia, y la consecuente necesidad de la comunidad de asumir esas funciones, que hemos visto oportunamente en el estudio de la rebelión irmandiña (Devia, 2009).

Resultarán también valiosos los aportes de James C. Scott sobre discurso público/discurso oculto y sobre la dialéctica entre el discurso oculto y las prácticas de resistencia de los dominados (Scott, 2004: 224-225), todos aspectos que esperan ser estudiados a través de la documentación gallega bajomedieval en un futuro cercano. Brevemente, diremos que Scott sostiene la existencia, tanto en el interior de los grupos dominantes como entre los dominados, de un discurso público y de otro muy diferente, de carácter oculto. Se enfoca principalmente en el análisis, siempre dificultoso, de las huellas que ha dejado el discurso oculto de los dominados y de las diferentes maneras que se conecta con la resistencia en diversos niveles que éstos ejercen ante los avances del sector dominante de la sociedad en la que viven.

Tanto el tema del lenguaje como el de la violencia son amplísimos y complejos, acá sólo esbozaré algunos comentarios sobre su relación, a través de autores de diferentes disciplinas. Mientras que Hanna Arendt sostiene, tomando como ejemplo paradigmático lo que sucede en los campos de concentración, que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra -y por ello la desvincula totalmente de la política- (Arendt, 1988: 18-19), Walter Benjamin plantea diferentes momentos respecto a la relación entre violencia y palabra. Por un lado, en su conocido ensayo sobre la violencia, al referirse a la conversación como una "técnica de entendimiento civil" -que contiene en su seno la impunidad de la mentira- presenta a la lengua como una esfera completamente inaccesible a la violencia. Pero en ese mismo texto agrega que, posteriormente y por un proceso de decadencia, la violencia jurídica penetra también en esta esfera, declarando punible el engaño. Desde el momento de la caída, la lengua traduce una carencia y, en su intento por superarla, transmite una violencia (Benjamin, 2007: 113-138). Es ese momento anterior a la caída, que se podría denominar mítico, el que retomará Benjamin en su ensayo sobre el lenguaje (Benjamin, 2012).

Elias Canetti (2010, 1982), en palabras de Roberto Esposito (2006), radicaliza esa concepción benjaminiana. El poder en su aspecto más violento y mortífero no sólo invade por todos lados el lenguaje del mundo, sino que llega a coincidir íntegramente con él. Ya no se trata de dos dimensiones que se encuentran y se conectan, sino de una sola dimensión semántica en la que poder y lenguaje son en último término lo mismo, en cuanto a que no dejan ningún espacio alternativo o simplemente diferencial. Desde el punto de vista de Canetti, toda

historia es historia del poder. Como agrega Esposito, esto no sólo sucede en el sentido de que a la historiografía la construyen los vencedores y no los vencidos, porque sólo los primeros tienen las llaves del lenguaje; sino también en el sentido, más profundo, de que la historia, al ser la historia de lo que ha sucedido, excluye por ello mismo de su ámbito todas las posibilidades irrealizadas, todas las potencialidades truncadas en su origen por la posibilidad más fuerte; la única que de hecho ha tenido lugar, neutralizando y excluyendo a todas las otras (Esposito, 2006).

Por el contrario, para Benjamin –y seguimos aquí el brillante ensayo de Michael Löwy sobre el filósofo alemán (Löwy 2012)- cada momento histórico contiene posibilidades revolucionarias. Su concepción abierta de la historia se opone a las doctrinas teleológicas que confían en la existencia de "leyes de la historia" y en la idea de progreso. Así, en la interpretación benjaminiana del materialismo histórico no sólo están abiertos el futuro y el presente, sino también el pasado, lo cual quiere decir, en primer lugar, que la variante histórica que ha triunfado no era la única posible. Contra la historia de los vencedores, la celebración del hecho consumado, los caminos históricos de dirección única, la inevitabilidad de la victoria de quienes triunfaron, es preciso volver a esta constatación esencial: cada presente se abre a una multiplicidad de futuros posibles. En cada coyuntura histórica existían alternativas que no estaban destinadas a priori al fracaso (Löwy, 2012: 183).

En un registro muy diferente, pero con una intención similar, importa recordar aquí las palabras de E. P. Thompson, cuando hace referencia a que la historiografía ortodoxa sólo recuerda a los que

triunfaron, y advierte que no puede ser nuestro único criterio la justificación o no de las acciones de un hombre a través de la evolución posterior de los hechos. Thompson concluye indicando que las aspiraciones de esos oprimidos "... eran válidas en términos de su propia experiencia; y, si fueron víctimas de la historia, siguen, al condenarse sus propias vidas, siendo víctimas" (Thompson, 1989: T. I, XVII).

En un texto donde trata lo que denomina "la violencia de la letra", Jacques Derrida (1998) sigue a Claude Lévi-Strauss en varias de sus obras, en particular en su relato sobre su trabajo de campo entre los Nambikwara, pequeño grupo de indígenas nómades que fluctúan entre la zona amazónica y de sabana de Brasil. Al preguntarse sobre lo que une la escritura a la violencia, Derrida indica que la violencia no sobreviene desde afuera, para sorprender a un lenguaje inocente, sino que hay una violencia originaria de un lenguaje que es desde siempre una escritura. Por su parte, Lévi-Strauss muestra que los Nambikwara utilizan varios dialectos o sistemas según las situaciones. En todo caso, el empleo del nombre propio, como en muchas otras sociedades, está prohibido entre ellos. Allí indica Derrida que la expresión "sociedad sin escritura" no correspondería a ninguna realidad ni a ningún concepto, sino que sería parte del etnocentrismo occidental. El concepto de nombre propio, continúa, se relaciona con la capacidad de una sociedad de obliterar lo propio –acción que implica anular, tachar, borrar, obstruir. Esta capacidad la convierte en una sociedad violenta. La estructura de la violencia es compleja, lo mismo que la de la escritura. En relación al lenguaje, Derrida identifica tres fases: habría una primera violencia en nombrar, en dar los nombres que estaría

prohibido pronunciar, lo que sería la violencia originaria del lenguaje. Luego sobrevendría una segunda violencia reparadora, que prescribe la obliteración del nombre propio, y finalmente una tercera violencia que puede eventualmente surgir o no, que es de carácter empírico y que comprendería lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación. En este nivel terciario es que debería situarse el concepto común de violencia. Esta última violencia empírica es más compleja en su estructura, ya que remite a las dos capas inferiores anteriormente nombradas, la de la archi-violencia y la de la ley.

Más adelante Derrida analiza la relación entre la escritura y la explotación del hombre, e indica que es el propio Lévi-Strauss quien la reconoce, cuando refiere, por ejemplo, que propone una teoría marxista de la escritura. Pero el antropólogo mantiene siempre la división entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, que es la que le permite de alguna manera sostener que la violencia de la escritura viene desde afuera y sorpresivamente. Derrida recuerda que no hay lenguaje, científico o no, que se pueda llamar a la vez extraño a la escritura y a la violencia. En un final que busca la coincidencia, indica que tanto él como Lévi-Strauss sostienen que la violencia no ha esperado la aparición de la escritura en sentido estricto, sino que la escritura ha comenzado desde un principio dentro del lenguaje, lo que los lleva a la conclusión de que la violencia es escritura. Pero indica que en ambos esa proposición tiene significados radicalmente distintos, y la visión de Derrida deja de apoyarse en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal. Accidente fatal que sería, en definitiva, la historia misma.

Pierre Clastres nos ofrece un ejemplo a la vez claro y extremo de la relación entre escritura y violencia, en su trabajo sobre la tortura en las sociedades primitivas (Clastres, 1973; 1978). Comienza rememorando el relato de Franz Kafka titulado En la colonia penitenciaria, escrito en 1914, donde el oficial le explica al viajero como se aplica la sentencia sobre el condenado mediante el funcionamiento de la denominada máquina para escribir la ley, inscribiendo el párrafo violado sobre la piel del culpable. No es necesario que el condenado conozca previamente el contenido de la sentencia, ya que va a aprenderla sobre su cuerpo. En prevención a la crítica que se le podría hacer por usar una ficción literaria, Clastres trae a colación el terrible testimonio de Anatoly Martchenko sobre la plasmación en la vida real de la triple alianza -adivinada por Kafka- entre la ley, la escritura y el cuerpo, al describir los tatuajes en el rostro auto-infligidos por prisioneros y deportados de los campos de detención de la URSS durante el decenio 1960-1970, que recordaban su carácter de condenados por el régimen o grababan acusaciones a los detentadores del poder.

Adentrándose en el terreno de las sociedades primitivas, Clastres recuerda la importancia que otorgan a la entrada de los jóvenes en la edad adulta por la institución de los ritos llamados de pasaje, que pasan casi siempre por el cuerpo de los iniciados. Luego describe diferentes tipos de torturas infligidas por los iniciadores sobre los iniciados -que las soportan en silencio- ya sea en base a testimonios recogidos por otros, como en el caso de la ceremonia anual de los indios mandan de Dakota del Norte, en el relato de George Catlin, o en trabajos de campo propios sobre pueblos de América del Sur. El hombre iniciado es un

hombre marcado. En el ritual iniciático la sociedad imprime su sello en el cuerpo de los jóvenes. Clastres sostiene que este ritual es una pedagogía que va del grupo al individuo, de la tribu a los jóvenes. Pedagogía de afirmación y no de diálogo: es por eso que los iniciados deben permanecer silenciosos bajo la tortura. La ley que funda la vida social de la tribu no debe ser olvidada por ninguno de sus integrantes. La ley primitiva, cruelmente enseñada, es una prohibición de la desigualdad, un recordatorio de la igualdad, de la no división de sus miembros entre detentadores del poder y sometidos a dicho poder. La ley inscrita en el cuerpo señala el rechazo de la sociedad primitiva a correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella misma.

La Galicia bajomedieval

Volviendo a nuestro estudio sobre la Galicia bajomedieval, la fuente principal consultada hasta el momento es el denominado Pleito Tabera-Fonseca (Rodríguez González, 1984), que recoge una extensa cantidad de testimonios de testigos de distintos orígenes sociales sobre el estado de las fortalezas en el reino de Galicia a fines de la Edad Media. Allí aparecen diferentes manifestaciones del derecho de resistencia llevadas a cabo por representantes de distintos estamentos, con prevalencia de los inferiores y medios. En líneas generales, este documento presenta alrededor de doscientos testigos, que se distribuyen de una forma que se podría denominar “equitativa” entre la dos partes concernidas -la de Tabera y la de Fonseca-, que son citados para informar, básicamente, el estado en que se encuentran las

fortalezas de Galicia al momento de la instrucción del juicio. En el año 1524, Juan Pardo de Tabera (o Tavera) se hace cargo del arzobispado de Santiago de Compostela. A fines del año siguiente, reclama a su antecesor, Alonso de Fonseca y Ulloa (o Alonso III de Fonseca), una suma de dinero en carácter de compensación por el estado deficiente en que se encontrarían las fortalezas pertenecientes a la mitra compostelana. Los daños acaecidos serían producto de luchas internobiliarias, de enfrentamientos de los nobles con el arzobispado y de la rebelión irmandiña de 1467-1469. Lo que básicamente se le reclama al antecesor en el cargo es la desidia en la reparación y reconstrucción de los bienes dañados. A partir de cuestionarios relativamente extensos, los testigos van ofreciendo información sobre lo que sucedió en el reino, remontándose, por datos que obtienen de experiencias propias o por lo que han oído, hasta al período previo a la citada rebelión.

Este valioso documento tiene la forma de lo que se denomina interrogatorio, encuesta o pesquisa, asunto de gran importancia en este período, y que por lo tanto ha sido estudiado por muchos autores. Brevemente, podemos decir –siguiendo a Laure Verdon en su trabajo sobre la Provenza del siglo XIII (Verdon, 2013)- que en estos interrogatorios realizados a requerimiento del señor, a los que los dominados estaban obligados a responder, se puede rastrear su voz. Si bien podían ser empleados como una herramienta de construcción y de afirmación de la autoridad señorial y de su legitimación, no constituyen simplemente un instrumento de coerción en manos de los dominadores, sino que la búsqueda de la “verdad” de los hechos –

siempre invocada por los que llevaban adelante la investigación- contribuye a producir normas sobre las cuales descansa el juego social.

Nuestro trabajo sobre esta fuente recién está comenzando, si bien se ha hecho una lectura preliminar del documento para tener una visión de conjunto. En relación al tema de la "verdad" -sin entrar en discutir sobre este vastísimo tema- podemos indicar que casi todos los testimonios relevados terminan con estas frases: "Todo lo que dice es la verdad" o "Todo lo dicho era cierto" u otras frases similares.

También hemos identificado para su futuro análisis a Os documentos do Tombo de Toxos Outos (Pérez Rodríguez, 2004), la Colección Diplomática del Mosterio de San Pedro de Vilanova (Fernández de Viana y Vieites, 2009) y los Documentos da Catedral de Lugo (S. XIV) (Portela Silva, 2007). A su vez, se tendrán en cuenta las fuentes empleadas en nuestro estudio anterior sobre la rebelión irmandiña (Devia, 2009).

Son especialmente relevantes para el análisis del discurso de los dominados en el Pleito Tabera-Fonseca las observaciones efectuadas por Chris Wickham en un trabajo sobre el campesinado medieval, en el que sostiene que en el conocimiento local se distinguía formalmente entre *per visum*, testigo directo; *per auditum*, meramente haber escuchado sobre algo, y *publica fama*, lo que era conocido por todos, conocimiento común. El testigo directo era el único conocimiento totalmente aceptable legalmente, pero la *publica fama* le estaba cerca, en un segundo lugar; era lo que todos conocían, por lo que era socialmente aceptado como fidedigno. La *publica fama* estaba básicamente constituida por el *gossip*, es decir, por las murmuraciones, los chismes, los rumores (Wickham, 1998: 3-24). Esta tripartición

formulada por Wickham, así como sus observaciones sobre el rumor, aparecen claramente cuando se recorren los testimonios recogidos en el Pleito de 1524-1525. Entre otras cosas, se puede observar que los testigos pasan recurrentemente de un tipo a otro de categoría, por medio de fórmulas discursivas continuamente reiteradas.

Aparecen así las marcas del testigo directo: "vio", "bido"; algunas intentan precisar el tiempo: "seyendo mochacho pequeño bido" (Rodríguez González, 1984, I: 225-226); otros testigos se presentan al encuestador como actores: "el dicho testigo fue alli a serbir e ayudar" (Rodríguez González, 1984, I: 220-222). El testigo *per auditum* se muestra en el "oio dezir", "dizen", o también "la gente de la tierra unos dezian" (Rodríguez González, 1984, I: 208-215). Y la *publica fama* aparece bajo fórmulas tales como "sabe e tiene notiçia" (Rodríguez González, 1984, I: 173-174) o "fue notorio e publico" (Rodríguez González, 1984, I: 174-177).

Los limitados avances hechos hasta ahora en el análisis e interpretación de la documentación que se incorpora a esta investigación, así como la necesidad de revisar la utilizada en trabajos anteriores a la luz de nuestro nuevo objeto de investigación –el derecho a la resistencia de los dominados- nos impiden por el momento presentar adelantos que puedan resultar de interés, ya que se está en una primera etapa de recopilación y fichado. Quedará entonces para futuros trabajos el acercamiento a esta región indudablemente contestaria, protagonista de una de las mayores rebeliones bajomedievales, que se destaca por su inusitada extensión en el tiempo, su dilatada extensión territorial, la amplitud del espectro social participante y la especificidad de sus prácticas.

Bibliografía primaria

FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I. (2009). *Colección Diplomática del Mosterio de San Pedro de Vilanova*. Santiago de Compostela. Consello da Cultura Galega.

PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. (2004). *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*. Santiago de Compostela. Consello da Cultura Galega.

PORTELA SILVA, M. J. (2007). *Documentos da Catedral de Lugo (S. XIV)*. Santiago de Compostela. Consello da Cultura Galega (dos volúmenes).

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Á. (1984). *Las fortalezas de la Mitra Compostelana y los "Irmandiños": pleito Tabera-Fonseca*. A Coruña. Colección Galicia Histórica. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento (dos volúmenes).

Bibliografía secundaria

ARENDT, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid. Alianza.

BENJAMIN, W. (2007). "Para una crítica de la violencia": Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires. Terramar, pp. 113-138.

BENJAMIN, W. (2012). "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" (edición online).

BOOTH, W. J. (1994). "On the Idea of the Moral Economy": *The American Political Science Review*, 88, 3, 653-667.

CALVEIRO, P. (2003). "El uso del tiempo como forma de resistencia": *Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP)*, 22, 91-107.

CANETTI, E. (1982). *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*. Madrid. Taurus.

CANETTI, E. (2010). *Masa y poder*. Madrid. Alianza.

CLASTRES, P. (1973). "De la torture dans les sociétes primitives": *L'Homme*, 13, 3, 114-120.

CLASTRES, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona. Monte Ávila Editores.

DERRIDA, J. (1988). *De la gramatología*. México. Siglo XXI.

DEVIA, C. (2009). *La violencia en la Edad Media: la rebelión irmandiña*. Vigo. Editorial Academia del Hispanismo.

DEVIA, C. (2014). *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2014 (e-book).

DUBY, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona. Argot.

Esposito, R. (2006). "Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti": *DAIMON*, Revista de Filosofía, 38.

Fassin, D. (2009). "Les économies morales revisitées": *Annales H.S.S.*, 6, 1237-1266.

FREEDMAN, P. (2000). "La resistencia campesina y la historiografía de la Europa medieval": *Edad Media. Revista de Historia*, 3, Universidad de Valladolid, pp. 17-37.

LÖWY, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

SCOTT, J. C. (2004), *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*. México. Ediciones Era.

SCOTT, J. C. (2005). "Afterword to Moral Economies, State Spaces, and Categorial Violencia": *American Anthropologist*, New Series, 107, 3, 395-402.

STEFANO, L. de (1966). *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*. Caracas. Universidad Central de Venezuela.

THOMPSON, E. P. (1984), "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII": *Tradición, revuelta y conciencia de clases. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona. Crítica, pp. 62-134.

THOMPSON, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona. Crítica (dos volúmenes).

THOMPSON, E. P. (1994). *Historia social y antropología*. México. Instituto Mora.

THOMPSON, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona. Crítica.

Thompson, E. P. (2010). *Los orígenes de la Ley Negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*. Buenos Aires. Siglo XXI.

VERDON, L. (2013). *La voix des dominés. Communautés et seigneurie en Provence au bas Moyen Âge*. Rennes. Presses Universitaires de Rennes.

WICKHAM, C. (1998). "Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry": *Past & Present*, 160, 3-24.

La iconografía de la Anunciación: entre ficcionalización y narración

Adriana Martínez[1]
Facultad de Filosofía y Letras (UBA)
martinezdileo@fibertel.com.ar

Resumen

El anuncio angélico a la Virgen del misterio de la Encarnación es uno de los hechos más trascendentes de la historia mariana y a la vez uno de los discursos más emotivos del relato bíblico. Esto generó su temprana representación visiva pese a que, recién en los últimos siglos medievales, alcanza su mayor desarrollo. Es por esto que nos proponemos abordar el tema desde la narración textual para luego analizar el texto figurativo haciendo hincapié en la producción artística de la baja Edad Media latina.

Palabras clave

Anunciación – iconografía – Tardomedioevo latino

[1] Artículo presentado en las I Jornadas de Ficcionalización y narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, del 28 al 30 de noviembre de 2013.

La Anunciación es uno de los temas más relevantes de la historia del cristianismo no sólo por ser un hecho determinante en la vida de María sino porque es, a la vez, el comienzo de la Encarnación de Cristo, el *exordium nostrae Redemptionis*, en palabras de Beda, el Venerable (Réau, 1996: 182). Así pues Anunciación y Encarnación remiten a un acontecimiento cuyo fin último es la redención del género humano por medio del sacrificio del Hijo de Dios.

Este episodio se constituye, además, en uno de los relatos más emotivos del discurso bíblico y quizás por ello se representa tempranamente ya sea en los relieves de los sarcófagos, ya sea en las pinturas parietales de las catacumbas. Aunque se reitera luego en el transcurso del Medioevo es precisamente en sus postrimerías, cuando se produce un importante desarrollo del culto mariano, que esta iconografía alcanza un acusado protagonismo. El relato por su carácter intrínseco tiene importantes componentes ficcionales; es por esto que nos proponemos abordar este tema desde la narración textual e icónica encuadrándolo en la producción artística de la baja Edad Media latina, puntualmente en la desarrollada en las zonas itálica y flamenca, donde la salutación angélica, más allá de su especificidad, se conecta semánticamente con otros acontecimientos de la historia bíblica produciéndose una peculiar iconografía en donde la Anunciación desborda los límites del anuncio angélico para ensamblarse semánticamente con otros conceptos troncales inherentes a la figura mariana.

La Anunciación: de la narración a la ficcionalización

En los dos primeros siglos cristianos la prédica de la Iglesia es especialmente cristológica sin embargo, aunque a veces se omite el nombre de María, siempre se hace hincapié en su maternidad y en su virginidad. Del mismo modo, en general no se menciona expresamente al Espíritu Santo pese a que no hay duda de la intervención divina en ese acontecimiento relevante. De hecho, en el transcurso del siglo II en las invocaciones se impondría la fórmula *natus ex virgine*, aunque hacia finales de la centuria se encuentra también *natus ex Maria virgine*. En cuanto al Espíritu Santo entre los años 130-140 se añade la expresión *natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* para marcar la filiación divina y poner énfasis en la concepción virginal que para la época comenzaba a ser cuestionada, al menos por ciertos grupos. Por esto se busca distinguir entre el nacimiento del Hijo de Dios y el nacimiento del Hijo de María, es decir relevando la doble naturaleza, humana y divina, de Cristo. Este planteo se explicita en los textos patrísticos, en especial en los escritos de San Ireneo que defiende la verdad sobre la realidad de Jesús afirmando la realidad humana de la maternidad de María pues "ha cooperado como madre, en su nacimiento".[2]

Ahora bien, estas consideraciones nos aportan un primer marco para interpretar la iconografía del anuncio a María. Ella aparece tempranamente en el arte occidental, como ya señalamos hacia fines

[2] *Cf.* de Lyon, Irénée, Contre les Hérésies, 3, 21. En: livres-mystiques.com/.../StIrenee_de_lyon.ht... [Consulta: febrero 2016].
San Efrén (306-373) reafirma estos conceptos "la fuerza del Altísimo habitará en ti y uno de los Tres morará en ti conforme a cuanto te he dicho. Del hilo por la trama de la tela que es tu corporeidad, Él se tejerá una prenda y la llevará" en "Iconografía de la Anunciación" p.5. En: www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento33221.pdf [Consulta agosto 2013].

del siglo II o comienzos del siglo III, en la catacumba de Priscila en Roma. En el cubículo de la Anunciación ubicado en el extremo oeste del arenario central, puntualmente en el centro del techo está representada la escena. Esta ubicación privilegiada se corresponde con la valoración que se le otorga al tema en cuanto marca el inicio histórico de la Teofanía (Fig. 1). Enmarcada en un círculo, la representación muestra, a la izquierda a la Virgen como una matrona romana que lleva una túnica larga y la cabeza velada, que está sentada de tres cuartos en una cátedra y junto a ella el arcángel Gabriel de pie, sin alas siguiendo la iconografía más antigua, vestido con una túnica y un *pallium*, que extiende su brazo derecho hacia ella en un claro gesto de comunicar el designio divino.[3] En la época el culto mariano no estaba totalmente sistematizado ni había festividades que se dedicaran a su veneración pero en los espacios funerarios se habrían realizado invocaciones a la Virgen en las que habría cumplido el rol de mediadora en la salvación humana (Aldama, 1970: 367). Sin embargo el texto referencial de la imagen remite al pasaje del evangelio de Lucas (1, 26-38). Sólo este evangelio sinóptico presenta una narración de la Anunciación, aunque concisa. Nueve meses previos a la Natividad, Dios envió al arcángel Gabriel a Nazaret, una ciudad de Galilea, para hacerle saber a una joven virgen desposada con un varón de nombre José, que concebiría en su seno al Hijo del Altísimo.

[3] Wilpert fue el primero en identificar esta escena con la Anunciación comparándola con una representación análoga cuyo significado es indiscutible, que se encuentra en el cubículo 54 de la catacumba de los Santos Pedro y Marcelino. *Cf.* Muzj, M. G. (1996). "La prima iconografia mariana": Toniolo, E. M. (coord.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini*. Roma. Centro di Cultura mariana madre della Chiesa, p 215.

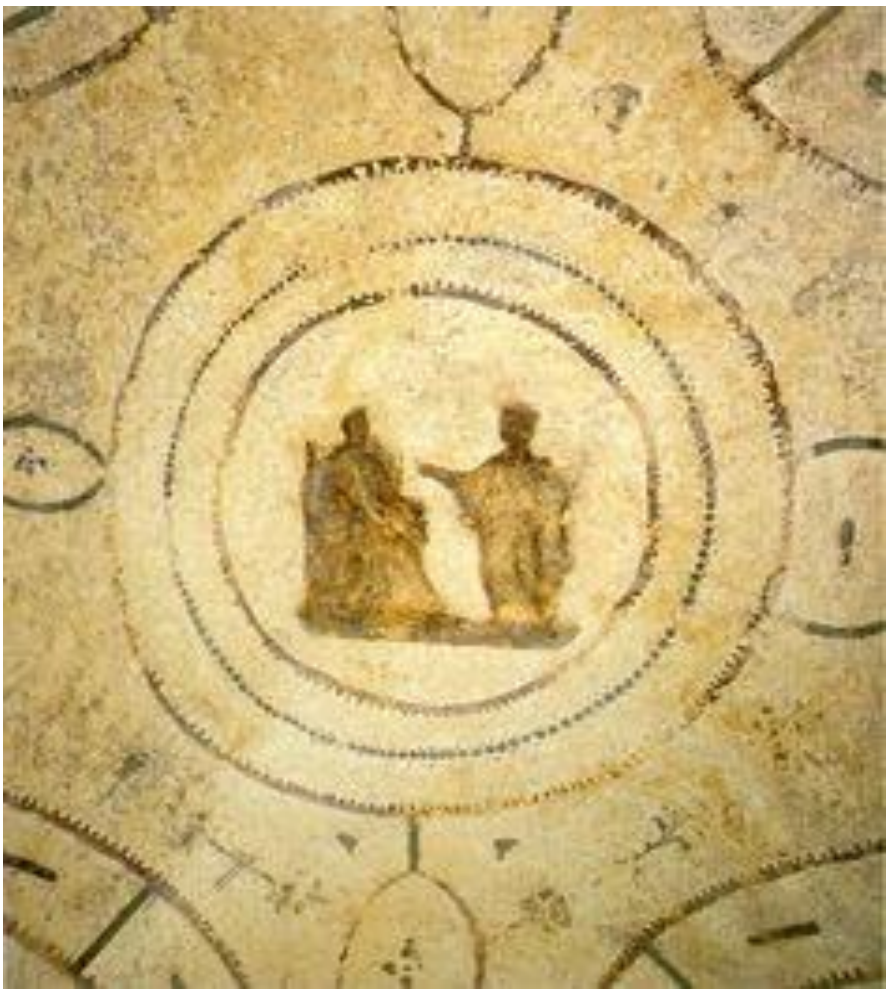

Figura 1 - Roma, Catacumba de Priscila

La figura de María alcanzó un gran protagonismo después del año 431 cuando se celebró el Concilio de Éfeso en donde se establece que ella es la *Theotokos*, la Madre de Dios. El Papa Sixto III, apenas finalizado dicho concilio decide poner en imágenes este dogma lo que se plasmó en el programa musivo del arco de triunfo que precede al ábside de la basílica romana de Santa María, la Mayor, *ca*. 432-440, que exalta la figura de la Virgen (Fig. 2). El programa iconográfico del arco de triunfo está organizado en cuatro registros; el tema de la Anunciación, en la zona superior izquierda, comienza el ciclo narrativo

y es interesante señalar que María, presentada como una emperatriz bizantina, entronizada y acompañada de una guardia de honor formada por cuatro figuras angélicas, tiene en sus manos un pequeño huso de hilar que nos remite a los evangelios apócrifos, específicamente al Protoevangelio de Santiago (XI, 1-3) y al Pseudo Mateo (IX, 1-2), que narran que la virgen tejía el velo púrpura del Templo en casa de José cuando es sorprendida por la llegada del arcángel.[4] En la representación, por sobre la cabeza de María se ubican el arcángel y la paloma del Espíritu Santo. Además aparecen dos edificios que claramente remiten a las basílicas de la época que tienen, el de la izquierda la puerta cerrada y el de la derecha la puerta abierta lo que indicaría que en el momento de la Anunciación se abre la historia de la salvación.

[4] Cuando se produce la irrupción de las corrientes gnósticas y de las maniqueas en los siglos II y III respectivamente, al tiempo que el Canon de los libros del Nuevo Testamento recién conformado iba instalándose como norma de fe, se generaliza el concepto de "apócrifo" utilizado con el sentido de oculto o misterioso. Por ejemplo los gnósticos lo aplican a sus textos como el *Apócrifo de Juan*, en cuanto consideraban que transmitían una revelación secreta dirigida a un grupo de iniciados en la Gnosis. Pero para facilitar su penetración en los ámbitos cristianos se presentaban estos escritos bajo la forma de *evangelios* atribuidos a un apóstol. Esta literatura pseudoepigráfica se extendió a otros géneros literarios intentando aclarar ciertas dudas o completar con detalles cotidianos determinados episodios de la vida de María y de Jesús. *Cf. Los evangelios apócrifos*. Estudios introductorios y versión de los textos originales por de Santos Otero, A. (1999). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 6-7.
Ya en el siglo IV, los escritos apócrifos son citados por san Epifanio y san Gregorio de Nacianzo entre otros. Sus propias características los acercan al sentimiento popular y alimentan el repertorio iconográfico como en el caso de Santa María, la Mayor; sin embargo en los monumentos de los primeros siglos, especialmente los romanos, se recurre a los libros canónicos. *Cf.* Testini, P. (1980: 15)

Figura 2 - Roma, Basílica Santa María, la Mayor.

Sin embargo es en los últimos siglos medievales que el culto mariano alcanza una dimensión relevante. La orden del Cister promovió su figura; de hecho en sus estatutos del año 1134 estableció que todas sus iglesias fueran dedicadas a la Virgen y tanto Bernardo de Claraval como sus discípulos elaboraron una abundante literatura exaltando a María (Plazaola, 1996: 477). En el siglo siguiente, su culto impulsado especialmente por franciscanos y dominicos se enriquece con una profusión de textos, además estas órdenes religiosas incluyen a la Virgen en sus predicaciones presentándola como Reina del cielo y como intercesora entre Dios y los hombres. Su imagen aparece

entonces de manera recurrente en los portales de las catedrales góticas y en los libros de devoción.

Pues bien, nos ocuparemos aquí a modo de ejemplos paradigmáticos de dos obras producidas en la Baja Edad Media en distintos centros artísticos, uno que encarna la centralidad, la región de Toscana, donde se desarrolla un nuevo sistema figurativo y el otro que remite a los márgenes, la zona renano-alsaciana, en donde es mayor el apego a la tradición. Ambas, más allá de estar dirigidas a distintos receptores, ya sea una representación realizada para ser vista por un vasto público, ya sea una imagen que acompaña un texto devocional que será leído por una pequeña comunidad religiosa, presentan peculiares aspectos ficcionales.

El primer ejemplo forma parte de una antología, el *Recueil de sermons, de méditations et des traités d'hagiographie,* redactado e iluminado en la segunda mitad del siglo XV probablemente por una religiosa del convento dominico de Unterlinden, en Colmar, en la región de Alsacia, en Francia y actualmente conservado en la Biblioteca de la ciudad.

En esta región surgió en el siglo XIV la llamada mística renana que algunos autores definen como la experiencia de la unidad del alma con Dios (Vannier, 2010: 250). Su iniciador Meister Eckhart, junto con Juan Tauler y Enrique Suso, escribió en la lengua popular de la región para hacer accesible a un público más vasto sus concepciones teológicas-filosóficas. Este hecho en cierto modo facilitó la copia de los tratados místicos o hagiográficos así como las antologías de sermones ya que las obras eran usualmente realizadas por religiosas, como en nuestro ejemplo, por pedido de las comunidades monásticas,

especialmente las femeninas, para ser obsequiadas a otras comunidades religiosas.[5] Estos regalos eran considerados "dones" como los dones espirituales, lo que quedó documentado en un importante epistolario. En una de esas cartas al referirse a los dones espirituales los definen como "el más hermoso de los jardines del paraíso [...], un jardín para la contemplación, para recorrerlo y para disfrutar de los dulces frutos que allí se cosechan".[6]

El dibujo coloreado sobre pergamino del folio 77 v. (Fig. 3) que antecede a un sermón sobre la Anunciación atribuido a Bernardo de Claraval, presenta esta escena en un jardín cerrado. La salutación angélica sigue el esquema compositivo tradicional de narración icónica medieval y renacentista desarrollado de izquierda a derecha. Este *pattern* formal -estructura izquierda/derecha- compensa los campos espaciales representados -Dios, arcángel/ Virgen, baldaquino-. La relación escalar de los personajes y del edificio como el uso de texturas y colores producen una organización figurativa cohesiva. Los recorridos perceptivos están en consonancia con el programa narrativo y por ende con la orientación de la lectura semántica desde la parte superior izquierda hacia la parte inferior derecha, y con la escisión de los espacios, celestial el superior, terrenal el inferior. De allí que esta estructura formal se enlaza con un *pattern* conceptual (Appiano, 2006: 17). El mismo lenguaje visual pone en imagen una complejidad semántica, la de presentar el momento presente, el anuncio de Gabriel,

[5] La ciudad de Colmar fue uno de los centros más importantes de la mística renana, y precisamente allí se produjo el encuentro de Meister Eckhart y de Juan Tauler con las monjas dominicas de Unterlinden.

[6] *Cf.* Archives départementales, H Unterlinden, carton I, dossier 3. Citado en: V V. AA. (2002). *Sur la terre comme au ciel. Jardins d'Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris. Éditions de la Réunion des musées nationaux, p. 61.

es decir el acto de habla del emisor que transmite la decisión divina y simultáneamente la concreción del mensaje, la presencia del Espíritu Santo. Gabriel realizando el gesto de la *oratio* da a María, ubicada bajo un baldaquino a la derecha de la imagen, el mensaje *Ave Maria gracia plena* inscrito en una filacteria.[7] González Montañés (1996: 13) señala que la relación entre la palabra y la concepción se rastrea en varios pasajes del Antiguo Testamento lo que sirve de apoyatura más tarde a los exégetas cristianos como Zenón de Verona o Efrén de Siria o, ya en período carolingio, a Alcuino de York que desarrollan el concepto, por lo que el mensaje del ángel traspuesto en la filacteria tiene aún un mayor sustento en cuanto es una manera de poner en imágenes el *logos* que se encarnará. En el ángulo superior izquierdo aparece Dios emanando rayos de luz entre los que aparece una corona dirigida hacia María, la reina de los cielos. Entre el Padre y la cabeza de la Virgen, la paloma, símbolo del concepto inmaterial del Espíritu Santo traspone a la representación las palabras de Lucas (1, 35) "El espíritu santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que va a nacer será santo". María que en el momento de recibir el mensaje angélico medita, según los Padres de la Iglesia, la profecía de Isaías (7, 14) "Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: Mirad, una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, al que pondrá por nombre Emmanuel" aparece aquí con un libro abierto recibiendo el designio

[7] El arcángel puede mostrarse elocuente por medio de sus gestos, la *oratio* como en este ejemplo, pero también el señalamiento con el índice o por el contrario cruzar sus manos sobre el pecho en señal de veneración.
María ubicada bajo un baldaquino así como el atril-altar colocado delante de ella sobre el que está apoyado el libro remite tanto a los evangelios apócrifos como a los comentarios patrísticos; baste como ejemplo el *Quinto Himno sobre el Nacimiento del Señor en la Carne,* de San Efrén que dice: "Dichosa eres tú, ¡oh Iglesia/ Porque a ti se refiere Isaías/ En su profético grito de júbilo: / Mira, la Virgen concebirá/ y dará a luz un Hijo/ ¡Oh Misterio revelado de la Iglesia!. Citado en: Rahner, H. (2002). *María y la Iglesia*. Madrid. Ediciones Cristiandad, p. 27.

divino humildemente, apoyando las manos sobre su pecho en un gesto de sumisión.

Pese a que las representaciones iconográficas ubican la escena en diversos espacios, oratorios, habitaciones o en la casa de Nazaret siguiendo el texto de Lucas (1, 26-38) y los Evangelios apócrifos, aquí transcurre en un jardín (Réau, 1996:183). Un jardín cercado por un muro almenado de poca altura, un pequeño vergel con plantas, fresas presentadas con su floración y sus frutos, y flores multicolores. Ave Appiano plantea que las flores y los frutos remiten a distintos espacios, el jardín de María y el Paraíso terrestre respectivamente, no sólo a nivel visivo sino también literario.[8] Sin embargo, pese a que las fuentes medievales sobre la simbología de las flores y las plantas es escasa, contamos con algunos textos como el de Walafrido Strabo, los *Sermones* y las *Homilia in Evangelia* de San Bernardo, el *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer y algunos plantarios del siglo XIV. En ellos aparecen una gran variedad de plantas entre ellas las fresas, de las que se dice que cuando están escondidas entre la hierba simbolizan la humildad y las buenas acciones, pero por sus flores blancas remiten a la pureza, por su hoja trilobulada a la Trinidad y por sus frutos rojos a la Pasión lo que las convierte en un símbolo que ensambla los dogmas medulares de la Iglesia. Por otra parte, mientras las fresas ubicadas en la parte inferior del folio muestran un marcado naturalismo, las otras flores están presentadas de manera *naïf* rememorando más que mostrando, pues aluden a las rosas, los nardos, los narcisos y los lirios del *Cantar de los Cantares*.

[8] "La associazione fruto/fiore Maria/Paradiso era molto difusa nel Medioevo non solo a livello pittorico: per Alberto Magno (XIII secolo), Maria ha guance simile a melograno en el suo *hortus* crescreno fuori che sono i simboli delle sue virtù" *Cf.* Appiano, Ave, *op. cit.*, pp. 29-30.

Esta imagen ensambla a la Esposa del jardín cerrado del *Cantar de los Cantares* con la Virgen y al *hortus conclusus* con la virginidad de María y su Inmaculada Concepción. El Paraíso es un Paraíso resignificado en donde la Esposa en el jardín cerrado es a la vez María, una nueva Eva, una *ancilla Domini* que acepta el mandato de Dios. Así como por la desobediencia de los primeros padres el hombre perdió el Paraíso, por el Cristo encarnado a través de María lo recobrará. El jardín primigenio se desliza significativamente del lugar del pecado al espacio virginal, además este jardín es, él mismo, una alegoría de María como Paraíso simbólico, reflejo de su pureza.

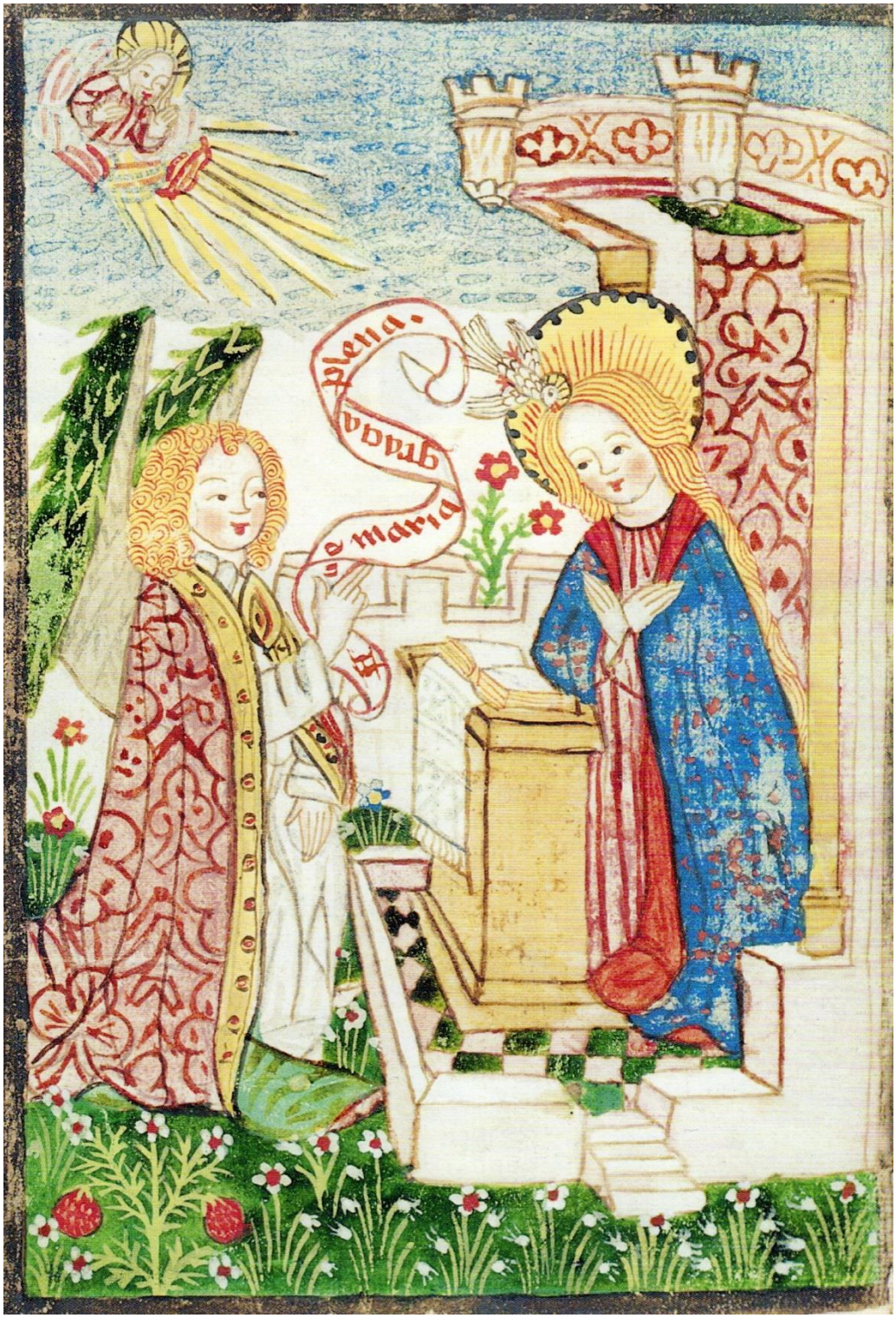

Figura 3 - Colmar, Recueil de sermons, de méditations et des traités d'hagiographie.

El segundo ejemplo es una tabla pintada al temple por Fra Angélico hacia los años 1434-1436 para la Iglesia de Santo Domingo en Cortona, en la Toscana, en Italia; hoy ubicada en su Museo Diocesano (Fig. 4). La composición presenta dos ámbitos: uno natural, el paisaje y otro artificial, la construcción arquitectónica. En cuanto al discurso nos encontramos con un tema central, la Anunciación, y un tema secundario, la expulsión del Paraíso.[9] Con respecto al primero, la escena tiene lugar en un espacio porticado semejante a un atrio, por detrás se observa una estancia con un cortinado rojo ligeramente corrido que remite a la habitación de María. La construcción arquitectónica respeta las reglas de perspectiva de la época. Siguiendo a Lucas la escena tiene lugar en la casa de José en Nazaret por lo que el Angélico recrea una estancia, aquí más cercana a un espacio conventual. La narración icónica se desarrolla de izquierda a derecha: Gabriel, en genuflexión frente a María, le comunica el mensaje divino a través del gesto de sus manos, como un orador; las palabras que salen de su boca así como la respuesta de María se visualizan en tres frases.[10]

La primera frase emitida por el arcángel toma una forma curvada hacia lo alto, en dirección al nimbo de la Virgen; en forma abreviada se lee *SPIRITUS DE SUPRA VENIET IN TE.* La segunda, en cambio, siguiendo un recorrido ligeramente descendente se dirige hacia el seno de María: *VIRTUS ALTISSIMI OBUMBRABIT TIBI*. Entre ambas frases aparece la respuesta de la Virgen: *ECCE ANCILLA*

[9] En la predela están pintadas las escenas del Nacimiento de la Virgen, los Desposorios de la Virgen, la Visitación, la Adoración de los Magos, la Presentación en el Templo, la Dormición, la Entrega del hábito a Santo Domingo.
[10] La postura del arcángel remite a las palabras de San Buenaventura “entonces Gabriel se hincó de rodillas como su Señora”.

DOMINI VERBUM TUUM, pero escrita de derecha a izquierda puesto que se dirige hacia el arcángel, lo que retarda la lectura. Las palabras escritas en sentido invertido remiten al ojo y al texto "[y] constituyen los polos de un circuito semiótico que se activa entre *eidos* y *logos*, en donde el equilibrio entre *ver* y *decir* se manifiesta en el plano visivo, llegando a constituir una suerte de *enantiomorfismo* o bien de simetría especular que se tiene cuando ambas partes son especularmente iguales pero desiguales si se sobreponen, por lo tanto están entre ellas en relación como la derecha y la izquierda" (Lotman, 1885: 70).

Este diálogo que toma las palabras evangélicas (Lc. 1, 35 y 1, 38) remite a la doctrina de la *conceptio per aurem* que se plantea en los apócrifos como por ejemplo en el *Evangelio armenio de la Infancia* (5, 9) y que está presente en la tradición patrística desde el siglo IV. Mientras Gabriel daba el mensaje a María, el Verbo habría penetrado en ella a través de su oreja. Esta teoría de la concepción tendría además otros referentes textuales, las palabras del Salmo (45, 11) "Escucha, hija, mira, presta oído, olvida tu pueblo y la casa paterna" y su antítesis las palabras de la serpiente a Eva (Gén. 3, 1-5). Pese a que la teoría pervivió durante varios siglos su sentido fue deslizándose hacia la *conceptio per fidem*; de todos modos siempre fue minoritaria frente a los defensores de la *conceptio per uterum* (González Montañés, 1996:13).

Las frases que intercambian ambos personajes, como bien señala Ave Appiano (2006: 19-20), remiten al núcleo central del diálogo que se visibiliza en la actitud de Gabriel pero especialmente en la de María, sentada, con sus manos cruzadas sobre el pecho, en una actitud de serenidad y con plena conciencia de su misión. El hecho de tener

apoyado en su regazo un libro es una referencia a la profecía de Isaías que se plasma además visualmente pues el profeta aparece representado con un rollo en su mano, en un tondo en el intercolumnio. Por otra parte, la escena se completa con un tercer personaje, el Espíritu Santo, aludido textualmente como vimos, pero también representado -una paloma dorada dentro de un nimbo también dorado- suspendido por sobre la figura de la Virgen evidenciando la divinidad del mensaje y el instante de la Encarnación. Tanto María como el arcángel aparecen también nimbados lo que subraya la sacralidad de los personajes y por ende de la misma escena.

Hacia el lado izquierdo de la representación, pasando el pórtico aparece un espacio natural, un *hortus conclusus* que se conecta visualmente con el espacio arquitectónico y semánticamente con la virginidad de María. Este espacio no contaminado, está delimitado por una pequeña cerca que lo contiene pero a la vez lo aísla del espacio superior, el Paraíso. Este elemento distingue y en cierto modo distribuye ambos *locus*.

En el espacio del jardín aparece un suelo sembrado de pequeñas plantas, muchas con floración, margaritas del prado, claveles y helechos; junto al cerco una profusión de flores entre las que se distinguen netamente las peonías rojas y blancas. El espacio del Paraíso, se divide a su vez en dos, el primero presenta una vegetación casi impenetrable con árboles asociados al Edén como el manzano y el sagú y constituye a nivel visivo una primera pantalla vegetal; el segundo muestra un espacio desértico en donde el ángel blandiendo la espada echa a Adán y Eva; a lo lejos una franja azul representa al cielo.

Si el primer espacio remite al *hortus conclusus*, recordemos la pequeña empalizada, yuxtapuesto visualmente a la escena de la Anunciación, el segundo alude al lugar primigenio creado por Dios, un *locus amoenus*, de delicias y felicidad -con frondosa vegetación- y al "no lugar" -árido y despojado-, el de la pérdida, por el pecado de los primeros padres (Appiano, 2003:50-51).

Figura 4 - Cortona, Museo Diocesano. Beato Angélico, Anunciación

Si bien los ejemplos analizados abordan el tema de la Anunciación con diversos lenguajes visivos lo que se manifiesta de manera evidente en el uso de los recursos técnicos y estilísticos, ambos se concentran en un mismo hecho narrativo, el diálogo entre María y el ángel que se presenta de manera ficcional. Las fuentes, tanto escritas - ortodoxas o apócrifas- como las no escritas - ceremonias litúrgicas-, fueron un referente sustancial pero la influencia del teatro fue determinante en la resolución iconográfica.[11]

De hecho, los principios escénicos medievales rigen la conformación del espacio plástico tardo-medieval. En nuestros ejemplos la construcción espacial, en el folio más escueta y ampliamente desarrollada en el Angélico, presentan una simultaneidad y una yuxtaposición, dos conceptos que definen el espacio escénico medieval. En el primer ejemplo la simultaneidad se manifiesta en la representación de los espacios celestial, el de Dios Padre, y terrenal, el de María. En este ámbito, además interactúan en la escena el mensajero angélico y el Espíritu Santo que según el credo niceno fue el vehículo de la Gracia. Por otra parte, al espacio terrestre se superpone otro espacio, el del *hortus conclusus* que remite a la virginidad de María.

En la tabla del Angélico, los espacios terreno y celeste presentan una mayor complejidad. En el mundo terrenal, María recibe al ángel y su mensaje no sólo se plasma visualmente sino también textualmente y la acción consecutiva se visualiza en la palabra del Espíritu Santo. El

[11] *Cf.* González Montañés, Julio, *Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (Siglos XI-XV)*, p. 115. En: teatroengalicia.es/descargas/tesis.pdf [Consulta: septiembre 2013].

jardín, el *hortus conclusus*, se yuxtapone al espacio cotidiano; yuxtaposición que produce un deslizamiento de sentido, en este caso de la virginidad de la Esposa del *Cantar de los Cantares* a la Virgen. En el espacio celestial se presentan simultáneamente el Paraíso primigenio y el Paraíso en el momento que se produce la expulsión de Adán y Eva.

La *historia* pues, en tanto hecho narrado, actualiza el aquí y el ahora, tanto en el folio miniado como en la escena principal de la tabla; sin embargo en ésta aparece además otra temporalidad, la del pasado en el presente -la expulsión-, que enlaza la Caída con la Anunciación. Émile Mâle (1995:481ss.) definió la producción artística de los siglos XIV y XV atravesada por un cambio de espíritu, quizás podríamos aventurarnos a decir que aparece una nueva manera, simbólica y realista a la vez, de mirar la realidad.

Bibliografía

Fuentes

(2007). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao. Desclée de Brouwer.

DE LYON, I. En: livresmystiques.com/.../StIrenee_de_lyon.ht...

SANTOS OTERO, A. (1999). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía Secundaria

ALDAMA, J. M. (1970). *María en la patrística de los siglos I y II*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

APPIANO, A. (2006). *Anima e forma. Studi sulle rappresentazioni dell'invisibile*. Torino. Ananke.

APPIANO, A. (2003). *Il giardino dipinto*. Torino. Ananke.

GONZÁLEZ MONTAÑÉS, J. (2002). *Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (siglos XI-XV)*, Tesis Doctoral. Madrid. UNED.

GONZÁLEZ MONTAÑÉS, J. (1996), "*Parvulus Puer i Annuntiatione Virginis*. Un estudio sobre la iconografía de la Encarnación": *Espacio, Tiempo y Forma,* VII, 9, 11-45.

LOTMAN, J. M. (1985). *La semiosfera. La simmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*. Venezia. Marsilio.

MÁLE, E. (1995). *L'art religieux en France de la fin du Moyen Âge*. Paris. Armand Colin.

MUZJ, M. G. (1996), "La prima iconografía mariana": Toniolo, E. M. (coord.), *La Virgine Madre nella Chiesa delle origine*. Roma. Centro di Cultura mariana madre della Chiesa.

PLAZAOLA, J. (1996). *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

RAHNER, H. (2002). *María y la Iglesia*. Madrid. Ediciones Cristiandad.

RÉAU, L. (1996). *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Tomo I, Vol.2. Barcelona. Ed. del Serbal.

TESTINI, P. (1980). *Archeologia Cristiana. Nozioni Generali dalle Origini alla fine del sec. VI*. Bari. Edipuglia.

VANNIER, M. A. (2010). "Eckhart, fondateur de la mystique rhénane": Documents.irevues.inist.fr/.../ANM_2010_249.pdf?...,250. [Consulta febrero 2016].

VV.AA. (2002). *Sur la terre comme au ciel. Jardins d'Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris. Edtions de la Réunion des musées nationaux.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Serrano, Felipe (Coord.). *Cien Obras Maestras de la Catedral de Jaén*. España. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén. 2012. 303 páginas. ISBN: 978-84-8439-671-0.

Sofía Maniusis
Universidad de Buenos Aires
smaniusis@facebook.com

Con un marcado carácter propio de la arquitectura del Renacimiento Español, la Catedral de Jaén es el primer templo de la ciudad, Iglesia Mayor del Obispado y Relicario del Santo Rostro. Construida a partir del proyecto original que data de finales del siglo XIII, a cargo de Pedro de Vandelvira y su hijo Andrés de Vandelvira, se consagraría finalmente en 1660. Dado que nunca se dejaron de lado los planos trazados por los Vandelvira, la Catedral destaca por su notable unidad estilística[1] y por haber sido una fuerte influencia para catedrales sudamericanas.

Sin embargo, su valor no radica solamente en las especificidades de su arquitectura. La Catedral en sí alberga una gran colección de arte sacro que muchas veces se ve opacada por la imponencia del edificio, y es precisamente por eso que en el marco del Proyecto de Investigación Artes Plásticas en la Catedral de Jaén dentro del Plan de Apoyo a la Investigación (Málaga), y bajo la coordinación de Felipe Serrano, se conformó el libro *Cien Obras Maestras de la Catedral de Jaén*.

1 Galera Andreu, Pedro Antonio (1994). "La Catedral de Jaén". *Catedrales de España*. pp. 177–248. ISBN 84-241-4683-2

Presentado a modo de catálogo y dividido por secciones, nos presenta cada una de las piezas con fotografías en alta definición, acompañadas por artículos que -de manera breve y con respaldo bibliográfico- van más allá de la imagen y nos adentran en su historia y en su riqueza artística.

Las secciones que lo organizan son "Escultura", "Pintura" y "Artes Suntuarias, Documento Gráfico y Textual". Resultaría imposible resumir en unas pocas páginas los detalles del acervo artístico que presenta el libro, por lo cual presentaremos una obra por sección, buscando reflejar el tono del material.

Siguiendo el orden del libro, en la sección de "Escultura" nos encontramos con dos relieves que decoran el crucero norte: *La Circuncisión* y *La Presentación,* por Alonso de Mena, fechados hacia el 1640. Uno de los ejes de análisis de estos relieves se centra en el grado de influencia que los grabados de Durero[2] tuvieron a la hora de su ejecución, dando nota de que Alonso de Mena fue un artista que estuvo en contacto con el círculo literario de Granada y que tenía cierto tipo de vinculación con la introducción de la imprenta en la ciudad.

Confrontando grabado y relieve, podemos ver tanto las inquietudes del artista como sus limitaciones. Desplazando a un segundo grado el papel que la perspectiva poseía en la obra original, Mena resuelve la profundidad del espacio preservando solo dos planos contiguos en los que alinea a los personajes.

[2] Para apreciar el relieve referido haciendo clic aquí. Puede también observar el grabado de Durero haciendo clic aquí.

Por otro lado, la temática de la obra *La Circuncisión* comprende el segundo eje de análisis, reflejando las fuentes que inspiraron su iconografía, tales como la *Vida de Cristo* de Cristóbal de Fonseca (1598) o el ciclo de los Siete Dolores de la Virgen.

En la sección de "Pintura", Felipe Serrano Estrella realiza un análisis de *Los Evangelistas* que se encuentran en la Capilla de la Virgen de los Dolores[3]. Se trata de unos óleos sobre lienzo atribuidos a Sebastián Martínez (ca.1615-1667), habiendo sido anteriormente adjudicados a Zurbarán. El texto se adentra en los devenires historiográficos que involucraron la problemática en torno a la atribución de estas obras, y de cómo la clara influencia *caravaggiesca* de la obra terminó decantando a Martínez como su posible autor dada su estirpe tenebrista.

El énfasis anatómico en las manos y los pies de los personajes, así como el trabajo en las expresiones y la clara búsqueda de individualización en los rasgos faciales de cada uno, refleja un interés naturalista que entronca con algunos de los modelos empleados en la pintura barroca andaluza, por ejemplo de Valdés Leal y del propio Martínez. Nuevamente el rol de los grabados en la época vuelve a señalarse al evidenciarse la existencia, según el autor, de relaciones con estampas flamencas e italianas a la hora de componer estos Evangelistas.

Finalmente, al llegar a la sección "Artes Suntuarias, Documento Gráfico y Textual" se vuelve prácticamente imposible concentrarse

[3] Imagen de una de las obras (San Juan Evangelista) en este enlace.

únicamente en una obra. La riqueza de los trabajos en orfebrería de las custodias, los detalles en los bordados de mangas procesionales, casullas y ternos, el detalle en la manufactura de arquetas con decoración de tipo mudéjar bajo lacería policromada de pequeñas piezas de hueso y madera, o los planos originales de la propia Catedral de Jaén son los protagonistas de esta última sección. Así y todo, el Relicario de Santa Cecilia[4] (un gabinete de curiosidades atribuido a los orfebres Petrus Hans III y Melchior Mair realizado entre 1640 y 1645), merece una mención especial dada la profusión de detalles que retiene el ojo del espectador.

Néstor Pietro Jiménez, autor del análisis, describe esta obra como parte del oratorio del que fuera Obispo de Jaén, Don Agustín Rubín de Ceballos (1780-1793). Realizada en madera de pino con dos frentes claramente diferenciados a través de los materiales empleados en su acabado, marfil y ébano, se inscribe en un bloque cúbico chapeado en ébano con incrustaciones en plata y bocallaves en bronce sobredorado. Todo el bloque finge estar apoyado sobre cuatro patas en garra, cuando en realidad es una plataforma circular giratoria que soporta todo el peso permitiendo moverlo para mostrar el frente deseado. El programa iconográfico recoge la exaltación de Santa Cecilia como modelo del triunfo de la fe en Cristo. Además, su compleja decoración incluye representaciones de las artes liberales y de las virtudes cristianas, así como una plancha grabada con la unión de Perseo y Andrómeda, rematado por dos ángeles que sostienen el Santo Rostro, la principal reliquia de la diócesis de Jaén custodiada en su catedral.

[4] Puede observar el detalle de la obra haciendo clic aquí.

En definitiva, *Cien Obras Maestras de la Catedral de Jaén* es una obra indispensable a la hora de comprender el valor histórico y artístico que la Catedral posee, atributos que fueron claves a la hora de presentar su candidatura como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, la cual ha sido revisada en varias ocasiones aun sin definición. Así mismo, la intención manifiesta de los autores de rescatar el protagonismo del acervo artístico al interior del edificio, contribuye a que el lector se remita a los grandes emplazamientos litúrgicos que conoce, y se detenga ante los detalles de su interior, los cuales sin duda deben poseer una riqueza estilística e histórica a la par de la arquitectura que la alberga, situación que como hemos visto, se da en la Catedral de Jaén.

Cardigni, Julieta. *El Comentario como género tardoantiguo. Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras UBA. 2013. 480 páginas. ISBN 978-987-17859-5-7

Caterina Anush Stripeikis
Universidad de Buenos Aires
caterina.stripeikis@gmail.com

Julieta Cardigni es Doctora en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña actualmente como docente en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas y como investigadora en el Instituto de Filología Clásica. El presente volumen es el resultado de sus investigaciones doctorales llevadas a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras, en el marco de las Becas Internas de Posgrado de CONICET (I y II).

La obra toma como eje central el estudio del comentario en tanto género de la Antigüedad Tardía. Julieta Cardigni aborda este núcleo temático a través del análisis genérico-discursivo de los *Comentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio con el objetivo de proponer una lectura que le permita a la obra utilizar su propia voz y ser valorada en su contexto de surgimiento. Asimismo, la autora desea ofrecer al lector un camino propio a la hora de estudiar tanto la obra de Macrobio como la literatura tardoantigua en general.

El volumen consta de una introducción en la cual se ofrece un amplio estado de la cuestión acerca de la figura de Macrobio y de las más destacadas líneas de investigación en torno a su obra. Asimismo, se presentan allí las hipótesis, los objetivos y la metodología seguida durante el transcurso de la investigación. La parte central del libro se encuentra articulada en cuatro capítulos. En el primero de ellos, la autora ofrece una valiosa contextualización histórico-cultural con el objetivo de acercar al lector a la época de Macrobio. El segundo capítulo versa sobre las particularidades que presenta el género del comentario en la Antigüedad Tardía, haciendo especial hincapié en los *Comentarii* de Macrobio. En el tercero, la autora aborda el estudio de los *Comentarii* y su relación con el tópico de la transgresión genérica. El cuarto capítulo desarrolla los procesos de ficcionalización que operan en la obra macrobiana, considerando especialmente la figura de Escipión y la proyección de la *romanitas* que tiene lugar a partir de él. La obra se cierra con una conclusión que retoma las líneas teóricas desarrolladas. La autora remarca que, a raíz de este desarrollo, el "microcosmos" textual de los *Comentarii* aparece profundamente transformado, en tanto comprende continuidades pero también modificaciones con respecto a sus modelos.

El libro presenta una encuadernación en tapa blanda y fue compaginado por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Su diagramación resulta clara y didáctica. Asimismo, ofrece un abundante listado bibliográfico que resulta de suma utilidad para el estudiante, profesor y/o investigador que quiera adentrarse en el mundo de la literatura tardoantigua.

Poleg, Eyal. *Approaching the Bible in Medieval England*. Manchester. Manchester University Press. 2013. 288 páginas. ISBN 978-0-7190-8954-1

Guido Torena
Universidad de Buenos Aires
guidotorena@yahoo.com.ar

El presente libro, publicado por el historiador escocés Eyal Poleg, es una invitación a reexaminar la Biblia en el occidente medieval, particularmente en la Inglaterra de los siglos XII-XIV. El autor busca disipar, a lo largo de su obra, la idea de la Biblia como elemento reservado al clero y alejado de la población.

Para demostrar su hipótesis, Poleg hace uso de diversas fuentes primarias: ediciones bíblicas, sermones, poemas e inclusive partituras musicales. Los estudios medievales han hecho un quiebre, ya desde los años 70, para entender este período desde una perspectiva confesional o bien teológica. *Approaching the Bible*, en este sentido, es una invitación a entender la Biblia no por su contenido, sino por el uso político que se le dio en el período analizado: Poleg propone a la Biblia como elemento mediador entre su propio contenido y la población con la que tenía contacto.

La articulación del libro abarca una introducción donde realiza un recorrido historiográfico de los estudios medievales en cuanto a la Biblia, así como el desarrollo de su hipótesis y metodología de trabajo. En este sentido, creemos pertinente desglosar los capítulos nodales de

su trabajo, con el fin de comprender mejor su acercamiento a las fuentes.

El primer capítulo, titulado “The Bible and liturgy: Palm Sunday processions”, el autor esboza una interesante interpretación del día festivo de Domingo de Ramos y cómo era entendido y apropiado por los ingleses en el período bajomedieval: Poleg parte de la apropiación del espacio en Inglaterra para recrear la escena bíblica, así como la utilización de partituras que diferían del relato original pero que ayudaba a los fieles a entender mejor la recreación; entendiendo entonces la música como catalizadora de la Biblia.

El siguiente capítulo se llama “The Bible as talisman: textus and oath-books” y su nombre sugiere en buena medida el tópico: Poleg desarrolla las claves para entender la importancia de la Biblia entendida materialmente, qué tipo de uso se le daba al libro *per se*, así como el espacio físico que podía ocupar en distintas ceremonias religiosas. Asimismo, siendo uno de los capítulos más extensos de la obra, el autor da cuenta de la situación numérica de las Biblias durante el bajomedioevo inglés: localización, cantidad y división según la institución eclesiástica.

El tercer capítulo, “Paratext and meaning in Late Medieval Bibles”, realiza un acabado análisis de la relación entre las biblias inglesas y la llegada de la imprenta de Gutenberg en el siglo XV; bajo dicho eje, Poleg propone entender las Sagradas Escrituras como mucho más claras y depuradas de elementos estéticos que confundían al lector, a diferencia de la biblia de Gutenberg, que conserva en los paratextos elementos innecesarios para comprender el contenido.

Finalmente, el cuarto capítulo nodal de su trabajo, titulado "Preaching the Bible: three Advent Sunday sermons", tiene como objetivo analizar la importancia del sermón como canal de comunicación de las Escrituras hacia sus fieles, así como las formas de acercarse a los pasajes bíblicos y las modificaciones que sufrían por parte del orador.

El trabajo de Eyal Poleg invita al lector a conocer la Biblia desde un punto de vista no solamente histórico-arqueológico, sino también filológico y artístico. De esta manera, la utilización de fuentes primarias (tanto en latín como en inglés del período) se encausa en el argumento de forma tal que las ideas quedan bien estructuradas y claras.

Aun reconociendo pertinentemente, por otro lado, las limitaciones de tan ambiciosa tarea como es la de abarcar una cultura de tres siglos en un trabajo, *Approaching the Bible*, como su título anticipa, nos permite acceder a fuentes de todo tipo que han cumplido la función de conectar el contenido de la Biblia con los fieles, configurándose finalmente como mediadora.

En definitiva, un libro de lectura interesante, que va en línea con las últimas publicaciones de la Universidad de Manchester en cuanto a la excelente calidad editorial y exposición de contenidos, recomendado para aquellos interesados en iniciar investigaciones en el campo de la historia del libro, estudios exegéticos y bíblicos, así como en historia medieval británica.

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV. *Egidio da Viterbo. Cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento (*2014). Atti del Convegno Viterbo, 22-23 settembre 2012 e Roma, 26-28 settembre 2012. Centro Culturale Agostiniano Roma nel Rinascimento.

ASTARITA, CARLOS (COMP.) (2015): *La Edad Media. Recorridos historiográficos*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

BERESFORD, ANDREWS M.; HAYWOOD, LOUISE M.; WEISS, JULIAN (EDS.) (2013): *Medieval Hispanic studies in memory of Alan Deyermond*. Estados Unidos Tamesis.

BERESÑAK, FERNANDO; BORISONIK, HERNÁN; BOROVINSKY, TOMAS (EDS.) (2014). *Distancias políticas. Soberanía, Estado, gobierno*. Buenos Aires. Miño & Dávila.

BÜCHSEL, MARTIN UND MÜLLER, REBECCA (HRSG.*) (2010): Intellektualisierung und Mystifizierung mittelalterlicher Kunst. "Kultbild": Revision eines Begriffs*. Berlin. Gebr. Mann Verlag.

BUENO GARCÍA, ANTONIO (COORD.) (2013): *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid. Editorial Cisneros.

BURNS, DYLAN M (2014): *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*. Estados Unidos. University of Pennsylvania Press.

CALLADO ESTELA, EMILIO (ED.) (2015): *La Catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*. Vol. 3. Valencia. Imprenta Provincial de Valencia.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M.D.; CARRERO SANTAMARÍA, E.; SUÁREZ GONZÁLEZ, A.; TEIJEIRA PABLOS, M.D. (2013): *Librerías catedralicias. Un espacio de saber en la Edad Media y Moderna*. España. Universidad de León y Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.

CURNOW, ROHAN MICHAEL (2012): *The preferential option for the por. A short history and a Reading based on the thought of Bernard Lonergan*. Sydney. The Association of Jesuit University Presses.

ENDERS, MARKUS (HG.) (2015): *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart*. Berlin. Lit Verlag.

ESCOBAR BORREGO, F.; DÍEZ REBOSO, S.; RIVERO GARCÍA, L (EDS.) (2012): *La metamorfosis de un Inquisidor: El humanista Diego López de Cortegana (1455-1524)*. Huelva. Universidad de Huelva.

FREUDENBERG, SEBASTIAN (2013): *Trado atque dono. Die frühmittelalterliche private Grundherrschaft in Ostfranken im Spiegel der Traditionsurkunden der Klöster Lorsch und Fulda (750 bis 900)*. Stuttgart. Franz Steiner Verlag.

GASSMANN, GUIDO (2013): *Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien*. Berlin. Lit Verlag.

KAMIMURA, NAOKI (ED.) (2014): *Patrística. Supplementary Volume IV*. Japón. Japanese Society for Patristic Studies.

LELAND SAAK, ERIC (2015): *Catechesis in the Later Middle Ages I. The exposition of the Lord's Prayer of Jordan of Quedlinburg, OESA (d.1380)*. Boston, Brill.

MORTE ACÍN, ANA (2010): *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe* IV. España. Instituto "Fernando el Católico". Colección de Letras.

POLEG, EYAL (2014): *Approaching the Bible in Medieval England*. Gran Bretaña. Manchester University Press.

STONE, RACHEL; WEST, CHARLES (ED.) (2015): *Hincmar of Rheims. Life and work*. Gran Bretaña. Manchester University Press.

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS (2013): *La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas*. Barcelona. Herder.

VAN REISEN, HANS (ED.) (2015): *Door het vuur voor de armen. Oudste getuigenissen over Laurentius*. Estados Unidos Damon.

VEGA CERNUDA, MIGUEL ÁNGEL (ED.) (2012): *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Lima. Universidad Ricardo Palma.

VIALLET, LUDOVIC (2014): *Les sens de l'observance. Enquête sur les reformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*. Berlin. Lit Verlag.

ANEXO NORMAS DE LOS TRABAJOS

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.
Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* de este mismo anexo.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).

Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)
La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

Libros: DIDI - HUBERMAN, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores.

Artículos de revistas: Langa, P. (1999a). "Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica": *Religión y Cultura*, 208, 123-145.

Artículos de compilaciones: García-Baró, M. (2006), "San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión": Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Suplementa,* pero sí las palabras claves del trabajo.
Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od.* II 25; Plu. *Cat. Mi.* 90; Cic. *orat.* 50; Verg. *Aen.* IV 20.

Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc., cf., e. g., id., ibid., loc. cit., op. cit., sc., s. u., uid.* (en cursiva), o de las

habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado

» *Bibliotheca Augustiniana* « es un review electrónico semestral, cuya aparición está pensada para las temporadas Primavera – Verano y Otoño – Invierno.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región), se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura de acuerdo al Discurso Programático del Vicariato san Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín.

La revista publica artículos especializados (en el periodo tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), y oros aportes de temáticas concretas relacionadas con los campos del saber de la Biblioteca en sí, que podrían mencionarse como las Humanidades Todas, con especial acento en las siguientes grandes áreas: Historia de las órdenes Monásticas y Mendicantes y la totalidad de las expresiones en el contexto Patrístico, esto es entre los siglos I d.C y X d.C. En cuanto a la Historia de la Orden - sobre todo a lo que respecta a la presencia de la misma en Iberoamérica- estos aparecerán en una colección de apartados denominado ***Suplementa Histórica Augustiniana***, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis como decíamos más arriba, en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será la ***Suplementa Patrística Augustiniana*** donde se han de dar vista a las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en este país desde 2009.

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio-bibliográfica del autor.

» Bibliotheca Augustiniana « , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes).*

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: *«No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía» (en. Ps. 103, 2, 11).*

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en:

biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com / www.bibcisao.com