ISSN: 2469-0341

Bibliotheca Augustiniana

VOL. IX, Tomo 2, AÑO 2019

Orden de San Agustín

Buenos Aires–República Argentina

BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA
ISSN 2469-0341 VOL. IX –TOMO 2 AÑO 2019

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán, A.I.E.P-SAEMED

Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

CONSEJO DE REDACCIÓN

María Paula Rey, UBA

Julián Barenstein, UBA-CONICET

COLABORADORES

Maricel Gómez, UBA

Estefania Sottocorno, UNTREF

Laura Omaecheverría, UBA

Karina de Luca, Universidad de Morón

Carlos Manuel García, UBA

Matías López, UNTREF

Alejandro Robles Carriche, Universidad de Cantabria

Alfonso Hernández Rodriguez, UNIPE-CONICET

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

ORDEN DE SAN AGUSTÍN

CONSEJO CIENTÍFICO

Antonio Bueno García, Universidad de Valladolid-Soria

Julieta Cardigni, UBA-CONICET

Pamela Lucia Chávez Aguilar, Universidad de Chile

Fr. José Guillermo Medina, OSA

Michael Vlad Nicolescu, Universidad de Bradley-A.I.E.P.

Pablo Ubierna, UBA-CONICET-SAEMED

Silvina Vidal, UNSAM-CONICET

Bibliotheca Augustiniana es una publicación 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 res ponsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires.
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 **1**

Artículos **4**

Vescovi e storiografia: *interpretens* ed *interpretatio*. Invenzione, memoria, i codici e la loro falsificazione.
Antonio Pio di Cosmo, UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA 5

La historia como instrumento de la Verdad en Epifanio de Salamis.
Carlos Andrés Blanch, UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA 43

La *Historia* de Beda y su relación con la romanización, la prebenedictinizadión y la britanización.
Edgardo M. Morales, SEMINARIO-SAN MIGUEL DE TUCUMÁN 53

***Supplementa Hagiographica* II** **67**

O que os animais têm a nos dizer sobre a política? El *Libre de las Béstias* de Ramón Llull.
Crislayne Fatima dos Anjos, UNESP-ASSIS 68

El culto a las reliquias de los 40 Mártires en la Bizancio del siglo XI: entre la ceremonia imperial y la manifestación popular.
Laura Carbó, GIEM (UNMDP)-CEICAM (UNS) 94

Movilidad Monástica y la Batalla Contra el Mal Como Fuente de Poder en la *Vida* de Daniel El Estilita.
Uriel Nicolás Fernández, UBA 135

Palabra e Imagen en la construcción de la santidad de san Wenceslao mártir.
Andrea Vanina Neyra, UBA-UNSAM-IMHICIHU-CONICET 169

"Somos santos, y al mismo tiempo no lo somos": Martín Lutero y la problematización del concepto de santidad en su labor de predicador (1512-1546).
Maricel Gómez, UBA 193

"*Et iste tres lance significabant tres persecuciones que debent venire* [...]": Hagiografía dominica y predicación profética en San Vicente Ferrer.
Mariano Ferrari, UNTREF-UNIVERSITÉ PARIS VII 207

Comentarios bibliográficos.....233

Antigüedad.....234

Giudice, A., y Rinaldi, G. (eds.), *Fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico* por Alejandro Robles Carriche 235

Gavoille, É.-Roesch, S. (comps.), *Divina Studia. Mélanges de religion et de philosophie ancienne offerts à François Guillaumont* por Julián Barenstein 238

Edad Media *241*

Stone, R. y West, Ch. (eds.), Hincmar of Rheims. Life and Work World por Alfonso Hernández Rodriguez..... 242

Evangelisti, P., *Il pensiero económico nel Medioevo. Ricchezza, povertá, mercato e moneta* por Karina De Luca 246

Petrucci, A., *Escribir Cartas, una historia milenaria* por Laura Omaechevarría..... 250

Greenfield, R. P. H.-Talbot, A.M. (ed. & trans.), *Holy Men of Mount Athos* por Julián Barenstein.....253

Boucheron, P.-Gioanni, S. (eds.), *La memoria de Ambriogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V-XVIII)* por Alfonso Hernández Rodríguez 255

Pentcheva V. Bissera, *Hagia Sophia. Sound, Space, and Spirit in Byzantium* por Matías López..... 258

Renacimiento..... 260

Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, vol. 1: *Mystical Theology and The divine names* por Julián Barenstein.....261

Wolf, K.y Göhler, J. (eds.), Christan, M. (trad.), *Papst Pius II. An Mehmet II* por Julián Barenstein..... 263

Edad Moderna..... 265

Minnich, N. H., *The Decrees of the Fifth Letran Council (1512-17). Their Legitimacy, Origins, Contents, and Implementation* por Carlos Manuel García 266

Michelson, E., *The Pulpit and the Press in Reformation Italy* por Maricel Gómez..... 268

García Alvarez, J., *Santo Tomas de Villanueva. La misericordia hecha pensamiento* por Maricel Gómez.....270

Mudrak, M., *Reformation Und Alter Glaube. Zugehörigkeiten der Altlgläubigen im Alten Reich in Frankreich (1517-1540)* por Maricel Gómez 272

Historia del Arte.....274

Niremberg, D., *Aesthetic theology and its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics* por Julián Barenstein.....275

Libros recibidos 277

Normas de Presentación y Publicación de Trabajos.....298

EDITORIAL

Este número de *Bibliotheca Augustinana*, estimado lector, comprende tres secciones: Artículos, *Supplementa Hagiographica* II y Comentarios bibliográficos.

La primera presenta tres artículos dedicados a la historia y a la historiografía medieval. El primero de ellos estudia la función de los obispos como intérpretes de su realidad política contemporánea y la producción y falsificación de documentos ligados a ese fin. El trabajo recorre los casos de Eusebio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Ambrosio de Milán. El segundo está dedicado al estudio de la historia como instrumento de la verdad en los textos de Epifanio de Salamis. El autor se centra en el célebre *Panarion* de Epifanio, un tratado general contra las sectas heréticas. El tercer trabajo aborda la *Historia de los Anglos* –y también aunque en menor medida la *Historia de los abades*- de Beda el Venerable a través de una lectura transversal que le permite al autor determinar aspectos puntuales como la romanización, la pre-benedictinización y la britanización de la obra.

La segunda sección, *Supplementa Hagiographica II*, contiene comunicaciones leídas en el II Coloquio de Hagiografía Medieval organizado por la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires y la Universidad de Tres de Febrero, durante los días 1 y 2 de noviembre de 2018. Se presentan en esta sección seis trabajos, en los que se abordan la concepción de los animales como metáfora del orden político en el *Libre de las Bésties* de Ramon Llull, los avatares del culto a las reliquias de los cuarenta mártires en la Bizancio del s. XI, la vida de Daniel el Estilita a través de su lucha contra el mal, la construcción de la figura de San Wenceslao mártir como santo, el

problemático concepto de santidad en Lutero y la figura de San Vicente Ferrer en la hagiografía dominica.

Esta entrega de *Bibliotheca Augustiniana* se cierra con la sección de Comentarios Bibliográficos. Cabe destacar, como otras veces, que esta sección no existiría si no fuera por las editoriales que nos confían la difusión de su trabajo, atendiendo a la enorme y desafiante tarea que significa editar textos científicos hoy en día. A todos ellos vaya nuestra gratitud.

Tanto los libros reseñados en esta sección como los que figuran en el apartado *Libros recibidos* están disponibles para su consulta en nuestra biblioteca.

Por ultimo, debido a las exigencias que demandan las tareas de edición de nuestra revista, que se realiza con trabajo voluntario de parte de académicos locales y bajo las exigencias de un difícil contexto socio-economico donde transitan las Humanidades en Argentina, hemos debido cambiar la periodicidad de nuestra publicación a partir del año 2020, siendo esta el punto de partida para un Volumen de carácter anual.

Tolle, Lege

D. Pablo Guzmán
Director

ARTÍCULOS

Vescovi e storiografia: *interpretens* ed *interpretatio*. Invenzione, memoria, i codici e la loro falsificazione.

Bishops and historiography: *interpretens ed interpretation*. Invention, memory, codices and its falsification.

Antonio Pio Di Cosmo[1]
apiocosmo@outlook.it

Riassunto
I vescovi, eredi dei valori giuridici e politici dell'antichità, si caricano dell'onere di narrare gli eventi della monarchia. Questi si fanno interpreti dei fatti e li adattano favore di colui per cui scrivono. In quanto storici diventano così arbitri dei fatti e giudici dei sovrani. In quanto vescovi possono assolverli o condannarli. Questi possono anche ridisegnare l'immaginario sulla vita ultraterrena dell'imperatore.

Parole chiave
Vescovo; storiografia; *interpretens*; *interpretatio*; morte imperatore

Abstract
The bishops, heirs of the legal and political values of Antiquity, took the burden of narrating events related to the monarchy. They became interpreters of the facts and adapted them to fit the interests of theone they wrote for. As historians, they became the arbiters of facts and judges of the sovereigns. As bishops, they couldabsolve or condemn them. Theycould also redesign the imagery of the Emperor's afterlife.

Key worlds
Bishop; historiography; *interpretens*; *interpretatio*; dead of emperor

Fecha de recepción: 12/11/2018
Fecha de aceptación: 30/12/2018

[1]Universidad de Córdoba, España.

Si sa la storia serve prima di tutto ai contemporanei.[2] Per questa ragione i vescovi, che sono gli eredi della classe senatoria, si preoccupano di trasmettere i valori politici e giuridici dell'antichità.[3] Si caricano pure dell'onere di redigere opere dal taglio storiografico, raccontando al proprio pubblico quei fatti significanti che compongono l'eventologia di Stato. Il vescovo in tale funzione eredita ancora una prerogativa della cultura romana: l'istituto dell'*interpretens*. Questi può così orientare la memoria collettiva attraverso l'esercizio di un'altra operazione peculiare, altrettanto tipica della speculazione romana: l'*interpretatio*.

Il vescovo, nella funzione di storico cristiano allora scopre che l'immaginazione ha molto in comune con la memoria, anzi è funzionale ad essa. E se gli è ben nota la possibilità di scegliere quali cose ricordare, di modificarle a favore di chi scrive o per chi si scrive, questi sfrutta i mezzi cognitivi posseduti dall'antichità per i propri fini narrativi. Proprio queste potenzialità tecniche nel raccontare i fatti gli permettono di edulcorare gli accadimenti. Tali strumenti gli aprono tutte quelle possibilità di cui si può usufruire in un campo in cui domina solo colui che scrive, poiché orienta le coordinate della narrazione. Ma questo lo si sapeva già.

Eusebio di Cesarea interprete: la "*Vita Costantini*" quale luogo potenziale di revisione dell'uomo storico.

Un primo saggio circa le potenzialità del metodo declinato in chiave cristiana si rileva nella produzione di Eusebio di Cesarea. Questo

[2] Cf. Cantarella, G. M., *Una sera dell'anno Mille*. Milano, Garzanti, 2000, *passim*.
[3] Cf- Cantarella, G. M., "Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi" en *Studi Medievali* 3-46, (2003), 911-927.

vescovo dimostra di avere assimilato le tecniche proprie del genere e sfruttandole si muove abilmente su più piani. Non solo si occupa della redazione di una storia della Chiesa, ma pone mano ad un'importante biografia, che interpreta le vicende della vita di Costantino. Quest'ultima opera cattura in particolar modo l'interesse, perché costituisce quasi un manuale di esempi pratici per chi vuole redigere un certo tipo di narrazione storica. Da essa si apprende come l'*intelleghia* cristiana sfrutta gli espedienti della cultura classica, a volte enfatizzando gli eventi, a volte sottacendoli o affrontandoli *en passant*; altre volte interpretandoli e facendo dell'opera di *maquillage* uno strumento essenziale alla narrazione. Questo vescovo, mettendo mano alla biografia di Costantino, ridefinisce i confini della vita dell'imperatore. Con piglio creativo espunge o sorvola alcuni fatti, ne enfatizza altri e, profondendo il meraviglioso nell'interpretazione, può addirittura orientare la memoria in senso creativo.

Eusebio si pone attraverso la redazione della biografia imperiale più fini, che persegue tutti in modo egregio. Questi non si occupa solo di raccontare in modo appassionato la vicenda umana di Costantino, ma si preoccupa di tratteggiare il perfetto profilo, nonché il prototipo dell'imperatore cristiano.[4] Ripropone in un contesto nuovo la semantica dei *perì basileias*, somministrandola entro i termini del genere del racconto edificante. Un racconto che riveste però con la certezza della forma della narrazione storiografica

[4] Cf. Pitsakis, K.G., *L'empereur romain d'Orient: un laïc,* Paris, Presses universitaires de France, 1999 *passim*. Anche cf. Pitsakis, K.G, "Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté, d'office et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?" in *Bizantinistica* 2 (2001), pp. 155-227; Seston, W., "Costantine as a bishop" en *The Journal of the Roman Studies* 37 (1947), pp. 127-130.

a garanzia dei suoi contenuti. Certezza che si estende anche al particolare genere che è quello biografico.

Ma non solo. Il taglio appassionato con cui sono descritte le vicende ne palesa il carattere encomiastico. Eppure il vescovo non si limita solo a scrivere una biografia, né un ritratto agiografico e nemmeno un *perì basileias*, ma va ben oltre. Immagina la vita di Costantino e lascia che la sua *audience* ricordi un affresco storico, che spesso configge con quanto viene narrato da altre fonti storiche non partigiane come il pagano Zosimo. Può risolvere così tutti i punti oscuri, bypassando con brevi cenni la tragedia personale e di un'intera famiglia al potere, che il potere stesso distrugge.

Un ritratto che è ben lontano da quello polemico che ne fa Giuliano: Costantino diventa un uomo preso dal senso di colpa, che ha come sole compagne la "Dissolutezza" e la "Sregolatezza".[5] Unuomo che trova nel culto cristiano l'unica possibilità d'espiazione delle proprie colpe, specie a seguito della riforma dei misteri eleusini che sembra averne diminuito il carattere purgante.[6]

E ciò che in se e per sé viene considerato garanzia di veridicità e posto a tutela dell'efficacia del genere, per lo studioso "moderno" diviene oggetto di meditazione. Questo apre all'uso massiccio dell'esegesi, orientata al distinguere la "mera" realtà dei fatti da ciò che è lode o panegirico.

Un'opera che però rischia di sviluppare questioni oziose. Come quella che si muove fra gli eccessi di un Costantino da subito

[5] Cf. Giul. Imp., *Convivium Caesarum,* 336 a, b. Anche cf. Aiello, V., "Il mito di Costantino" inDiritto@Storia, 2, (2003) ;*Marasco, G.,* "*Giuliano e la tradizione*pagana sulla conversione di Costantino*"* in *Rivista di filologia ed istruzione classica* 122 (1994), pp. 341-354.
[6] Sozomeno afferma che per i crimini efferati i culti eleusini di Cerere, che giovarono ad Ercole, dopo la riforma neoplatonica hanno perso la loro natura purgale.

cristiano e piissimo e di un uomo orientato solo dal senso politico, che viene ritratto da Burckhardt.[7]

E se serenamente si può affermare che l'uomo storico non rispecchia nessuno dei due tipi, che costituiscono piuttosto un'interpretazione fuorviante e forse sterile del personaggio, è preoccupazione di chi scrive intercettare i trucchi del genere adoperati da Eusebio, le forzature degli eventi per farli aderire al codice proposto e le possibili falsificazioni del codice stesso.

Per far ciò si considerano una serie di episodi della *Vita di Costantino* che lasciano emergere una certa propensione alla manipolazione dei fatti. La narrazione lascia evincere come Eusebio per raccontare questi eventi, di volta in volta, usi diversi espedienti per interpretare i fatti e per ricondurli ad un modello di condotta estremamente positivo.

I tre episodi vengono introdotti quasi *en passant* per dimostrare la versatilità e l'abilità di Eusebio nel maneggiare i codici ed ottimizzare il proprio discorso.

Il primo episodio riguarda l'accesso al rango di Augusto di Costantino. Stante il preciso sistema successorio che regge il meccanismo della Tetrarchia, la condotta costantiniana si muove al limite del *politically correct*. Eusebio perciò si trova nella scomoda posizione di giustificarlo. Questi decide allora di muoversi su più registri, introducendo anche elementi nuovi al *background* della prassi successoria. Aggiunge all'elemento che potremmo definire

[7] Cf. Burckhardt, J., *Costantino il Grande e i suoi tempi*, Milano, Longanesi, 1954, p. 521. Sulla conversione di Costantino si veda il Papiro 878 conservato a Londra ed analizzato da: Bianchi Bandinelli, R. in Torelli, M., *L'arte dell'antichità classica, Etruria-Roma*, Torino, Utet, 1976, p. 112.

"quasi" costituzionale dell'*adclamatio* dell'esercito ed al criterio della libera elezione, due espedienti estranei alla tradizione, che suggella con una prossemica altamente significante.Con l'esplicita affermazione del diritto di primogenitura di Costantino, Eusebio rimanda ad un elemento nuovo nel panorama giuridico romano, perché estrapolato dal diritto ebraico. Al contempo rifunzionalizza un altro costume posto a suo corollario: la benedizione paterna. Lo sforzo di Eusebio nel legittimare la posizione dell'inuente Costantino, ripropone allora l'istituto della cooptazione da parte del *Maximus Augustus*, espressa attraverso una prossemica nuova: la benedizione.

Per far ciò immagina Costanzo circondato dai figli, che sceglie il proprio successore ossequiando un dettame vetero-testamentario, innalzato per l'occasione a "legge di natura". Il potere imperiale viene trasmesso direttamente dal padre, il *Maximus Augustus*, e sul letto di morte, in uno con la sua benedizione. E se la prassi viene forzata, l'immaginazione riempie con l'estro quei vuoti in diritto opposti da una procedura che, proposta *ex novo*, palesa forti dubbi di costituzionalità.

E se l'espediente non appare sufficiente, Eusebio aggiunge dell'altro. Questi enfatizza un ulteriore elemento che rafforza l'alea di legittimità: la somiglianza fisica col genitore. Una realtà di fatto rappresentata nei termini di una vera e propria *omoiuma*, che dimostra la filiazione. Il *topos* non configura solo una rifunzionalizzazione ed una risemantizzazione del mito ellenico dell'eterna *basileia*, ma riempie un ulteriore vuoto dovuto a quello

che Eutropio chiama "oscuro matrimonio",[8] da cui viene generato Costantino. Proprio il preciso rifermento alla primogenitura e l'evocazione indiretta del probabile *status* di concubina della madre apre a feroci critiche. Queste possono però essere sorpassate attraverso l'incontestabile riferimento alla somiglianza fisica, che contraddice ogni illazione.

Questi espedienti fanno da pedante all'introduzione della prossemica del rivestire la porpora e le insegne paterne. Data la somiglianza, il narratore arriva ad affermare che i soldati hanno di fronte Costanzo appena risorto dall'Ade.

Emerge contemporaneamente il valore sociologico delle insegne, che si inserisce in una trama di atti simbolici altamente significanti. Questi si oppongono a quelle lacune sul piano cognitivo e comportamentale che inevitabilmente accompagnano ogni prassi nuova. E se da un lato Eusebio stigmatizza un certo significato sacro delle insegne, che non vengono più prodotte *ad hoc* per l'ascesa, dall'altro lascia emergere motivazioni di ordine dinastico, che rilevano nel rito pubblico di passaggio dei segni del potere, a convalida di una situazione di fatto.

Il secondo espediente introdotto nella "*Vita Constantini*" evoca il *topos* onirico ed un successivo *adynaton*.[9] Siamo di fronte ad un'altra messa in codice. Eusebio sfrutta tutto il *pathos* narrativo ed

[8] Cf. Marcone, A., *Pagano e Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 20.

[9] Cf. Eus. Caes.*Vit.Const*.I, 27, 2; I, 28, 1-28; 32.Anche cf. Nicholson, O., "Constantine's Vision of the Cross" in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), pp. 309-323; Marcone, A., *Pagano e Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, La Terza, 2002, pp. 70-76; Mühlenberg, E. (ed.), *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh, Darin, 1998, pp. 144-185; Weiss, P., "Die Vision Constantins," en Bleicken, J. (ed.), *In Colloquium aus Anlass des 80*, Geburtstages von Alfred Heuss, pp. 143-16.

i registri pertinenti alla situazione di angoscia che coinvolge un Costantino che si prepara alla battaglia. Domina l'enfasi emozionale che culmina nel *topos* onirico, quale espediente della letteratura di genere che non appare certo nuovo. Si ravvisa quasi un'intima suggestione.

La volontà di garantire una sicura vittoria, obbliga ad introdurre sul piano narrativo l'efficace intervento del Cristo, che ingiunge di costruire un'insegna a scopo apotropaico.[10] Una sicurezza ribadita dallo strumento della revisione dei fatti *ex post*. Nulla più di un codice della tradizione dunque, che permette di spiegare nei termini del meraviglioso la vicenda; un *phamplet* che giustifica l'ascesa al potere in una condizione di guerra civile.[11]

Questo spazio lasciato al meraviglioso per Grégoire va ricondotto ad un passo spurio, forse un'interpolazione del V sec. d. C.[12] Lo proverebbe l'assenza di ogni menzione del miracolo nelle altre opere del vescovo di Cesarea, specie nella "*Historia Ecclesiastica*".[13] Anche perché Ambrogio nel "*De obitu Theodosii*" omette ogni riferimento all'evento quando menziona Costantino ed

---

[10] Cf. Eus. Caes., *Vit. Const.*I 28, 2. A sostegno di tale visione si veda: De Giovanni, L., *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, M. D'Auria, 1993, pp. 20-22. È stata avanza inoltre una curiosa ipotesi: in quel preciso lasso di tempo alcuni soldati, scrutando il cielo, hanno avvistato un'anomala congiunzione astrale che ha diffuso timore nella truppa. La *visio* cristiana risulta essere un tentativo di stemperare il panico, finalizzato piuttosto a rassicurare della vittoria. Anche cf. Peirce, Ch. S., *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1981, pp. 15-28.

[10] Cf. Cir. Jer., Epistula, *PG* 33, 1165-1171; Passarelli, G., *Iconedelle dodici grandi feste bizantine*, Milano, Jaka Book, 1998, pp. 59-72. La circostanza viene commemorata nel calendario Ortodosso ed è avvicinata alla memoria liturgica della croce.

[11] Cf. Weiss, P., "Die Vision Costantins", in Bleicken, J. (ed), *Colloquium aus Anlaβ des 80. Geburtstages von Alfred Heuβ,* Frankfurt, 1933.

[12]Cf. Grégoire, H., "La Vision de Constantin liquidée" in *Byzantion*, 14 (1939), pp. 341-351.

[13] Cf. Eus. Caes., *Hist Hecc.* IX 9, 2-11; 2.

Elena.[14] L'episodio piuttosto rimanda ad una *visio crucis* collettiva attestata in un'epistola di Cirillo in Gerusalemme nel 351.

L'epifania onirica e la visione dovrebbero intendersi allora alla stregua di un intervento di "correzione" in chiave cristiana della visione dell'Apollo gallico raccontata da Lattanzio.[15] Anche perché Lattanzio si limita a riferire un «*caeleste signum*» prima della battagliael'ordine impartito di istoriare sugli scudi i segni cristiani apotropaici.[16]

Eusebio non desina nell'adoperare lo stratagemma dell'espunzione di fatti e condotte incompatibili col ritratto che propone. Questo costituisce il terzo caso in esame. Un espediente che usa quando non è in grado di interpretare adeguatamente ed in chiave edificante gli avvenimenti. Si limita allora ad un tono vago, con cui allude a certi avvenimenti, per poi trasferire subito l'attenzione su qualche altro accadimento che ritiene più utile alla propria narrazione. E se non può sottacere la condanna a morte del primogenito Crispo e la vicenda della seconda moglie Faustina, ha ben presente le diverse possibilità che gli offrono gli strumenti retorici.[17] Può tacerne i nomi. Può evocare le atmosfere di un complotto e può risolvere l'*empasse* con l'azione divina. La pagina più oscura della vita di Costantino viene risolta brevemente, mentre il silenzio del biografo cala sui fatti e sugli autori, quale *locus* letterario che rimanda alla *damnatio*. Siamo di fronte ad un trucco dello storico e nulla più. Una memoria

[14] Cf. Ambr., *De obitu Theod.*, 40-48.
[15] Cf. Pan. Lat. 7, 21, 4 sgg.; Verg., *Aen*. II, 6, X,757.
[16] Cf. Lact. *De mort. per*. 44, 3-5. Anche cf. Franchi De Cavalieri, P., "I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno" in *Scritti agiografici* 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962, pp. 265-309; Franchi De Cavalieri, P., "Il labaro descritto da Eusebio" in *Scritti Agiografici* 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962, pp. 255-263.
[17]Eus.Caes., *Vit. Const*.I, 47, 2.

cancellata, che possiamo percepire solo attraverso gli storici poco favorevoli alla casata cristiana, Zosimo in testa.

Infine si considera la descrizione dei funerali di Costantino, quale caso paradigmatico di messa in codice, che col suo taglio prettamente panegiristico, rappresenta piuttosto una narrazione agiografica a fini edificanti, che un resoconto dell'effettivo svolgersi degli avvenimenti.

Una narrazione che in un crescendo vede Costantino prepararsi alla morte nel modo più adeguato, specie attraverso atti penitenziali, che culminano nel battesimo e nella rinuncia alla porpora.[18] E se la privazione di un aspetto puramente esteriore della monarchia, come la porpora, lascia emergere uno scarto progressivo fra i significati ed i relativi segni, ciò non implica un'emorragia di senso. Il gesto non è nemmeno la prova di una probabile perdita di coscienza simbolica. Eusebio è impegnato nel presentare "la cerimonia in chiave mistica [...]: questo Battesimo ritardato diventa quasi un apoteosi cristiana".[19] Proprio la scelta di Costantino di disprezzare la porpora non rappresenta la fine della coscienza di un simbolo. Paradossalmente la rinuncia al segno del potere, ne ribadisce il significato sociologico. Il disprezzo della porpora va quindi riportato al *locus* d'umiltà della tradizione agiografica:

[18] Cf. Faeta, F., "La pietas del servo di Dio Costantino Imperatore. Santità e culto di Costantino Imperatore nella '*Vita di Costantino*' di Eusebio di Cesarea" in Sini, F., Onida, P.P. (ed), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 397-398; Piras, A., "L'atteggiamento di Costantino durante la controversia ariana" in Sini, F., Onida, P.P. (ed), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 233-245.
[19] Cf. Marcone, A., *Paganoe Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, La Terza, 2002, p. 170; Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1966.

> "I vescovi eseguirono quanto è prescritto dalla legge divina .e compirono i sacri riti (...). Quando il rito si fu concluso, indossò bianche e regali vesti, splendenti al pari della luce, e si sdraiò su un caldissimo letto, né volle più toccare la porpora. Poi, alzando il tono della voce, rese la preghiera di ringraziamento a Dio, aggiungendo subito dopo le seguenti parole: «Ora so di essere beato nel vero senso della parola, ora so di avere meritato la vita eterna, ora so di avere in me la luce eternal".[20]

Il bianco diventa così il colore della purezza acquisita col battesimo, ne sancisce lo stato di «nuova creatura» e lo isola persino dalle impurità del mondo, come già ha fatto la porpora.[21] Eppure quest'interpretazione dei fatti implica la rottura con la tradizione e le forme meramente esteriori dell'*outfit* del potere. Una tale frattura si può ripercuotere sulla tradizione gnoseologica del cosmo romano[22] e sulle aspettative di un pubblico che non è tutto cristiano. I timori di un possibile spaesamento visivo sono però fugati dalla composizione della salma secondo il cerimoniale consueto. La rinuncia alle insegne del Costantino morituro viene ignorata e la macchina del protocollo pone in essere strategie di rappresentazione conformi all'aspettativa sociale. E se si dimostra il persistere di una conoscenza simbolica comune,[23] si costata come la messa in codice della narrazione di un fatto significante, una volta esaurito il messaggio che deve comunicare, può lasciare spazio al racconto della prassi abituale.

Siamo di fronte ad un'altro codice. Muovendosi su diversi registri ed adiuvato dai beni culturali del patrimonio materiale ed

---

[20] Tartaglia, L. (ed), Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, Napoli, 2001, 199-200; 205-206; IV 69, 1; 70-71, 202; IV 61; 62; 63.
[21] Sulla veste bianca: Paul., *Gal.* 3, 27; Tert., *De Res.* 27, 1-2; Cipr., *De mort.* 20; Joh.Chr., *Cath.* IV, 4, 22; *Pass. Perp.* 4-8; Cyr.,*Cath. Myst.*IV, 8, 11.
[22] Cf. Arce, J., *Funus Impeatorum*, 1989, Madrid, Alianza Editorial, p. 160. Anche cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 171-175.
[23] Cf. Amerise, M. (ed), Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino*, Milano, Paoline, 2005. p. 48.

immateriale del Tardoantico, Eusebio interpreta gli eventi per rendere percettibili ai propri lettori quelle variazioni nella coscienza delle idee pertinenti la vita ultraterrena dell'imperatore.[24] Il sovrano defunto viene rappresentato quale *redivivus,* e se si tabuizza l'effetto della morte,[25] il concetto pare evocare l'idea tutta cristiana del santo.[26] La messa in codice allora si risolve nel suo contrario ed indi nella sua falsificazione. Lo stratagemma retorico svela un secondo piano di significanti che non si palesa nell'immediato.

Un esercizio che riporta nella narrazione un elemento del protocollo, che rifunzionalizza una prassi approntata sin sotto Augusto e istituzionalizzata dai Severi: tutta la vita di corte si svolge attorno alla *prothesis,*[27] come se il sovrano fosse ancora in vita. L'interpretazione posta in essere da Eusebio non lascia pesare ad una perdita della comprensione simbolica della prossemica.[28] È volta piuttosto a migliorare la spendibilità di alcune idee concernenti la vita ultraterrena, come quella che fa considerare il corpo del defunto ancora senziente:

> "Ma quando giunse il secondo dei suoi figli decise di far celebrare in pubblico i funerali del padre, ponendosi egli stesso alla testa del corteo funebre. Precedevano numerosi drappelli di soldati disposti in schiere compatte, seguiva una immensa folla di gente, mentre il corpo dell'imperatore era circondato da lancieri e da opliti (...). Quando si fu ritirato con tutti i soldati, si fecero avanti i sacerdoti insieme con un enorme folla di fedeli, ed iniziarono a recitare le

[24] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995.
[25] Cf. Calderone, S., "Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana", in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, 1973, pp. 262-263.
[26]Cf. Price, S. R. F., *Rituals and Power.The Roman Imperial Cult in Asia Minor*,Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 75-78; Calderone, S., "Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana", in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, 1973, pp. 262-263.
[27] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 172.
[28] Cf. Erod., *Hist.*, IV, 3.

> preghiere e a compiere la sacra funzione. Il santo principe giaceva nel tempio su di un alto catafalco e in suo onore avveniva la celebrazione di quel rito: una gran massa di gente, unitamente ai sacerdoti, tra molti lamenti e non senza lacrime, elevava la Signore preghiere per l'anima dell'imperatore, adempiendo così la volontà stessa di quel sovrano amato di Dio."[29]

E se il cerimoniale sembra cercare un equilibrio fra tradizione e nuovo che avanza, il registro narrativo evidenza una fattualità: la ristrutturazione formale del protocollo, che non implica la revisione totale dei contenuti. Ad esempio non varia un elemento endemico dei riti funerari: il dolore, che in questo caso diventa cordoglio pubblico. La popolazione assume allora la funzione di "famiglia funesta", che recita il consueto "copione" del dolore tipizzato da protocollo. Nessuna falsificazione dunque, si raffrontano le "strategie del lutto". Forse una sua enfatizzazione, ma essa si riconduce al clima generale dell'opera.

Eppure il Senato vota la *consecratio*, che non è atto dovuto, ma entra sempre nel merito dell'*agere* del defunto. Tuttavia, poiché non si tratta di un provvedimento concesso in favore di un tiranno *tout court*, non si può certo parlare di coattazione, né di espediente volto al *maquillage* degli eventi.[30]

A quanto innanzi segue un'ulteriore messa in codice, che fa esegesi della dottrina sulla vita ultraterrena dell'imperatore. Riferendo l'emissione di una moneta che vede Costantino *capite velato* ascendere al cielo su un carro ed intento ad afferrare la mano del dio, Eusebio non fa altro che narrare un espediente adoperato

[29] Tartaglia, L. (ed), Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, Napoli, D'Auria, pp. 205-206; IV 69, 1; 70-71, 203.
[30] Cf. Arce, J., "Morte e apoteosi del principe. Imperatori divinizzati", in Esoli, S.. Anche cf. La Rocca, E. (ed), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Firenze, L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 244-248.

nella politica di *self-identity* della Monarchia e corrispondente all'immaginario comune. Questo Costantino *redivivus* attraverso l'opera di messa in codice degli eventi diviene un "mediatore" tra la terra e il cielo. Si va oltre ogni velleità del "fiore" retorico dell'eterna *basileia*, che ripropone un espediente volto a stigmatizzare la continuità istituzionale. Il padre, nella sua nuova funzione sociale di *divus*, sovrintende all'azione dei figli e successori.[31] Si rivela un primo aspetto della messa in codice ed una sorta di trappola cognitiva. Un esercizio retorico che usufruendo di parole ed immagini fa della *gens Flavia* la stirpe "eletta" da Dio al trono.

Immagini come la metafora dell'eterno "fioriere" del "tronco" di Costantino, attraverso l'associazione dei figli; un "fiore della retorica" a cui corrispondono specularmente le rappresentazioni numismatiche di Costantino fra i figli.

Ancor più efficace appare l'evocazione di un Costantino trasfigurato ed auriga solare, che continua a guidare la sua discendenza, rappresentata come puledri, di cui ne modera l'ardore inducendoli alla concordia:

> "Così il carro imperiale, li tiene a bada con le redini della santa armonia e della concordia. Tenendo le redini sopra di loro, cavalca attraverso tutte le terre, simile al sole che fissa onnipresente e che tutto osserva. Così, munito di tutto ciò che è simile alle cose del regno celeste, guida le faccende di quaggiù con uno sguardo al cielo per governare grazie ad una forma archetipa."[32]

[31]Cf. Price, S. R. F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*,Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 75-78.
[32]Eus. Caes., *Laus Constantini* III, 1; 2-5.

Gregorio di Nazianzo e le potenzialità del narratore. Interpretazione dei fatti e giudizi morali sull'*agere* dell'imperatore.

Un altro vescovo, qual è Gregorio di Nazianzo, diventa giudice morale dei suoi imperatori. Questi si carica dell'onere d'interpretare le azioni della vita attraverso le descrizioni delle pompe funebri di Costanzo II e di Giuliano. In questo modo palesa tutta la forza che possiede chi narra gli eventi significanti; gli eventi significanti al contempo diventano possibile occasione per esercitare l'arte dell'interpretazione.

Il filo-ariano Costanzo, che Lucifero di Cagliari giunge a definire "*filius diaboli*" per le sue scelte in materie di fede, attraverso l'*interpretatio* vescovile viene persino assolto.[33]

Il vescovo si preoccupa di dimostrare come una tale assoluzione non sia una sua personale, per quanto autorevole, presa di posizione. E per far ciò adopera ben due espedienti. La sua narrazione deve correggere i fatti per permettergli di esprimere un giudizio di merito.

Il primo è mutuato dalla tradizione. Torna il motivo della "famiglia funesta". Il popolo, venuto meno il valore del giudizio senatorio, col suo spontaneo partecipare alle esequie, emette il verdetto "definitivo" sulla condotta imperiale. I fatti vengono allora interpretati attraverso la rappresentazione di un codice della tradizione. Gregorio ripropone nell'impero cristiano l'atavica antitesi fra *consecratio* e *damnatio*, presentendola a corollario del cerimoniale funebre. Si reintroduce nei riti della morte quell'espressione articolata di un consenso, che pone in relazione la

[33] Cf. Aiello, V., "Il mito di Costantino", en Diritto@ Storia 2 (2003).

popolazione con l'imperatore.[34] Nell'interpretare i fatti Gregorio ha presente che l'impianto ideologico e dottrinale del Tardo Impero é connotato da una certa "flessibilità" prossemica e s'appalesa sempre "pronto" a recepire nuove sollecitazioni. Anche il *funus imperatorum* costituisce un sistema "aperto" a continui "correttivi", tutti volti ad ottimizzare le forme istituzionali del *consensus*. Nazianzeno può descrivere così la pompa funebre di Costanzo II nei termini tradizionali dell'*adventus*.[35]

E se la processione è guidata dal *domesticus* Gioviano e vi è la presenza massiccia dell'esercito, si aggiunge una differenza di non poco conto, perché termina nella dimora dell'eterno riposo del sovrano. E se ricordare la presenza del popolo costipato attorno al feretro non può sembrare sufficiente, il vescovo adopera altri espedienti.

La sua assoluzione viene allora ratificata dall'*adynaton*, tanto che per lui sembrano cantare gli angeli. Subentra allora l'elemento "irrazionale" e "metafisico", che aumenta l'efficacia della descrizione, rendendola ben più toccante. Il *consensus omnium* viene supportato dal *placet* uranico, che è espresso dalle voci angeliche:

> "Il corpo di Costanzo venne fatto uscire con solennità e tra acclamazioni generali, accompagnate dalle nostre cerimonie religiose – il cantare per tutta la notte e il fare luce con delle torce – che sono i riti con i quali noi cristiani pensiamo sia giusto onorare una morte santa. L'esposizione del cadavere è quindi un'occasione per una solenne gioia collettiva mescolata al cordoglio (...) e molti hanno anche inteso che, mentre il corpo si trovava a passare attraverso i

[34] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 191.
[35] Cf. Maccormack, S. G., "Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus" in *Historia,* 21 (1972), pp. 721-752.

monti del Tauro per essere riportato nella sua città natale, si fosse sentita una voce dalla cima delle montagne, come di esseri che cantassero e incitassero (Costanzo) a proseguire, la voce, io credo, dipotenze angeliche, un premio per la sua pietà e un'offerta per il suo funerale."[36]

L'*adynton* allora ratifica quanto asserito dal vescovo e assolve l'imperatore non solo da ogni peccato, ma anche da ogni sospetto di eresia. Siamo di fronte ad un'altra messa in codice. Eppure tale scelta narrativa non è meramente indirizzata a reimpostare il rapporto fra la Chiesa e Costanzo. Ma serve ad altro. Si pone quale incunabolo dell'inappellabile condanna di Giuliano. Non è un caso che l'*affectio* del popolo e dei soldati costringono Giuliano, il quale nell'attesa fieramente ostenta le *imperialia insignia* sulle soglie di Costantinopoli, a privarsene per assumere le vesti del lutto al fine di scortarlo ai Santi Apostoli.[37]

Mamertino invece precisa i contorni degli accadimenti storici, sfumati da Gregorio nella redazione di un'apologia ideologica. Aggiunge che il successore appronta per il cugino un funeraletradizionale, differenziato soltanto dall'inumazione nel mausoleo cristiano.

L'intento di Gregorio diviene palese nella narrazione dei particolari del *funus* tributato a Giuliano.[38] Questi redige un componimento che costituisce un contraltare del racconto ed un capovolgimento del codice adoperato per Costanzo. Si porta in scena una "caustica"

[36] Greg. Naz., PG 35, 685 ab; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 190.
[37]Cf.Fil.,*H. E.,* 6, 6; Soc., *H. E.,* 3; Amm. Marc., 21,16, 21. Anche cf. Dagron, G., *Costantinopoli. Nascita di una capitale* (330-453,), Torino, Einaudi, 1991, pp. 35 sgg.
[38] Cf. Geffcken, J., *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam, North Holland Pub. Co., 1978.

antitesi in cui domina la *damnatio* popolare. Essa sola basta ad ottenere il fine perseguito ed a evocare l'atmosfera adeguata a fornire *pathos* alla descrizione. L'*adynaton* diviene così superfluo e viene superato, perché non necessario. Proprio il dissenso popolare a seguito della sua morte presso Ctesifonte in Mesopotamia, non a caso, si contrappone all'*affectio* tributata al predecessore cristiano:

> "La sua campagna militare era stata ignominiosa e ancora di più lo fu il suo ritorno, perché egli venne scacciato da città e da nazioni, con un consenso e una derisione generali che ancora adesso molti ricordano. E quale fu la sua ignominia? Attori lo accompagnavano coi loro sberleffi, ed era scortato dagli oltraggi che provenivano dalla scena (...) e veniva biasimato per la sua apostasia, la sua disfatta, la sua morte. Quali ingiurie non ebbe partire, quali oltraggi non dovette subire da coloro che dell'oltraggio fanno la loro professione, fino a quando la città di Tarso non lo accolse. Io non so perché, o per quale ragione dovette patire tale disonore.E in quella città Giuliano ricevette un recinto ignobile, una tomba impura, un santuario che è un abominio e che non può essere guardato dagli occhi degli uomini pii."[39]

Attraverso il rovesciamento del codice Gregorio non solo aggiunge elementi utili alla sua tesi, ma in qualità di giudice delle azioni sovrane emette il verdetto inappellabile contro Giuliano.[40]Ma non è lui a condannarlo. La vera condanna è il diniego di una tomba nella capitale.

Il di lui cadavere viene trasportato a Tarso, forse perché a questa città é stato promesso un *adventus* o, fors'anche, perché si

[39] Greg. Naz., PG 35, 688 a; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 190.
[40] Cf. *Baynes*, N.H., "The *Death of Julian* the Apostate in a Christian Legend", *Journal of Roman Studies*, 27, 1937, pp. 22–29.

vuole evitare Antiochia che ne ha criticato tanto la *mise* e lo ha costretto a redigere il *Misopogon*.[41]

Come sono stati sobri i costumi di Giuliano in vita allo stesso modo sembra essere sobrio il suo funerale. Una mancanza di sfarzo che, sebbene non si addica ad un imperatore, rispecchia la sensibilità di Giuliano. E se Gregorio usa tale austerità come arma per dimostrare la sua tesi, non si può affermare che questi abbia reinterpretato *tout court* i fatti.

Ammiano conferma che la pompa è piuttosto umile e soprattutto deplora l'essenzialità della di lui tomba, che è addirittura posta al di fuori della città; in uno slancio di orgoglio romano-pagano[42] auspica per lui un sepolcro in *Roma*:

> "*disposuisse enim aiebat, hiemandi gratia per compendiariam viam, consumato procinctu, Tarsum Ciliciae reversurum, scripsisseque ad Memorium praesidem ut in eadem urbe cuneta usui congrua pararentur. Et hoc haud diu postea contigit. Corpus namque eius illuc relatum exequiarum humili pompa, in suburbano sepultum est, ut ipse mandarat.*"[43]

Gregorio allora, nell'enfatizzare in senso negativo questa semplicità, si limita a evocare la percezione comune della maestà imperiale. E se sa bene che il sovrano ha la facoltà di esercitare la virtù della modestia, preferisce partire dal senso comune e condannare ogni alternativa che sminuisce il fasto della maestà.

---

[41] Cf. Prato, C.; Micaella, D. (ed.), Giuliano Imperatore, *Misopogon*, Roma, Edizioni d'Ateneo, 1979; Labriola, I. (ed), Giuliano Imperatore, *Lettera agli ateniesi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

[42] Cf. Arce, J., *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesis Doctoral mecanografiada, 1975; Nock, A.D., "Deification and Julian", *Journal of Roman Studies,* 47, 1957, pp. 114-123.

[43] Amm.Marc., 23, 2, 5.

Il sepolcro tuttavia sembra fornito per Zosimo di un epitaffio, posto forse nei pressi della tomba. Un epitaffio di reminiscenza omerica, che leggendariamente si attribuisce al pagano Libanio:

> "Giuliano che passo il Tigri dalla rapida corrente, è qui sepolto."[44]

Sembra questo l'unico fasto che sia concesso alla tomba di Giuliano.

Il successore Gioviano, seppur cristiano, si preoccupa di rendere più degna l'ultima dimora del predecessore, forse in ossequio ad una concezione tradizionale, che non fa altro che legittimare la posizione dell'inuente attraverso un particolare atto di pietà verso il predecessore. Una consuetudine tutta romana che rafforza la posizione, specie nel caso di un uomo come Giovano, che non può vantare alcun lignaggio nobile. Questi però può ostentare l'*eusebeia*: la virtù connaturale degli imperatori

Più tardi Giuliano può godere del "riposo" in Costantinopoli, perchétrasportato per decreto di Leone I, datato 13 agosto 457, laddove prende probabilmente posto nei Santi Apostoli e forse nel sepolcro dalle "protuberanze" cilindriche.[45]

L'interpretazione e l'arte retorica delle *consolationes* "*de obitu*". Ambrogio e la ragion di stato.

La revisione dei fatti ad opera dei vescovi non si realizza solo attraverso la redazione di biografie o di opere storiche, ma lascia

[44]Zos., 3, 3, 4; Vasiliev, A. A., "Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople" in *DOP* 4 (1948), pp. 1-26.

[45] Cf. Mango, C., "Three Imperial Byzantine Sarcophagi discovered in 1750" in *DOP* 16 (1962), 401; Maricq, A., "Notes Philologiques: 4. Les sarcophages impériaux de Constantinople" in *Bizantion* 22 (1952), pp. 320-321; Grierson, P.H., "The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)" in *DOP* 16 (1962), pp. 3-63.

spazio per la riflessione anche in altri tipi di componimenti. Ambrogio, vescovo della nuova capitale occidentale, pone mano all'interpretazione dei fatti anche attraverso la stesura della *consolatio de obitu* degli imperatori.[46]

L'orazione funebre diventa occasione per riflettere sulla vita del sovrano defunto e apre a spazi di revisione degli accadimenti, che vengono presentati in una luce piuttosto favorevole per chi si scrive. Uno spazio ancor più significativo, se si pensa che viene inserito all'interno di un protocollo, che suggella attraverso la forza della parola quel momento forte dell'eventologia di Stato.

L'orazione non solo rivede i fatti, ma si preoccupa di rendere meno traumatica la frattura dovuta all'evento morte, attraverso la dichiarazione del destino ultraterreno del sovrano defunto.

Il vescovo, nella veste di oratore ed interprete, tenta di risolvere tutta una serie di questioni che il protocollo pagano col *rogus* purificatore non ha spiegato e gli oppone un immaginario cristiano in via di formazione. Deve allora procedere con la sublimazione e l'astrazione di luoghi e persone concretissimi, con cui il suo uditorio ha confidenza; se mancasse questa confidenza si dovrebbe riscontrare l'inefficacia del messaggio. Gli elementi poi sono innalzati a mitemi e permettono di collocare il monarca fra i beati del cielo.

S'osserva come l'opera di reinterpretazione dei fatti realizzata da Ambrogio sia estremamente necessaria nella composizione della *consolatio de obitu,* susseguente alla misteriosa morte di

[46] Cf. Holmes Dudden, F., *Thelife and Times of St. Ambrose*, Oxford, Clarendon press, 1935, pp. 417-421.

Valentiniano II, attribuita ad un probabile suicido. Stante la dottrina della chiesa sul tema, si considera come il vescovo non solo espunge l'evento dalla narrazione, ma falsifica il racconto, spostando l'attenzione sull'elemento metafisico e sulle idee cristiane circa la vita ultraterrena dell'imperatore. Intanto sulle circostanze della morte fa calare il silenzio.

Siamo di fonte non solo ad una semplice messa in codice dei fatti, ma davanti ad un'opera di raffinata esegesi, che attraverso l'elemento della selezione, dell'espunzione e dell'adattamento tenta di tradurre nell'idioma cristiano i *loci* pagani e filosofici dell'ascesa alle sfere celesti. Ambrogio non si preoccupa solo di metabolizzare l'immaginario di genere, ma l'arricchisce con figure bibliche, innestate dopo averle esportate dal *Cantico dei Cantici*.

Al suo ingresso in cielo il defunto imperatore viene accolto dal suo pari, ma non viene riconosciuto come tale dal "collega" Graziano, il quale in virtù della comune fede lo apostrofa solamente e gioiosamente: «fratello».

Il cielo diviene, allora, il luogo ove è possibile ottenere la mercede per le opere compiute in vita, il luogo del sollazzo e del riposo, ove si giunge dopo le fatiche terrene:

> "Nel momento in cui l'anima salì al cielo Graziano, fratello dell'imperatore, lo vide e l'abbracciò (...). "Vieni, -disse- fratello mio, usciamo all'aperto nei prati e riposiamoci sui colli; svegliamoci all'alba nelle vigne». Ossia, «sei giunto nel luogo dove i frutti di virtù diverse sono garantiti secondo i meriti di ognuno e dove, per i meriti, abbondano i premi"".[47]

[47]Ambr., *De Obitu Valent*. 71-72, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 226.

Tale affermazione dimostra che Valentiniano viene assolto dall'imperdonabile peccato del suicidio, sempre se sia mai avvenuto. L'ascesa al cielo funge da clausola di salvaguardia, giustifica le sue azioni ed espunge dalla storia la sua condotta filo-iriana.

Ambrogio allora compendia le teorie cristiane sulla vita ultraterrena del sovrano con quelle pagane e tenta di aggiornare queste ultime.[48] Crea pure un connubio tra lo *status* eccezionale del sovrano e quello più comune, ma altrettanto essenziale, del fedele. Ma l'essere imperatore implica necessariamente qualcosa in più e presuppone una certezza maggiore circa la propria vita ultraterrena. Perché la salvezza non può essere negata al sovrano senza intaccare la dottrina del potere. Il codice e la sua falsificazione appaiono necessari all'istituzione statuale prima di tutto e Ambrogio lo sà.

E se Eusebio fa di Costantino un servo di Dio che nutre la speranza di entrare nel regno dei cieli in qualità di fedele, Ambrogio al contrario deve recuperare la tradizione. L'imperatore cristiano del resto, come i predecessori pagani, deve entrare nel cielo in ragione dell'ufficio svolto. Il suo accesso non è null'altro che un racconto in cui la monarchia magnifica se stessa e fa salvi i presupposti che sorreggono l'istituzione. Ma non si può negare che l'imperatore entra in cielo pure perché cristiano. E questo non è un dettaglio secondario. Egli vive nei termini della certezza il potenziale destino di tutti coloro che professano la sua medesima fede.

Non siamo certo di fronte alla democraticizzazione del privilegio, che desacralizza l'ufficio. Si fa sempre salva la dottrina del

[48] Cf. Holmes Dudden, F., *Thelife and Times of St. Ambrose*, Oxford, Clarendon press, 1935, pp. 417-421.

potere e le sue prerogative. Ciò che per il fedele è speranza, deve apparire un diritto del sovrano.[49]

Quanto dinnanzi non è senza conseguenze. Se la salvezza del sovrano sembra essere ribadita quasi fosse un dogma, i cristiani devono elaborare un loro particolare *modus* di *damnatio memoriae,* che si abbatte su tutti coloro che si oppongono all'imperatore cristiano. Costoro sono confinati, senza appello alcuno, all'inferno, e la Chiesa riferisce nei termini di altrettanta certezza quest'assioma.[50] Riscontriamo allora un'interpretazione dell'interpretazione.

Il popolo continua ancora, dopo la riqualificazione dell'immaginario pertinente la vita ultraterrena dell'imperatore, ad essere il vero protagonista del *funus*. La sua presenza non fa altro che ribadire l'*affectio societatis*.

Gregorio si limita ad evocare la vita ultraterrena di Costanzo attraverso l'*adynaton*, mentre il meraviglioso conferma il *consensus omnim*: entrambi hanno così ad apparire quali facce di un'unica medaglia. Ambrogio invece chiarisce i termini di un immaginario ultraterreno cristianizzato. Questi riesce ad esprimere idee molto più precise, che fanno del consenso un corollario, che appare però sempre indispensabile e deve essere suscitato dall'interpretazione de fatti.

In occasione di un altro *de obitu*, Ambrogio può immaginare la dipartita di Teodosio come un rito ben presente all'*audience*: l' *adventus*.[51] Pone così mano ad una correzione del protocollo,

[49] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 235.
[50] *Ibíd*., p. 228.
[51] Cf. Maccormack, S. G., "Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus", *Historia,* 21, 1972, pp. 721-752.

operando una sostituzione *in melius*. A scortarlo nel suo ultimo viaggio non sono le armate umane, ma gli angeli ed i santi diventano i suoi compagni.

Bisogna così spiegare le ragioni del ricorso ad un codice nuovo rispetto al genere ed alla scelta delle «*angelorum catervae*» e della «*sanctorum turba*» come comitiva imperiale. Si raffronta ovviamente un codice cristiano, che presuppone un *audience* avvezza a questo tipo di soluzioni o comunque in grado di comprenderle. Emerge un altro elemento nuovo: la fede personale del defunto, che giustifica quanto innanzi:

> "Che cos'è la fede se non la sostanza delle cose in cui speriamo?"[52]

Emerge allora un immaginario cristiano, che si oppone alla letteratura pagana di genere. La vita ultraterrena dell'imperatore è pur sempre frutto della sua fede personale; non è solo un corollario di *status*:

> "Poiché i giusti vivono grazie alla fede..."[53]

Certo Ambrogio entra in contraddizione con quanto espresso per Valentiniano, ma la situazione è cambiata e certe cautele non hanno senso d'essere approntate.

L'opera di interpretazione, si spinge fino a dimostrare che l'angelica compagnia gli è dovuta in ragione della conversione al

[52]Amb.,*De Ob. Theod*. 7. 8, cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.
[53]*Ibíd*., 11-12, cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.

cristianesimo, perché la fede in Cristo garantisce la vittoria. Afferma pure nei termini della certezza l'aiuto dei celesti. Può così sostenere:

> "dove invece c'è fede, l'esercito è composto da schiere di angeli."[54]

La "Teologia della Vittoria" diviene allora un sottoprodotto dell'adesione al cristianesimo. E siamo di fronte all'interpretazione di un'interpretazione.

Cambia anche il luogo di arrivo. E se l'*adventus* terreno si conclude solitamente nella città imperiale, anche questo deve necessariamente terminare in una città imperiale: la Gerusalemme, sede del re dei cieli.

L'immaginario in via di consolidamento permette al vescovo di superare i limiti posti dall'apoteosi raccontata da Eusebio. La gloria di Costantino, oltre ogni sperimentazione, si muove entro gli spazi di copertura imposti dalla filosofia neoplatonica e dalle produzioni artistiche di genere, per non creare spaesamento cognitivo e visivo nel suo pubblico.[55] Ambrogio invece può proporre nuove soluzioni nella rappresentazione della concezione cristiana della vita ultraterrena dell'imperatore; *loci* che soppiantano quello che della tradizione pagana non si può reinterpretare o rifunzionalizzare.

Si imbastisce un legame fra il cielo e la terra a medio della sublimazione della capitale terrena, che viene anche equiparata alla concreta Gerusalemme, la capitale cristiana del Tardoantico.[56] L'introduzione dell'immagine di Gerusalemme si risolve così in una

---

[54]*Ibíd.*, 10, cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.
[55] Cf. Versnel, H. S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970, 123 sgg.
[56] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 224.

sacralizzazione della sede imperiale.[57]E se la presenza del sovrano, in quanto «divinità imperiale» basta a rendere sacra la città, l'opera di Ambrogio, e del Nazianzeno prima di lui, crea una rete fitta di rimandi, che esalta il luogo del riposo dei resti mortali degli imperatori. Al contempo la Città Dio, la Gerusalemme del cielo, aumenta la sua spendibilità sul piano retorico in quanto sede dell'anima imperiale. Si dimostra un'ulteriore messa in codice e l'interpretazione permette lo scivolamento di significato e l'agevole trapasso tra i due significanti. Un codice introdotto nella generale messa in codice dei fatti dunque.

Orbene, la sublimazione dell'*adventus* non permette al narratore, sia esso pagano o cristiano, di prescindere dai *loci* di vittoria. L'opera obbliga quindi al ricorso ai termini del repertorio di genere, tanto che viene rappresentato come un trionfo. Ambrogio appoggiandosi alla tradizione consolidata ridefinisce l'evento morte, tabuizzando la dimensione luttuosa ed interpretando i fatti alla luce della semantica della Vittoria. E se già Seneca ha adoperato tale *locus*,[58] Ambrogio lo riempie di colori cristiani, collegandolo piuttosto alla singolare vittoria sulla morte dei martiri. Una novità nel panorama della fenomenologia della regalità, che il vescovo non può introdurre senza sapere di avere un *audience* pronta a recepire la formula. Siamo di fronte ad un'operazione consapevole di somministrazione di codici e delle relative chiavi semantiche votate al successo.[59]

---

[57]Cf. Grierson, *P.,* "*The tombs and obits* of the Byzantine emperors, (337–1042)" in *DOP* 16 (1962), pp. 3-63.
[58] Cf. Sen., *Cons. ad Marc.,* III, 1.
[59] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.

Il *locus* della Vittoria, in quanto codice, permette d'omogeneizzare le peculiarità concernenti le idee circa la vita ultraterrena dell'imperatore, fornendo a livello semantico degli strumenti sempre validi per la rappresentazione dell'evento morte. Si ha quindi coscienza dell'esistenza di un "fiore della retorica" presente nell'armadio dell'interprete, utile alla messa in codice dei fatti, che non può nascondere una certa continuità nella percezione da parte dell'*audience* del funerale imperiale.[60]

Ma vi è dell'atro. Allo stesso modo dell'escatologia pagana, anche il pensiero cristiano non può negare al proprio sovrano la salvezza, rappresentandola nei termini di una certezza. Tale sicurezza escatologica lo differenzia e lo esime dai timori e dalle ansie del *quisque de populo*.[61] Non può essere altrimenti e l'interprete lo sa bene. Ambrogio torna sui suoi passi e nuovamente e sommessamente riammette nella propria speculazione certe idee che fanno parte del *background* "classico" della dottrina del potere.

Tanto che nel caso di Teodosio deve dimenticare l'eccidio di Tessalonica e la scomunica che lo stesso Ambrogio gli ha inflitto. Scomunica che ha causato il braccio di ferro concluso con l'umiliazione del sovrano. È questa una falsificazione consapevole di un codice. E se in quanto vescovo può assolvere Teodosio, in quanto retore ed interprete del fatto può affermare nei termini di certezza la sua santità.

Uno *status* ribadito dai *tituli* che assume: «*paradisi incola*» e «*habitatorsupernae illius civitatis*».[62] Ma anche dal benvenuto nella

---

[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.
[62] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225; Amb., *De Ob. Theod.*, 56.

"città del cielo", che gli è tributato dai «principi cristiani» che qui già dimorano: Costantino, Elena e Graziano. L'interpretazione impone un'altra messa in codice, che spiega la sacralizzazione della *Respublica Christiana* attraverso la glorificazione della fede dei suoi reggenti *pro tempore*:

> "Teodosio si affrettò a entrare in quel luogo di riposo; si affrettò a entrare nella città di Gerusalemme, di cui è detto «i re della terra li vivranno la loro gloria». Quella è la vera gloria, portata fin lassù, là quello è riconosciuto come il più beato dei regni e verso il quale si affrettano anche gli apostoli (...). Liberato quindi dal dubbio delle opposizioni e dei conflitti, Teodosio degno di venerabile memoria, ora gioisce della luce perpetua e della eterna tranquillità, e per le azioni compiute, in questo corpo è premiato con i frutti della ricompensa divina. Teodosio, degno di venerabile memoria, merita la compagnia dei santi perché amava il Signore suo Dio."[63]

Ma la messa in codice implica qualcos'altro. Il vescovo deve proporre ancora una volta la risemantizzazione e la rifunzionalizzazione della *damnatio memoriae*. Rappresenta così l'ossimoro del glorioso destino ultraterreno del sovrano cristiano che si contrappone all'infamia di coloro che intendono levare la mano contro colui:

> "Per cui Teodosio vive nella luce e gioisce in compagnia dei santi. Abbraccia Graziano, non più afflitto dalle proprie ferite, perché ha trovato chi lo vendicherà. Si dice giustamente di loro: il giorno genera la conoscenza del giorno. Massimo ed Eugenio, al contrario, sono all'inferno, come se la notte insegnasse alla notte a conoscere se stessa, e con il loro sciagurato esempio mostrano quanto sia difficile alzare il braccio contro l'imperatore. Di loro si dice giustamente «Ho visto un impero tanto magnificato che si ergeva al di sopra dei

[63]cAmbr.,*De Ob. Theod.* 31-32, cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 227.

cedri del Libano, passai oltre e vidi che non esisteva». Perché il santo è passato dagli affanni di questo mondo alla luce eterna. Ora Teodosio degno di venerabile memoria, sa di governare quando si trova nel regno del Signore Gesù."[64]

La lapidaria espressione ambrosiana sintetizza così la sostanza delle idee concernenti la vita ultraterrena dell'imperatore:

"Ergo quia dilexit – Theodosius suus dominum deum suum, meruit sanctorum consortia."[65]

Ambrogio impone poi un trapasso dei piani, spingendo la sua *audience* a considerare la successione. Introduce nuovamente il lemma *fides*, adoperando però l'alea semantica romana: è la lealtà che i soldati nutrono verso Teodosio che deve essere poi afferita ai suoi successori. L'interprete allora propone un codice, anzi la sua falsificazione. Quel legame empatico viene esteso ai successori, affermando che i soldati continueranno a servire il defuntonella persona dei suoi figli.[66] Una falsificazione abilmente occultata, che richiama il *topos* euesebiano del *redivus* e si pone nei termini della *restitutio* di quanto dovuto al comandante. Ambrogio così afferma:

"Restituisci quando devi al padre con le tue azioni verso i suoi figli (...) per i figli di un imperatore che è stato un santo, compassionevole e fedele (...)."[67]

---

[64] Cf. Ambr., *De Ob. Theod*. 39-40, cfr.trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 227.
[65]*Ibíd*., pp. 31-32.
[66] Cf. MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 223.
[67]Ambr.,*De Obit. Theod*. 12-13, cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack, S.G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 226.

E se si considera che a pronunciare l'orazione non è un qualsiasi retore, ma il vescovo, s'osserva come questi sommessamente sta esercitando il *munus* del magistero. Le sue parole, non sono solo volte ad incitare i soldati al fine di mantenere la *securitas* dell'impero, ma si impongono ai soldati cristiani. Al contempo questi si rivolge a tutti i fedeli allo scopo di rafforzare l'integrità del corpo statuale. È questa la chiave di volta per l'interpretazione della composizione: creare una versione dei fatti utile ai contemporanei in termini politici.

Conclusioni

Il vescovo cristiano allora scopre che in qualità di storiografo-biografo e retore, può assurgere davvero al ruolo di apologeta attraverso l'interpretazione dei fatti, anche quando non vi è la vera e propria esigenza di un *pamphlet*.

Un vescovo come Eusebio può mettere mano alla biografia di Costantino ridefinendo il *menage* della vita dell'imperatore. Può espungere o sorvolare alcuni fatti, enfatizzarne altri, profondendo persino il meraviglioso su altri fatti ancora. Scopre che con l'interpretazione può addirittura orientare la memoria in senso creativo (ma questo lo sapeva già).

Un altro vescovo come Gregorio di Nazianzo nelle descrizioni delle pompe funebri di Costanzo II e di Giuliano palesa tutta la forza che possiede chi narra. Il filo-ariano Costanzo, se chi scrive lo vuole, può essere assolto dalla presunta eresia o dal favoreggiamento agli eretici. Al contrario un avversario come Giuliano può essere progressivamente demolito. La propria tomba diventa luogo impuro e la propria fine diviene materia per il racconto leggendario. Fin

tanto che si potrà evocare l'intervento di San Mercurio, che resuscitato dalle preghiere di Basilio di Cesarea, gli infligge il famoso colpo di lancia.[68] Si scopre così che la storia può diventare oggetto di ripensamento ed astrazione delle coordinate in cui si sviluppano i fatti (ma anche questo lo si sapeva già).

Ancora Ambrogio può ridefinire la vicenda di Valentiniano II, ipotetico sucida, a cui garantisce l'avvento nei cieli. Oppone una messa in codice che interpreta i fatti in funzione dei valori politico-religiosi e tiene conto della spendibilità delle soluzioni presso l'*audience*. Una soluzione posta nei termini del *politically correct*, che fa salva l'anima del sovrano e si pone a garanzia del corpo politico dello Stato cristiano.

Un'interpretazione quella di Ambrogio, che nel narrare la gloria di Teodosio, si dimentica della scomunica da lui stesso inflitta quando lo definisce «*santo, compassionevole, fedele*».[69] Nulla più che un'altra falsificazione di un codice a seguito dell'opportuna espunzione della vicenda.

L'interpretazione immaginifica appare quale operazione lecita. Se non addirittura giusta, almeno in termini politici. L'interprete lima le asperità della realtà che rendono più ostiche le possibilità di auto-rappresentazione di colui per cui si scrive e fa pure "bene" alla memoria. Ma solo in termini di utilità.

[68] Cf. *Baynes,* N.H., "The *Death of Julian* the Apostate in a Christian Legend", Journal of Roman Studies, 27, 1937, pp. 22–29.
[69] Cf. Ambr., *De Obitu Theod.* 11-12.

Bibliografia

Aiello, V., "Il mito di Costantino" en *Diritto@ Storia*, 2(2003).

Ambrosoli, F. (ed), *Ammiano Marcellino Le Storie*, Milano, A. Fontana, 1929.

Amerise, M. (ed), Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino*, Milano, Paoline, 2005.

Arce, J., *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesis Doctoral mecanografiada, 1975.

_____, *Funus Impeatorum*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

_____, "Morte e apoteosi del principe. Imperatori divinizzati" en Esoli, S., La Rocca, E. (ed), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Firenze, L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 244-248.

Baynes, N.H., "The*Death of Julian* the Apostate in a Christian Legend" en Journal of Roman Studies, 27(1937), pp. 22–29.

Bianchi Bandinelli, R.-Torelli, M., *L'arte dell'antichità classica, Etruria-Roma*, Torino, Utet, 1976.

Calderone, S., "Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana" en *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, Fondations Hardt, 1973, pp. 215-261.

Cavarra, B., "Ideologia politica e cultura in Romània fra IV e VI secolo", en *Quaderni della Rivista di Studi Bizantini e Slavi,* 9, 1990, pp. 48-49.

Id., "Il problema del culto di San Costantino imperatore (secondo il diritto canonico)" en Sini, F., Onida, P.P. (ed), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 397-398.

Cantarella, G.M., *Una sera dell'anno mille*, Milano, Garzanti, 2000.

_____, "Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi" en *Studi Medievali*, vol. 3 n. 46 (2003), pp. 911-927.

Conduché, D., "Ammien *Marcellin et la mort* de Julien" en *Latomus,* 24(1965), pp. 359-380.

Dagron, G., *Costantinopoli. Nascita di una capitale* (330-453), Torino, Einaudi, 1991.

De Giovanni, L., "Il culto solare e il culto imperiale in Costantino" en *Amministrazione di Athenæum*, Pavia, Stamperia universitaria, 1980, pp. 105-149.

_____,*Costantino e il mondo pagano*, Napoli, M. D'Auria, 1993.

Downey, G., "Le tombe degli imperatori bizantini presso la Chiesa dei Santi Apostoli a Costantinopoli" en *Journal of Hellenic Studies,* 79(1959), pp. 27-51.

Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1966.

Faeta, F., "La pietas del servo di Dio Costantino Imperatore. Santità e culto di Costantino Imperatore nella '*Vita di Costantino*' di Eusebio di Cesarea" en Sini, F., Onida, P.P. (ed), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 397-398.

Franchi De Cavalieri, P., "I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno", en *Scritti agiografici* 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962, pp. 265-309.

_____, "Il labaro descritto da Eusebio", en *Scritti Agiografici* 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962, pp. 255-263.

Geffcken, J., *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam, North Holland Pub. Co., 1978.

Grégoire, H., "La Vision de Constantin liquidée" en*Byzantion*, 14(1939), pp. 341-351.

Grierson, P., "The *tombs and obits* of the Byzantine emperors, (337–1042)" en *DOP*, 16 (1962), pp. 3-63.

Holmes Dudden, F., *Thelife and Times of St. Ambrose*, Oxford,Clarendon press, 1935, pp. 417-421.

Labriola, I., (ed), Giuliano Imperatore, *Lettera agli ateniesi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

MacCormack, S. G., "Change and Continuity in Late Antiquity.The Ceremony of Adventus" en *Historia*21(1972), pp. 721-752.

_____, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995.

Mango, C., "Three Imperial Byzantine Sarcophagi discovered in 1750", en *DOP* 16 (1962), 397-402.

*Marasco, G., "Giuliano e la tradizione*pagana sulla conversione di Costantino*"*,en*Rivista di filologia ed istruzione classica* 122(1994), pp. 341-354.

Maricq, A., "Notes Philologiques: 4. Les sarcophages impériaux de Constantinople" en*Bizantion* 22 (1952), 320-321.

Nock, A.D., "Deification and Julian" en*Journal of Roman Studies* 47 (1957), pp. 114-123.

Piras, A., "L'atteggiamento di Costantino durante la controversia ariana", en Sini, F., Onida, P.P. (Edd), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 233-245.

Pitsakis, K.G., *L'empereur romain d'Orient: un laïc,* Paris, Presses universitaires de France, 1999.

_____, "Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté, d'office et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?", *Bizantinistica,* 2, 2001, pp. 155-227.

Prato, C.; Micaella, D. (ed.), Giuliano Imperatore, *Misopogon*, Roma, Edizioni d'Ateneo, 1979.

Price, S. R. F., *Rituals and Power.The Roman Imperial Cult in Asia Minor,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Seston, W., "Costantine as a bishop" en*The Journal of the Roman Studies*37 (1947), pp. 127-130.

Vasiliev, A. A., "Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople" en *DOP* 4(1948), pp. 1-26.

Versnel, H. S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970.

Tartaglia, L. (ed), Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, Napoli, D'Auria, 2001.

Weiss, P., "Die Vision Costantins"en Bleicken, J. (ed), *Colloquium aus Anlaβ des 80. Geburtstages von Alfred Heuβ,* Frankfurt, 1933.

La historia como instrumento de la Verdad en Epifanio de Salamis.

History as an instrument of Truth in Epiphany of Salamis.

Carlos Andrés Blanch[1]
carlosblanch66@hotmail.com

Resumen
En su tratado titulado *Panarion*, Epifanio refuta las doctrinas de las sectas que amenazaban al Cristianismo. Lo original de su propuesta es la metodología: cada secta es abordada dogmática e históricamente, ya que para Epifanio la historia permite distinguir las desviaciones de la ortodoxia a la vez que evidencia el propósito salvífico de Dios.

Palabras clave
Epifanio, *Panarion*, secta, ortodoxia, historia

Abstract
In his treatiseentitled *Panarion*, Epiphanius refutes the doctrines of the sects that threatened Christianity. His proposal was original mainly because of the methodology he applied: each sect is addressed dogmatically and historically, since for Epiphanius history enables to distinguishthe deviations from orthodoxy while at the same time it evidences God's saving purpose.

Keywords
Epiphanius, *Panarion*, sect, orthodoxy, history

Fecha de recepción: 30/11/2017
Fecha de aceptación: 7/05/2018

[1] Magister e Investigador en el Centro de Filología Clásica y Moderna, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas–Universidad Nacional de Villa María.

Los primeros siglos de la historia de la Iglesia están jalonados por su lucha por la supervivencia. Las persecuciones imperiales, los conflictos con el judaísmo y el paganismo, el choque cultural entre el helenismo y la doctrina cristiana, fueron situaciones que impactaron en la Iglesia, pero que no afectaron sus cimientos. El verdadero peligro que debió sortear prácticamente desde su nacimiento provino de su interior. Las divisiones internas surgidas por diferencias doctrinales dieron origen a facciones sectarias que pusieron en serio peligro su base, a la vez que otros grupos heterodoxos se apropiaban de ciertos dogmas cristianos, deformándolos para adaptarlos a sus particulares creencias.

La respuesta a estas situaciones provino de escritores preocupados por contener el daño que estas sectas causaban entre las filas cristianas. A principios del siglo III ya circulaban los magistrales tratados heresiológicos de Ireneo, Tertuliano e Hipólito, mostrando la importancia que tenía para el cristianismo ortodoxo el combatir las desviaciones doctrinales. Pero, aunque estos manuales describían y refutaban los dogmas de los grupos heréticos con cierta eficacia, carecían sin embargo de una perspectiva histórica que no sólo apuntara a la causa primera de toda herejía como método de refutación, sino que también revelara la economía de Dios en el desarrollo de la historia misma. Precisamente éste fue el objetivo con el que Epifanio de Salamis escribió el *Panarion*.

El *Panarion*es un extenso tratado donde su autor describe y refuta ochenta grupos o movimientos religiosos a los que él considera herejías. Fue escrito a finales del siglo IV, cuando la Iglesia atravesaba serias crisis tanto al interior como el exterior de sus filas.

La particularidad que lo distingue de los tratados que lo antecedieron radica en su alcance histórico; mientras que Ireneo, Tertuliano e Hipólito se ocuparon de las herejías surgidas a partir del Cristianismo o de las ideas filosóficas de las escuelas helenísticas vigentes en sus días, Epifanio se remitió alos comienzos mismos de la humanidad para hallar la raíz de la cual nacieron luego todas las demás:

> "Como dice la tradición que llegó hasta nosotros, las acciones malvadas en el mundo comenzaron desde aquí; al principio por la desobediencia de Adán, luego por el fratricidio de Caín, pero ahora, desde los tiempos de Jared en adelante, [aparecieron] la hechicería y la magia, el libertinaje, el adulterio y la injusticia."[2]

Epifanio presenta en el primer volumen de los siete que componen el *Panarion* una división antropológico-religiosa de la historia. Basándose en las genealogías contenidas en el *Génesis* establece el origen de los distintos pueblos que habitaban la *oikoumene* a partir de los hijos de Noé. Determina una división en períodos históricos donde cada grupo de sus descendientes instaura una de las categorías que trata en él: desde Adán hasta Noé se extiende la época que denomina "Barbarie" puesto que no había ley escrita ni gobernantes; desde Noé hasta Abraham el "Escitianismo", así llamado porque, según la tradición hebrea, Askenaz y Magog – descendientes de Jafet, uno de los hijos de Noé – fueron quienes dieron origen al pueblo conocido como "escita" o "cimerio". Al posarse el Arca sobre el monte Ararat, Jafet se asentó en la estepa al

[2] Epifanio, *Panarion* I 1, 3, MPG 041. Todas las citas de esta obra son traducción del autor.

norte y se convirtió en criador de caballos; posteriormente, sus descendientes se extendierona Europa desde Asia. Esta rama genealógica constituiría, según Epifanio, el sustrato étnico de los pueblos europeos.

La tercera categoría es el Helenismo. Un aspecto llamativo de su clasificación es que Epifanio ubica los orígenes del Helenismo en Mesopotamia, algunas generaciones después de la torre de Babel. Sin embargo no debe confundirse el Helenismo que menciona Epifanio con el concepto que actualmente tenemos de éste; para Epifanio el "Helenismo" engloba todas aquellas prácticas idolátricas que fueron características de las religiones paganas y que luego, como lo registra en su obra, fueron llevadas a Grecia y adoptadas por sus habitantes. Luego, los errores de la idolatría, la impiedad y el ateísmo fueron perfeccionados y extendidos por las escuelas filosóficas griegas que también ocupan un lugar en su libro: los pitagóricos, los platónicos, los estoicos y los epicúreos.

Otra de las particularidades de Epifanio -y de los que, como él, adhirieron a la línea de pensamiento de la escuela de Antioquía-, fue su apego por la interpretación literal de las Escrituras. Esta interpretación literal se extiende a los hechos históricos tal y como los narra el texto bíblico. Precisamente uno de los puntos de conflicto con los alejandrinos fue la interpretación alegórica, muy estimada por los discípulos de Orígenes pero que Epifanio consideraba una herramienta hermenéutica inapropiada y peligrosa. El uso de la alegoría desvalorizaba las verdades de fe que pueden alcanzarse a través de la consideración de distintos hechos o personajes históricos contenidos en la Biblia al espiritualizar

demasiado el sentido de esos relatos. Para Epifanio, tales hechos, entendidos en su más estricto carácter histórico, encierran verdades y enseñanzas espirituales tan evidentes que no es necesario complicarlos con alegorías. Interpretar en clave alegórica los relatos de sucesos milagrosos pretextando que su sentido más profundo yace, no en el acontecimiento mismo, sino en lo que éste representa implica para él desperdiciar el provecho espiritual que la realidad histórica por sí misma brinda. Incluso aquellos hechos históricos que desafían la razón deben ser aceptados como ocurridos realmente y no como simples metáforas.

El interés de Epifanio en rememorar la historia de la humanidad desde la creación misma no obedece a un afán enciclopédico por presentar datos, nombres y fechas, sino que revela a través de ella un proceso de decadencia moral y espiritual cuyo remedio llegará con el Salvador. En consonancia con la temática "terapéutica" del *Panarion*, en el cual Epifanio describe primero la herejía y luego la refuta, la articulación de su discurso histórico menciona en primer lugar la caída del hombre en el pecado y las creencias y prácticas corruptas surgidas a partir de ella, para luego presentar la acción redentora de Dios a través de su Hijo Jesucristo, tal como lo atestigua la breve confesión de fe que ubica al final del primer volumen.

Esta convicción encuentra su paralelo en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, quien había concebido a Cristo como el Logos de Dios actuante desde el principio de la historia: "No es la primera vez que [el Logos] se compadeció de nuestro extravío; lo hizo antiguamente, en el principio. Pero ahora, cuando ya nos

encontrábamos perdidos, al aparecer, nos salvó."[3] Al describir el estado de los primeros hombres en la época que él llama "Barbarie", expone que en dicho tiempo

> "[...] no había Judaísmo ni Helenismo ni ninguna otra secta, sino – por decirlo así – *la fe actual*, que al presente es vivida en la santa Iglesia universal de Dios, *que existía desde el principio* y que fue revelada nuevamente después. Para el que sinceramente quiere - desde su objeto mismo – comprender, la santa y universal Iglesia es el principio de todo."[4]

Así, la perspectiva histórica de Epifanio se inscribe en la de otros grandes pensadores cristianos que vieron al Cristianismo como el culmen de la historia, no sólo humana sino cósmica, y a la Iglesia como su prueba más evidente. Es llamativo el paralelo que establece entre la ley natural – aquella ley moral que existía antes de la ley escrita – y la fe cristiana al expresar que, así como la corrupción está presente desde los inicios de la historia del hombre, la verdadera fe también se reconoce en la conducta piadosa de aquellos que vivieron de acuerdo a lo que esa ley natural dictaba:

> "En ese entonces la piedad y la impiedad, la fe y la incredulidad ya actuaban: una fe que tenía en ella la imagen del Cristianismo, y una incredulidad que sobrellevaba la marca distintiva de la impiedad y de la transgresión, contraria a la ley natural, hasta el tiempo previamente mencionado."[5]

Esa fe que, aunque no era la perfecta fe del Cristianismo tenía su imagen, es la fe de los Patriarcas y santos del Antiguo

[3] Clemente de Alejandría, *Protrepticus* I 7, 4, MPG 008.
[4] Epifanio, *Panarion* I 2, 3, MPG 041. Las cursivas son nuestras.
[5] Epifanio, *Panarion* I 2, 7, MPG 041.

Testamento. De esta manera, según Epifanio, la voluntad salvífica de Dios se ha manifestado desde el principio de la historia: "Y Dios escogió a Abraham, quien tuvo un género de vida con el mismo carácter que la santa Iglesia universal: fiel en la incircunsición, perfecto en la piedad, profeta en el conocimiento, conforme al Evangelio en su vida."[6] En todos estos aspectos el pensamiento de Epifanio es coincidente con el de los demás Padres, pero su originalidad se destaca en su consideración de la historia misma. Si bien Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa y muchos más habían reconocido la acción de Dios a lo largo del tiempo, Epifanio ve a la historia no sólo como el relato de estas acciones sino como un instrumento que transmite la verdad divina. Mientras que otros ven a Dios revelándose *en* la historia, para el obispo chipriota Dios da a conocer su plan para con la humanidad *por medio de* la historia:

> "Dios ciertamente interviene en la historia. Lo hace en términos de su plan de redimir a la humanidad… La intervención de Dios debe entenderse, no obstante, de manera compleja. La intencionalidad humana navega en medio de una complejidad de circunstancias, algunas buscadas y otras no queridas. Dios opera en esa trama de circunstancias libres para llevar a cabo su plan. De modo que si bien Dios interviene por medio de individuos libres, también es cierto que sus propias acciones gravitan para ir gestando su plan histórico de redención."[7]

A la luz de ello, podría decirse que, desde la perspectiva de Epifanio, la historia humana es más bien la historia de los actos de Dios tendientes a redimirlo.Por ello, la historia no es un mero

[6] Epifanio, *Panarion* I 4, 1.1, MPG 041.
[7] Romanenghi Powell, E., *Interrogantes sobre el sentido de la Historia y otros ensayos*, Buenos Aires, Ed. Kairós, 2006, p. 105.

recuento de sucesos al cual cada historiador puede asignarle una interpretación según su capricho; es un instrumento mediante el cual Dios se asegura que su verdad sea transmitida y sus acciones reconocidas por quienes tienen la voluntad de aceptarlo. A lo largo del registro histórico, estas acciones fueron desde las primeras revelaciones al hombre, pasando por la elección de un pueblo y el otorgamiento de leyes y mandamientos. Pero por sobre todas ellas, la Encarnación es el hito trascendental que marca la historia:

> "Dios actuó en forma decisiva al encarnarse en Jesucristo, pero no podemos olvidar que también actuó a través de Israel cuando lo sacó de la esclavitud en Egipto, preservándolo hasta hoy. También podríamos decir que Dios actuó al moverse "sobre la faz de las aguas", desde la creación en adelante. No obstante, es al encarnarse, al someterse a las limitaciones de todo actuar humano en un espacio y un tiempo concretos (Palestina, siglo 1) que Dios afecta de manera decisiva toda la historia. Dios se "historiza", por así decirlo, y su resurrección es la prueba de que el ser humano estaba destinado, en Jesucristo, a trascender la muerte: la historia humana se convierte en el relato de esa victoria de Dios."[8]

[8]*Ibídem*.

Bibliografía

Fuentes primarias

Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, MPG 008.

Epifanio de Salamis, Panarion, MPG 041.

Bibliografía crítica y especializada

González, J., *Historia del Cristianismo*, tomo I, Miami, Unilit, 2003.

_____, *Historia del pensamiento cristiano*, Buenos Aires, Methopress, 1965.

Harneck, A., History of Dogma, vol III, Boston, Roberts Brothers, 1897.

Jacobs, A.,*Epiphanius of Cyprus: a cultural biography of late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2016.

Romanenghi Powell, E., *Interrogantes sobre el sentido de la Historia y otros ensayos,* Buenos Aires, Ed. Kairós, 2006.

Williams, F. (trans.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Book I, Nag Hammadi and Manichaean Studies v. 64, Leiden-Boston, Brill, 2009.

Travijano Etcheverria, R., *Patrología*, Madrid, B.A.C., 1994.

La *Historia* de Beda y su relación con la romanización, la prebenedictinización y la britanización.

Beda´s *History* and its relationship with romanization, pre-benedictine and britanization.

Pbro. Dr. Edgardo M. Morales
Seminario–San Miguel de Tucumán.

Resumen

El género literario "historia" en la época patrística ha sufrido las mismas vicisitudes que los demás géneros literarios en el paso del tiempo de los Padres de la Iglesia a la Edad Media, esto es, la pérdida de la originalidad.La "Historia de los Anglos" de San Beda el Venerable no es una excepción.Sin embargo, en ella podemos encontrar una línea de lectura transversal que nos permite descubrir un período de pre-benedictinización, un período de benedictinización y una etapa de britanización.

Palabras clave

Beda, Benito Biscop, Gregorio Magno, historia, monaquismo

Abstract

The literary genre "history" in the patristic era has suffered the same vicissitudes as other literary genres in the passage of the time of the Fathers of the Church to the Middle Ages, that is, the loss of originality.The "History of the Anglos" of Saint Beda the Venerable is no exception. However, we can find in it a transverse reading line that allows us to discover a period of pre-Benedictinization, a period of Benedictinization and a stage of Britishization.

Key-words

Beda, Benitus Biscop, Gegorius Magnus, history, monachism

Fecha de recepción: 07/11/2018
Fecha de aceptación: 7/12/2018

El género literario *historia* y la pérdida de la originalidad en la baja Edad Media.

Al denominar nuestro trabajo "La Historia de Beda" queremosmantenerun objeto de estudio ambivalente, a la vez, la situación vital del autor -historia subjetiva- y el relato histórico del mismo -historia objetiva-.

En efecto, la actitud del historiador no puede ser absolutamente imparcial y su historia personal influye en los tópicos que elige -no puede dar cuenta de todos los hechos históricos-.

Beda es un autor de la baja patrística, un par de siglos lo separan de la Edad de Oro de la gran producción literaria de los Padres de la Iglesia. Con esto no osamos disminuir la grandeza de Beda. Con esta afirmación queremos dar cuenta de uno de los síntomas del paso de la época Patrística al tiempo de la Escolástica.

La literatura patrística, aun inculturando los géneros de la literatura clásica, es original en sus trazos profundos. Comparemos, por ejemplo, los diálogos platónicos con el *De Anima et de Resurrectione* de Gregorio de Niza, llamado el Fedón cristiano.

En cambio, con el tiempo, la Patrística fue perdiendo originalidad en la *invenctio* y copió los tópicos antiguos -u orientales- y los no muy antiguos pero sí la obras desconocidas en Occidente para adaptarlas al gusto de sus lectores. Pensemos en la pérdida de originalidad que encontramos en San Gregorio Magno con su *Regula Pastoralis* comparada con las siete homilías sobre el sacerdocio de San Juan Crisóstomo.

Historia es un género literario que tiene como objetivo el formar el sentido de pertenencia a una sociedad particularizada, en nuestro caso por la expansión del cristianismo.[1]

Beda tiene conocimiento de la obra de Lactancio -preceptor del hijo de Constantino- *De Mortibus Persecutorum* que narra los sucesos entre los años 303 a 313 como decretos de la Providencia divina.

En el género literario *historia* la originalidad está dada por los hechos elegidos por el historiador y la interpretación de los mismos; ambos dependen, en gran medida, de la historia personal del que así descifra los códigos del tiempo. Pensemos también en Eusebio de Cesaréa y su obra *Historia Ecclesiastica* estructurada para mostrar la providencial figura de Constantino.

En el período patrístico, por lo general, los que escriben son los obispos, aquellos que han tenido acceso a la cultura por el estudio especializado y por ese mismo motivo fueron destinados para que sean pastores de comunidades. En la baja patrística la educación ha alcanzado a muchos niveles sociales gracias a los monasterios, entre otros, y, los que no hubiesen tenido recursos para estudiar en Roma, Beirut, Alejandría, Atenas, etc. tienen al alcance de la mano grandes bibliotecas, copian los manuscritos, los estudian y los imitan.

Por lo que respecta a los monasterios, cada nueva fundación significaba nuevamente el trabajo de copiado de manuscritos que lacasa madre habría de aportar a la casa filial.

[1] Cf. Morales, E., *Introducción a la Patrología*, Buenos Aires, San Benito, 2008², pp. 120-121.

Beda pudo acceder al estudio no por su prosapia, sino sólo por sus cualidades personales. Su *Lectio Divina* incluía, no sólo los textos bíblicos, sino también los autores clásicos y muy especialmente los patrísticos. Su cuidadoso estudio le implicó la carga de enseñar en los dos monasterios fundados por Biscop Banducing, más tarde llamado Benito Biscop.

Circunstancias que permiten una lectura transversal.

A menudo los que leemos los escritos históricos hacemos lecturas indebidas guiados por nuestros prejuicios. Sin embargo las lecturas interpretativas son inevitables. En caso de la *Historia Eclesiastica de los Anglos* algunos indicios nos permiten una lectura transversal.

Entre los años 674 fue fundado el monasterio de San Pedro en Wearmouth en la ribera norte del río Wear, a éste se le añadió, en el 681, a sólo 14km de distancia, el monasterio de San Pedro en Jarrow en la ribera sur del río Tyne.

En el año 674 de la encarnación de nuestro Señor Jesucristo, Benito Biscop llegó a las desembocaduras del río Wear. Descendía de la familia de los reyes de Northumbria[2]. En su juventud[3], cuando aún se llamabaBiscopBanducing, fue solicitado para acompañar a Roma a Egfrido, hijo del rey Oswy. La finalidad del viaje era acordar con el papa Vitaliano (657-672) la evangelización (y consiguiente protección) de la zona al norte del río Humber. El príncipe no realizó el viaje, pero sí Benito y no sólo una vez.

[2] Cf. Beda, *Vita Quinque Sanctorum Abbatum* I. PL 94, 713C. *Hom. XVII* PL 94, 226C.
[3] Cf. Beda, *Hom. XVII* PL 94, 228B.

Según algunos historiadores,[4] entre los años 665 al 667, mientras realizaba uno de sus tantos viajes a Roma, se detuvo en el famoso monasterio de Lérins. A poco de su estadía, vistió el hábito monástico asumiendo la tradición monástica benedictinizada y el nombre de Benito. Lérins no era todavía un monasterio benedictino, pero tenía la fuerte impronta del fundador de la Orden monástica casinense. Allí permaneció Benito por dos años hasta que emprendió un nuevo viaje a Roma.

Frente a estas noticias de los historiadores encontramos el texto de la homilía XVII[5] del Venerable en el aniversario de la muerte de Benito Biscop. En ella recuerda a sus cohermanos de monasterio que Benito había recibido la formación monástica y la tonsura en Roma y no menciona a Lérins más que veladamente (*atque in maris insulis*, 227A).

Por mandato del papa Vitaliano, Benito se unió al grupo de Teodoro[6] y Adriano. A estos dos monjes el Papa les había encomendado continuar con la tarea comenzada por el Papa Gregorio Magno cuando enviara a Agustín a la Bretaña a evangelizar y organizar la Iglesia de los Anglos.

En el año 635, Aidan de Iona había sido consagrado obispo. La consagración episcopal tenía como finalidad enviarlo como misionero a los pueblos Anglos, pero con la potestad de orden para ordenar presbíteros y establecer comunidades. Aidan emprendió su tarea con mucho éxito, una misión entre los Anglos la que se veía respaldada por el testimonio de vida de los monjes predicadores. Del

[4] Cf. Linage Conde, A., *San Benito y los Benedictinos*, Braga, Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1991, vol I, "La Edad Media", pp. 223-228.
[5]Cf. PL 94, 226C.
[6]*Ibid.*, 226B.

santo rey Osvaldo recibió la propiedad de la isla de Lindisfarne, allí construyó su monasterio y su sede episcopal y el punto de irradiación, no sólo de la predicación del Evangelio, sino incluso de la tradición irlandesa.

El enviado por el papa Vitaliano, Teodoro, procedía de Tarso, patria de San Pablo; en ese tiempo se encontraba en Roma y fue ordenado arzobispo de Canterbury y primado de Bretaña. Tomando posesión de su sede en el año 669, nombró inmediatamente a Benito Biscop abad del monasterio de San Pedro y San Pablo en Canterbury,[7] este llegó a ser el primer monasterio benedictino fuera de Italia y más tarde llevará el nombre de su fundador: "de San Agustín".

En el viaje de Roma a Britania, Adriano se había quedado en Francia; después de algún tiempo llegó a Canterbury e inmediatamente Benito le transfirió el abadiato.

Banducing proyectó y desarrolló un ambicioso plan de fundaciones con la intención de contrarrestar el avance de los monasterios que mantenían la tradición irlandesa. Estos, como veremos más adelante, políticamente parecían invadir los reinos del norte de la isla y religiosamente mantenían una observancia de la Pascua diferente de la de Roma y una tonsura demasiado semejante a la de los druidas celtas.

Entonces Benito Biscop emprendió, con mucho empeño, una nueva peregrinación a Roma -la cuarta- para traer consigo todo lo ocurrente para una fundación verdaderamente fiel a Roma. Quería proveer a sus monasterios de los mismos materiales enviados por el

[7] Se trata del monasterio de san Agustín de Can*terbury: "S. Augustini coenobii Cantuariae abbas constitutus est"; Guillermo de Malmesbury, Gesta regum anglorum* 54. (PL 179, 1012D)

papa Gregorio a Agustín, al inicio de su tarea episcopal entre los Anglos:[8] códices de formación monástica, de disciplina eclesiástica (regular y litúrgica), de espiritualidad y estudio teológico bíblico. A esto añadía las imágenes de devoción que servirían para ilustrar la predicación. Entre los tesoros que Benito Biscop aportaba a la isla se encontraban las tan apreciadas reliquias de "los beatos Apóstoles y mártires de Cristo".[9]

En el 674 Benito Biscop fue recibido por Egfrido -hijo y sucesor de Oswy en el trono Northumbro- aquel frustrado peregrino de Roma. El rey cedió a Benito un amplio territorio de setenta familias[10] en la desembocadura (mouth) del río Wer para la construcción del monasterio de San Pedro.[11] Huelga decir que su primer abad sería el mismo Benito Biscop. Nueve años después de un abadiato *sui generis* delegó su autoridad en el presbítero Estelvino quien lo condujo hasta su muerte el nueve de Marzo de 685.

Ante tal magnificencia de construcción que ennoblecía y fortificaba su reino, el rey cedió a Benito un nuevo fundo (entre los años 681 y 682), esta vez en la desembocadura del río Tyne, a no muchos kilómetros del anterior,[12] dotado con cuarenta familias. Este

---

[8] Cf. *HE* I, 29. Todas las traducciones son nuestras.
[9] Beda, *Vita*...o.c. 716B.
[10] Indicador de la renta feudal que el monasterio podría recibir. Cf Beda, *Hom. XVII* PL 94, 226BC.
[11] *"memini, ad ostium fluminisViri ad Aquilonem, anno ab Incarnatione Domini sex centesimo septuagésimo quarto, indictione secunda, anno autem quarto imperii Ecgfridiregis."* Beda, *Vita*...o.c. 716C.
[12] Mabillon, *Observationes Praeviae*. PL 94,712A: *"Monasterium sancti Petri ad Wiraef luminis ostia (unde Wiremuthense dictum) quinto fere milliari distabat a coenobio sancti Paulisito ad Tinam fluvium, in territorio Girvensi, vulgo Jarrow, ex quo Girvense sancti Pauli monasteriumdictumest. Utrumque condidit Biscopus, ace idem abbatii isdemque institutis subesse voluit. Quod in causa fuit, ut non nunquam apud Beda malios queauctores, quas iunius monasterii vocabulo censeretur. Girvense in coluit Beda, a Danis posteas emelatque iterum destructum."*

fue dedicado a San Pablo, contaba con diecisiete monjes a cuya cabeza estaba el abad Ceofrido. El majestuoso templo de San Pablo fue dedicado el día VIII de las calendas de Mayo (24 de Abril), el año 15 del reino de Elfrido (684). La construcción se había realizado en el lugar del martirio de los santos *Speusippus, Eleusippus, Meleusippus* junto a su abuela *Leonila*, quienes padecieron durante el imperio de Aureliano.[13]

La fuerte presencia de Benito Biscop hacía que ambas casas no formaran sino un solo monasterio; esto debía ser así, pues, según la Regla de San Benito (I,1), cada monasterio debía tener una regla y un abad. Ahora bien, del mismo modo como los Apóstoles Pedro y Pablo son inseparables, el nuevo monasterio de *Gyrwun* (Jarrow) siempre fue considerado como una sola cosa con el de *Viuraemunda* (Wearmouth). Beda, en efecto, en su obra sobre la vida de los santos abades que los gobernaron en su época monástica los llama *mellizos*[14], mellizosunidos en la caridad y en la fidelidad a Roma y al reino northumbro[15].

Beda, como maestro de las Sagradas Escrituras recorría ambos monasterios formando a los monjes en el conocimiento universal que implicaba la *Lectio Divina* en aquellos tiempos.

Primera lectura: Romanización.

> "En el año 582 de la encarnación del Señor, Mauricio subió al trono, quincuagésimo cuarto después de Augusto, y lo retuvo por veintiún años. El décimo año de su reino, Gregorio, hombre eminente por ciencia y obras, se convirtió en el pontífice de la sede apostólica de Roma y reinó trece años, seis

[13] Beda, *Vita*...o.c. 730B
[14] *Ibidem*
[15] *Ibidem:"...charitatis et regulaeunione non discrepantia*."

> meses y diez días. Por inspiración divina, en el año décimo cuarto del reinado de Mauricio, casi cuarenta años después de que los Anglos llegaran a Britania, envió a Agustín[16], siervo de Dios, junto a muchos otros monjes temerosos de Dios, a predicar el mensaje de la salvación a los Anglos."[17]

Beda comenzó su *Historia* narrando la llegada de los romanos a la isla siendo detenidos y hasta desalentados por la resistencia de los *Picti* de las tierras altas.A la altura del relato que acabamos de citarel autor introduce, con respetuosas palabras, la intervención del Papa Gregorio en la evangelización de la Britania. Nos informa primero la data, a partir de la encarnación según la determinación de Dionisio el Exiguo (~460-550); lo que sigue son las circunstancias imperiales. Por esto entendemos su benevolencia hacia la sujeción a Roma, no solamente en lo eclesial y religioso, sino también en lo referente al tópico de la historiografía profana.

En el género historiográfico cristiano Eusebio de Cesaréa encuadra sus relatos entre los episcopados de las diversas sedes, Jerónimo entre los escritores eclesiásticos; Beda, aun cuando trata temas eclesiales se deja medir por los períodos reales e imperiales.
El segundo dato de lectura transversal en la *Historia Ecclesiastica*es el envío de Agustín -que recibirá el apelativo *de Canterbury*- el cual tenía como cometido establecer la romanidad en estas tierras que se habían visto infectadas por la herejía de Pelagio (HE I, 10).

Se trata de un proceso de romanización aceptado por los anglos para detener el avance de los escoceses por el norte. Con lo

[16] Superior del monasterio de san Andrés, fundado por Gregorio en la propiedad que su familia poseía sobre el monte Celio en Roma.
[17] Beda, *HE* I, 24.

que podemos entender una romanidad política y una romanidad eclesiástica.

La romanización no sólo es estructuralmente religiosa, sino también litúrgica; esta última puede descubrirse en la imposición de la liturgia romana, del canto -que conocemos como canto gregoriano- y de temas candentes como son los referentes a la Pascua, a la tonsura y al celibato.

Estos temas fueron tratados en el Sínodo de Whitby (664) en el que los romanizantes lograron la adhesión de Cudberto a la liturgia que se expandía desde Roma. Cudberto, por pedido de Eata, abad de Lindisfarne, fue nombrado prior de dicho monasterio; la finalidad del nombramiento era la de introducir la liturgia romana en el monasterio de antigua tradición escocesa.

A fin de fomentar en Inglaterra todos los oficios y ceremonias del rito latino, Benito Biscop había obtenido del papa Agatón (678-681) la autorización de llevar consigo a Juan, abad del monasterio de San Martín y maestro de música y de las ceremonias de San Pedro del Vaticano. Juan fue el iniciador de la música gregoriana en Northumbria y de allí se expandió en toda la isla elevando el espíritu religioso de la Heptarquía.

Por lo que se refiere a la datación de la Pascua, es necesario recordar que los monasterios escoceses, y principalmente en Lindisfarne, permanecían cuatordecimales celebrando la Pascua cualquier día de la semana en que recurrirá el día catorce después de la primera luna llena del equinoccio de primavera, mientras que a Roma se celebraba la Pascua siempre en domingo.

En cuanto a la tonsura, los monjes de raigambre celta que la llevaban semilunar diferenciándose de los benedictinos fueron obligados a igualarse a la observancia romana.

Por último fue sancionada la obligatoriedad del celibato, tanto masculino como femenino, virtud que Beda destaca en los grandes personajes de su obra.

Segunda lectura: Pre-benedictinización.

Bajo la supervisión de Ludovico el Pio (778-840) entre el 816 y el 819 se reunieron tres sínodos para unificar las incalculables congregaciones eremíticas y cenobíticas bajo una única regla. Encargado de esta tarea fue Benito de Aniane. En estos sínodosse impuso a todos los monasterios de la Galia la Regla de san Benito.

Se trata del punto de llegada de un movimiento que durante siglos iba cundiendo en Occidente apoyado por el pontificado.

Entre los Anglos lo propició el Papa Gregorio y, en Northumbria, BanducingBiscop.

No corresponde ocuparnos aquí de todo el fenómeno de la pre-benedictinización, sino sólo de los que son destacados en la *Historia de los Anglos* y en la *Historia de los Abades* de Beda, directa o indirectamente.

Lo primero que indica este proceso enNothumbria es la toma de hábito benedictino deBanducingBiscopen Lérins y su cambio de nombre por Benito. Armado de nuevo nombre y observancia hace pie, primero, en Durumbernis = Canterbury y después, cuando puede desligarse de este encargo, vuelve a su reino patrio para llevar a cabo esta reforma.

Benito Biscop no impuso la regla benedictina directamente ni escribió una propia; sólo estableció normas y costumbres que pre – benedictinizaron Wearmouth y Jarrow. Estableció la figura del abad y su concejo, los decanos, los encargados de oficios, etc. propios de la estructura benedictina.

Tercera lectura: Britanización.

Al tiempo de Beda la parte sur de la Isla estaba gobernada por la *Heptarquía* formada porKent, los Sajones del sur (Susex), los Sajones del oeste (Wesex), los del este (Essex), la Mercia y la Northumbria al confín con los Pictos e irlandeses de Escocia. Con el tiempo los britanos fueron absorbiendo a los sajones y Kent se estableció como la gran capital de todos los anglosajones.

La redacción de la *Historia de los Anglos* de Beda lleva una fuerte impronta nacional y, aunque el título original sugiere que se trata de la historia de la Iglesia de los Anglos, tenemos que sacar la conclusión que Beda no la concibe sin los reyes santos y la estructura política real.

Los monasterios de la observancia pre–benedictina reciben de los reyes la potestad de cobrar impuestos de las familias vecinas estableciendo un sistema que llevará a medir el poder de un monasterio por la cantidad de familias que aportan sus impuestos.Esto significa un distanciamiento de las normas benedictinas que proponen el trabajo personal como la fuente ingreso y logran, bajo una pantalla religiosa, detener el avance de los Escoceses por una protección recíproca: monasterio y familias.

De esta manera aun cuando el proceso se iba desarrollando paulatinamente se puede leer en el texto de Beda una tensión hacia justificar el mismo sistema que floreció en Cluny.

Se puede pensar que el texto de Beda fue pedido con esta intención aun cuando el autor le da una fuerte impronta eclesiástica y monástica.

Bibliografía

Fuentes

Beda, *Vita Quinque Sanctorum Abbatum* I, PL 94.

_____, .*Hom. XVII* ,PL 94.

De Malmesbury, G., *Gesta regumanglorum*, PL 179.

Bibliografía secundaria

Linage Conde, A., *San Benito y los Benedictinos*, Braga, Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1991, 7 vols.

Morales, E., *Introducción a la Patrología*, Buenos Aires, San Benito, 2008.[2]

SUPPLEMENTA HAGIOGRAPHICA II

O que os animais têm a nos dizer sobre a política? El *Libre de las Béstias* de Ramón Llull.

What do animals have to tell us about politics? The *Book of the Beasts* of Ramón Llull.

Crislayne Fatima Dos Anjos[1]
UNESP/ASSIS
crislaynefanjos@gmail.com

Resumo

Ramón Llull fora um dos grandes pensadores do medievo. Dedicou quarenta e cinco anos, dos setenta e quatro vividos, a disseminação da palavra de Deus. Autor de extensivas obras norteou sua vida missionária e intelectual na busca da conversão dos infiéis e na unidade sócio religiosa cristã. Mas em *El libro de lasBéstias* o pensador maiorquino muda sua tônica evangelizadora e transporta seus leitores há uma sociedade de Bestas que desejam eleger um rei. Em suas linhas descortinasse as minúcias do saber atuar no âmbito do poder e os perigos que desfilam nestes centros de governo. Este trabalho busca analisar e discutir esses comportamentos sociopolíticos descritos por Llull e as expressividades do poder através de sua animalística.

Palavras-chave

Poder, política, comportamentos, sociedade, *El libro de lasBéstias*.

Abstract

Ramón Llull was one of the great thinkers of the Middle Ages. He devoted forty-five years, of the seventy-four he lived, to spread the word of God. Author of extensive works, he guided his missionary and intellectual life in search of the conversion of infidels and Christian social and religious unity. But in *The Book of the Beasts* the great thinker changes his evangelizing tone and transports his readers to a society where a group of beasts want to choose a king. In his writing the details of how to act in the field of power and its dangers are depicted. This article seeks to analyse and discuss those social and political behaviours described by Llull and his usage of animals to depict power.

[1] Mestranda em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" (UNESP), campus Assis, São Paulo. Bolsista CAPES. Especialista em Religiões e Religiosidades (2017) e Graduada em História (2016) pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Paraná.

Key-words
Power, politics, behaviors, society, *The Book of the Beasts*.

Fecha de recepción: 10/11/2018
Fecha de aceptación: 30/11/2018

1. Introdução.

"O homem é um animal político" afirmava Aristóteles em sua obra, *Política*. Desde que se estabeleceu em sociedade, a vivência humana esteve imbricada com a política, suas formas e seus atos de governar. Há estes traços, em *El Libro de lasBestias*,[2] Ramón Llull encontra-se experientemente maturado sobre a vida na Corte, fruto de seus anos como senescal.[3] Na aurora de seus cinquenta e seis anos,[4] Llull delineia, em um jogo literário,[5] as expressões políticas através de um

[2] Originalmente publicado em catalão *El Libre de les Bésties*. Para a escrita deste trabalho, utilizamos a tradução em espanhol: Llull, R., *El Libro de las Bestias*. (Roselló, G., trad.), Barcelona, Teorema, 1983.

[3] Durante o reinado de Jaime II, Llull tornou-se senescal, ofício este que surgirá a partir da metade do século XII nos reinos da Península Ibérica, palco de profundas transformações políticas, originadas da expansão territorial e conquista de novas possessões de domínio mulçumano. Esta extensão de influência a territórios mais vastos obrigou as monarquias ibéricas a adotar um sistema auxiliar para suprir as deficiências existentes nas relações entre o poder central e estes novas posses. Neste novo panorama surgiram os ofícios de *mayordomo*, oficial que, com a exceção dos condados catalães, atuará em todas as terras de reconquista aragonesas, e o ofício de *senescal* que surgirá paralelamente atuando em territórios sobre o domínio de influência da Coroa de Aragão. Ambos os cargos, por serem próximos a pessoa do rei, necessitam que seus representantes sejam de "alto linaje, importantes y destacadas dentro delterritorio y sobre todoleales al reino y a su persona." (Sacho Casabon, A. I., "Los cargos de mayordomo, senescal y *dapifer* en el reinado de Alfonso II de Aragón" en *Aragón en la Edad Media* 8 (1989), pp.599-600.

[4] A obra lulliana compõe sua *Magnum opus* intitulado *Félix* ou *Livro das Maravilhas,* concebida, aproximadamente, entre os anos de 1288-1289 em sua primeira estadia na corte de Felipe, o Belo em Paris. Esta será sua primeira apariação no cenário político europeu, isto porque, desde sua conversão aos trinta anos, Ramón dedicara-se às atividades que se limitavam ao reino de Maiorca. (Cf. Butiña Jimemez, J., "Sobre el escandaloso "*Libre de les Béstias*" de Ramón Llull y su audiência." en *Espacio, Tiempo y forma* 17 (2004), p. 80 y Jaulent, E., "Os problemas enfrentados por Lúlio em Paris: a cruzada e a luta contra o averroísmo." en *Raimondo Lúlio: Escritos Antiaverroístas (1309-1311): Do nascimento do menino Jesus; Livro da Lamentação da Filosofia*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001, p. 1)

[5] Cf. González Álvaro, C., "El *Llibre d'amic e amat* e El *Llibre de les Béstias* de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada" en *Revista de Lengua e Literatura Catalana, Gallega y Vasca* XXII (2017), pp. 41-62.

processo eleitoral, vivenciado em uma sociedade de Bestas. O que a olhos desatentos pode esboçar-se como uma simples história, consiste em uma meticulosa teoria moral aos gobernantes,[6] alicerçada nos princípios lulianos, construtores desta estrutura filosófico-literária na qual o *El libro de lasBestias* se configura.

A crítica política na qual se envolve a obra, não a exclui da máxima expressão simbólica aos quais os bestiários aludem: "considerar a natureza como espelho da revelação divina".[7] Não é para menos que *El Libro de lasBestias* integra uma das maiores obras de Llull, *Félix* ou *O Livro das Maravilhas*. A obra, composta por dez livros, é descrita por seu narrador-personagem, Félix,[8] que sai ao mundo na busca de descobrir os motivos que levaram os homens a desamarem a Deus. A gênese filosófica do pensamento luliano, impulsiona a reflexão pela admiração, pelo ato de maravilhar-se, que se "assombra pelo espetáculo da natureza e pela falta de caridade e devoção a Deus por parte dos homens de seu século".[9]

Independente das peculiaridades que o concebem em relação

---

[6] Da Costa, R., "Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull." en *Dimensões* 11 (2000), p. 359.

[7] Eco, U., *Idade Média*: *Bárbaros, cristãos e mulçumanos. Alfragide*, Portugal, Dom Quixote, 2010, p. 487.

[8] Em sua autobiografia, *Vita Coêtanea¸* Llull descreve seu processo de conversão, aos trinta anos. Debruçado sob a escrita de um poema a sua musa, Ramón vivencia cinco aparições à sua direita do Cristo crucificado, em cinco dias seguidos. Tendo isto como um alerta a corrupção que o circundava e um chamado para disseminar a palavra de Deus aos infiéis e pecadores, Llull desnudou-se de seus bens, deixou sua família e trabalho. Miquel Batllori considera *Félix* uma extensão metafórica e literária de Llull, quando o mesmo se converte e inicia sua vida missionária. (Cf.Da Costa, R., *A novela na Idade Média:* o Livro das Maravilhas (1288-1289) de Ramón Llull, 2009.)

[9] Cf. Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social." en Costa, M. R. N.-De Boni, L. A., (comps.), *A Ética Medieval face aos desafios da contemporaneidade,* Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004, p. p. 491.

ao corpo da obra *Félix*,[10] *El Libro de lasBestias* carrega em suas raízes a ética das virtudes, presente em toda produção literária de Ramón, mas que aqui, se sobressai através das relações e iniquidades com os vícios. "Ramón Llull entendia a política como a busca da virtude"[11] e, através de "um modelo naturalista de conduta para o homem"[12], exprime as qualidades as quais os governantes devem possuir, trabalhando com generosidade e virtudes acima de seus interesses particulares.

2. A arte em "metáforas morais": o comportamento político.

Llull é uma figura particularíssima e isto não se deve apenas por sua educação em Maiorca[13] ou pela discutível proposta de diálogo inter-religioso,[14] mas, sobretudo, por seu método. Ramón dedicara grande

[10]É longa a discussão historiográfica sobre as relações entre o *El Libro de lasBestias* e o corpo da obra *Félix*. A mesma se dá devido ao encontro de Félix, no prólogo, com dois homens, membros da Ordem dos Apóstolos. Tal detalhe seria imperceptível se não fosse um pequenoadendo: em 1286, o papa Honório IV condenou a seita apostólica e, em *El Libro de lasBéstias*, Llull parece elogiá-los, o que causa certo estranhamento, uma vez que *Félix* fora escrito entre 1288-1289, ou seja, posterior à condenação. Tal julgamento "positivo" assemelha-se muito ao de outra obra luliana, Blanquerna, escrito em 1283. Essas particularidades quanto à datação tem geradodiversas discussões, aos quais citamos duas, utilizadas neste trabalho: Butiña Jimemez, J., "Sobre el escandaloso "*Libre de les Béstias*" de Ramón Llull y su audiência." en *Espacio, Tiempo y forma* 17 (2004), pp. 79-94 e Dagenais, J., "New considerationsonthe date and composition of Llull's *Libre de béstias*." en *Actes del Segon Colloqui d'Estudis Catalans a Nor-America*, Usa, Yale, 1970, p.131-139.

[11] Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social.", Op. Cit., p. 488.

[12] Butiñá Jiménez, J., "El *Libre de les béstias* de Llull y elcomportamiento político." en Roche Arnas, P. (comp.), *El pensamiento político em la Edad Média*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, p.322.

[13]Hillgarth ressalta que, a diferença entre Ramón Llull e os escolásticos de seu tempo, citando Tomás de Aquino (1225-1274) e Roger Bacon (1214-1292), calca-se em sua educação em Maiorca e em sua decisão em estudar árabe, diferentemente de estudar em Paris. Maiorca fora uma ilha geograficamente privilegiada e palco de interlocuções culturais entre cristãos, mulçumanos e judeus, que coexistiram por século dentro do mesmo marco territorial. Nascido e crescido em meio a esta tradição cosmopolita, Ramón escreveria suas importantes obras em catalão e não em latim e, em geral,carregadas de influencias árabes. (cf. Hillgarth, J., "Vida I Impotància de Ramon Llull em el contexto delsegle XIII" en *Anuario de Estudos Medievales*26 (1996), pp. 967-978)

[14]A Península Ibérica delineou-se como um caso singular em meio ao contexto ocidental

parte da disseminação da palavra de Deus e a conversão dos infiéis. A humanidade sob a égide de um único Deus, o cristão, exigia um trabalho missionário[15] e a exposição da fé através de argumentos concisos. A originalidade de Llull está aqui: seu método baseia-se não em elementos que diferenciam as três religiões; islâmica, cristã e judaica, mas em elementos que as unem, a crença em um único Deus.[16] A *Arte*[17]de Ramón Llull manifesta em si uma hermenêutica teológica[18] entre os atributos divinos consonantes nas três principais religiões, estruturando-se em três objetivos principais:

"...su tripla naturaliza que nos permite distinguir entre um "arte" para encontrar

---

medieval, uma vez que em seu território as culturas e sociedades árabes e islâmicas estabeleceram-se durante vários séculos. Autores como Jordi Pardo Pastor e Francisco García Fitz dedicaram-se há um tema deveras espinhoso na historiografia hispânica; a concepção de tolerância sócio religiosa em seus territórios. Ambos os autores descontroem esta prerrogativa; García Fitz atribui ao contexto atual, onde as relações se fazem espinhosas, ao ressurgimento desta concepção de convivência pacífica na Idade Média hispânica, disseminada pelos meios de comunicação e pelos discursos políticos oficiais que referenciam a esta Espanha plural e tolerante, princípio este compartilhado por Pardo Pastor ao atestar tais reminiscências como uma manipulação partidarista, em detrimento das necessidades antropológicas atuais. No que concerne a Ramón Llull, o mesmo fora apontado por muitos como precursor desta proposta interlocutora, mas cabe exaltar que o maiorquino não era defensor da tolerância religiosa, como perceptível em sua Arte. A utopia luliana é uma prospectiva da unidade cristã e da crítica à multiplicidade religiosa-social. Cf. Pardo Pastor, J., "Diálogo inter-religioso" ou "diálogo aparente" durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316)." Conferência proferida no Centro da Cultura Judaica – casa de cultura de Israel(São Paulo), 28/07/2004, p. 42; García Fritz, F., "Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿Mito o realidad?" en García Sanjuan, A. (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa e nla Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Huelva, Universidad de Huelva Publicaciones, 2003, p. 14; e Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias"* en *Studia Lulliana*, 31 (1991), p. 42.

[15]O sucesso da proposta de reforma social luliana contemplar-se-ia em uma cristandade educada na religião, iniciando-se pelos príncipes em consonância com a conversão dos infiéis pelo diálogo, pela razão. Devendo a conversão ser realizada através de um diálogo racional, Llull insistiu na preparação intelectual dos missionários por meio da fundação de escolas que ensinassem as línguas árabe e hebraica, cujo aprendizado, conceberia o projeto missionário-apologético. (Cf. Da Costa, R., *A novela na Idade Média:* o Livro das Maravilhas (1288-1289) de Ramón Llull..., p. 3)

[16] Pardo Pastor, J., "Diálogo inter-religioso" ou "diálogo aparente" durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316), *Op. Cit*., p. 45.

[17]"A *Arte*luliana nada mais é do que um método para transcendermos o objeto do conhecimento [...], atingindo dessa maneira o que está apenas implícito nele, ou seja, o real..." (Jaulent, E., "Os problemas enfrentados por Lúlio em Paris: a cruzada e a luta contra o averroísmo."..., p. 7).

[18] Cf. Pardo Pastor, J., "Diálogo inter-religioso" ou "diálogo aparente" durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316).", *Op. Cit*., p. 46.

> la verdade de tipo lógico-metodológico [...], um "arte" de salvácion, cuya finalidade es elconocimiento y lacontemplación de Dios [...] y um "arte" para laconversión de losinfieles, típico del "apóstol-polemista".[19]

A ciência de Ramón não é sua, e sim, de Deus. A partir disto, é fundamental compreender as tensões entre seu ideal de conversão e sua visão de vida e obra,[20] pressupostos indispensáveis para as análises de seus escritos. A primeira viagem de Llull a Paris deu-se por seus intentos em fundar escolas missionárias para a ampliação dos métodos de conversão.[21] Encontra-se com Felipe IV, o Belo, que neste momento contava com cerca de vinte anos e, sendo o mesmo sobrinho de Jaime II de Maiorca, torna-se plausível a ideia de Llull ter sentido liberdade em instruir o jovem monarca nos princípios de governo.

A ética política luliana tem como fundamento básico o conhecimento das virtudes. Fundamentando-se na ideia de virtude como hábito,[22] "em Ramón Llull, para o bom exercício do governo régio, as virtudes deveriam ser ativas: através de sua ação, de sua prática política, o rei seria reconhecido".[23]

Sendo o príncipe a imagem de Deus, suas funções devem se

---

[19] Álvaro González, C., "El Llibre d'amic e amat e El Llibre de lesBéstias de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada", *Op. Cit*., p. 42.

[20] Cf. Domínguez Reboiras, F., "Idea y estrutura de La *Vita Raymundi Lulli*." en *Studia Lulliana* 27-1 (1987), p. 11.

[21]Em 1287, com o intuito de propor ao Papa e aos cardeais a implantação de escolas missionárias, viaja a Roma. Contudo, ao chegar, é informado que o papa Honório IV (1210-1287) havia falecido; dirige-se, então, à França para a corte de Felipe, o Belo com o mesmo propósito (Cf. Da Costa, R., *A novela na Idade Média:* o Livro das Maravilhas (1288-1289) *de Ramón Llull*..., p.10).

[22] "Porém as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma só operação, mas indeterminadas e relativas a muitas. Ora, elas determinam-se aos atos pelos hábitos [...]; logo, as virtudes humanas são hábitos". (Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social.", *Op. Cit*., p. 490).

[23]Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social.", *Op. Cit*.,p. 490.

expressar pelas definições das qualidades e virtudes individuais que obrigatoriamente devem ser cultivadas pelo bom governante[24] e, em *El Libro de lasBestias,* seu rei Leãoserá o reflexo antagônico deste ideal. Ao expor o cenário político da sociedade de Bestas, Ramón alerta os governantes para que se preservem dos maus conselheiros e, em consonância, esmiúça a deterioração do rei mediante a face obscura do poder. Este é um dos aspectos fundamentais obra luliana, analisar, sob a ótica dos comportamentos, o saber atuar nos âmbitos de poder: "...o ponto fundamental do pensamento político luliano está assentado em bases éticas, [...] e se concretiza em padrões éticos de comportamento".[25]

Quais seriam, portanto, as virtudes lulianas próprias e necessárias para os governantes?[26]

A ética luliana possuía um sentimento profundamente unitário.[27] Tal unidade baseava em dois polos contrários: "o amor (substrato e projeção das virtudes, como intenção final do homem) e o pecado (substrato dos vícios, como força desviadora da intenção final para que cada homem foi criado)".[28]A honra é uma das qualidades e virtudes que o bom governante deve cultivar e, consequência direta desta maior responsabilidade moral do

[24] Cf. Chimento, F. E., "Il Félix e la Teoria Política de RaimondoLullo: Spunti di reflessione" en Roche Arnas, P. (comp.), *El pensamiento político em la Edad Média*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, p. 394.
[25] Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull.", *Op. Cit.*, p. 359.
[26] Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social.", *Op. Cit.*, p. 488.
[27] "O que desejo ressaltar na ética luliana é sua montagem através de contrários. [...], os pensadores medievais que se preocuparam com as questões relativas ao bom exercício do poder pensaram suas ideias em termos dualistas; [...] a ética luliana tinha um profundo sentido unitário. Através de séries de binômios contrários, formavam um todo unitário." (Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social.", *Op. Cit.*, p. 491).
[28]*Ibid.*, 491.

soberano, é a concepção de que o príncipe virtuoso torna o povo virtuoso, enquanto o corrupto o corrompe. "O monarca é o tronco por onde passam as virtudes que se harmonizam com a comunidade através do poder, [...]".[29] Estando este tronco apodrecido, todo o corpo social está a mercê de perecer, pois, ao ofício de príncipe cabe, através de sua pessoa e de seu governo, a extensão de suas qualidades e virtudes inerentes a sua posição há todo povo que conduz.

Em *El Libro de las Béstias*, Llull exporá as consequências cruciais que a intoxicação pelo poder trás a uma sociedade, desintegrando-a. Mentiras, vícios, luxúria são alguns dos aspectos vivenciados por essas Bestas que refletem os níveis ínfimos da pobreza humana, esta conhecida e vivenciada pelo maiorquino. Descreveu, poucos anos antes de seu falecimento, em uma obra ao Conselho de Viena (1311), sua vida de forma simples e clara:

> "*Jo he estat um home lligat per matrimoni, he tingut fills; era discretamente ric, lasciu i mundà. Vaig deixar-hotot de bom grat per tal de poder-me dedicar a fomentar l'honor de Déu, el bé públic i a exaltar la santa fe. Vaig aprendre l'àrab i vaig anar moltes vegades a predicar al ssarraïns causa de la fe vaig ser pres, empresonar, colpejat. He treballat quarenta-cinc anys per tal d'intentar de moure l'església i els princeps cristians al bé públic. Ara sócvell, ara sóc pobre i encara tinc el mateix propòsit, i el tindré fins a lamort si Déu voldrà*".[30]

A legítima aquisição da honra e as consequências danosas pela busca do poder configuram *El Libro de lasBéstias* em um dos

[29] Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social."..., p. 495.
[30] Hillgarth, J., "Vida I Impotància de Ramon Llull em el contexto delsegle XIII" en *Anuario de Estudos Medievales*26 (1996)..., p.977.

trabalhos mais expositivos, a nível literário, das ideias lulianas sobre o tema.[31]

3. "*Habíanse reunido muchos animales salvajes que trataban de elegir rey*": o que os animais nos ensinam sobre política.

Diferentemente de toda obra *Félix, El Libro de lasBéstias* é o único não narrado pelo personagem de mesmo nome. Antes da inserção do leitor ao reino de Bestas, Félix despede-se da narração e passa a condição de observador ao final do prólogo da obra. Ao invés de agente ativo, papel desempenhado nos outros nove livros, aqui o mesmo resigna-se a absorver os ensinamentos prostrados por essa sociedade animal, para no fim, leva-los consigo e disseminar entre os homens.

Após breve introdução, a obra inicia-se com as descrições de uma bela paisagem, onde várias bestas reúnem-se no intento de elegerem um rei. A eleição do Leão encontra-se predisposta, mas, contrariando tal elegibilidade, o Boi argumenta:

> "*-Senõres, a la nobleza del cargo conviene anãdir la gallardía de la persona: y por eso menester que el respetable corpulência, sea humilde por su carácter, y que considere a sus súbditos y no lesinfierael menor daño. El Léon, a quientratáis de elegir, no es de grande estatura, nimuy corpulento, y hemos de tener presente que no viv de hierbas, sino de la carne de losanimales que persigue; y tieneademás uma voz, y ruge de uma manera, que a todos nos estremece*".[32]

[31] Cf. Chimento, F. E., "Il Félix e la Teoria Política de RaimondoLullo: Spunti di reflessione"..., p. 394.
[32] Llull, R., *El Libro de las Bestias* ..., p. 13.

A breve oposição apresenta uma sociedade polarizada em duas esferas, simbolizada pelo plano alimentar e estratificada pelo padrão estético e, posteriormente, pela moral. Percebe-se que governar não se resume apenas ao âmbito da credibilidade popular, como não se restringe também apenas a investidura. A eleição precisa ocorrer democraticamente entre seus iguais[33] e a premissa argumentativa do Boi consiste que, a partir da eleição do Leão, apenas a classe de carnívoros se beneficiariam socialmente do resultado e que, consequentemente, servir-se-iam dos socialmente inferiores, os herbívoros.

O princípio alimentar explora as intrínsecas relações entre a alimentação e as condições de vida que se estabeleceram nas mentalidades, exaltando as profundas imbricações entre comer e a condição humana e incitando a reflexão sobre o substrato cultural que reside no ato de comer. A carne associava-se a força e ao poder e seu valor nutritivo não simbolizava apenas o físico, mas também dizia respeito àespecífica classe nobre. "A força – esse indispensável atributo de poder – depende não só do tipo de alimentos ingeridos (a força é, então, identificada à carne), mas, também, da quantidade de alimento que se come".[34]

A mesa tornou-se forte elemento de identidade coletiva,[35]

---

[33]Llináres observa que a monarquia eleita não é algo estranho na tradição política medieval, pois a eleição deu o passo para a dinastia dos Capetos, no século X. (Cf. Butiñá Jiménez, J., "El *Libre de les béstias* de Llull y elcomportamiento político." ..., p. 326).

[34] Montanari, M., "Estruturas de produção e estilos de alimentação" em Flandrin, L., *História da Alimentação*, São Paulo, Estação Liberdade, 1998, p. 294.

[35]O século X trata consigo os primeiros sinais de mudanças na sociedade feudal, e a estes sinais, a "agrarização" da economia rural incida uma nova configuração nos sistemas alimentares das diferentes classes sociais. As camadas mais baixas perdem, entre 1050 e 1280, a variedade alimentícia que os particulariza na Alta Idade Média. "Cada classe social se apropria de uma parte desigual do conjunto dos recursos agrários, silvícolas e pastoris da cidade. Cada uma lhes atribui valores diferentes e os combina à sua maneira, para constituir seu próprio sistema alimentar". À nobreza, além da carne, pão e vinho, completavam sua mesa ovos e queijo, carne

palco de múltiplas metáforas sobre os componentes culturais e antropológicos presentes em um ato repleto de desejos e profundas emoções. Mesmo portadores de valores distintos, ambos os grupos partirão do mesmo princípio, o alimentar.

Em segundo plano, o Boi opõe-se sugerindo a nobreza como virtude régia, unida a beleza de pessoa. Esta associação entre bondade e beleza, de caráter neoplatônico, é um recurso amplamente utilizado na literatura luliana.[36]

> "*El mensaje fundamental de la predicación luliana es la exigência de entender y llegar a comprender como lo bueno y lo bello que llega a nosotros a través de los sentidos nos da la posibilidad de llegar al verdadero y recto juicio*".[37]

A beleza exaltar-se-ia pela integridade, "o príncipe luliano deveria ser virtuoso, até mesmo extirpar o vício, para que sua virtude se irradiasse a todo seu reino".[38] No argumento do Boi, reflete-se a virtude que, para São Paulo, é a maior delas: a da caridade. É nela que o bom homem buscará a paz no sentido mais puro e fará o bem ao próximo, sem fronteiras para disseminar o amor, próprio da natureza de Deus.

Percebendo o prolongamento devido à indecisão gerada pelo argumento do Boi, Dona Raposa, perspicazmente, contrapõe:

> "-*Señores: Cuando creó Dios el mundo, no lo creó seguramente con el objeto de*

---

nos dias normais e peixes nos períodos de penitência. (Cf. Riera-Mells, A., " Sociedade feudal e alimentação (séculos XII-XIII)" em Flandrin, L., *História da Alimentação*, São Paulo, Estação Liberdade, 1998, p. 394.

[36] Cf. Álvaro González, C., "El Llibre d'amic e amat e El Llibre de lesBéstias de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada"..., p. 48.

[37] *Ibíd.*, p. 48.

[38] Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social."..., p. 488.

que el hombre fuese conocido y amado; muy al contrario, lo hizo para que en el mundo le amase el hombre a él y le conociese. Por esto dispuso que los animales estuviesen al servicio de la criatura humana, por más que ella se alimente al mismo tiempo de carne y de hierbas."[39]

O argumento raposino parte do fisiologismo social, principal engrenagem deste sistema ideológico[40] animalístico, para delimitar o espaço de cada grupo na ordenação determinada por Deus, advertindo que não devem seguir seus interesses, como carnívoros e herbívoros, mas, mesmo sendo prejudicados, devem seguir os interesses de Deus.[41] Em sua escalada pelo poder, a personagem não se abnega de reconhecer sua inferioridade em relação ao homem para exaltar sua posição em detrimento dos herbívoros.[42] "O dever do homem medieval era permanecer onde Deus tinha colocado. Era necessário respeitar a organização pretendida por Deus e essa organização estava de acordo com o princípio da hierarquia".[43]

Dona Raposa esculpe-se como mecanismos de fomentar intrigas. Suas articulações revelam os fios que se emaranham e desenrolam-se de acordo com seus intentos em uma espetacular ascensão ao poder da débil e astuta besta, símbolo da traição e deslealdade.[44] Através de sua fala maestrina, a personagem irá articular diversas maquinações ao longo da obra, evidenciando os perigos de, no corpo político, ter-se um modelo corrompido.

---

[39] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 14.
[40] Sobre o conceito de ideologia, compartilhamos dos pressupostos de Duby ao refletimo-lacomo "uma formação discursiva [...] que procura realizar um valor através do exercício de um poder sobra a sociedade"(Duby, G., *As três ordens ou o imaginário do feudalism*, Lisboa, Estampa, 1994, p. 13.)
[41] Cf. Butiña Jimemez, J., "Sobre el escandaloso "*Libre de les Béstias*" de Ramón Llull y su audiência."..., p. 91.
[42] Cf. Álvaro González, C., "El *Llibre d'amic e amat* e El *Llibre de les Béstias* de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada"..., p. 49.
[43] Le Goff, J., *O Homem Medieva*l, Lisboa, Editora Presença, 1989, p. 29.
[44] Cf. Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el Llibre de les béstias"..., p. 163.

Não obstante, Dona Raposa inverte o cenário para um novo marco ficcional, *a matter ecclesia:*

> "*Hábeis de saber que en una iglesia catedral trataban, en cierta ocasión, de elegir obispo, y disputábase mucho y con gran empeño, en aquel cabildo, sobre cuál debía ser la persona elegida. Los capitulares estaban divididos. Sostenían unos la elección del sacristán de aquella iglesia que era hombre muy entendido, de muchas letras, y adornado de grandes virtudes; mientras que el arcediano, alentado por otros, aspiraba también al obispado; y lo mismo acontecia con el capítulo. Mas, viendo los dos últimos que sus votos no podían prevalecer, combatían de tal suerte la elección del sacristán, que antes que a éste prefirieron apoyar a un simple canónigo, que si era gallardo y de hermosa presencia, encambio no tenía instrucción alguna, además de la circunstancia de ser tan flaco de espíritu como libidinoso. Maravillóse de esto todo el cabildo, y uno de los capitulares dijo entonces:*
> *-Si el Léon llega a ser rey después de haberle combatido el Oso, el Leopardo y la Onza, difícil será que vuelvan éstos a su gracia y estarán siempre con él malquistos; si el Caballo y el León, contra él se subordinan, ¿cómo aquél há de poder castigar y reducirlos a su obediencia, siendo menos bravo y de no tanta fuerza y valentia?*"[45]

O argumento raposino transporta sua realidade e, consequentemente o leitor, para o interior do "ventre fecundo do poder espiritual",[46] e ressalta as qualidades de um dos candidatos, intelectualizado e virtuoso, em detrimento do outro, belo de pessoa, mas pobre de conhecimento e de espírito. Invertendo o cenário, traz o exemplo para o cerne do processo eleitoral, onde consagra o poder e a força como atributo régio. Nesta passagem, Llull simboliza a importância da virtude em um soberano. Contrapondo o bispo

[45] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 15.
[46] Duby, G., *Idade Média na França (987-1460): De Hugo Capeto a Joana D'Arc*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, p. 15.

intelectualizado e grandioso em virtudes em relação ao cânone s simples e muito luxurioso, Ramón enfatiza a necessidade do poder régio ser exercido por um bom homem, merecedor de admiração, portador de índole e intelecto primoroso. "Virtude significa força, poder".[47]

Finalmente, após as investidas argumentativas de Dona Raposa, o Leão sagrasse rei e, em sua primeira ação, concebe aos carnívoros o direito de alimentarem-se dos herbívoros, em recompensa pelos serviços prestados durante o processo eleitoral. O próprio rei alimenta-se, após uma reunião com seus barões, dos filhos do Cavalo e do Boi [48] desencadeando, após este ato, o início da desestruturação social que se consagrará alguns capítulos à frente. O privilegiado lugar de autoridade moral contrasta imediatamente com as ações leoninas. Tendo seus filhos mortos, o Boi e o Cavalo "ronmpen los lazos de vassalaje debido al falliment de su señor y buscan su venganza a través de este último vínculo cambiando de señor".[49] Enfurecidos, os dois animais presenteiam-se ao homem, com intento de vingança, mas, tornam-se subjugados e forçados a trabalhos penosos.[50]

No reino animal, o rei prepara-se para escolher seu conselho. Os conselheiros são uma das grandes preocupações de Llull, pois, é um elemento que configura a figura real e, por se tratar de um ofício

---

[47] Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social."..., p. 489.
[48] Cf. Llull, R., *El Libro de las Bestias* pp. 16-18.
[49]Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias"...,* p. 153.
[50]As relações que se constroem entre senhor e vassalagem são hierárquicas e consolidadoras do poder feudal. Ao saírem do reino animal e prostrarem-se seus serviços aos homens, o Cavalo e o Boi rompem esses laços de vassalagem em detrimento dos abusos senhoris e pelo desejo de vingança. Entretanto, o reino dos homens não corresponde ao ideal de que o senhor deve proteger e vingar seus vassalos. (Cf. Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias*"...,p. 153.

de "sérios peligros, y esmuytrabajoso",[51] lealdade e sabedoria são característica fundamentais desta função. Dona Raposa não é eleita para o cargo e, não perdendo o controle de seu jogo, manipula seu argumento baseando-se no Evangelho:

> "*-Según queda escrito y se halla em el Evangelho, Jesuscristo, que es rey del cielo y de la tierra, buscó en el mundo la amistad y compañía de los hombres sencillos y humildes, eligiendo entre ellos los más pobres, para que fuesen los depositários de su doctrina. Con esto quiso significar que su virtud misma era la que había de elevarlos, y mantenerlos em su misma humildad. Así, salvo el parecer vuestro, quiero deciros que entendo, y lo juzgo conveniente, que el rey há de tener a su lado, para tomar consejo, animales sencillos y humildes, a quienes no ensoberbezca el poder, ni induzca la vanidad de la alcurnia hasta el extremo de igualarse a él*".[52]

O conselho do rei necessitaria ser constituído por membros que não se corrompessem pelo poder e que não o ameaçassem por sua estirpe. "Valiéndose de dos equivalencias – Jesuscristo y elrey, losapóstoles y elconsejo- reivindica uma condición de pobreza que le resulta muy oportuna y dos dignidades divinas como sonlahumildad y lasencillez".[53] Independente de seus intentos, Dona Raposa não logra êxito em ser conselheira e inicia suas maquinações a fim de matar o rei.

A fala raposina é flexível e permite-a cambiar entre s dois polos, alternando-se no decorrer da história. Não atingindo os objetivos esperados pela elegibilidade do Leão, a besta aproxima-se do Elefante incitando-o a traição. O argumento baseia-se em uma

[51] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 19.
[52] *Ibíd*., p. 20.
[53] Álvaro González, C., "El *Llibre d'amic e amat* e El *Llibre de les Béstias* de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada"..., p. 51.

desconfiança atemporal religiosa[54] para ilustrar seus interesses, ocultando o que se configura como uma luta de classes, fomentando a ilusão no Elefante de possível vitória.[55] Resistente, o Elefante não compactua com as intenções de Dona Raposa, que conseguirá avançar em seu objetivo durante a estadia dos mensageiros do rei na Corte dos Homens.

A derrocada leonina inicia-se no capítulo V da obra luliana, "De laEmbajadadel Leon al rey de losHombres"[56] onde, a princípio, o Leão instrui seus conselheiros e embaixadores da importância de sua missão. "La sabiduríadel soberano se revela por lasabiduría y los méritos de sus embajadores, por la palavra discreta y persuasiva de éstos por lamadurez de sus consejos, por laforza conciliadora de sus razoniamientos."[57] Em primeiro lugar, ao descrever a atuação dos embaixadores, explica-se pormenorizadamente o significado de representar alguém, o que consiste em atuar sob os pressupostos de seus objetivos.[58]

Sob a perspectiva sociopolítica, Llull concentra nesta anedota sua crítica mais explícita. A visita diplomática revela uma corte

---

[54] "-Sabe, amigo, replicóel Zorro, que em certo país aconteció que um Cristiano era dueño de um esclavomusulmán. Tenía em éste, el Cristiano, unaconfianzasin limites, y por esolehalagaba y complacíaen todo lo que le era dable. Mas, elmusulmán, por cuantoprofesaba uma religión distinta y opuesta a ladel Cristiano, no solamenteletenía mala vouluntad, sino que alimentaba em su interior eldeseo de matarle." (Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 24). Graças a sua autobiografia sabemos que neste exemplo o autor se inseriu em sua obra, baseando-se em uma de suas experiências pessoais. Em uma passagem de *Vita Coetânea*, Llull cita a compra de um mouro para que, com ele, aprendesse a língua árabe. Desentenderam-se devido a blasfema que este escravo teria feito ao nome de Jesus Cristo, agredindo-o como punição. A este castigo, o escravo irado pensou nas formas que poderia matá-lo. (Cf. Llull, R., *Vita Coetaneapassim*)

[55] Cf. Álvaro González, C., "El *Llibre d'amic e amat* e El *Llibre de les Béstias* de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada"..., p. 51.

[56] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 49-64.

[57] *Ibíd.*, p. 49.

[58] Cf. Butiña Jimemez, J., "Sobre el escandaloso "*Libre de les Béstias*" de Ramón Llull y su audiência."..., p. 86.

infame.[59] Os embaixadores animais elevam a consciência crítica do deplorável estado do reino dos homens, criaturas estas anteriormente descritas pelo Boi como de grande maldade e atroz.[60] Os mensageiros ficaram dias há espera da recepção do rei dos Homens, sendo este, conhecido por estas ações devido a sua falta de humildade e a exacerbação de seu ego, elevado por seu nobre poder.

> "*Llegados allí, entraron en um gran salón hermosísimamente decorado, em donde se sentaron el rey y la reina, gran número de damas, caballeros y gentiles-hombres; y enfrente del rey fueron colocados los embajadores. Mientras comiendo estaban, gran número de juglares iban de um extremo al otro del salón, uno tañendo hábilmente variados instrumentos, y otros cantando trovas y decires livianos y deshonestos, contrarios tanto a las conveniencias del buen trato como a las enseñanzas de la educación y del decoro*".[61]

O príncipe luliano é um agente da cristandade; seu significado no corpo social só tem sentido enquanto o mesmo for instrumento difusor da "paz social, da justiça e de virtudes para a salvação do reino e de seus súditos".[62] A descrição da corte do rei dos Homens

---

[59]Ao chegarem à corte do rei dos Homens, os embaixadores depararam-se com "mujeres mundanas em presencia de los transeuntes que entran y salen de laciudad". Encontram um cidadão injuriado com a corrupção que circundam as esferas da Corte, a avareza, a luxúria e os abusos que percorrem seus salões. Ouviram descrições de um rei caçador e amante de mulheres, de costumes vis. "Paréceme que el aqui gobierna y los que em esta ciudadvivenhan de ser muy dados a la lascívia..." (Llull, R., *El Libro de las Bestias* ..., p.51-61).

[60]Depois de dada sua submissão ao reino dos Homens, o Boi, com medo de ser abatido para consumo, foge e retorna ao reino das Bestas pedindo misericórdia a seu rei. Com as influências de Dona Raposa, é reinserido na corte dos animais. Nos antecedentes que permeiam a visita embaixada, alerta o rei Leão para os perigos que a inimizade com o rei dos Homens pode resultar, por se tratar de um indivíduo mal, poderoso e hábil. (LLULL, *op. cit.,* p. 44). Llull possuía experiências próprias sobre a índole dos homens. Em vida foi alvo constante e duras críticas por parte de príncipes e bispos e, em sua estadia parisiense, compreendeu as dificuldades de se fazer ouvir, sendo tachado de louco e tendo suas propostas consideradas utópicas. (Cf. Domínguez Reboiras, F., "Idea y estrutura de La *Vita Raymundi Lulli*."..., p. 10).

[61] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 54-55.

[62] Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull."..., p. 8.

enfatiza, através das antíteses, as necessidades qualitativas que o príncipe deve possuir em seu comportamento, pelo discernimento de seus atos, sendo reflexo aos seus súditos das virtudes divinas. O rei dos Homens apresenta uma conduta lascívia, deixando o Leopardo estupefato.[63]

Em contrapartida, as atitudes que causam assombro no mensageiro se sucedem em seu reino, materializadas no adultério do rei Leão. Após a partida da comitiva animal para a corte dos Homens, Dona Raposa reconhece uma oportunidade em avançar em direção ao declínio do rei. A traiçoeira besta excita o Leão sobre a beleza da Leoparda que, deleitando-se na vanglória da luxúria e nos delitos carnais, toma-a para si, consumando a traição ao seu fiel súdito. Llull expõe ações semelhantes nos dois núcleos de poder, no reino dos Homens e no reino das Bestas, revelando à contradição existente entre o que se propõe da função régia e realidade; o instrumento que possibilita a difusão das virtudes é vicioso.[64] Em uma crítica velada as classes superiores, exige uma conduta paradigmática, pois, devido ao peso de sua conduta, os mesmos devem ser fiel espelho reflexivo.[65]

Retornando ao reino animal, o Leopardo toma consciência da traição e acusa o rei mediante todos os seus súditos:

> "*-Senõres, yo acuso y reto al rey de traición. Villanamente y con singular falsedad se ha apoderado de mi consorte; y si hay alguno de vosotros que quiera excusarle del crimen que le acuso, yo le reto a singular combate, y he de*

[63] O mensageiro afirma que prefere ser irracional e não ter nada em sua vida, do que viver no mundo do rei dos Homens e ser encoberto por sua culpa. (Cf. Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 62.)
[64] Cf. Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull."..., pp. 359-360.
[65] Cf. Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias*"..., p. 160.

hacerle confesar, riñendo cuerpo a cuerpo, que el rey es un traidor."[66]

Reflito ser esse um das passagens mais importantes da obra. Primeiramente porque, através da perspectiva luliana, em Deus não são concebíveis imperfeições e o pecado é uma imperfeição.[67] Em segundo lugar, por apresentar o quão danoso é para o povo ter um governante envergonhado, pois, a sua honra consiste na hora do príncipe. E, em terceiro lugar, "esta passagem vislumbra uma alternativa aos súditos para se defender dos maus príncipes: seus vícios não podem ser ocultados".[68]

A proposta luliana não consiste em uma ideia de revolução político-social, pois, a estrutura da obra delineia-se nas lutas entre a lealdade e a traição como reflexo da sociedade real. Seu objetivo é uma nova ordem ético-social:

> "El *Llibre de lesbéstias*, em conclusión, es uma descripción y uma crítica de la sociedade de su época, sociedade pluralista em creencias y em clases sociales, y busca, a través del príncipe y de su consejo, larealización de un nuevo órden ético-social, "per tal que homservesca a Déu"."[69]

E, sendo um servo de Deus, Dona Raposa alerta os súditos do reino que "latraicíon es uno de los delitos más aborrecidos de Dios".[70] O medo da culpa é reiterado por Llull e, mediante tamanha vergonha pela desonra do adultério, o Leão mata o Leopardo em meio à inconsciência de seu delito. Todo advento descrito nos

[66] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 66.
[67] Cf. Chimento, F. E., "Il Félix e la Teoria Política de RaimondoLullo: Spunti di reflessione..., p. 392.
[68] Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull."..., p. 359.
[69]Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias"...,* p. 165.
[70] Llull, R., *El Libro de las Bestias*..., p. 66.

capítulossubsequentes a viagem da embaixada a corte do rei dos Homens, encenam, através dos animais, a real ficção de como é o homem em uma sociedade em crise. A ausência de virtude no rei Leão desencadeia sucessivas ações que terão seu ápice no assassinato do Leopardo e, consequentemente, na aversão de seus súditos.

No transcorrer da história, o leitor pode pensar que a influência de Dona Raposa e os excessos do Leão nunca se findaram; enganam-se. As fraquezas também atingem a besta traiçoeira que sentirá em sua própria carne o preço da traição, através dos mecanismos de medo que exercia. O temor manifestado por suas qualidades de grande poder em suas falas maestrinas serão o gatilho de sua ruína. Em meio à instabilidade do reino, o Elefante, alerta o Leão que Dona Raposa era ardilosa por natureza e, com exímia oratória, persuadia a todos com seus argumentos. Conscientizando-se, intima o Javali, o Coelho e o Pavão, a fim de averiguar a denúncia e os mesmos atestam a traição de Dona Raposa.

> "*...dio un rugido espantoso, que les recordó la superior pujanza del real que cuanto pudiera tenerles callados o remisos el temor al Zorro. Y aun no extinguido el eco del terrible rugido, mandóle el rey otra vez airadamente que declarasen la verdad. Aterrados el Conejo y el Pavo y no pudiendo contenerse, confesaron de plano. El rey entoneces abalandozóse sobre el Zorro, y por sí mismo le quitó la vida*".[71]

O estrondoso urro do Leão é a expressão de libertação do corrompido ambiente figurada no personagem raposino, mas é também símbolo do desnudamento de sua astúcia por outros que

[71]*Ibíd.*, pp. 89-90.

partilharam de suas argúcias e que reconheciam seus perigos. O ataque do rei expõe as emoções norteadas pelo ressurgimento da virtude e não mais pelo despotismo de governo, mas pelo poder que a verdade produz a prevalecer. A passagem da morte raposina é composta de diversos simbolismos e interpretações, podendo ressaltar o retorno das virtudes, princípio fundamental básico da filosofia e ética luliana para "a busca da felicidade, de si e da coletividade".[72]

O princípio da verdade é fundamental para Ramón Llull, presente em suas defesas sobre a capacidade da razão humana de destruir os erros e de alcançar a verdade da fé cristã. Seus escritos versam minuciosamente sobre as relações entre o pensamento e a vida, refletidos sobre "o fato de o homem pensar sempre em consequência do que ele é, [...]"[73].

O fim trágico de Dona Raposa, que morre em meio à vergonha de suas trapaças, sinaliza aos subversivos que o poder que se estabelece é o do monarca e por suas mãos resultam seus castigos. Ao fim da obra, o reino das Bestas desfruta de tempos tranquilos e a narrativa retorna as mãos de Félix que, dando segmento em sua jornada, transporta consigo uma valiosa descrição de sua sociedade, pontualmente dirigida aos governantes e notoriamente embasada nos aspectos históricos e na perspectiva sociopolítica.

Considerações finais.

A antropologia e sociologia do Livro das Bestas implicam em uma

[72] Da Costa, R., "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social."..., p. 488.
[73]Jaulent, E., "Os problemas enfrentados por Lúlio em Paris: a cruzada e a luta contra o averroísmo."..., p. 7.

ética de virtudes, cuja dialética tem por núcleo central a nobreza, lealdade e justiça frente à deslealdade e traição.[74] A história delineia como a sociedade humana se afastou dos ensinamentos de Deus em meio aos pecados que a cercam e deixou-se governar por seus instintos, subjugando a imagem d'Ele em detrimento de sua própria. Uma simples análise do livro possibilita refletir sobre a aprendizagem que os homens podem ter através dos animais, que usam de suas aptidões em consonância com suas qualidades naturais,[75] estabelecidos pelo princípio da normalidade entre os comportamentos.

Para além de ser um alerta aos governantes contra os maus conselheiros, *El libro de lasBéstias* trata-se de um alerta sobre a conduta dos governantes que cegos pelo poder justificam suas ações mediante sua posição. Nesta sociedade hierarquizada segundo a "ordenação divina", pode-se argumentar que as classes dominantes são a maior preocupação de Llull. Em a *Árvore Imperial*, Llull estabelece o caráter orgânico entre o príncipe e seu povo, argumentando que o príncipe é "obrigado com a sua bondade reger muitas bondades, e por isso está sua bondade em servidão, razão pelo qual deve ser humilde contra o orgulho".[76]

[74] Cf. Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias"*..., p. 163.
[75] Cf. Butiña Jimemez, J., "Sobre el escandaloso "*Libre de les Béstias*" de Ramón Llull y su audiência."p. 91.
[76] Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull."..., p. 357.

Bibliografia

Fuentes

Llull, R.,*El Libro de lasBestias* (Roselló, G., trad.). Barcelona, Teorema, 1983.

_____, *Vita Coetanea* (Cortijo Ocaña, A., ed.).,Califórnia, John Benjamins Publishing Company, 2017.

Bibliografía secundaria

Álvaro González, C., "El *Llibre d'amic e amat* e El *Llibre de lesBéstias* de Ramón Llull: uma propuesta de lectura comparada" en *Revista de Lengua e Literatura Catalana, Gallega y Vasca* XXII (2017), pp. 41-62.

Butiña Jimemez, J.,"Sobre el escandaloso "*Libre de les Béstias*" de Ramón Llull y su audiência."en*Espacio, Tiempo y forma* 17(2004), pp. 79-94.

_____,v"El *Libre de les béstias* de Llull y elcomportamiento político." en Roche Arnas, P. (comp.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, pp. 321-332.

Chimento, F. E., "Il Félix e la Teoria Política de RaimondoLullo: Spunti di reflessione" en Roche Arnas, P. (comp.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, pp.391-400.

Dagenais, J., "New considerationsonthe date and composition of Llull's *Libre de béstias.*" en *Actes del Segon Colloqui d'Estudis Catalans a Nor-America*, Usa, Yale, 1970, pp. 131-139.

Da Costa, R., "O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tiran na Árvore Imperial de Ramón Llull." en*Dimensões* 11 (2000), p. 349-364.

_____, "A ética da polaridade de Ramón Llull (1232-1316): o conhecimento necessário dos vícios e virtudes para o bom cumprimento do corpo social." en Costa, M. R. N.-De Boni, L. A., (comps.),*A Ética Medieval face aos desafios da contemporaneidade,* Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004, p. 487-496.

_____*, A novela na Idade Média:* o Livro das Maravilhas (1288-1289) de Ramón Llull, 2009.

Domínguez Reboiras, F., "Idea y estrutura de La *Vita Raymundi Lulli.*" en *Studia Lulliana* 27-1 (1987), pp. 1-20.

Duby, G., *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1994.

_____, *Idade Média na França (987-1460): De Hugo Capeto a Joana D'Arc,*Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

Eco, U., *Idade Média*: *Bárbaros, cristãos e mulçumanos. Alfragide*, Portugal, Dom Quixote, 2010.

García Fritz, F., "Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿Mito o realidad?" en García Sanjuan, A. (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Huelva, Universidad de Huelva Publicaciones, 2003, pp. 13-56.

Hillgarth, J., "Vida I Impotància de Ramon Llull em el contexto del segle XIII" en *Anuario de Estudos Medievales*26 (1996), pp. 967-978.

Jaulent, E., "Os problemas enfrentados por Lúlio em Paris: a cruzada e a luta contra o averroísmo."en *Raimondo Lúlio: Escritos Antiaverroístas (1309-1311): Do nascimento do menino Jesus; Livro da Lamentação da Filosofia*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

Le Goff, J., *O Homem Medieval*, Lisboa, Editora Presença, 1989.

Montanari, M., "Estruturas de produção e estilos de alimentação" em Flandrin, L., *História da Alimentação*, São Paulo, Estação Liberdade, 1998.

Pardo Pastor, J., "Diálogo inter-religioso" ou "diálogo aparente" durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316)." Conferência proferida no Centro da Cultura Judaica – casa de cultura de Israel (São Paulo), 28/07/2004.

Ramis i Serra, P., "Ideología y Utopía em el *Llibre de les béstias"* en *Studia Lulliana*, 31 (1991), pp. 149-165.

Riera-Mells, A., "Sociedade feudal e alimentação (séculos XII-XIII)" em Flandrin, L., *História da Alimentação*, São Paulo, Estação Liberdade, 1998.

Sacho Casabón, A. I., "Los cargos de mayordomo, senescal y *dapifer*enel reinado de Alfonso II de Aragón." en*AragónenlaEdad Media* 8(1989), pp.599-600.

El culto a las reliquias de los 40 Mártires en la Bizancio del siglo XI: entre la ceremonia imperial y la manifestación popular.

The cult of the 40 Martyrs´in 11th Century Bizantium: between the imperial ceremony and the popular manifestation.

Laura CARBÓ[1]
GIEM (UNMdP)/ CEICAM (UNS)
lauramcarbo@yahoo.com.ar

Resumen

El 9 de marzo de 1044, cuando se celebraba la fiesta de los 40 Mártires, al mismo tiempo que el emperador Constantino IX se disponía a ir en procesión a venerar a los Santos, se produjo un disturbio entre la gente. Juan Skilitzes y tangencialmente, Miguel Psellos, son los cronistas que hacen referencia a la movilización callejera que hizo peligrar la gestión de Constantino. El objetivo de este trabajo es describir el culto imperial en relación a los 40 Mártires de Sebaste que creció en paralelo al afianzamiento de una Iglesia triunfante sobre los cultos locales. Observaremos cómo en este caso particular se establece una relación entre la santidad y la difusión del mensaje cristiano que se vieron atravesadas por las relaciones de poder imperantes en el contexto de la época. En último término intentaremos establecer una conexión entre popularidad de la devoción hacia los mártires y la defensa activa de una dinastía en peligro.

Palabras clave

Bizancio, siglo XI, mártires, devoción, movilización

Abstract

On 9th March 1044, when celebrating the feast of the Forty Martyrs of Sebaste, at the same time the Emperor Constantine IX was about to go in procession to worship the Saints, there was disturbance among the people. Juan Skilitzes and tangentially, Miguel Psellos, are the chroniclers who refer to the street mobilisation that put at risk Constantine´s administration. The objective of this paper is to describe the imperial cult in relation to the Forty Martyrs that grew in parallel with the consolidation of a triumphant Church over the local cults. The aim in

[1]Dra. en Historia (USAL)

this particular case is to observe the relationship between holiness and the diffusion of the Christian message, which were both crossed by the prevailing power relations in the context of the time. Ultimately, we will try to establish a connection between the popularity of devotion to martyrs and the advocacy of a dynasty in danger.

Key words

Byzance, 11th century, XL martyrs, devotion, movilization

Fecha de recepción: 10/08/2018

Fecha de aceptación: 20/12/2018

El 9 de marzo de 1044, cuando se celebraba la fiesta de los Cuarenta Mártires, mientras el emperador Constantino IX (1042-1055) se disponía a ir en procesión a venerar a los santos, se produjo un disturbio entre la gente. El emperador seguía el ceremonial previsto: salió del palacio a pie, bien custodiado y aclamado con saludos; arribó a la Iglesia del Salvador de Chalke, donde iba a proseguir a caballo hasta el altar de los Mártires.La multitud parece haberse desbordado cuando se trató a la amante del emperador como *despoina*, un título reservado para las emperatrices.[2]

Constantino era el tercer marido de la emperatriz Zoé. Zoé y Teodora, las últimas representantes de la dinastía macedónica,

[2] Para un estudio de los títulos imperiales y el poder que otorgaba este status cf. Herrin, J., "In search of Byzantine women: Three avenues of approach", en Cameron, A.-Kuhrt, A. (eds.), *Images of women in Antiquity*, Oxford, Routledge, 1993, cap. IV, pp. 167-190. También cf. James, L., "Goddess, Whore, Wife or Slave: Will the Real Byzantine Empresses Please stand up?" en A. J. Duggan (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydelle& Brewer, 1997, p. 128; Chaynet, J-C., "Les sceaux des impératricesàByzance" en G. Rouche, C. M. (dir.), *Auctoritas. Mélanges offertsà Olivier Guillot,* Paris, PUPS, 2006, p. 398; Bensammar, E., "La titulature de l´impératrice et sa signification" en*Byzantion* 46-2(1976), pp. 243-291 ; Smythe, D.C., "Behind the mask: Empresses and Empire in Middle Byzantium" en Duggan, A. J. (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydelle& Brewer, 1997, p. 144.

habían ejercido un gobierno de transición durante siete semanas en 1042, luego de una revolución triunfante que había destronado a Miguel V. En aquel año la posición de las emperatrices fue fugaz, se decidió el nuevo matrimonio de Zoé y la coronación del próximo emperador, Constantino IX. Teodora, la menor de las macedónicas, permaneció en palacio, tratada con respeto, asociada en procesiones y ejerciendo funciones oficiales.[3] En la iconografía Teodora aparece en trío junto a Zoé y a su cuñado Constantino, acompañada de todas las representaciones de la dignidad imperial.[4]

Miguel Psellos, historiador contemporáneo a los hechos, relata con detalle la introducción de Sklerania, la concubina del emperador Constantino al palacio, y su carrera ascendente hasta llegar a ser denominada con los títulos imperiales. Oficialmente se redactaron contratos de amistad para darle a la compañeradel emperador un status oficial, se la recibe en alojamientos imperiales y se la llama *despoina* y *basilisa*. Psellos nos advierte que la indignación popular fue en aumento por el tratamiento que estimaron inapropiado hacia la emperatrizZoé, la legítima heredera, a quien supuestamente se le mentía, se la desdeñaba, se la descuidaba. A pesar de esta percepción colectiva, Zoé se mostraba sonriente y satisfecha por la situación. Por ejemplo, en una procesión en que se muestran por primera vez en un plano de igualdad protocolar a las herederas y a la concubina, camino al teatro, Sklerania escucha un halago por parte de uno de los aduladores de turno, quien es individualizado entre la multitud y

[3]Cf. Garland, L., *Byzantine Empresses. Women and power in Byzantium (ad. 527-1204),* London, Routlegde, 1999, p. 164.
[4] Cf. Kotsis, K., "Mothers of the Empire: Empresses Zoe and Theodora on a Byzantine Medallion Cycle"en *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality* 48-1 (2012) pp. 5-96.

recompensado con regalos.[5]

Pero en la peregrinación de 1044 que relata Juan Skylizsés, la comunidad expresa abiertamente su recelo por la situación. Una voz se alzó en la multitud: "No queremos a Skleraina [la concubina] como emperatriz y no queremos que nuestras madres, las porfirogénitasZoé y Teodora, sean asesinadas por su culpa". Súbitamente todo fue confusión: la multitud se convirtió en un tumulto, tratando de alcanzar con sus manos al emperador, y si las emperatrices no se hubieran mostrado en público y no hubieran calmado al gentío muchos hubieran muerto, posiblemente el emperador mismo. Cuando el disturbio se calmó, el emperador retornó al palacio y abandonó la procesión.[6] Esta revuelta fue muy similar a aquella que había destronado a Miguel V dos años antes, con la diferencia que, en esta oportunidad, Constantino fue salvado por las emperatrices.

Nuestra hipótesis de trabajo gira en torno a describir la tensión existente entre el liderazgo femenino de la última etapa de la dinastía macedónica, representado por las figuras de las porfirogénitas Zoé y Teodora, y el ejercicio de un poder unipersonal del consorte Constantino, que lejos de tener el controlabsoluto, está siendo condicionado por otros poderes heredados. Nos referimos no solo al poder dinástico omnipresente de las herederas, sino también a aquella corte formada desde las épocas del gran Basilio II, representantes de los sectores administrativos, militares y religiosos que se habían perpetuado, conformando una cúpula entre los

[5]Cf. Psellos, M., *Chronographie,* Paris, Société d'Edition Les Belles Lettres, 1926, pp. 143ss.
[6] Cf. Skylitzes, J., *A synopsis of Byzantine History 811-1057* (Wortley, Jh., trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 408-409.

influyentes del sistema. A estos vectores hay que sumar al pueblo bizantino que permaneció fiel a las macedónicas, y cuando los consortes de Zoé se salieron de la línea, se los demostraron con expresiones y movilizaciones.[7]

La aparente anuencia de la emperatriz ante los devaneos amorosos del emperador, su vida en supuesta reclusión, no dejan de mostrar una competencia y una tensión. Este apartamiento de la gestión iría en detrimento de la injerencia de las capas de la administración afines a las herederas, en constante carrera por el poder. La tensión también es evidente en esta población bulliciosa de la capital, que ha participado con éxito en la pueblada anterior de 1042, y que podría ahora responder a intereses que son inescrutables a los ojos del historiador contemporáneo.Y por último, como verdadero tópico de esta ponencia, tal vez podríamos observar una tensión entre los protocolos religiosos de la corte y la sensible devoción a los mártires, popular, genuina, enraizada en un pensamiento colectivo muy antiguo, edificado en cuidadas fuentes martiriales y en prácticas, hábitos y rituales de muy larga trayectoria.

En cuanto a la manifestación del descontento popular deberíamos retomar algunos de los aspectos que define Chaynet en su artículo "La colère du peuple à Byzance (Xe -XIIesiècle)". El autor afirma que evidentemente estos movimientos coinciden con el declive final de una dinastía. Chaynet analiza el proceso en clave socioeconómica y observa un constante liderazgo popular del sector

[7]Cf. Nilsson, C., "Perspectives of Power: Byzantine Imperial Women" en*The Graduate History Review* 1 (2009), pp. 4-13; White, L., *The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative: the role of John Skylitzes´ Synopsis of Histories,* National Library of Canada, University of Monitoba, 2003, p. 159.

artesanal que se opone a la implementación de nuevos impuestos, a las confiscaciones por cuestiones políticas y económicas y batallacontra los privilegios otorgados a las corporaciones extranjeras en el sector mercantil. El movimiento es eminentemente urbano: manifiesta una disconformidad generalizada por la gestión inescrupulosa que tiene su epicrisis en el saqueo a los poderosos y la intención de redistribución entre los expoliados del sistema, más evidente sin dudas en aquella manifestación de 1042 que termina con el reinado de Martín V.[8]

Los cronistas que dan cuenta de este malestar popular por el tratamiento dado a las representantes macedónicas explican la cuestión desde un punto de vista casi exclusivamente político. Juan Skylitzes, a pesar de sus diatribas contra las herederas,[9] se ve obligado a exponer que las soberanas ocuparon roles protagónicos que las colmaron de una genuina autoridad imperial, respaldadas por buena parte de las aristocracias civiles y militares.[10] Skylitzes afirma que este apoyo se evidencia principalmente en estas movilizaciones populares que involucraron a la plebe y que sumaron luego a sus filas a una conjunción general de fuerzas centrípetas en socorro de las soberanas. El apoyo popular, no sabemos si manifestación espontánea o movilización acicateada por los poderes detrás del trono, se vuelca a las calles y reclama el liderazgo de las legítimas macedónicas.

Si bien el eje de la problemática reside en el debilitamiento de

[8] Cf. Cheynet, J-C., "La colère du peuple à Byzance (Xe -XIIe siècle)" en *Histoire urbaine* 1-3(2001), pp. 25-38. Disponible en : 10.3917/rhu.003.0025.
[9]Cf. Garland, L., *Byzantine Empresses. Women and power in Byzantium (ad. 527-1204)...,* pp. 144-145.
[10]Cf. Skylitzes, J., *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, pp. 393 y 408.

la institución dinástica, nos interesa destacar que el desborde de la población se produce en este caso puntual durante la festividad de los Cuarenta Mártires, tan cara al espíritu de los bizantinos.

Los Cuarenta Mártires de Sebaste fueron un grupo de soldados romanos que, convertidos al cristianismo, se negaron a continuar con los ritos paganos. Si bien Constantino el Grande había publicado el Edicto de 313, garantizando la libertad religiosa, Licinio, su co-gobernante continuó con la persecución de cristianos. Las purgas se sucedieron en el ejército, temiendo motines. El gobernador Agricolas ordenó a los soldados de la legión XII *Fulminata* que siguiesen con los rituales paganos, pero ante la desobediencia delos Cuarenta, los encarceló y torturó para que abjuraran de su fe.encarceló y torturó para que abjuraran de su fe.

Fig. 1: Localización de la XII Legión *Fulminata*.

https://es.wikipedia.org/wiki/Legio_XII_Fulminata#/media/File:EL_IMPERIO_ROMANO_125.svg

Ante la renuencia de los legionarios cristianos a renegar de su fe, fueron condenados a morir expuestos al frío del invierno armenio. Se montó una guardia para custodiar a los condenados, y se estableció un baño caliente al costado para tentar a los soldados. Uno de ellos sucumbió a la tentación, pero fue reemplazado por el centinela que los custodiaba, de modo que no se alteró el número emblemático de cuarenta condenados. Los soldados fueron incinerados y sus cenizas arrojadas al río.

Le Nain de Tillemont en 1698 asevera que las fuentes para el comprensión del hecho histórico del martirio son la Homilía de San Basilio (ca.330-379); las dos Homilías de San Gregorio de Nisa (330/335-394/400),basadas en una *Passio*[11] del s. IV que también habría influido en la homilía de su hermano San Basilio; el elogio de San Gaudencio (finales del siglo IV y principios del V) obispo de Brescia al momento de dedicar su iglesia; el himno en siríaco de San Ephrem;[12] y algunos fragmentos de un elogio de Juan Crisóstomo, fragmentos recogidos por Focio, Nil, Sozomene y Gregorio de Tours.Gérard Jean Vossius, lector de Ephrem, afirma que habría existido una oración de San Atanasio (296-373), existente en una

[11]Cf. *Passio* relata la muerte violenta de un condenado porque ha confesado su fe cristiana. Cf. Hinterberger, M., "Byzantine hagiography and its literary genres.Some critical observations", en Efthymiadis, S. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography,* Dorchester, Dorset Press, 2014, vol. II, p. 28. Al parecer la *Passio* griega parece ser la fuente en la que se basan todas las versiones de las actas, aunque algunos datos no concuerden, como por ejemplo el efecto bumerang de las piedras con las que intentaron en principio lapidar a los mártires, o que las reliquias fueron rescatadas del mar. Cf. Butler, A., *Vidas de Santos,* México, Cutle, 1965, vol. I, p. 515.

[12] Cf. Efrén el Sirio, "*Hymni de XL Martyribus*" en Lamy, Th.(ed.), *Sancti EfhaemSyri: Hymni et Sermones,* Dessain, H. (ed.), SummiPontifics, S. Congregationis de Propaganda Fide et ArchiepiscopatusMechliniensisTypographus, 1889, Tomo III, pp. 937-958.
https://archive.org/stream/sanctiephraemsy01lamygoog#page/n535/mode/1up
Cf. Brock , S., "Saint Ephrem: A brief Guide to the main editions and translations" en *The Harp*, 3-1-2 (1990), pp. 7-29 ; el autorsostiene que no se trataría en este caso de un himno de Efrén.

biblioteca de Roma.[13]Incluso en Egipto fue encontrado un papiro del siglo VII con los nombres de los mártires, probablemente usado como amuleto.[14]Los nombres de los Cuarenta aparecen en el *Testamento de los Mártires de Sebaste* (BHG 1203), de innegable valor histórico y en las *Actas* griegas (BHG 1201), documento antiguo, aunque redactado muchos años después del evento, quecontiene datos fiables, aunque entrelazados con argumentos legendarios.[15]Para Leemans el *Testamento* es un documento extraordinario, escrito por tres de los soldados condenados al martirio, Meletius, Aetius y Eutychius. Contiene el expreso deseo de los condenados de ser enterrados todos juntos en una misma tumba, en la villa de Sarim. Además de subrayar y pregonar las bondades de vivir una existencia entregada a Cristo, los soldados expresaban lo que debería hacer el más joven de ellos si fuera exonerado. Por último, se despedían de sus familiares. La excepcionalidad del documento radica en que son los mismo actores los que deciden el destino de sus restos, es decir, no dejan librado a la voluntad de los líderes religiosos o de la comunidad el futuro de las reliquias en las

[13]Cf. Le Nain de Tillemont, L.S., *Mémoires pour servir à l´Histoire Ecclésiastique de six premiers siècles ; justifiez par les citations des auteurs originaux avec une chronologie, ou l´on fait un abrégé de l´Histoire Ecclésiastique et civile ; et avec des notes pour éclaircir les difficultés des faits et de la chronologie,* Paris, Charles Robustel, 1698, p. 518.

[14]Cf. Leemans, J.-Mayer, W.-Allen, P.-Dehandschutter, B., *Let us die that we may live. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. ad 350-ad 450),* London y New York, Routledge, 2003, pp. 91-93.

[15] Las actas de los mártires son los documentos que contienen el testimonio de una o más audiencias procesuales, a veces también del arresto, detención y ejecución de acusados de cristianismo ante un magistrado romano en la época de las persecuciones. En algunos casos no se puede discernir con seguridad entre las actas auténticas y la fabricación de transcripciones, o la invención de interrogatorios en forma de transcripción oficial. Estas transcripciones presentan en algunos casos un notable sustrato de valor histórico; en otros, en cambio, es más la invención histórica. Cf. Mateo Donet, M.A., *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano, Murcia,* Universidad de Murcia, CepoAt 1, 2016, pp. 15-17 y 136, nota 184. Para las ediciones del *Testamento* y de las *Actas*, cf. Amand de Mendieta, D., "Un courtpoème en l´honneur des QuaranteMartyres de Sébastedans le *Paris, Gr 476"* en *Scriptorium* 3-1(1949), pp. 52-58. Para un resumen del testamento cf. Butler, A. *op. cit*., pp.514-515.

que se convertirán sus despojos mortales.[16]

El hecho del martirio se data en el 320. Las fuentes patrísticas denuncian una gran persecución de cristianos, aunque no se ha registrado históricamente tal persecución autorizada por Licinio. Todas las fuentes que hemos mencionado localizan el martirio en Sebaste.[17]

Fig. 2: Ubicación de Sebaste, antiguamente se la consideraba parte de Armenia.Actual Sivas, la capital de la Provincia del mismo nombre, Turquía.https://es.wikipedia.org/wiki/Provincia_de_Sivas

San Gregorio de Nisa afirma que los soldados habían abrazado la fe luego de experimentar una situación milagrosa: los mismos legionarios, rodeados de enemigos y a punto de morir de sed, habían orado ante la proximidad de la muerte. Prodigiosamente una

[16] Cf. Leemans, J., "Individualization and the cult of the martyrs: examples from Asia Minor in the Fourth Century" enRüpke, J. (ed.), *The individual in the religions of the Ancient Mediterranean,* Oxford, Scholarchip Online, 2013, pp. 187-212, p. 190.

[17]Cf. Le Nain de Tillemont, L.S., *Mémoires pour servir à l´Histoire Ecclésiastique de six premiers siècles…,* p. 519.

tormenta trajo una lluvia copiosa, que los libró a la vez de los enemigos y de la sed.[18]En Sebaste, los soldados no consientenen realizar sacrificios paganos y los llevan ante el juez. Los condenan a prisión, donde se les practican torturas atados a una misma cadena durante siete días. El general Licias, llega desde Cesáreapara intervenir en el caso; los soldados ratifican su propósito de seguir en la fe y los castigan con la pena de muerte, pasando la noche a la intemperie.

El Prefecto elucubra ardides para hacerlos modificar su decisión, pero recibe un rechazo abierto de los soldados a efectuar las honras imperiales. San Basilio expresa en su Homilía: "Oídas estas cosas, el soberbio y bárbaro Prefecto no pudiendo sufrir la libertad christiana de estos varones, enfurecida sobremanera su rabia, consideraba entre sí qué arbitrios discurriría para darles una muerte, que fuera juntamente cruel y prolongada."[19] Se decide la tortura de dejarlos sumergidos en un estanque de agua helada. Los condenados se desnudan con alegría, dejando atrás al hombre viejo para realizar su pasaje al Paraíso.[20] En general todas las representaciones de los mártires los muestran casi desnudos en su tormento. Solo dos iglesias capadocias cuentan con imágenes que incluyen vestimenta para algunos de los mártires.[21]

---

[18]Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs", GregoriiNysseni Opera 10.1, en Rowan, G.A., *One Path for all. Gregory of Nyssa on the Christian Life and Human Destiny,* Eugene, Or., Cascade Books, 2015, I b, p. 77.
[19] San Basilio Magno, *Homilías,* Madrid, Plácido Barco, 1746, Homilía XX (Duarte Basiliano, P. trad.), pp. 333-334.
[20]*Ibid.,*p. 335.
[21]Grotowski, P. Ł., *Arms and Armours of warrior saints.Tradition and innovation in Byzantine Iconography (843-1261),* Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 106, nota 161.

Fig. 3: Fresco del Monasterio de San Juan, fundado en 1088, en Patmos, Grecia.
http://www.travels-in-time.com/catalog/gr/ptm/grptm_monastery.htm

Un baño caliente espera al que desea desertar del sufrimiento. San Basilio afirma al respecto: "A la verdad que no es sufrido aquel, á quien le falta lo necesario, sino aquel que persevera en llevar los males y trabajos en medio de la abundancia de bienes, que tiene para su deleyte y regalo."[22] San Gregorio se explaya sobre las consecuencias físicas de la exposición al frío. Como los soldados poseen un entrenamiento militar y una resistencia física superior para enfrentar los rigores de la guerra, el tirano debe elegir una tortura que les inspire temor y los arrastre a arrepentirse. El congelamiento resultaba entonces mucho más cruel que la hoguera,

[22] San Basilio Magno, *Homilías*..., p. 336.

ya que prolonga la agonía y el tormento. [23]

Fig.4: Relieve en marfil, Constantinopla, siglo X (Bode Museum, Berlín).
http://www.primeroscristianos.com/index.php/quien-era/item/1229-los-40-martires-de-sebaste/1229-los-40-martires-de-sebaste

El único soldado desertor muere al entrar en el baño caliente. San Basilio llama "desertor" al soldado que renuncia, vocablo

[23] Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs", ...,I.b, pp.79, 82; II, pp. 86-88.

referido a la guerra. Fue reemplazado por el soldado vigía que había sido testigo de la visión de los ángeles, en definitiva imita la actitud del combatiente en campaña, suplanta al camarada caído en combate. Toma su lugar "clamando y diciendo como ellos: christiano soy".[24]San Gregorio advierte que el baño caliente podría compararse a la prueba del árbol en el Paraíso; el soldado que se retira podría semejarse a Judas, y la actitud del guardia que toma su lugar se equipara a la conversión de Pablo.[25]

Toda la homilía de San Basilio se afirma en vocablos referidos a la terminología militar, haciendo referencia a que la defensa de la fe es un verdadero combate.[26] Los mártires son un escuadrón militar de orantes, ejército insuperable, batallón bien formado e inexpugnable, en defensa de la verdad, sus cualidades son las del combatiente: virtud, resolución, fortaleza, heroicidad, destreza y pericia, fama y celebridad: "Quarenta, decían, hemos entrado en el estadio y combate…".[27] San Gregorio también apela a los términos castrenses: los mártires son soldados de Cristo, el ejército del Espíritu Santo, los campeones de la fe, las torres de la ciudad celestial. Su general al mando es la Gracia Divina, se baten contra el enemigo sin espadas, ni escudos, ni yelmos. Menciona además las cualidades físicas para ser enrolados en el ejército: juventud, belleza, nobleza, mérito. Equipara la perfección del martirio con la gloria de

[24] San Basilio Magno, *Homilías*…, p. 337.
[25]Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"…, II, pp. 89-90.San Ephren menciona que los mártires fueron coronados por una legión de ángeles, recibiendo también prendas preciosas. Cf. Efrén el Sirio, "*Hymni de XL Martyribus*" …, p. 950. https://archive.org/stream/sanctiephraemsy01lamygoog#page/n540/mode/1up
[26] Para el origen del culto a los santos en el culto a los héroes y a los muertos, cf. González Fernández, R., "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración" en *Kalakorikos*5(2000), pp. 161-185.
[27]San Basilio Magno, *Homilías*…, p. 335.

la muerte en combate.[28] San Basilio incluso introduce la noción de patria, de pertenencia a una unidad a la vez terrena y celestial: advierte que los soldados, originarios de muchos lugares diferentes, ahora son "uno en la ciudad de Dios".[29] San Gregorio, en la misma línea, sostiene que pertenecientes a todas las "naciones" o "ciudades", conforman una unidad aún después de la muerte. Cada pueblo querecibieraluego sus reliquias recibiría también la manifestación de los mártires.[30]

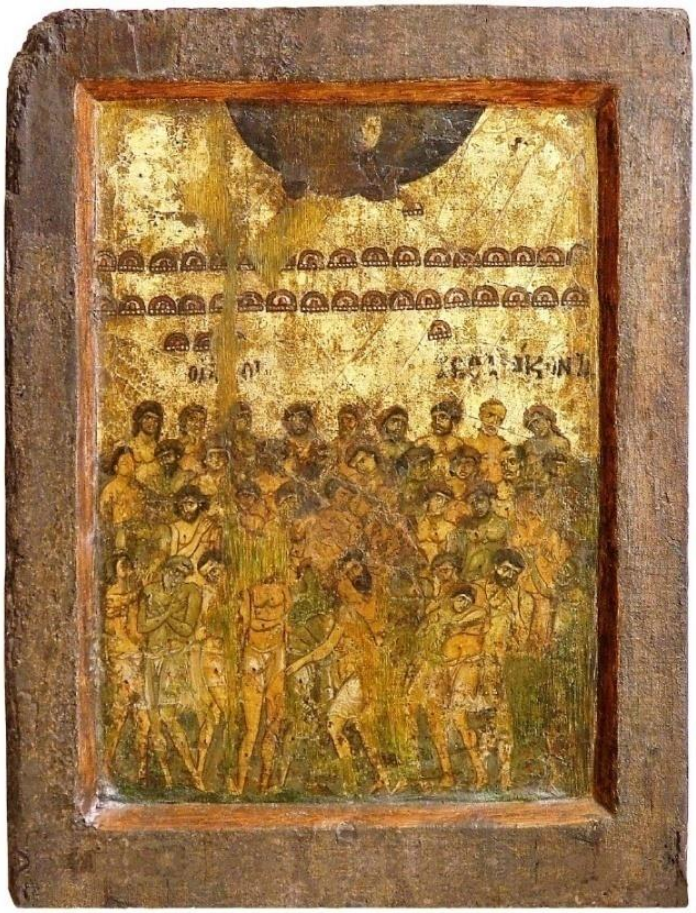


Fig. 5: Icono de la segunda mitad del siglo XI, Santa María Peribleptos, Bizancio, región de Psamathia, iglesia construida por Romano III.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Forty_Martyrs_of_Sebaste,_II_Half_of_XI_Century,_St_Mary_Perivleptos_Church,_Ohrid_Icon_Gallery.jpg

[28]Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"..., Ia, p. 75; Ib, p. 79, 82.
[29] San Basilio Magno, *Homilías*..., pp. 328-9.
[30]Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"..., Ia, p. 75.

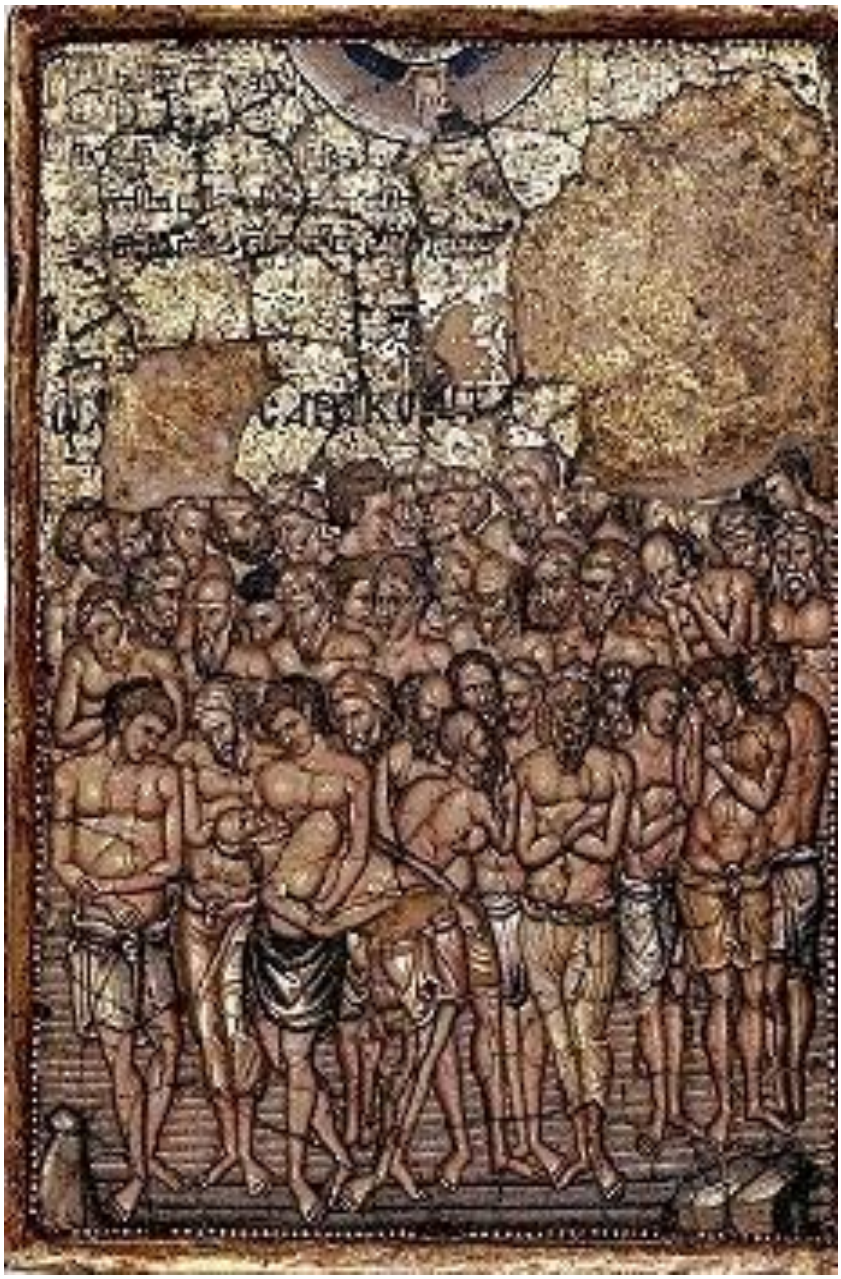


Fig. 6: Mosaico, miniatura trasportable, de fines del siglo XIII. Mosaico montado en cera sobre panel de madera, con oro y piedras multicolores; 22 x 16 x 2.3 cm (85/8 x 6 1/4 x 7/8 in.). Dumbarton Oaks, Washington, D.C. (BZ.1947.24). https://web.archive.org/web/20060724024330/http://www.metmuseum.org/special/Byzantium/g4_pop_3.L.asp?altView=0

Fig. 7: Miniatura del Leccionario Evangélico Siríaco, creado ca. 1220 cerca de Mosul, que muestra una fuerte influencia musulmana mongol.
https://es.wikipedia.org/wiki/Cuarenta_m%C3%A1rtires_de_Sebaste#/media/File:Fortymartyrs.jpg

Los tormentos continúan con los que todavía permanecían con vida, les quiebran las piernas y luego incineran los cuerpos. El más joven, Meliton, que milagrosamente todavía estaba vivo, lo dejan a un lado con la esperanza de que cambie su decisión. La madre lo exhorta a continuar con el suplicio y a morir con sus camaradas. San Basilio afirma que ella misma lo sube al carro que transporta a los mártires del lago helado al fuego que los convertiría en polvo.[31]

San Basilio nos dice que tiran al río lo que queda de la incineración de los cuerpos.La privación de la sepultura era habitualmente considerada un abuso sobre la persona humana,

[31]Cf. San Basilio Magno, *Homilías*..., p. 339.

porque buscaba ocasionar daño después de la muerte. Solamente los criminales, los traidores y los enemigos de la patria, en definitiva, los grandes culpables, podían ser privados del reposo en la tumba.[32] San Basilio hace referencia a un tránsito de los santos por todos los elementos terrestres/paganos que no logran hacerlos claudicar: la tierra, el aire, el fuego, el agua.Esta misma idea de suplicio terrestre necesario, este pasaje por el aire/fuego/agua en trayecto hacia la vida eterna, es también mencionada por San Gregorio.[33]

San Gregorio afirma que las reliquias de los santos se distribuyeron por el mundo: "Nos dividimos las cenizas y los restos de la hoguera, y casi toda la tierra fue bendecida con estas sagradas reliquias";[34] afirma que él mismo es poseedor de reliquias de los santos y que ha enterrado a sus familiares con ellas.[35]San Gaudencio advierte que tiran las cenizas, pero que algunas personas piadosas rescatan reliquias que se llevan a diferentes lugares. La *Passio*asevera que es el obispo del lugar el que tiene una visión de dónde habían quedado las cenizas, milagrosamente, luego de que fueran arrojadas al río para evitar que se convirtieran en reliquias sagradas.[36]

Como dijimos, el mismo San Gregorio tiene una reliquia, su madre la lleva a un monasterio donde luego también se retirarán sus hermanos, y allí mismo serán enterrados sus familiares. San Basilio dice que tiene una visión, les confía luego reliquias a dos sobrinas

---

[32] Mateo Donet, M.A., *op. cit.,* p. 224.
[33] Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"..., Ib, p.83-84.
[34]Cf. *Ibíd.*, Ia, p. 75. También cf. Crook, Jh.,*English Medieval Shrines,* Woodbridge, TheBoydell Press, 2011, p. 8.
[35]Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"..., II, p. 90-91.
[36]Leemans, J.-Mayer, W.-Allen, P.-Dehandschutter, B., *Let us die that we may live. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. ad 350-ad 450)...,* p. 193.

que a su vez lo traspasan a San Gaudencio, que iba de camino a Jerusalén. Cuando es nombrado obispo de Brescia, dedica un panegírico a los Cuarenta Mártires.[37]

En Jerusalén, la capilla dedicada a los Cuarenta Mártires en la Iglesia del Santo Sepulcro se encuentra en la base de la gran torre. La dedicación dataría del patriarcado de Tomás en el 813, patriarca que la consagró luego de un sueño revelador. En una esquina de esta capilla se conserva un sarcófago que se dice contiene restos de unos patriarcas. Esta capilla estaba originariamente dedicada a San Juan.[38]

Fig. 8: Iglesia del Santo Sepulcro, estado actual. 4- Capilla de los 40 Mártires.
Márquez Gémar, J., *Peregrinos rusos en los siglos XII-XVI. Contexto histórico y anotaciones,* Málaga, Encasa Ed., 2014, p. 24.

[37] Se tiene información de la estancia de Gaudencio en Cesárea de Capadocia, siendo joven, donde consiguió hacerse con unas reliquias de los Cuarenta Mártires de manos de unos familiares de San Basilio. Estas reliquias fueron trasladadas al norte de Italia donde se extendió el culto a los mártires. Muy probablemente entró en contacto con las homilías de San Basilio y de San Gregorio, que utilizó para escribir el panegírico en Brescia al iniciar su obispado. El episcopado de Gaudencio debe datarse aproximadamente entre los años 397-406. Ramos-Lissón, D., "Introducción" en Gaudencio de Brescia, *Sermones,* Madrid, Ciudad Nueva, 2017, p. 6.

[38] Jeffery, G., *A Brief Description of the Holy Sepulchre Jerusalem and Other Christian Churches in the Holy City: With Some Account of the Mediaeval Copies of the Holy Sepulchre Surviving in Europe,* Cambridge,Cambridge University Press, 2010, pp. 105-106.

Sobre las reliquias de Constantinopla, se cuenta con dos tradiciones documentales diferentes.SalaminioHermiasSozomeno (último cuarto del siglo IV- 447 ó 448), uno de los más famosos historiadores de la Iglesia primitiva, relata la aparición de los restos de los Cuarenta que habían sido sepultados en la tumba de Eusebia, junto a las murallas de la ciudad, debajo de la Iglesia de San Tirso. Luego de que Santa Pulqueria (399-453), la hermana del emperador Teodosio II, tiene una triple visión de Tirso y con la ayuda de un monje que había presenciado el enterramiento de las reliquias junto a Eusebia, se produce el hallazgode la tumba y posterior inicio de las festividades en honor de los mártires.[39]

Procopio, por su parte, en una segunda tradición documental, afirma que mientras se reconstruía la Iglesia de Santa Irene se encontraron las reliquias de los Santos Mártires. El pequeño cofre opera un milagro sanador en Justiniano (527-565): derrama aceite sobre la vestimenta imperial, atuendo que luego se guarda en palacio, asegurando que tiene poderes curativos en los enfermos desahuciados.[40] Esta capacidad sanadora de las reliquias ya había sido anunciada por San Gregorio.[41] Es evidente la yuxtaposición con tradiciones paganas, en el hecho fundamental del protagonismo delos fluidos y su poder sanador.[42]

Anastasio (491-519) habría hecho construir una iglesia en Constantinopla dedicada a los Cuarenta Mártires, restaurada luego

[39] Sozomeno, S. H., *Historia Ecclesiastica,* Libro IX, Cap. 2, traducción inglesa: http://www.newadvent.org/fathers/26029.htm
[40] Procopius, *On Buildings*(Dewing, H. B., ed. & trans.), Cambridge, Loeb Classical Library 343, Vol VII, Book I, Part 3, pp. 67-69.
[41]Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"..., II, p. 91.
[42]Cf. Masharinec, M., *City of Saints. Rebuilding Rome in the early Middle Ages,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018, pp.40-41.

por Tiberio II (578-82).[43] Según otros autores la de Tiberio era una nueva construcción en medio de la ciudad, sobre la Mesé, que Mauricio (582-602), su sucesor, habría concluido.[44] Existen referencias de viajeros rusos que manifiestan que las reliquias de los Cuarenta mártires estaban en Santa Sofía. Pero estudios arqueológicos no dan cuenta de un pedestal en esta iglesia. Al parecer sí existió un *tetrapyle* de bronce con las reliquias de los mártires. En 1420 estaba en ruinas. Es de suponer que el altar no estuviese en condiciones en el momento en que el viajero ruso visitó Constantinopla en 1390 y que los restos hubieran sido trasferidos a Santa Sofía en época de Juan Paleólogo (1425-1448).[45]

Santa Melania la Joven (383-439) condujo reliquias de los santos a una iglesia que hizo construir en Palestina. Es tal vez el origen de las reliquias que existieron en Roma.[46] En el Foro romano, los Cuarenta Mártires, San Teodoro, San Sergio y San Baco, se convirtieron en santos protectores de la ciudad. Estos mártires soldados nunca habían renegado de sus dignidades militares, lo que los transformaba en guardianes protectores. La preferencia por los santos soldados se propagó tempranamente y la administración bizantina en Roma hizo un esfuerzo por popularizar estas tradiciones relacionadas con el culto y el poder imperial. Fuera de la principal entrada de la iglesia Santa María la Antigua había un pequeño edificio también llamado el oratorio de los Cuarenta

[43]Bardill, J., *Brick stamps of Constantinople,* Oxford University Press, 2004, Vol. 1, p. 38.
[44]Hacia el siglo IX habría existido una oficina notarial asociada con esta iglesia.Cf. Masharinec, M. *City of Saints.Rebuilding Rome in the earl Middle Ages,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2018, p. 41.
[45]Majeska, G., *Russian travellers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries,* Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984, pp. 230-231.
[46]Cf.Le Nain de Tillemont, L.S., *Mémoires pour servir à l´Histoire Ecclésiastique de six premiers siècles…,* p. 526.

Mártires. Al parecer existía en el ala derecha de este oratorio un fresco de los mártires datado en el siglo VII.[47]

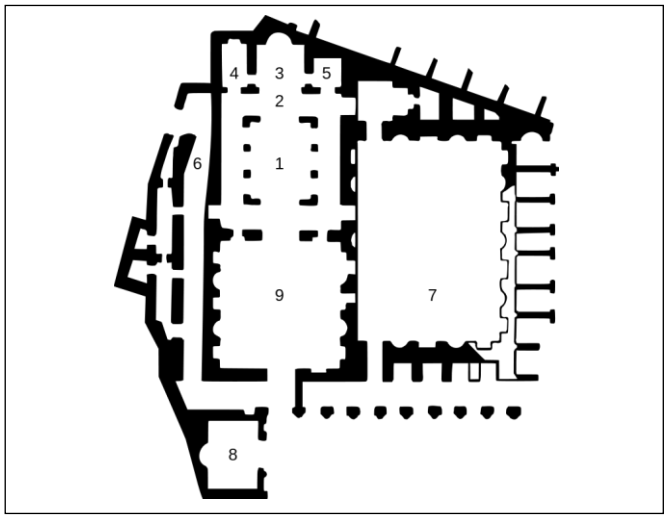


Fig. 9: Plano actual de Santa María Antigua: (1) Nave central (2) Presbiterio (3) Ábside (4) Capilla de Teodoto (5) Capilla de los Médicos (6) Rampa al Monte Palatino (7) Templo de Augusto (8) Oratorio de los cuarenta mártires (9) Atrio
https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_Santa_Mar%C3%ADa_Antigua#/media/File:Ground_map_Santa_Maria_Antiqua_-_Rome.svg

Luego de esta breve introducción sobre la hagiografía de los Cuarenta Mártires y la dispersión del culto popular a estos santos, junto con sus reliquias, seguidamente retomaremos la peregrinación de Constantino IX en 1044, que relata Skylitses.

La ceremonia encabezada por el emperador parte de la Iglesia de San Salvador de Chalke. La denominación Chalke es la que se le daba a la puerta localizada al sudeste del *Augustaion*. El nombre proviene del material de la puerta o de los revestimientos que cubrían la abertura, hechos en bronce. La puerta se realizó durante el reinado de Anastasio I (491-518) para celebrar las victorias de las guerras isáuricas (492-497). Arrasada por los incendios de 532, fue

[47]Cf. Masharinec, M., *City of Saints. Rebuilding Rome in the early Middle Ages*..., p.40-41.

reconstruida por Justiniano I (527-565), y su descripción es elocuente en Procopio.[48] En los siglos VII y VIII, las dependenciasaledañas de Chalke se transformaron en una cárcel, y más tarde en juzgado, durante el reinado de Basilio I (867-886).

Fig. 10: Reconstrucción virtual de la Puerta de Chalke
http://refya81.blogspot.com/

La primera capillade San Salvador de Chalke fue erigida en el siglo X por el emperador Romanos Lekapenos (920-944). La iglesia toma el nombre por la imagen de Cristo, la misma que existía en lo alto de la cercana puerta de Chalke, en el vestíbulo del Gran Palacio. Esta imagen se había convertido en un símbolo de la ciudad desde la época de laiconoclasia.

[48] Procopius, Procopius, *On Buildings…,* I, 3, Pp.85-87.

Fig. 11: Esta imagen en Cora reproduce posiblemente el famoso ícono de la Puerta de Chalke, que había sido destruido en 729 por los iconoclastas. [49]
http://guidesofistanbul.com/eng/images/chora_2/img_5188800e.jpg

La capilla de San Salvador era muy pequeña, con capacidad para 15 personas. De esta primera capilla se sabe muy poco, solo que se habían usado dos columnas de mármol traídas de Tesalónica.En 971, el emperador Juan I Tzimiskes agrandó la capilla, edificando una iglesia de dos pisos para celebrar la victoria contra los rusos, y la benefició con un clero de 50 miembros. Esta construcción se sirvió de los materiales de los baños del palacio que estaban en ruinas, fue

[49] Probablemente no haya sido la misma imagen la que existió antes del exabrupto iconoclasta de León III el Isáurico cf. Magdalino, P., "Theotherimage at the Palace Gate and the visual propaganda of Leo III" en Sullivan, D.- Fisher, E.-Papaioannou, S. (eds.), *ByzantineReligious Culture. Studies in honour of A.M. Talbot,* Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 139-153.Para la descripción del Cristo cf. Lidov, A. "The Creator of sacre space as a phenomenon of Byzantine culture" en Bacci, M. (ed), *L´artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale,* 2007, pp. 135-176, p. 167 y 168.

suntuosamente decorada y sirvió de sepulcro para enterrar al emperador (la cripta fue decorada en oro y esmaltes). Juan Tzimiskeshabía dotado a la iglesia con reliquias, como las sandalias de Jesús y el cabello de Juan el Bautista. La construcción fue de sillar (piedra de origen volcánico) y ladrillos, con una planta central y dos pisos terminados con una cúpula. El piso superior estaba flanqueado por dos medias cúpulas y tenía una terraza. Las plantas superiores eran iluminadas naturalmente por ventanas. Internamente esta iglesia estaba adornada con preciosos vasos e íconos, como el de la Virgen de Beirut, y decorada con pinturas y mosaicos. Los vestigios e inscripciones fueron documentados hasta el siglo XVIII. Según un peregrino ruso, la iglesia estaba todavía en uso en la segunda mitad del siglo XV.[50]

[50]Majeska, G., *Russian travellers to Constantinople in fourteenth and fifteenth centuries,* Washington, Dombarton Oaks, 1984, p. 241.

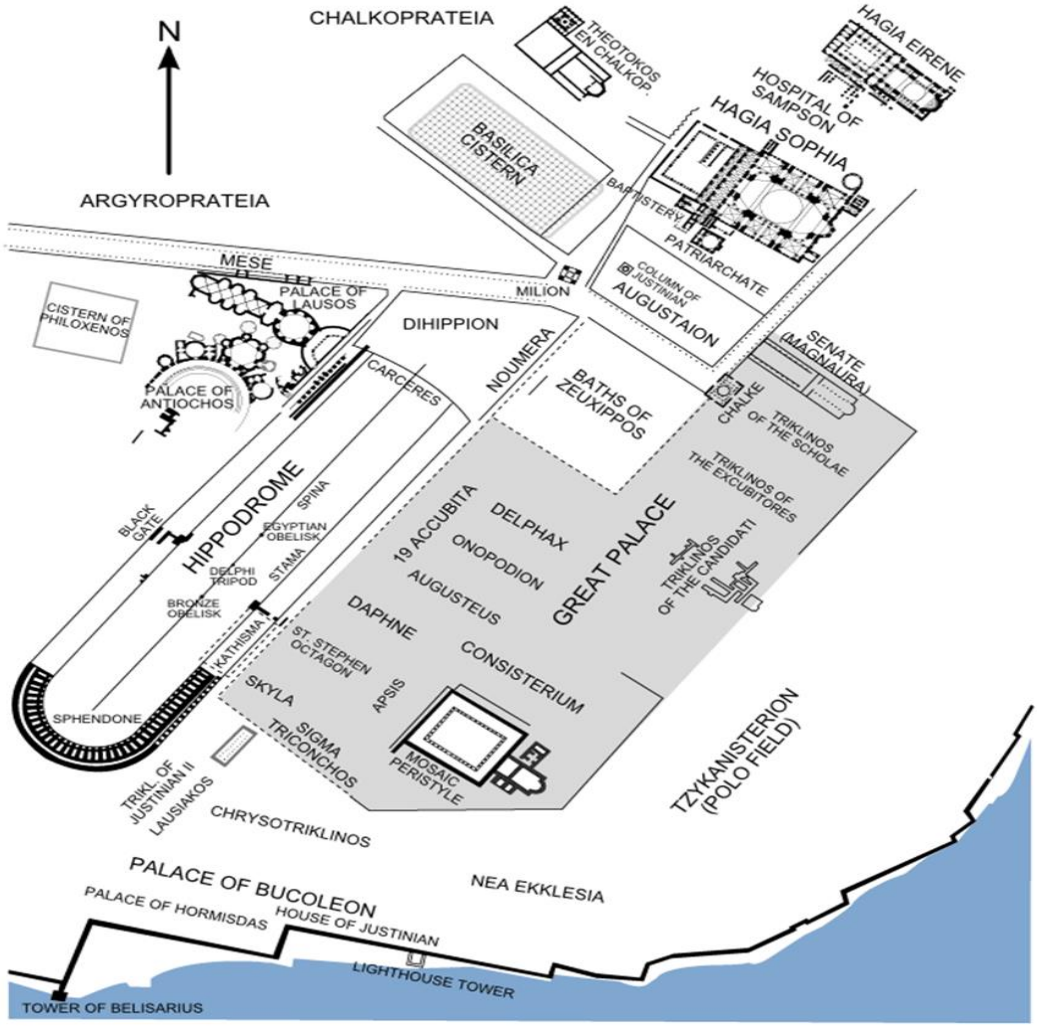


Fig. 12: Complejo palatino de Constantinopla. El Augustaion era una gran plaza abierta que unía el palacio con la iglesia. La Mese era la vía procesional y el Milion era un gran monumento. La localización aproximada de la Iglesia del Salvador de Chalke sería a 200 metros al sur de Santa Sofía, no muy lejos de la Columna de Justiniano y a la izquierda de la entrada de Chalke del Gran Palacio.
https://en.wikipedia.org/wiki/Chalke#/media/File:Constantinople_imperial_district.png

Imágenes de la iglesia pueden observarse en una representación de la ciudad de 1493 (Crónica de Nuremberg), en una miniatura de 1532 pintada por Nasûh al Matrakçî, y en un gravado en un libro de geografía publicado en Venecia en 1804, aunque en éste último ya estaba en ruinas. Aunque la puerta de Chalke fue demolida en el siglo XII por Isaac II Angelos durante su primer

reinado (1185-1195), observamos que la iglesia subsistió en el Imperio Otomano, como lugar de almacenamiento, conocido como Arslanhane.

Fig. 13: Representación realizada por el miniaturista otomano MatrakciNasuh (1536). La Iglesia del Salvador, llamada por los musulmanes ArslanHane (significa refugio de leones, ya que se usó para albergar a las fieras del palacio del sultán), es el edificio rojo-anaranjado con una terraza, a la izquierda del prado (antiguo hipódromo), y a la derecha de Santa Sofía.
https://en.wikipedia.org/wiki/Arslan_Hane,_Istanbul#/media/File:At_Meydani_1536.jpg

Según la crónica el emperador debía peregrinar desde la Iglesia de San Salvador enChalke hasta la Iglesia de los Cuarenta Mártires. Había por lo menos ocho o nueve altares destinados al culto de los mártires de Sebaste en Constaninopla,[51] pero Janinafirma que la *synaxe* tenía lugar en la iglesia situada cerca de *Chalkoun*

[51] Cf. Walter, Ch., "Letter-day saints in the Model for the London and Barberini Psalters" en*Revue des etudes byzantines (*1988), p. 223;Janin, R., "Les églises byzantines des saints militaires. (Constantinople et banlieue) "en*Échos d'Orient* 34-177 (1935), p. 65 ; Janin R., " Les églises et monastères de Constantinople byzantine" en *Revue des études byzantines* 9(1951), pp. 143-153. Disponibles en: https://doi.org/10.3406/rebyz.1951.1039

Tetrapylon, en el tramo que iba del *Forum Tauri* al *Philadelphion*.[52]

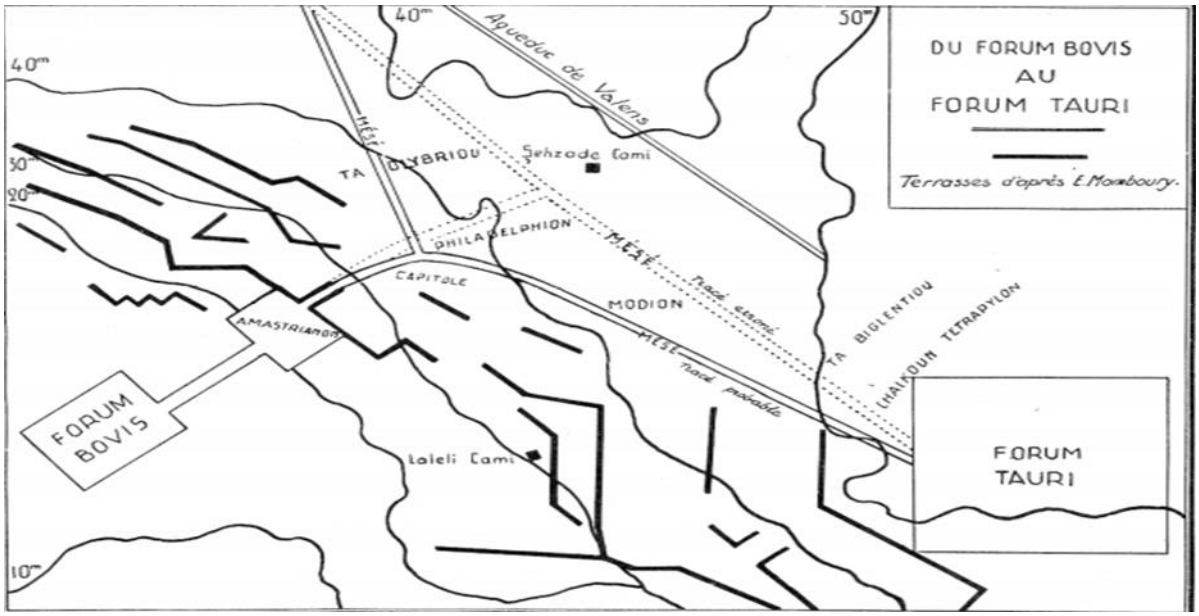


Fig. 14: Ubicación del *Philadelphion* , el *Modion,* el *ChalkounTetrapylon*, el *ForumTauri,* según R. Janin.https://www.persee.fr/docAsPDF/rebyz_0766-5598_1955_num_13_1_1118.pdf

Está documentado que en 609 el emperador Phocas termina una cisterna y una columna de piedras variadas, al este de la iglesia de los Cuarenta Mártires. Para 1420 según testimonios, la cisterna todavía funcionaba, mientras que la iglesia estaba en ruinas. Aparentemente existió una iglesia de los Cuarenta Mártires de la Mésé, cerca de la cisterna, que comenzó a construir Tiberio y su

[52]En un estudio topográfico,Janin revisa todas las hipótesis acerca de la localización del *ChalkounTetrapylon,* y lo sitúa al este del *ForumTauri.* Define que el *ChalkoumTetrapylon*era un arco de triunfo con cuatro aberturas y recubierto de placas de bronce que se encontraba al este o sudeste del *Philadelphion*. El *Philadelphion*designa un monumento realizado por los hijos de Constantino, para conmemorar un encuentro y abrazo fraternal. La localización también es fuente de objeciones por parte de Janin. Para el autor estaría sobre la Mésé en un boulevard extendido, pero no cree posible que fuera una plaza. Otro punto de referencia es el *Modion*, sobre la*Mésé,* entre el*Philadelphion*y el*ForumTauri:* al parecer era la representación en bronce de la medida oficial para el grano, según un edicto de Valentiniano y según algunas hipótesis, habría estado sobre el arco del Amastraion. Pero esta ubicación también es controvertida: el monumento habría desaparecido y trascendía solo el nombre del lugar. Cf. Janin, R., "Du Forum Bovis au Forum Tauri. Étude de topographie" en *Revue des études byzantines* 13 (1955), pp. 85-108; https://doi.org/10.3406/rebyz.1955.1118; https://www.persee.fr/doc/rebyz_0766-5598_1955_num_13_1_1118

esposa Anastasia, terminada por Mauricio en 590.Restaurada por Andrónico I Comneno (1183-1185) para transformarlo en lugar de sepultura familiar. Construyó también un palacio, que luego su sucesor Isaac II Ángelo (1185-1195) transformó en hospital.[53]

Según una única fuente que relata el incendio de 462, la segunda iglesia de los Cuarenta Mártires estaría ubicada en el barrio hoy llamado Beyazit, y sería la utilizada para la realización de la ceremonia del santoral. Esta iglesia era la que había sido construida por Anastasio y Ariadna en el siglo VI, totalmente terminada en el VII. Ubicada en la cuarta colina, al sur de la Iglesia de los Santos Apóstoles, a la izquierda de la calle que venía del *Forum Tauri*.[54]

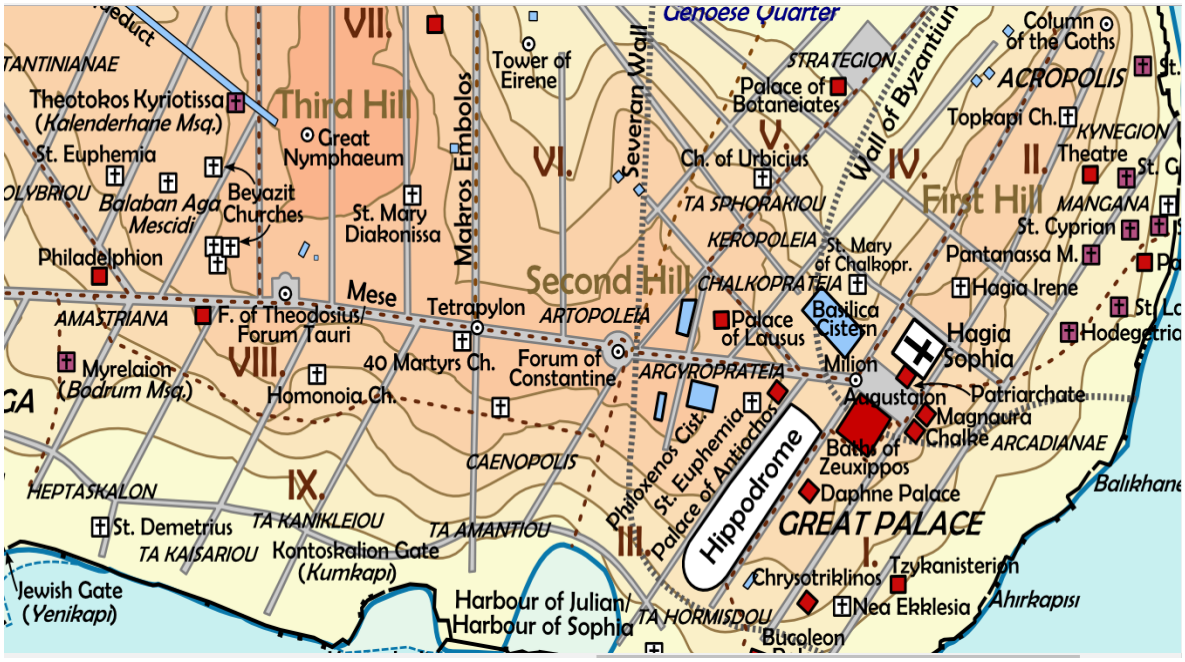


Fig.15: El emperador se dirigiría a la Iglesia de los Cuarenta Mártires ubicada en el actual barrio Beyazit.
http://neobyzantium.com/wp-content/uploads/2010/01/Map-of-Constantinople.png

El oficio religioso de la festividad del 9 de marzo estaba

[53] Cf. Janin, R., "Les églises byzantines des saints militaires…", p. 67-68.
[54]Cf.*Ibíd.*,pp. 66-67.

precedido de una vigilia y la ceremonia era dirigida por el Patriarca. No había señalada ninguna procesión, aunque Janin afirma que si eventualmente se hacía, el traslado de los participantes se realizaba a caballo. En la fuente que analizamos efectivamente estaba programada una peregrinación ecuestre encabezada por el emperador.[55]

Luego de recrear el recorrido planeado por ceremonial de la corte, finalmente nos aproximamos al fenómeno concomitante de la expresión callejera de un pueblo disconforme. Cabría preguntarnos, ¿estamos frente a una manifestación de descontento político ante el desplazamiento de las legítimas herederas, su incapacidad de tomar decisiones, su ausencia de los ámbitos de poder? ¿O bien sería una eclosión popular frente a una problemática socioeconómica que hace vibrar a los descontentos en los entornos oficiales? ¿O es el grito de un pueblo devoto ante un emperador indigno de llevar la dirección de la iglesia imperial como un *isapostolos*?

Las claves para la comprensión de la movilización popular deben abordarse en unas coordenadas de variables múltiples. La crisis dinástica macedonia sin dudas se cruza con otros aspectos críticos del siglo XI. Las conductas de Constantino se traducen en desmanes administrativos, económicos, militares, que inexorablemente harán más profunda la tensión entre los grupos políticos, ya evidenciado y criticado por los cronistas de su época, que veían su reinado como una manifestación de declive fatal.[56] Sumada también la tensión entre la burocracia perteneciente a las

[55]Cf. Janin, R., " Les processions religieuses à *Byzance*" en *Revue des études byzantines* 24(1966), p. 78.
[56]Cf. Jenkins, R., *Byzantium. The imperial centuries, ad. 610-1071,* New York, Random House, 1966, p. 345.

antiguas filas de administrativos formados en la corte de Basilio II y los advenedizos, aquellos arribados de la mano de los esposos de la emperatriz Zoé. Es evidente la tensión entre las herederas y el emperador, último en la lista de cuatro hombres que acceden al trono por asociación con la porfirogénita. Visible es la puja entre las concubinas del emperador y las herederas desplazadas de la escena política, cuasi recluidas, aislamiento no se sabe si forzado o consensuado. En fin, las tensiones que pueden movilizar al pueblo a las calles son de variada índole, no sabemos si se trata de una movilización genuina o preparada para causar un efecto catalizador. También podríamos pensar que fueron las propias herederas las que promovieron el conflicto, acicateando a sus seguidores, a los artesanos abrumados por los impuestos, a los militares relegados.

Sin dudas pesa el antecedente de la movilización de 1042 que termina en golpe de estado contra Miguel V, la conspiración que restituye el poder a las herederas. Luego de la muerte de Constantino IX, cuando Teodora asume la autoridad por un corto lapso de tiempo, manifestará que ella no se consideraba sucesora de Constantino IX, sino que los emperadores anteriores a ella habían sido solo intrusos violentado su legítima herencia.[57] Y lo más importante es que la emperatriz había logrado "persuadir" al pueblo romano con esta reflexión. Es evidente que la lucha por preservar la autoridad que implicaba el título, se transformó en una constante para las emperatrices, que lograron negociar con gran astucia su pervivencia en el poder. Así parece lógica una relación directa entre las manifestaciones populares bregando por la restitución de sus

[57] Cf.Psellos, M., *Chronographie…,* p. 73.

honores usurpados y las emperatrices mismas luchando por resguardar su autoridad heredada. La tensión es evidente. La manifestación callejera es expresión de un descontento. Pero el conflicto podría ser allí una oportunidad para reencauzar los destinos de una monarquía en peligro de extinción. Zoé y Teodora han retenido el poder en las sombras, apoyadas en los pilares tradicionales de la monarquía, la unión entre Iglesia y Estado, respaldadas por los sectores tradicionales del imperio.

¿Por qué la manifestación popular se produce durante la fiesta de los Cuarenta Mártires? En principio podría ser para aprovechar la presencia del emperador en peregrinación por las calles de la ciudad, compartiendo de alguna manera un espacio con el pueblo espectador. Por otro lado, la particularidad de los Cuarenta siempre fue una alineación total a los principios de la fe, aún si ello conllevaba desafiar al poder terrenal. La rebeldía de los Santos de Sebaste frente a la autoridad política que vive en el error, es un atributo que puede ser compartido por un pueblo alerta y vigilante frente al avasallamiento de las dignidades propias de las representantes dinásticas.La fiesta del mártir no es solamente una solemnidad religiosa, es por sobre todas las cosas un evento social. El día del aniversario del martirio está precedido por una vigilia que comienza el día anterior, y el compromiso de los creyentes seguramente no podría escindir lo religioso de otros intereses que movilizan a la sociedad. Según expresa Cameron, el disenso en Constantinopla en general toma la forma de herejía o disputa

religiosa, más que de revuelta política.[58]

Resuenan entonces las palabras de San Gregorio en la Homilía de los Cuarenta Mártires: "Que un cristiano depende de su esperanza, resistir las tentaciones del diablo, levantarse contra los hombres malvados y la ira hirviente de los tiranos que se asemeja a la ferocidad del mar".[59] La Homilía tiene indudablemente elementos biográficos en tanto que se refiere a los "santos"; es literatura didáctico- moralizante, implica un compromiso por parte de los destinatarios del mensaje por la imitación de los *exempla*; y es también un llamado de alerta a los cristianos contra las malas acciones de los poderosos, incitándolos a actuar.[60]La devoción a los Cuarenta Santos que ha calado tan hondo en el espíritu de la cristiandad, con múltiples altares y miles de piadosos devotos, se convierte en un espacio muy apropiado para la manifestación de la rebeldía. Los santos también han sido unos rebeldes en su época. Tal vez ahora se convierten en modelo para un pueblo defraudado por el poder de turno involucrado en devaneos improductivos. Hay un principio de resistencia de los desprotegidos del sistema, entonces presente en los Cuarenta Mártires, y ahora actuando en el pueblo que ve despojadas a sus "madres" de la legítima autoridad. El ceremonial de la corte se percibe tal vez muy alejado de la verdadera devoción, enraizada en el pensamiento colectivo, edificada en fuentes antiguas y en prácticas, hábitos y rituales de muy larga trayectoria.

---

[58] Cameron, A., "The construction of court ritual: the Byzantine Book of Ceremonies" en Cannadine, D.-Price, S., *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional societies,* Cambridge University Press, 1999, p. 130.

[59]Cf. Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs"...,II,p. 93

[60]Leemans, J., "Grégoire de Nysse et Julien l´Apostat. Polémique antipaïenne et identité chrétienne dans le Panégyrique du Théodore"en *Revue d´études augustiniennes et patristique* 53(2007), pp. 15-33.

La movilización se queda en la verbalización del descontento, pero con los antecedentes de la revolución triunfante de 1042, solo dos años atrás, la voz de la calle seguramente habrá tenido un efecto amonestador.

Bibliografía

Fuentes

Efrén el Sirio, "Hymni de XL Martyribus", en Lamy, Th.(ed.), *Sancti Efraem Syri: Hymni et Sermones,* H. Dessain, Summi Pontifics, S. Congregationis de Propaganda Fide et Archiepiscopatus Mechliniensis Typographus, 1889, Tomo III, pp 937-958.

Gregory, Bishop of Nyssa, "In praise of the Holy Forty Martyrs, Gregorii Nysseni Opera 10.1, en Rowan, G.A., *One Path for all. Gregory of Nyssa on the Christian Life and Human Destiny,* Eugene, Cascade Books, 2015.

Procopius, *On Buildings* (Dewing, H. B., ed. & trans.), Loeb Classical Library 343, Vol VII, Cambridge, Harvard University Press, 1940.

Psellos, M., *Chronographie,* Paris, Société d'Edition Les Belles Lettres, 1926.

San Basilio Magno, *Homilías* (Duarte Basiliano, P., trad.), Madrid, Plácido Barco, 1746.

Bibliografía secundaria

Amand de Mendieta, D., "Un court poème en l´honneur des Quarante Martyres de Sébaste dans le *Paris, Gr 476"*en

*Scriptorium*3-1 (1949), pp. 52-58.

Bardill, J., *Brick stamps of Constantinople,* Oxford University Press, 2004.

Bensammar, E., "La titulature de l´impératrice et sa signification"en *Byzantion*46-2 (1976), pp. 243-291.

Brock, S., "Saint Ephrem: A brief Guide to the main editions and translations", en*The Harp* 3-1/2(1990), pp. 7-29.

Butler, A., *Vidas de Santos,* México, Cutle, 1965, Vol. I.

Cameron, A., "The construction of court ritual: the Byzantine Book of Ceremonies", en Cannadine, D., y Price, S., *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional societies,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Crook, J., *English Medieval Shrines,* Woodbridge, TheBoydell Press, 2011.

Cheynet, J-C., "La colère du peuple à Byzance (Xe -XIIe siècle)" en *Histoire urbaine*1- 3(2001), pp. 25-38.

_____, "Les sceaux des impératrices à Byzance", en G. Constable, G.-Rouche, M. (dir.), *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot,* Paris, PUPS, 2006, pp. 397-408.

Garland, L., *Byzantine Empresses.Women and power in Byzantium (ad. 527-1204),* London, Routlegde, 1999.

González Fernández, R., "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración" en *Kalakorikos* 5(2000), pp. 161-185.

Grotowski, P. Ł., *Arms and Armours of warrior saints.Tradition and innovation in Byzantine Iconography (843-1261),* Leiden-Boston, Brill, 2009.

Herrin, J., "In search of Byzantine women: Three avenues of approach", enCameron, A.-Kuhrt, A. (eds.), *Images of women in Antiquity*, Oxon, Routledge, 1993, pp. 167-190.

Hinterberger, M., "Byzantine hagiography and its literary genres.Some critical observations", en Efthymiadis, S. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*.Genres and Contexts, Dorchester, Dorset Press, 2014, vol. II, pp. 25-60.

James, L., "Goddess, Whore, Wife or Slave: Will the Real Byzantine Empresses Please stand up?, en Duggan, A. J. (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydelle& Brewer, 1997, pp. 123-140.

Janin, R., "Les églises byzantines des saints militaires.

(Constantinople et banlieue)" en*Échos d'Orient* 34-177(1935), pp. 56-70.

_____, "Les églises et monastères de Constantinople byzantine"en *Revue des études byzantines* 9(1951), pp. 143-153.

_____, "Du Forum Bovis au Forum Tauri. Étude de topographie" en *Revue des études byzantines*, tome 13, 1955. pp. 85-108;

_____, "Les processions religieuses à Byzance"en *Revue des études byzantines*24 (1966), pp. 69-88.

Jeffery, G., *A Brief Description of the Holy Sepulchre Jerusalem and Other Christian Churches in the Holy City: With Some Account of the Mediaeval Copies of the Holy Sepulchre Surviving in Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Jenkins, R., *Byzantium. The imperial centuries, ad. 610-1071,* New York, Random House, 1966.

Kotsis, K., "Mothers of the Empire: Empresses Zoe and Theodora on a Byzantine Medallion Cycle"en *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality* , 48, N° 1, 2012, pp. 5-96.

Leemans, J.-Mayer, W.-Allen, P.-Dehandschutter, B. (eds.), *Let us die that we may live. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. ad 350-ad 450),* London-New

York, Routledge, 2003.

Leemans, J., "Grégoire de Nysse et Julien l´Apostat. Polémique antipaïenne et identité chrétienne dans le Panégyrique du Théodore" en *Revue d´études augustinienneset patristiques*53(2007), pp. 15-33.

_____, "Individualization and the cult of the martyrs: examples from Asia Minor in the Fourth Century" enRüpke, J. (ed.), *The individual in the religions of the Ancient Mediterranean,* Oxford, Oxford Scholarchip Online, 2013, pp. 187-212.

Le Nain de Tillemont, L.S., *Mémoires pour servir à l´Histoire Ecclésiastique de six premiers siècles ; justifiez par les citations des auteurs originaux avec une chronologie, ou l´on fait un abrégé de l´Histoire Ecclésiastique et civile ; et avec des notes pour éclaircir les difficultés des faits et de la chronologie,* Paris, Charles Robustel, 1698.

Lidov, A., "The Creator of sacred space as a phenomenon of Byzantine culture" enBacci, M. (ed), *L´artista a Bisanzio e nelmondocristiano-orientale,* Pisa, Edizione della normale, 2007, pp. 135-176.

Magdalino, P., "The other image at the Palace Gate and the visual propaganda of Leo III" en Sullivan, D.-Fisher, E.-Papaioannou, S. (eds.), *Byzantine Religious Culture.Studies in honour of A.M.*

Talbot, Leiden, Brill, 2011, pp. 139-153.

Majeska, G., *Russian travellers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries,* Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

Márquez Gémar, J., *Peregrinos rusos en los siglos XII-XVI. Contexto histórico y anotaciones,* Málaga, Encasa Ed., 2014.

Masharinec, M., *City of Saints.Rebuilding Rome in the early Middle Ages,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.

Mateo Donet, M.A., *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano,* Universidad de Murcia, CepoAt 1, 2016.

Ramos-Lissón, D., "Introducción", en Gaudencio de Brescia, *Sermones,* Madrid, Ciudad Nueva, 2017.

Skylitzes, J., *A synopsis of Byzantine History 811-1057* (Wortley, Jh. Trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Smythe, D.C., "Behind the mask: Empresses and Empire in Middle Byzantium", en A. J. Duggan (ed.), *Queens and Queenship*en*Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydelle& Brewer, 1997, pp. 141-152, p. 144.

Sozomeno, S. H., *Historia Ecclesiastica,* Libro IX,

Walter, Ch., ""Letter-day" saints in the Model for the London and Barberini Psalters" en*Revue des etudes byzantines*23 (1988), pp. 211-228.

Movilidad Monástica y la Batalla Contra el Mal Como Fuente de Poder en la *Vida* de Daniel el Estilita.

Monastic Mobility and the Battle Against Evil As a Source of Power in the Life of Daniel the Stylist.

Uriel Nicolás Fernández[1]
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Daniel cumple los clásicos pasos del asceta. Reside desde pequeño en un monasterio, para luego peregrinar entre los diversos lugares de la santidad, proporcionando el acceso a la divinidad al tiempo que ayuda a transformar y resignificar el paisaje geográfico y cultural de la sociedad. Finalmente recala en un templo pagano, donde se alza como protector de la fe y enfrenta a un grupo de demonios que acechan a la comunidad, lo que le gana el reconocimiento de la sociedad y de las altas jerarquías eclesiásticas, al mismo tiempo que le encumbra como el digno sucesor de uno de los santos más famosos de aquellos tiempo. Este trabajo se propone estudiar la construcción de dicha autoridad.

Palabras clave

Hagiografía, Vida de Santos, ascetismo, estilismo, Estado bizantino, movilidad monástica, batalla contra el mal

Abstract

Daniel fulfills the classical steps of the ascetic. He lives as a child in a monastery, and then makes a pilgrimage among the various places of holiness, providing access to divinity while helping to transform and resignify the geographical and cultural landscape of society. Finally he goes to a pagan temple, where he rises as protector of the faith and confronts a group of demons that threaten the community, which earns him the recognition of the society and of the high ecclesiastical hierarchies, at the same time that it elevates him as the worthy successor of one of the most famous saints of those times. This work intends to study the construction of that authority.

[1]Estudiante de la Licenciatura en Historia (UBA)

Key-words
Hagiography, Life of Saints, asceticism, styling, Byzantine state, monastic mobility, battle against evil.

Fecha de recepción: 15/11/2018
Fecha de aceptación: 15/12/2018

Introducción.

Tras nueve años combatiendo a los demonios, un monje asceta encerrado en un templo en las cercanías a la ciudad de Constantinopla tiene un sueño. En éste, su maestro de vocación, se presenta ante su persona y le insta a seguir sus pasos: Escalar a lo alto de una columna y vivir allí por el resto de su vida. El asceta, confundido ante tal revelación, decide compartir su visión con aquellos lugareños que se acercan al lugar de su retiro para vitorear sus proezas en la batalla contra el mal. Juntos, asceta y multitud, concuerdan que es hora de que Daniel dé el siguiente paso y suba a su columna, cumpliendo de este modo con la voluntad del Señor.

Esta intrigante sucesión de hechos, lejos de ser un bizarro fragmento del folklore, nos permiten vislumbrar los rasgos de un contexto social mucho más amplio. En palabras de Peter Brown: "[…] condensan una preocupación extendida en comunidades pequeñas y frágiles de hallar una figura que resuelva las tensiones y explosiones de violencia en su interior".[2]

En los 33 años que Daniel permanece en la cima de la columna, su popularidad no hace más que crecer. En los años

[2]Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" en *Journal of Roman Studies* 61 (1971), p. 89. Todas las traducciones son del autor.

venideros, obtendrá un gran número de visitantes y discípulos, llegando a ser necesario construir un monasterio junto a su columna. Ganará el beneplácito y favor de los Emperadores, llegando a convertirse en consejero de varios de ellos. E inclusive, el climax de su historia le coloca ante las puertas de la Catedral de Constantinopla, con una multitud abogando por la muerte de los herejes, mientras el Emperador Basilisco y el Arzobispo Acacius se arrodillan ante Daniel deseando la reconciliación de la ortodoxia y el perdón del hombre santo. ¿Cómo es que un simple monje sirio pasar de ser un forastero anónimo a sostener tal poder en el centro del Imperio Bizantino? ¿Qué rol cumplen en tal ascenso las hazañas ascéticas de Daniel y su batalla contra las fuerzas del mal?

El episodio relatado en la *Vida de Daniel* tiene lugar en el 475 d.c., y es tan solo uno de los numerosos ejemplos que de poder que pueden hallarse en la historia del santo del pilar, a través de los cuales el anónimo autor del relato nos provee a sus lectores de "una ventana a través de la cual observar muchas características de la antigüedad tardía".[3]

Es necesario, sin dudas, ahondar en los tiempos que rodean la historia del santo, puesto que este no representa más que una imagen producto de la sociedad que le rodea. Es así que al analizar el contexto que envuelve la *Vida de Daniel* podemos notar que es sutilmente diferente a las épocas que le preceden. Con el período de persecuciones y martirios concluido en el siglo IV, los campeones de la fe cristiana debieron hallar un nuevo método de literatura para

[3]Vivian, M. R., "*The World of St. Daniel the Stylite: Rhetoric, Religio, and Relationships in the Life of the Pillar Saint*"en Frakes, R. M., Digeser, E. D., Stephens, J. (ed), *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, London-New York, Tauris Academic Studies, 2010, p. 147.

expresar su fe. En Oriente, este método fueron las *Vidas de Santos*.El asceta se convierte, en muchos sentidos, en un sucesor del mártir, representando al ideal de la fe. Asimismo, reducida su presencia externa, el enemigo pasó a ubicarse en el interior de su propio cuerpo. El perseguidor humano, aquel que pone en constante peligro la fe del santo juzgando su accionar e intentado ponerle fin, es reemplazado en esta nueva hagiografía por el perseguidor espiritual, el demonio que representa a su contraparte y por tanto pone en contaste prueba al santo.[4]

La batalla contra el mal toma, entonces, una doble dimensión: por un lado contra la fuerza de los demonios externos, que atacaban constantemente a las fuerzas del bien; y por el otro, la batalla interna, contra el propio cuerpo de los confesores, débil y reducto de las tentaciones. Es aquí donde toma relevancia la figura del asceta, es decir, aquel que purifica el espíritu por medio de la negación de los placeres materiales y/o abstinencia. El nuevo héroe de la fe se convierte por tanto en un "atleta" que realiza espectaculares labores constantes, intensificando la competición y preparando su cuerpo (y alma) para la dura tarea a la que se enfrenta sin descanso.[5]

No obstante, este no es el único cambio que trae la transformación religiosa vivida en el horizonte bizantino. El cese de la persecución permitiría una mayor movilidad para aquellos que profesan la fe, permitiendo el surgimiento de una corriente destinada a elevar la importancia de los sitios sagrados del cristianismo, es así que surge la tendencia conocida como movilidad monástica. De este modo, la religión en Oriente se transforma, se

[4] Brock, S. P., "Early Syrian Asceticism" en *Numen* 20 (1973), p. 2.
[5] Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity"..., p. 94.

aleja de la remota majestuosidad y de los grandes templos para establecer un grupo de intermediarios, de mediadores, quienes representan al común de los fieles en la corte de los Cielos. Esta posición será ocupada por los santos, aquellos que por su actuar en vida son dignos del favor divino, y que por tanto se convierten en embajadores en beneficio de sus feligreses.

Este amplio conjunto de características que marcan los cambios en el modo de expresar la fe, impregnan ampliamente la visión del biógrafo de Daniel al escribir la historia del santo. Es a través de su perspectiva que entramos en contacto con el mundo de en el que el estilita se desenvuelve. Y por tanto, su obra se encuentra revestida de las características de su tiempo. Así, la Vida de Daniel abraza los tres conceptos previamente mencionados. A la edad de 37 años, Daniel abandona la vida monástica y decide visitar los más famosos centros de peregrinaje junto a los más renombrados ascetas de su tiempo. Luego de cinco años de vagabundeo, se instala en un templo pagano abandonado en las afueras de Constantinopla, donde se decanta por la vida ascética, y según nos cuenta su hagiógrafo, batalla incansablemente contra los demonios. Al cabo de nueve años, al vivenciar en un sueño la muerte de su maestro, Simeón el Viejo, se decanta por una forma más extrema de ascetismo: vivir en una columna.

Así, los primeros pasos de Daniel le inserta en una tradición que le precede: la movilidad monástica. Nacido y educado en los caminos monásticos en la región de Samosata, el santo participa desde muy temprana edad en el movimiento monástico. Su visita a la columna de Simeon durante sus años de formación, y el

peregrinaje que inicia al liberarse de las ataduras que lo ligaban al monasterio son muestra de su inserción en esta amplia tradición. Sus destinos no están conformados por lugares de aprendizaje mundano y poder, sino por sitios de importancia espiritual. En este sentido, los monjes peregrinos como Daniel efectuaban un cambio cultural y geográfico en la época. Sus viajes se proponían enfatizar el reino espiritual sobre el terrenal, elevando la importancia de los sitios Santos y contribuyendo al cambio del paisaje con su presencia y actividad ascética.

De esta forma, dos momentos claves en la *Vida de Daniel* ilustran con claridad este proceso. En primer lugar su residencia en el templo pagano. Allí, la lucha de Daniel no solo ocurre en el plano físico (en tanto es atacado una y otra vez por los furiosos demonios que habitan el lugar), sino que también tiene un gran contenido ideológico: Daniel debe enfrentar y vencer a los demonios porque es su responsabilidad como cristiano y, rememorando la hazaña de Antonio frente a los espíritus malignos que habitaban el desierto, se prepara para, al igual que un soldado, arrebatar esa tierra a sus usurpadores. Al vencer a los demonios, el Santo no solo está expulsando a las fuerzas rivales del mal, sino que está modificando su entorno, al eliminar el poder sagrado de un sitio pagano y convertirlo en una nueva clase de espacio, libre de la mala influencia que le acecha. Este evento culmina con el segundo momento clave en la historia del Santo: el ascenso a la columna. Nuevamente se trata de una reconfiguración del espacio, más directa en esta ocasión. Se trata, asimismo, del establecimiento de una nueva dimensión del viaje "espiritual" propuesto por los monjes peregrinos: hacia arriba.

Como expresa Mirian Raub Vivian: "Al elevarse a grandes alturas sobre un pilar, el hombre santo buscaba de alguna manera simbólica una unión con Dios".[6]

De la misma manera, estos dos momentos (la batalla en el templo y la resistencia en la columna), sumados a su campaña contra el intento del demonio por imponer la herejía en Constantinopla, representa el centro de la lucha y resistencia del hombre santo ante el avance del mal. Asimismo, son estas hazañas las que llevan al acrecentamiento de la figura de Daniel. Es la batalla contra el mal, encarnado en los demonios del templo, las tentaciones internas y la herejía, la que permite al asceta ganar autoridad entre la gente, los oficiales de la iglesia y las autoridades estatales. En este sentido, se puede afirmar, como expresa Miriam Raub Vivian, que "la lucha contra las fuerzas del mal no era solo absolutamente integral a la vida monástica, sino también la clave en el desarrollo de la autoridad monástica".[7]

Es por eso que el objetivo de este trabajo centrarse en los primeros años de la vida de Daniel antes, con principal interés en los nueve años que Daniel pasa en el templo batallando contra las fuerzas del mal, interna y externamente, con la intención de analizar la conexión entre la labor del santo como soldado de las fuerzas divinas en el combate contra el mal en los inicios de su carrera. Es estos pasajes de su vida donde Daniel realiza su primera aproximación al ascetismo y, como tal, el momento donde debe vencer por primera vez a las tentaciones, tanto internas como

[6]Vivian, M. R., "Monastic mobility and Roman transformation. The example of St. Daniel the Stylite" en*Studia Patristica 39 (*2006), p. 463.
[7]Vivian, M. R., "Daniel and the Demons: The Battle Against Evil as Central to the Authority of the Monk" en *StudiaPatristica* 35 (2001), p. 192.

externas que le acechan intentando impedir su tarea. Es a partir de su labor como defensor de la comunidad y contendiente frente a las fuerzas del mal que logará elevar su estatus, ganando reputación entre la población local y, en última instancia, reconocimiento celestial, al ser elegido como digno sucesor de Simeón en lo alto de su columna.

La *Vida de Daniel,* un ejercicio hagiográfico.

Compuesta por un discípulo (según relata la misma fuente) poco después de la muerte de su maestro, la *Vida de Daniel*es el único registro que queda de la vida del santo. En ella se relatan los acontecimientos y vicisitudes que atraviesan la vida del monje estilita. Así, la fuente narra de manera biográfica los hechos que marcan la vida del asceta sirio.

Nacido en el 409 en la aldea de Meretha, Siria, ingresó a la edad de doce años en un monasterio cercano. Con motivo de participar del concilio celebrado en Antioquía viajó junto a su *higúmeno* hasta dicha ciudad, deteniéndose en el camino para visitar al santo Simeón Estilita, donde entraría por primera vez en contacto con su futura vocación. En el año 446 es nombrado *higúmeno* y utiliza su recién ganada autoridad para liberarse de las ataduras de la vida monástica y comenzar un peregrinaje que le llevaría ante los más grandes maestros del ascetismo, comenzado con una nueva visita a Simeón, dónde permaneció durante una corta estadía.

Los disturbios políticos que surgen en su camino (la revuelta de los samaritanos de 450/451) modifican sus planes, y debe

resignar su deseo de visitar Tierra Santa. En cambio, se dirige a la ciudad de Constantinopla, donde adoptará residencia en un templo pagano abandonado, ubicado en Anaplus y habitado por un grupo de demonios. Allí permaneció durante 9 años enfrentando a las fuerzas del mal, lo cual le ganaría fama y respeto, tanto de la comunidad como de sus pares eclesiásticos. Numerosos peregrinos se acercaron a visitarle, y gozó del aprecio y veneración de importantes figuras de la Iglesia y la corte.

Su carrera como estilita comienza en el 460, a la edad de 51 años, tras la muerte de su maestro espiritual, Simeón, quien le elige como su sucesor por medio su aparición divina en uno de los sueños de Daniel. A lo largo de los 33 años y 3 meses que duraría su vida como estilita, Daniel habitó en tres columnas, las cuales crecieron no solo en tamaño sino en importancia simbólica, llegando a ser la última a ser construida por orden del emperador León I. Su prestigio creció sin cesar, no solo gracias a sus curaciones, profecías y consejos espirituales, sino también por su intervención en cuestiones de Estado. Muchos de los emperadores que reinaron durante su vida le adoptaron como consejero, e incluso llegó a enfrentarse a uno de ellos (el usurpador Basilisco) en una clara disputa de poder e influencia, resultando vencedor.

En cuanto las características del trabajo hagiográfico, cabe destacar el sumo respeto que se visibiliza en la fuente en relación al orden y detalle de los hechos históricos que tienen lugar durante los años que dura la vida del estilita sirio. Numerosas son las referencias que presenta el hagiógrafo de acontecimientos históricos confirmados, así como la presencia intermitente de importantes

personajes de la época, ganando aún más precisión con el inicio de su carrera como estilita. Cabe destacar en este aspecto que, desde la perspectiva de Lane Fox, esto podría deberse al hecho de que para reconstruir los años previos al ascenso a la columna, el autor de la *Vida* debió apoyarse en la tradición local sobre el santo, lo que lleva a que este apartado desborde de lugares comunes compartidos con la infancia y juventud de otros santos. Asimismo, el autor menciona haber recurrido a fuentes orales para completar su historia. Éstas, según narra, han sido de dos tipos: "quienes fueron discípulos del santo antes que yo" y "hombres dignos de crédito que siguieron su enseñanzas desde el principio al pie de la columna".[8] No obstante, el autor reivindica en más de una ocasión su papel de testigo directo de los acontecimientos. De esta manera, todo el pasaje número 12 de la fuente es destinado por el autor para hablar específicamente de sus fuentes.

Asimismo, en diversos pasajes de la obra pueden reconocerse una función pedagógica. Diversos son los personajes que se incluyen con esta intención. Así, en los primeros pasajes de su vida, Daniel entra en constante debate con sus superiores, en un intento por aleccionar al lector sobre las dificultades de la vida ascética, al mismo tiempo que recalca la singularidad de la imagen de Daniel. Al avanzar en la historia y a medida que Daniel va convirtiéndose en una figura con cada vez más poder, son sus discípulos quienes son escogidos para la tarea pedagógica. La historia de Tito es la mayor representación de este hecho.

[8]*Vita Sancti Danielis,* 12. Todas las traducciones pertenecen a José Simón Palmer a partir de la primera redacción de *la Vita antiquor* editada por H. Delehaye en 1913. (Cf. Delehaye, H., *Les SaintsStylites*, Bruselas, 1923).

Queda claro que el hagiógrafo se propone componer un relato que realce las virtudes de la santidad de Daniel, así como proveer una visión de la ortodoxia cristiana como la verdadera religión del imperio. El santo se vuelve el centro físico y metafórico de la sociedad romana. El hagiógrafo muestra el mundo a través de sus ojos cristianos: Los líderes son evaluados por su piedad y ortodoxia, los espacios son resignificados para representar a la identidad y geografía cristiana, y los pueblerinos son educados en cuestiones de la fe. En este sentido, es la relación de Daniel con personas menos glorificadas lo que rutinariamente destaca a lo largo la Vida y permite subrayar el rol social central del asceta en la Antigüedad tardía.

Viajando a los Santos Lugares y adorando la iglesia de la Santa Resurrección.

Los primeros pasajes de la Vida de Daniel nos permiten reconocer algunas de las transformaciones que vive el mundo cristiano entre los siglos IV y IV. El relato de los años previos a su ascenso a la columna intenta legitimar la posición del santo a través de diversos pasajes en los que el hagiógrafo busca conectar a Daniel con un amplio espectro de tradiciones monásticas.

Sus primeros años rebosan de intentos de consagrar a Daniel un destino superior utilizando los *topoi*de elegido por la divinidad ya desde su concepción. Desde pequeño Daniel está dispuesto a sacrificar todo por consagrarse a cumplir la palabra y deseos de Dios sobre la tierra. Incluso, cuando le rechazan en el monasterio por su juventud muestra su determinación declarando que *"prefiero* morir

a consecuencia de esos sacrificios que abandonar el refugio de tu rebaño".[9]

Sin embargo, el mayor intento en estos pasajes de conectar a Daniel con las extensas tradiciones que le preceden deba ser su inserción dentro de la movilidad monástica. Guiados por concepciones monásticas de la geografía e identidad, muchos monjes optaron por la práctica ambulante, efectuando una transformación cultural y geográfica de la sociedad romana. Esta movilidad brindaría a los monjes una gran influencia sobre su entorno, permitiéndoles transfigurar el paisaje y cristianizar la sociedad a través de distintas estrategias: ayudaron a elevar la importancia de los sitios sagrados, colocando el énfasis en el reino espiritual por sobre el temporal; permitió neutralizar el poder de las estructuras religiosas competidoras, al contrarrestar su influencia a través de la constante resignificación de espacios; e incrementar el acceso a Dios y la palabra santa, al contar con la omnipresente figura del monje ejerciendo su rol como representante de la divinidad allí donde esta era requerida.

El hagiógrafo de Daniel nos muestra su vocación monástica desde sus comienzos. Con tan solo doce años, Daniel abandona su hogar y viaja hasta un monasterio a diez millas de su aldea con la intención de consagrarse a Dios.[10] Incluso como un joven monje, sentirá atracción por el peregrinaje, eso le lleva a solicitar a sus superiores la oportunidad de viajar y visitar a los santos, para aprender de su disciplina y seguir su camino. Oportunidad que consigue tras varias negativas, cuando es convocado un sínodo en

[9]*Vita Sancti Danielis*, 4.
[10]Cf. *Ibidem*.

Antioquía.[11] Es entonces que Daniel aprovecha esa oportunidad para visitar al santo Simeón estilita, quien influenciará su disciplina. Finalmente, poco tiempo después, Daniel es considerado digno de un cargo de autoridad, convirtiéndose en una de las figuras con poder de decisión al interior del monasterio; pero en un irónico giro, el monje decide utilizar dicho poder para liberarse de su atadura a la vida monástica, renunciando al monasterio con la intención de cumplir su antiguo deseo: emular a los héroes espirituales de su tiempo y viajar a visitar los lugares santos.[12]

Estos pasajes marcan la conexión de Daniel con el movimiento monástico, al mismo tiempo que buscan brindar legitimidad a su accionar. Daniel es claramente cristiano y como tal cumple con su misión de propagar la fe. Como expone Brown, a través de su presencia, el santo resuelve el dilema inherente de la piedad cristiana, Dios se muestra al mismo tiempo distante e inalcanzable. Es el santo quien debe cargar con la labor de romper tal distancia y conectar a Dios con la comunidad en un carril que discurra en ambos sentidos.[13]Viajando libremente, el santo amplía el acceso a su persona al tiempo que interviene en la transformación de la sociedad, a través de su vinculación con las comunidades que requieren de su misión salvífica y estableciendo una conexión entre su persona y la ayuda divina que estas requieren.

Al mismo tiempo, los viajes de Daniel ayudan a realzar la importancia del reino espiritual y la práctica ascética. Sus destinos, lejos de verse orientados por la búsqueda de sabiduría laica, son

[11] Cf. *Vita Sancti Danielis,* 6.
[12] Cf. *Vita Sancti Danielis,* 9.
[13] Cf. Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity"..., p. 97.

destinos cristianos. Se presenta a sí mismo como sitios con una importante trascendencia espiritual.Es así que, una vez libre de las ataduras de la vida monástica, su primera parada será visitar, nuevamente el santuario de Simeón, donde residirá por dos semanas.[14]

A pesar de los intentos de Simeón por retenerle, Daniel decide continuar su viaje, pues desea cumplir con el objetivo que se ha propuesto: "viajar a los Santos Lugares y adorar la iglesia de la Santa Resurrección, para penetrar después en el desierto más interior".[15] Su objetivo es la visita de Jerusalén. Los lugares santos se presentan así como centros de la cosmología religiosa que permiten establecer una continuidad con el pasado que lleva a la construcción de lazos de identidad a partir de la unión de rito, historia y espacio.

Cuando los disturbios bélicos en Palestina le impiden llegar a su destino y recibiendo el consejo de un anciano (de apariencia similar a Simeón) Daniel decide dirigirse a Constantinopla,[16] en un mismo acto el monje sirio está legitimando su decisión al mismo tiempo que conecta el pasado bíblico de Jerusalén con el "nuevo reino de Dios" en Bizancio. Genera de esta manera una conexión entre geografía e identidad que ayuda en la trasformación de su paisaje cultural.

Más significativo aún en este pasaje es el debate que Daniel sostiene con el anciano sobre la cuestión del martirio. Viendo las dificultades que presenta el viaje hacia Palestina, el santo sirio se arma de valor alentándose a sí mismo con estas palabras: "Si por

[14] *Vita Sancti Danielis*, 9.
[15] Cf. *Ibidem*.
[16] Cf. *Vita Sancti Danielis*, 10.

ventura tienes que morir con los cristianos por tu fe, eso será algo grande para ti".[17] Sin embargo, su encuentro con el anciano interpela a Daniel con la intención de que opte por una alternativa. El anciano, molesto por la insistencia del monje sirio en su deseo de brindarse al sacrificio, le señala que "nosotros no tenemos esa costumbre"y es tras ello que le exhorta viajar a Constantinopla. Es aquí donde podemos ver como se cuela la principal de las trasformaciones que tienen lugar en el cristianismo tardoromano: la identificación del asceta con la figura del mártir.

Con el fin de las persecuciones, el ascetismo se convierte en muchas formas en el nuevo sucesor de los mártires. Como Brock expone[18], para el cristianismo temprano el mártir representaba un ideal, el cual sería reemplazado por una vida considerada en términos de un martirio. Los términos utilizados para representar al mártir ahora son usados en el asceta, al tiempo que tiene lugar un ejercicio alegórico al reemplazar la figura del persecutor humano por la del persecutor espiritual.

El asceta, al igual que el mártir, se convierte en un ideal, ambos se presentan como sucesores del profeta bíblico, cuyo ejemplo imitan en la búsqueda de la fe. De igual forma"la suya era una vida de duelo, no solo por sus propios pecados, sino también por los de la humanidad en general".[19] Al sacrificarse por todos, participan del sufrimiento de Cristo en nombre de la humanidad.

Sin embargo, no hay que pensar al ascetismo como una consolación por la ausencia de oportunidades de experimentar el

[17] *Vita Sancti Danielis*, 10.
[18] Cf. Brock, S. P., "Early Syrian Asceticism"..., p. 18.
[19] Cf. *Ibidem*.

dolor del martirio. Como el relato de la Vida de Daniel nos deja ver, el santo sirio no temía la muerte en nombre de la fe, y oportunidad tampoco le faltaba: el camino a Palestina era sufrientemente peligroso como para generar la muerte de cualquiera que se atreviera a transitarlo. Se trataba en cambio de *"un modo de transmitir, en una forma apropiada a los tiempos, la poderosa imagen de la presencia de Cristo entre los hombres"*.[20]

El mismo hagiógrafo de Daniel marca esta conexión en la mismísima introducción de su trabajo al señalar en un largo pasaje que:

> "Ante todo, es justo que glorifiquemos a Aquel que se encarnó por nosotros y que, por nuestra salvación, soportó todo de acuerdo con la Providencia: a Jesucristo, nuestro Dios, por el que los profetas encontraron la muerte, y los justos, a causa de su fe en él, se crucificaron a sí mismos y, en virtud de la gracia divina, mostraron hasta el fin una paciencia ilimitada ante las tribulaciones y fueron coronados. Cristo, nuestro Señor y Salvador, nos los dio como modelos para que supiéramos que el hombre, mediante su paciencia ante las tribulaciones, puede complacer a Dios y ser llamado fiel siervo s*uyo."*[21]

El pararlo entre la figura del mártir y el asceta queda recalcado claramente en el pasaje. Asimismo, al utilizar este pasaje como introducción a la Vida de Daniel, el hagiógrafo plantea una conexión directa entre Daniel y los santos mártires. Sin embargo, a lo largo del relato se encarga en más de una ocasión de resignificar esta conexión. Pedagógicamente se propone transmitir una reapropiación de los valores de los mártires pero dándoles un nuevo

[20] Brown, P., "The Saint as Exemplar in Late Antiquity" en *Representations* 2-*Spring* (1983), p. 16.
[21] *Vita Sancti Danielis*, 1

sentido. Daniel no es un mártir, por muy dispuesto que lo muestran los primeros pasajes a sacrificarse en nombre de la fe, no muere en nombre de Cristo y de Dios porque "nosotros no tenemos esa costumbre". Por tanto, deberá buscar nuevas formas de sacrificarse por la comunidad que le requiere su misión salvífica.

Es allí donde entran en juego nuevas formas de brindarse respecto de la causa divina. Visitar los lugares santos, propagar la fe, atender a los necesitados es una de ellas. Para estos monjes el movimiento era menos visto en términos de una dimensión física, que en términos de un progreso espiritual. El verdadero viaje tenía lugar en el interior del alma del monje: era un movimiento del alma en búsqueda de la unión con Dios.[22]

Equivalentemente, otro movimiento tiene lugar con el cambio de dimensiones salvíficas. El reemplazó del persecutor externo por uno de carácter interno tendrá un importante correlato e influencia en la Vida de Santos. Una nueva lucha destinada al control de la espacialidad tendrá a la figura del asceta como protagonista: La lucha contra las huestes del mal que acechan a la comunidad.

El atleta de Cristo en la lucha contra el mal.

Los diez pasajes que se ocupan de narrar las hazañas de Daniel en el interior de un templo pagano en Anaplus resultan bastante reveladores.

Habiendo escuchado a un grupo de hombres hablar sobre un templo habitado por demonios que acechan a la comunidad hundiendo barcos y maltratando a quien se acerquen, Daniel recibe

[22] Cf. Vivian, M. R., "Monastic mobility and Roman transformation. The example of St. Daniel the Stylite"..., p. 463.

la inspiración divina y decide tomar residencia allí con la intención de devolver la paz al sitio y la comunidad. Comienza de este modo una disputa por el espacio que se inserta dentro de una tradición más amplia.

La elección del templo pagano no es casual. Como Helen Saradi remarca,[23] las *Vidas* de Santos se encuentran mayoritariamente marcadas por mensajes anti-paganos en un intento de resignificar ciertos elementos básicos de la cultura tardoantigua romana. Obispos, santos y monjes atraviesan constantemente momentos de tensión contra las fuerzas del paganismo, con la intensión de contrarrestar la práctica continuada de estas costumbres entre los miembros de la población, a quienes intentan atraer o educar dentro de la correcta práctica del Cristianismo. Asimismo, este enfrentamiento puede tomar diversas formas. En ocasiones asistimos a violentos relatos de destrucción de templos o aleccionamiento de paganos, mientras que en otros el conflicto toma características menos agresivas, involucrando la conversión de ruinas en iglesias cristianas o de simple debate.

Para el siglo V, momento en que tienen lugar la Vida de Daniel, la mayoría de los cultos paganos han muerto, o han visto reducida su influencia. Sin embargo, esto no vuelve más inofensivos sus sitios de culto. Como Wiśniewski señala, la literatura cristiana del Este se encuentra constantemente atravesada por historias que recalcan la necesidad de purificar los antiguos santuarios paganos. Estos eran centros de la actividad de fuerzas demoniacas, quienes, brindando

[23] Cf. Saradi, H., *"The Christianization of pagan temples in the Greek hagiographical text"*, enHahn, J.-Emmel, S.-Gotter, U. (ed), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity,* 2008, pp. 113–34.

una asistencia fingida, generaban la ilusión de ayuda divinaatrayendo a la comunidad a cultos erróneos.[24] Es por ello que durante los siglos IV y V asistimos en oriente a una intensa búsqueda por erradicar a los espíritus malignos. Este enfrentamiento toma la forma de una batalla por el espacio, en la cual, santos y demonios combaten con todas sus armas, con la idea de un espacio de vida específico que los demonios necesitan y del cual los cristianos tratan de privarlos.

El *topoi* del santo mudándose a las ruinas de los templos en un intento por expulsar de allí al mal resulta, como muestra Saradi, ampliamente recurrente. Sin embargo, no por ello resulta completamente ficticio. Como Wiśniewski intenta demostrar, la destrucción y cristianización de sitios destinados al culto pagano no puede reducirse a un mero fenómeno literario, ya que la existencia de restos arqueológicos que concuerdan con los escritos resulta relevante en este punto.[25] Al mismo tiempo, es destacable mencionar el hecho de que ni cristianos o paganos dudaban de la presencia de seres habitando los templos. Por el contrario, la certeza de su residencia en los lugares santos era una creencia ampliamente extendida, presente incluso en un amplio corpus de tradición literaria griega no cristiana.[26] Es probable que los autores cristianos que escribieron sobre los encuentros con demonios estuvieran insertándose dentro de una tradición precedente.

Así, Daniel se inscribe una tradición más amplia que le supera. Al ingresar en un templo dominado por las fuerzas demoniacas,

[24] Cf. Wiśniewski, R., "Pagan Temples, Christians, and Demons in the Late Antique East and West", en *Sacris Erudiri* 54 (2015), pp. 111-128.
[25] Cf. *Ibíd.*, p. 124.
[26] Cf. *Íbid.*, pp. 117-120.

Daniel neutraliza a través de su acción la influencia del pasado, creando un nuevo espacio a través de una resignificación simbólica, logrando alzarse como el defensor y protector de la comunidad, al tiempo que se enlista como miembro de una armada mayor, un ejército destinado a combatir el mal en nombre de Dios.

Desde el momento de su llegada, sus actos son relatados bajo el prisma de una verdadera campaña militar en contra de las fuerzas del mal. Recurriendo a la figura de Antonio, baluarte del ascetismo, como fuente de inspiración Daniel ingresa al templo "de la misma manera que un valiente soldado, antes de enfrentarse con audacia a un tropel de bárbaros se arma para el combate".[27] Incluso, pocos párrafos después su hagiógrafo llega a calificarlo como "el atleta de Cristo".[28] De esta forma, al ingresar al templo abandonado que los demonios han elegido como su centro de residencia, Daniel se enlista en las fuerzas del bien, bajo la bandera de Dios y Cristo, de quien tomará prestada su fuerza para hacer frente a las huestes del mal que acechan a la comunidad.

La referencia a Antonio no es casual. Escrita por Atanasio de Alejandría la *Vida de Antonio* se inscribe como modelo de la vida ascética y la lucha contra el mal. Inspirado por la divinidad, y decidido a ejecutar su rol como protector de la fe, Antonio elige como campo de batalla el desierto egipcio, donde enfrentará los constantes embates de demonios que intentan debilitar su fe y detener su cruzada santa. Como explica Brakke, a través de los números pasajes en los cuales su cruzada es relatada, en La Vida de Antonio tiene lugar la restructuración de una asombrosa variedad de

[27] *Vita Sancti Danielis,* 14.
[28] *Ibíd.*,15.

ideas demonológicas previas para crear una ideología filosófica, en un modo cosmológico o mitológico, para el retiro monástico.[29]El santo egipcio se convierte en el prototipo de imitación, cuyos pasos monjes y santos buscarán seguir por igual.

De este modo, la explicita mención a Antonio antes de ingresar al templo no es inocente. A través de ella, el hagiógrafo compara la gesta de Daniel con la del modelo ascético por excelencia, y coloca al monje sirio en la senda de la santidad. Brinda, además, un reconocimiento por parte de Daniel a su accionar: Conscientemente elige participar de esa batalla y prestar su cuerpo como un vehículo en la expresión del deseo de Dios.

Tampoco es accidental su calificación con un atleta de la fe. Como explica Peter Brown, la frase es más que una simple comparación literaria. A través de espectaculares labores, de victorias frecuentes en una competencia intensa, de una movilidad envidiable, el atleta marcaba la media para el tardorromano promedio. Del mismo modo, las narraciones del accionar del santo permitían a sus lectores reconocer el accionar correcto esperable de su persona.[30]

Como destaca SusanAshbrook,[31] en la batalla contra los acólitos de Satán, el cuerpo del asceta se convierte en su arma principal en su rol como soldado de Dios. El perfecto perfeccionamiento de su cuerpo de acuerdo al deseo de su alma es lo que le permite revelar la gracia divina. El asceta debe conseguir

[29] Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press. Cambridge, 2006, p. 22.
[30] Cf. Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity"..., pp. 94-95.
[31] Harvey, S. A., "The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder" en *Vigiliae Christianae* 42 (1985), pp. 380-385.

dominar el autocontrol de cuerpo y alma antes de poder ejercer su misión salvífica y realizar los trabajos de Dios.

La comparación tampoco es inocente. Al igual que un atleta, el santo debía perfeccionar su cuerpo y mente, y alistarlos para el combate a través de una estricta disciplina, casi imposible de imitar para otros. No son simplemente circunstanciales las menciones que hace la fuente a los diversos intentos de los discípulos de Daniel por imitar su modo de vida y fallar en el intento. Estos casos muestran las dificultades y rigores que presenta la vida ascética y recuerdan a los lectores lo importante de contar con figuras como Daniel, bendecidos con el don divino. [32] Es solo a través del reconocimiento de Dios ante sus proezas por la fe que el santo gana la gloria y bendición celestial. Solo la victoria gracias a su paciente resistencia ante las huestes del mal le brindará tal obsequio al santo.

Así, consagrados por Dios, los monjes ascetas ofrecen la oposición más efectiva a las fuerzas de Satán. En una sociedad acosada por fuerzas demoníacas que solo podían ser vencidas por medio de la guerra espiritual, la figura del santo cumplía un rol que nadie más podía imitar: repeler a los demonios mediante las armas del ascetismo. Daniel no duda, entonces, en recurrir a estas prácticas, y poco después de ingresar en el templo y resistir los primeros embates físicos de los demonios, se decide a bloquear la puerta del templo y no dejar más que una pequeña ventana como canal de comunicación con el exterior.[33]

El ascetismo intensifica su oposición a los demonios. Se

[32] Cf. Vivian, M. R., "Monastic mobility and Roman transformation. The example of St. Daniel the Stylite"..., p. 158.
[33] Cf. *Vita Sancti Danielis,* 15.

convierte en su arma principal para vencer a las fuerzas del mal que enfrenta. El santo, necesita aislarse para concentrarse en la presencia demoniaca. Pero al hacerlo queda a merced de sus propias pasiones, exteriorizadas por las propias habilidades de los demonios. Comienza entonces un combate que se desarrolla en dos niveles atados y vinculados entre sí: Por un lado, hacer frente a las fuerzas del mal, que le atacan de manera constante e incesante. Por el otro, contra sus propias tentaciones, contra sus propios demonios internos.

Es a través de este combate que el alma del monje progresa. Los demonios usan la propia alma del monje en su contra. Como producto del enfrentamiento, las pasiones se manifiestan y se vuelven fuerzas externas que atacan, a las cuales debe resistir con fe y perseverancia.Los demonios a los que el monje se enfrenta cumplen así un rol fundamental en su formación, sin ellos, no existiría progreso en la vida monástica. La metáfora elegida por el monje para describir su formación implica una disputa atlética, la cual requiere de un contendiente para expresar por completo su naturaleza.

Sin embargo, mientras que el combate con los demonios es esencialmente un esfuerzo individual, o como Brakke lo describe: una lucha incesante para mantener la integridad del propio ser frente al asalto continuo de las fuerzas externas mientras reside sentado en soledad en su celda; otro combate se da a nivel superior: el de las fuerzas del bien versus el mal. Se trata de un combate individual y colectivo al mismo tiempo.

Vemos entonces como se da una dualidad entre la lucha

interna y externa. El asceta se inserta en su contexto a través de un accionar orientado siempre internamente. Pero, paradójicamente, cumple una función salvífica, es decir, cumple una función para la sociedad, que es batalla en nombre de toda la comunidad. Así, aunque el accionar del asceta se centra en sí mismo, la sociedad toma la batalla del asceta como la de todos. El asceta se aísla para concentrarse en su batalla por la fe, y de este modo interpele los problemas de la sociedad a partir de su accionar individual.

Daniel hace frente a las arremetidas de las fuerzas demoniacas una tras otra, "perseverante de la oración"[34] y logra cumplir su rol central como protector de la comunidad alejando al mal que le acecha. Su victoria cementa su relación con la comunidad. Venciendo a las fuerzas que residen en el templo, Daniel obtiene la confianza y gratitud de la población, al tiempo que su fama pronto se propaga provocando que:

> "Se podían ver ríos de hombres y de mujeres con niños que iban a visitar al santo, admirándose de que un lugar antaño tan salvaje e inaccesible disfrutara ahora de tanta paz, y de que allí donde antes habían bailados los demonios, Cristo fuera glorificado noche y día por la paciencia de este hombre justo."[35]

Su victoria espiritual libera del miedo a la población local, concediéndole su respeto y devoción como su protector, ilustrando la centralidad de función social.

Esto provoca la envidia del demonio quien nuevamente ataca a Daniel, esta vez utilizando a los clérigos locales, en quienes desliza

[34] *Vita Sancti Danielis,* 14.
[35] *Ibíd.,* 16.

pensamientos impuros. Consternados ante la presencia del monje, deciden estos recurrir al patriarca de Constantinopla, Anatolio, con la intención de que este utilice su autoridad para expulsar a Daniel del templo. Sin embargo, estás acusaciones no causan efecto alguno, puesto que Anatolio se muestra tolerante y pasivo ante el accionar del monje. Tras intentar nuevamente expulsar al santo mediante el combate físico (los demonios incluso intentar tomar a Daniel y sacarlo del templo a las rastras), los demonios convencen a los clérigos de volver a presentarse ante Anatolio, quien cediendo a sus reclamos exige la presencia de Daniel en el palacio episcopal. Una vez allí, con la ayuda de un intérprete, Daniel realiza su descargo, convenciendo al patriarca de su inexorable fe y ganándose la invitación a tomar residencia en el mismo palacio. Siendo un hombre santo y devoto, Anatolio es capaz de reconocer e identificar sin duda alguna la santidad de Daniel.

Como vemos, la influencia de los demonios no solo afecta al santo que les combate, sino que puede presentarse a través de otros, como fuente de pensamientos malvado y generando desacuerdos entre los monjes mismo. Paralelamente, mientras a través de la encarnación de los vicios buscan el alejamiento del monje de su unidad invisible con la esencia espiritual, al mismo tiempo que mediante la lucha interpersonal incitan a la división dentro de la unidad social de la Iglesia. El progreso se muestra así no solo en el santo, sino en los que los rodean. Una y otra vez a lo largo de los distintos pasajes de la fuente vemos como la fe de Daniel es cuestionada por diferentes detractores. Clérigos, herejes, incluso autoridades de la jerarquía eclesiástica y laica. Sin embargo, sin

importar la categoría de los detractores, Daniel acaba manifestando inexorablemente su fe y exponiendo a los acusadores, quienes se ven obligados a reconocer su santidad.

De este modo, como Brakke señala, "los demonios monásticos ciertamente se le aparecían a las personas, causaban enfermedades e incluso poseían personas, pero con mayor frecuencia sugerían malos pensamientos, provocaban desacuerdos entre los monjes o provocaban las pasiones de un monje".[36]

Subyace aquí la noción de que, aunque el monje resulte victorioso, las pasiones siempre se encontraran presentes y, por lo tanto, este deberá permanecer alerta, manteniéndolas siempre bajo control. El monje se presenta como un infatigable combatiente, batallando en solitario, siempre resistiendo. El combate con los demonios nunca termina, forma parte esencial de la formación de la virtud del monje, es una proyección mediante la cual logra definirse la identidad del monje al enfrentarlo con su contraparte manifiesta.

Seguidamente, para disipar cualquier duda que el entorno pueda abrigar en cuanto a la santidad del monje sirio, el hagiógrafo vuelve a Anatolio víctima de una seria enfermedad. El patriarca ruega a Daniel que rece en su nombre para verse libre de tal pesar. Así, Daniel actúa como intermediario y consigue a través de la plegaria la intervención divina para curar a Anatolio.

Eligiendo a Daniel como su representante ante la divinidad, Anatolio reconoce al monje sirio como intermediario de la fe, reafirmando su ortodoxia y su autoridad en cuestiones de la fe. De esta manera, lo que comenzó como un cuestionamiento del santo se

[36] Cf. Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*..., p. 10.

convierte en una afirmación de su posición. Daniel sale fortalecido del encuentro con el patriarca: No solo ha probado su ortodoxia mediante su descargo, sino que sus acciones como representante de la fe, al curar a Anatolio mediante su plegaria, demuestran su conexión con la divinidad y su valor como protector de la comunidad. En este sentido, es una figura de la propia jerarquía eclesiástica, como el mismísimo patriarca de Constantinopla, quien le ha reconocido como legitimo representa de Dios e intermediario de la divinidad, legitimando su papel como santo y soldado de la fe.

La conexión entre enfermedades y la acción de las fuerzas demoniacas se hace, de este modo, evidente. En un contexto donde aquello que no se podía nombrar era atribuido a la fuerzas demoniacas, las enfermedades eran comúnmente diagnosticadas como afecciones espirituales. Una vez más, era el santo a quienes se recurría en busca de ayuda ante tales padecimientos. No sorprende por tanto las recurrentes sanaciones que tienen lugar en el transcurso de la Vida de Daniel. Una y otra vez, cuando su autoridad es puesta en duda, el hagiógrafo recurre a algún pasaje en el que Daniel cura a algún enfermo de sus padecimientos, reafirmando así su condición de santidad y su función salvífica como protector de la comunidad.

En este, su primer trabajo de sanación, al curar a Anatolio Daniel gana el reconocimiento de la autoridad. Anatolio le invita a tomar residencia permanente en el templo, e incluso le ofrece construirle un monasterio donde Daniel pueda ejercer una función pedagógica a todos aquellos que desean seguir los caminos de la fe. Daniel se niega, puesto que quiere regresar a la senda divina. Pero

no pasará mucho tiempo antes de que su verdadera autoridad santifica sea reconocida.

El ascenso a la Columna.

En efecto, escasos pasajes después, Daniel tiene una epifanía. En sueños ve una "columna de nube" sobre la que le espera Simeón. Elevándose en las alturas junto a su maestro, Daniel es elegido como el digno sucesor del santo antioquense. Dubitativo de lo que acaba de vivenciar, el asceta decide comentar su visión con quienes lo acompañan en las afueras del templo. Estos, al escuchar la historia concluyen con una única verdad: "Es preciso que subas a una columna y asumas la forma de vida de San Simeón".[37] Su incansable lucha contra el mal encarnado por los demonios y las tentaciones le ha ganado no solo la fama y reconcomiendo de la comunidad, sino que ha elevado su estatus para volverlo digno de heredar el manto de uno de los más grandes hombres santos del Este, quien resulta ser además el objeto de su inspiración: Simeón estilita.

A la par, por si la referencia espiritual no fuera suficiente, el hagiógrafo se encarga de establecer una conexión física entre Daniel y su maestro: Sergio, un monje anunciado como discípulo del mismo Simeón, es conducido por la divinidad hasta el sitio que Daniel ha escogido como residencia, transportando el capuchón de cuero de Simeón. Tras conocer de primera mano la experiencia del santo sirio y escuchar su sueño, Sergio le reconoce como sucesor del Simeón y le entrega la prenda del santo que trae consigo.[38]

Nuevamente, es una figura externa, la que legitima el accionar

[37] *Vita Sancti Danielis,* 21.
[38] Cf. *Ibíd.,* 22.

del santo: Al igual que como sucede con Anatolio, es Sergio quien, como discípulo de Simeón, es capaz de reconocer la santidad en Daniel. Paralelamente, son los miembros de la comunidad quienes le ayudan a interpretar el sueño y le instan a reclamar su lugar sobre la columna. En ninguno de los dos casos es Daniel quien se autoadjudica la santidad, pues esto contradeciría su papel beatico. Pero es su accionar el que le gana el reconocimiento externo. Como resultado de la ocupación del santo del templo pagano y su exitosa resistencia ante los demonios, el sitio ha sido resignificado, ha pasado de un lugar de destrucción a uno de salvación. Así, también la figura del santo se transforma: ha obtenido el respeto de la comunidad y su labor le ha valido ser considerado digno de heredar el manto de la santidad.

Conclusión

El crecimiento de la influencia del cristianismo entre los IV y V debe verse como el surgimiento de un nuevo modo de interacción social y transformación de la sociedad romana, a través del intento de suspender ciertas formas de relaciones humanas dentro del seno del pueblo de Dios. En este sentido, las Vidas de Santos se presenta como más que un simple trabajo retorico con la intención de mostrar una visión de la ortodoxia del mundo cristiano. Estos pasajes iluminan, en cambio, mucho más. Revelan el perdurable papel del hombre santo de la Antigüedad tardía, dejando entrever su rol central en la vida romana, a partir de su interconexión con la comunidad que le acoge y las numerosas funciones que cumple: como protector, dador y receptor de ayuda, diplomático, sanador,

válvula de seguridad, oyente y líder espiritual.

No obstante, estos individuos, no pueden leerse aislados de su contexto. Todos ellos pertenecen a una tradición más amplia que les precede y que, al mismo tiempo, les señala el correcto accionar. Es por eso que, en los primeros pasajes de su historia, el hagiógrafo intenta legitimar la posición de Daniel a través del uso de diversos recursos.

Estable un lazo directo con fuentes de autoridad del pasado. A través de la mención a Antonio o la presencia directa e influencia de Simeón en el relato, el hagiógrafo establece una relación entre Daniel y el pasado de la cristiandad, colocando su figura en el centro de una tradición que le precede, pero de la cual se apropia como digno heredero.

Al mismo tiempo podemos ver como Daniel cumple los clásicos pasos del asceta. Reside desde pequeño en un monasterio, para luego peregrinar entre los diversos lugares de la santidad, proporcionando el acceso a la divinidad al tiempo que ayuda a transformar y resignificar el paisaje geográfico y cultural de la sociedad. Finalmente recala en un templo pagano, donde se alza como protector de la fe y enfrenta a un grupo de demonios que acechan a la comunidad, lo que le gana el reconocimiento de la sociedad y de las altas jerarquías eclesiásticas, al mismo tiempo que le encumbra como el digno sucesor de uno de los santos más famosos de aquellos tiempo.

Su enfrentamiento con las huestes del mal legitima su posición. A través de él, Daniel logra demostrar su virtud, su fuerza y capacidad de liderazgo. Asimismo, la elección del templo como el

lugar designado para iniciar su camino en la carrera salvífica no es casual, ya que le brinda un terreno propicio para cumplir, paralelamente, con otra de las funciones del santo: la destrucción de un peligroso espacio de carga religiosa y su resignificación en territorio de la divinidad.

De esta forma, como expone Miriam Raub Vivian, los hombres santos como Daniel, armados con las armas espirituales eran reconocidos como los soldados más efectivos de la fe. Ya sea que batallaran física, espiritual o moralmente, utilizando las armas del ascetismo representaban la primera línea de defensa contra el mal. Y a través de su lucha, no solo ganaban fama y reputación, sino también autoridad sobre la comunidad, e incluso sobre arzobispos y emperadores.[39]

Como explica Peter Brown en su ya clásico trabajo, asistimos, de este modo, a una reconfiguración social que tiene como centro el ascenso de la figura del santo acompañada de la erosión de las antiguas instituciones, confluyendo consecuentemente en la aparición de un nuevo sentido de comunidad. Se trata de la victoria del hombre sobre las instituciones del pasado. A la par, como señala Ashbrook, en su nivel más básico, la hagiografía representa una intersección entre lo humano y lo divino. El modo en que el hagiógrafo entienda esta intersección demarcará su entendimiento de la virtud del santo.[40] Asistimos, por tanto, a una construcción arbitraria de lo que esta santidad representa y como obtenerla.

Queda claro que, en caso de Daniel su santidad proviene de dos grandes ejes temáticos: su relación con los grandes santos de sus

[39] Vivian, M. R., *Daniel and the Demons*, *op. cit.*, p. 197.
[40] Harvey, S. A., *óp. cit.*, p. 388.

tiempos (Antonio y Simeón, principalmente) producto de su visita a los grandes sitios de importancia eclesiástica; y su desempeño como campeón de la fe ante las fuerzas de demoniacas de Satán.

Bibliografía

Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

Brock, S. P., "Early Syrian Asceticism" en *Numen* 20 (1973), pp. 1-19

Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" en*Journal of Roman Studies* 61(1971), pp. 80-101.

_____, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", en *Representations* 2 (*Spring* 1983), pp. 1-25.

Harvey, S. A., "The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder", en *Vigiliae Christianae* 42(1985), pp. 376-394.

Kosiński, R.ł, *Holiness and Power: Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*, Berlin-Boston, 2016.

Saradi, H., *"The Christianization of pagan temples in the Greek hagiographical text"*, en, Hahn, J., Emmel, S., Gotter, U. (ed), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity,*2008, 113–34.

Vivian, M. R., "Daniel and the Demons: The Battle Against Evil as Central to the Authority of the Monk" en *Studia Patristica 35*(2001), pp. 191-197.

Vivian, M. R., "Monastic mobility and Roman transformation. The example of St. Daniel the Stylite" en *StudiaPatristica 39 (*2006), pp. 461-466.

_____,*"The World of St. Daniel the Stylite: Rhetoric, Religio, and Relationships in the Life of the Pillar Saint"*, en Frakes, R. M., Digeser, E. D., Stephens, J. (ed), *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, London-New York, Tauris Academic Studies, 2010, pp. 147-165.

Wiśniewski, R., "Pagan Temples, Christians, and Demons in the Late Antique East and West" en *Sacris Erudiri* 54(2015), 111-128.

Palabra e Imagen en la construcción de la santidad de san Wenceslao mártir.

Word and Image in the construction of the sanctity of St. Wenceslas Martyr.

Andrea Vanina Neyra[1]
UBA-UNSAM-IMHICIHU-CONICET
avaninaneyra@yahoo.com.ar

Resumen

San Wenceslao de Bohemia (907-929/935), patrono de Chequia, es uno de los exponentes del ideal otoniano de santidad en el que se une la administración del reino a la difusión de la religión cristiana. Las leyendas en torno al mártir fueron transmitidas inicialmente por obras hagiográficas latinas de finales del siglo décimo, contemporáneas a la creación del culto al duque convertido en mártir por su hermano Boleslao I (915-967/972). Nos interesa aquí en particular la *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, Mantuani episcopi*, cuyo manuscrito de Wolfenbüttel presenta una serie de imágenes, incluyendo un discurso de Wenceslao frente a Boleslao y sus secuaces, así como también la representación del martirio. El foco estará dirigido a la representación de los adversarios del santo mártir de Bohemia, cuya infidelidad religiosa es la contracara de las acciones en pos de la propagación de la fe por parte del duque.

Palabras Clave

Palabra, imagen, hagiografía, santidad, Wenceslao de Bohemia

Abstract

Wenceslas of Bohemia (907-929/935), patron saint of Czechia, is an exponent of the Ottonian ideal of sanctity which unites the administration of the kingdom and the spread of the Christian religion. The legends around the martyr being killed by his brother Boleslas (915-967/972) were initially transmitted through Latin hagiographical texts from the end of the tenth century which

[1]Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis doctoral lleva el título "*El* Corrector sive medicus *de Burchard de Worms: una visión acerca de las supersticiones en la Europa medieval*". Es Investigadora Adjunta en el IMHICIHU-CONICET y docente en la UBA y UNSAM. Ha publicado trabajos sobre su especialidad en la cristianización de Europa central y ha participado en jornadas y congresos nacionales y extranjeros. Ha recibido becas de estudio y de investigación en Alemania, República Checa, Polonia y Hungría.

were contemporary with the emergence of the cult. Of special interest for this paper is the *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, Mantuani episcopi,* of which the Wolfenbüttel manuscript presents a set of images, including a speech given by Wenceslas before Boleslas and his henchmen, as well as a representation of the martyrdom. The focus will be set on the representation of the saint's adversaries, whose religious infidelity is the counterpart of the duke's actions aiming at expanding the faith.

Palabras Clave
Word, image, hagiography, sanctity, Wenceslas of Bohemia

Fecha de recepción: 12/11/2018
Fecha de aceptación: 30/11/2018

Introducción

San Wenceslao de Bohemia (907-929/935), patrono de Chequia, es considerado uno de los exponentes del ideal otoniano de santidad en el que se une la administración del reino a la difusión de la religión cristiana.[2] El presente trabajo articula los ejes de santidad, prédica y poder propuestos por los organizadores del coloquio "'Santidad, predicación y poder'. El poder de la palabra y la imagen en el diseño de modelos de santidad (s. V – s. XVIII)" en el período de formación del reino de Bohemia en torno a la dinastía přemyslida.[3]

Las leyendas en torno al mártir fueron transmitidas inicialmente por la *Crescente Fide,* la *Legenda Christiani. Vita et*

[2] Los siguientes títulos se incluyen en la literatura clásica acerca de la cuestión: Corbet, P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l´an Mil,* Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986; Klaniczay, G., *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Petersohn, J. (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1994. Robert Antonín remarca que Wenceslao se erigió en santo precisamente por ser duque, ya que su autoridad como tal fue el elemento que permitió la implementación de la verdadera fe en Bohemia. Con el transcurrir de las décadas, el santo se convirtió en la piedra angular de la ideología del reinado de los Přemyslidas, Antonín, R., *The Ideal Ruler in Medieval Bohemia*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 116-117.
[3] La dinastía detentó el poder entre el siglo X y comienzos del siglo XIV.

Passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius (*Křišťanova legenda*) y la *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, Mantuani episcopi*, piezas hagiográficas latinas de finales del siglo décimo, que son contemporáneas a la creación del culto al duque convertido en mártir por su hermano Boleslao I (915-967/972).[4]

Nos interesa aquí en particular la *Passio* de Gumpold de Mantua,[5] cuyo manuscrito de Wolfenbüttel presenta una serie de imágenes, que incluye un discurso de Wenceslao frente a Boleslao y sus secuaces, así como también la representación del martirio. Éstas han sido objeto de análisis por Anězka Merhautová en "Gumpoldova legenda" en relación con la tradición textual que las habría inspirado.[6] Más allá de la influencia de las distintas leyendas en la elaboración de las imágenes, nuestro foco particular estará dirigido a la representación de los enemigos del santo mártir de Bohemia. ¿Qué lugar juega la propagación de la fe cristiana por parte del duque a través de la acción y la prédica y, como contracara, la infidelidad religiosa de sus adversarios en las iluminaciones que acompañan el texto, así como en este último?

Consideramos que los escritos hagiográficos mencionados más arriba colaboraron en la proliferación del culto a Wenceslao dentro de Bohemia y más allá de sus fronteras. El santo mártir se convirtió

---

[4] Una presentación general de la literatura latina medieval en Bohemia puede consultarse en Nechutová, J., *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2007. Allí la autora destaca las tres obras mencionadas como las más relevantes acerca de Wenceslao de aquel período, *ibid.*, pp. 41-48.

[5] *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi* en Klaniczay, G. (ed.), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / New York, CEU Press, 2012, pp. 27-76. La edición bilingüe de Marina Miladinov está basada en la edición crítica de Jana Zachová, complementada en notas con elementos provenientes de las ediciones previas, Miladinov, M., "Preface" en *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi* en Klaniczay, G. (ed.), *op. cit.*, p. 26.

[6] Merhautová, A., "Gumpoldova legenda" enZachová, J. (ed.), *Legendy Wolfenbüttelského rukopisu*, Praha, Centrum Medievistických Studií, 2010, pp. 19-32.

en una figura aglutinante y legitimadora de la dinastía přemyslida, que se proyectó como cristiana en la versión oficial instalada de la historiografía checa. Wenceslao fue presentado como un gobernante representativo del ideal otoniano, que complementó la acción política con la difusión de la fe, incluso intentando divulgarla, infructuosamente, entre sus adversarios. Las imágenes del manuscrito de Wolfenbüttel dan cuenta de ello.

San Wenceslao y la obra hagiográfica de Gumpold en contexto

Los Přemyslidas históricos gobernaron Bohemia desde el siglo IX.[7] Wenceslao (907-929/935) heredó el trono de su padre Bratislao I († 921), si bien el primer período correspondió a una regencia de tres años de su madre Drahomíra de Stodor (ca. 877-934/936).

Wenceslao fue asesinado un 28 de septiembre. Se trata de una fecha que hasta la actualidad es conmemorada cada año con una peregrinación acompañada de las reliquias del duque devenido santo mártir y patrono de Bohemia. Su figura ocupa un lugar de privilegio por ser el centro de un culto dinástico en el que se conjuga la defensa del cristianismo con el ejercicio del poder secular, hecho retomado por la liturgia estatal.[8] Más allá de los motivos reales detrás del asesinato (personales, políticos, religiosos o una conjunción de todos ellos),[9] el dato concreto es que Boleslao (915-967/972, gob. 929/935-

[7]Los gobernantes legendarios habrían estado en el poder desde el siglo anterior.

[8] Acerca de la promoción de Wenceslao como patrono de Bohemia y su papel significativo en la esfera política y estatal desde el siglo XI y con proyección hasta nuestros días, consultar Miladinov, M., "Preface", *op. cit.*, p. 25.

[9] En un trabajo anterior hemos hecho referencia a las discusiones en torno a los motivos de las animosidades entre los hermanos y la dinastía přemyslida en general, Neyra, A. V., "Huir de la sociedad profana: sobre los obstáculos en la construcción de la autoridad, el gobierno y el fomento de la Iglesia en la Passio sancti Venceslavi martyris", *Revista Mirabilia*, 2, 2017, p. 114,

967/972) conspiró contra su hermano, convirtiéndose en el nuevo soberano de Bohemia.

La hagiografía trazada por el obispo Gumpold de Mantua, un personaje prácticamente desconocido,[10] fue encargada por el emperador Otón II (*ca.* 955-983, gob. 961-983). El autor hace mención del pedido en las últimas líneas del prólogo, donde recurre al *topos* de la humildad al comparar la rusticidad de sus palabras con la virtud y dignidad del santo:

> "*Hac denique fortuna, uti plures existimant, res hominum volvente ac sublimium sagacitate rethorum magis altiora spectante, nobis a tanta sapientum ac docta loquacitate admodum seiunctis, brevis tamen seriola subnotacionis, quamvis corrupte prolata, victoriosissimi imperatoris augusti Ottonis II sacro iussu rusticitati nostrę imposita, memorabilis viri nomen gestorumque insignes mentiones paulo post declaratura, sequentis praecedat textus raritatem; quem vero quantum attenuat culpa viciose scribentis, tantum exornat sancti excelsa dignitas, materiae causam operum sacra auctoritate designantis*".[11]

Ian Wood afirma que Otón II tenía una agenda política detrás del pedido de la obra sobre Wenceslao, dada la ambivalente y cambiante relación entre el reino de los Otones y Bohemia y la cercanía de esta última a Bavaria, que amenazaba la continuidad otoniana en el poder. Boleslao I (el fratricida), de hecho, apoyó a Enrique el Pendenciero (951-995) durante el conflicto por las

n. 8. URL: http://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-25-2017-2.

[10] Nechutová destaca el conocimiento de la lengua latina y la habilidad estilística y retórica del autor, Nechutová, J., *op. cit.*, p. 47.

[11] "Incipit prologus Gumpoldi, mantuani episcopi" en *Passio sancti Adalberti martiris Christi* enKlaniczay, G. (ed.), *op. cit.*, p. 30.

sucesiones al trono de Otón II y Otón III, a las que se opuso.[12]

La *Passio* de Gumpold no fue la única pieza que configuró la leyenda de Wenceslao. Por el contrario, constituye una de las varias obras escritas luego de la muerte del santo. La *Crescente fide* compuesta alrededor del año 973es su precedente más inmediato y fuente de inspiración.[13]La *Legenda Christiani*[14] termina de configurar la tríada de obras hagiográficas sobre el santo provenientes de la cultura latina, mientras que *První staroslověnská legenda o svatém Václavu* o *Primera leyenda en eslavo eclesiástico sobre san Wenceslao* es un exponente de la cultura eslava antigua.

Como se ha mencionado anteriormente, además de analizar el texto escrito, tomaremos en consideración las fuentes iconográficas relativas a la construcción de Wenceslao como un santo mártir. Las imágenes provienen del manuscrito de Wolfenbüttel (Cod. Guelf. II.2 Aug 4°, fol. 18v-37v) de la August Bibliothek, que fue encargado por la viuda de Boleslao II (ca. 920-999, gob. 972-999), Emma (†1006), durante su exilio.[15]

---

[12]Wood, I., *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Essex, Longman, 2001, pp. 194-195.El autor propone, asimismo, que la *Passio* puede haber sido concebida como un espejo de príncipes para el joven Otón II o bien para Otón III; considera que este hecho podría explicar la insistencia Gumpold en la juventud de Wenceslao, *ibid*., p. 197.

[13]*Crescente fide* en Emler, J. (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum, t. 1*, Praha, Nákladem Muzea Království Českého, 1873. Acerca de las distintas interpretaciones del origen de la obra y su influencia sobre la *Passio* de Gumpold, consultar Kantor, Marvin, *The Origins of Christianity in Bohemia. Sources and Commentary*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990, pp. 16-18.

[14]*Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius*, Ludvíkovský, J. (ed.), Prague, Vyšehrad, 2012.

[15]El cronista contemporáneo Thietmar de Merseburg da cuenta de las intrigas en la corona de Bohemia, ocupada por Boleslao III (*ca*. 965-1037, gob. 999-1002 y nuevamente en 1003), que llevarían al exilio de Emma y sus dos hijos, Jaromír (†1035, gob. 1003, 1004-1012 y 1034-1035) y Oldřích (*ca*. 975-1034, gob. 1012-1033 y nuevamente en 1034), también hijos de Boleslao II, Thietmarvon Merseburg, *Chronik*, Trillmich, W. (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, V, 23 y V, 29. El manuscrito de Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 11.2 Aug. 4°, fol. 18v, contiene una iluminación en la que Emma venera a san Wenceslao, mientras este recibe la corona martirial de Cristo. Robert Antonín ha llamado la atención recientemente acerca del significado de dicha imagen. No descarta que, si la hipótesis de Merhautová acerca de que la inspiración de las iluminaciones proviene de la *Legenda*

El conflicto entre el paganismo y el cristianismo y la disputa por el poder: Wenceslao y Boleslao como antagonistas.

Como se ha indicado más arriba, Wenceslao accedió al trono ducal luego de la muerte de su padre Bratislao y de la regencia de su madre Drahomíra. Enemistada con su suegra y abuela del joven Wenceslao, Drahomíra encargó el asesinato de Ludmila (*ca.* 860-921), convirtiéndola en la primera mártir cristiana, santa y patrona de Bohemia. Más allá de las tensiones relativas al ejercicio del poder político en el contexto mencionado anteriormente que delinean el trasfondo del martirio, tradicionalmente se ha interpretado el hecho en términos de un conflicto religioso entre las antiguas creencias paganas y el cristianismo que finalmente logró imponerse luego de superar los altibajos determinados en gran medida por las tendencias divergentes dentro de la familia reinante.[16]

Ludmila habría criado al niño Wenceslao en la tradición cristiana, ejerciendo gran influencia en la voluntad de aquél de abandonar el gobierno para ingresar a la vida monástica.[17]

Christiani es cierta, la coronación no remita al martirio, sino que implique que Wenceslao se convierte en soberano por estímulo de Cristo. A la vez, la asociación de la corona y la cruz con el martirio en la imagen enfatizarían el estatus de Wenceslao como un duque-santo, Antonín, Robert, *The Ideal Ruler in Medieval Bohemia*, Leiden / Boston, Brill, 2017, pp. 76-78. Puede consultarse un artículo del historiador Dušan Třeštík sobre la figura de Emma: Třeštík, D., "Ještě ke královně Emmě. Wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy a Druhý život královny Matildy" en Kilián, J. y Polanský, L. (eds.), *Emma Regina. Civitas Melnic. Sborník příspěvků z konference u příležitosti 1000. výročí úmrtí kněžny Emmy Reginy († 2. 11. 1006) a 80. jubilea narození Pavla Radoměrského (*23. 11. 1926) konané 9. listopadu 2006 v Regionálním muzeu Mělník*, Mělník, Regionální muzeum Mělník, 2008, pp. 45-59.

[16]*Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*,p. 48. Retomaremos la cuestión más adelante. Petr Kubín afirma que el énfasis en el conflicto religioso se vio acentuado cuando en el siglo XVII se corrió el riesgo de que la fiesta de Wenceslao no fuera descartada del Breviario Romano, Kubín, P., "Who was Saint Wenceslas or an Introduction to the New 'Saint Wenceslas' Memorial Volume" en Kubín, P. (ed.), *Svatý Václav.4. Na památku 1100. výročí narození knížete Václava svatého*, Praha, Togga, 2010, p. 26.

[17]"*Nondum autem sitibundi erga Dei iusticiam pectoris adimpleta profunditate vir meritorum inaestimabilium, electus Dei Vencezlaus, <se> terreni fasces honoris, quos casu novit fragiles,*

Drahomíra, por su parte, encarnaría en las leyendas de san Wenceslao las tendencias hacia el pasado, el arraigo del paganismo renuente a ser reemplazado por el cristianismo.[18]

En esa misma línea se inscriben las tensiones entre Wenceslao y su hermano Boleslao junto a los medios cortesanos. En la *Passio*, Wenceslao encarna todas las virtudes de un buen cristiano y gobernante justo. Es bello, modesto, moderado, prudente, misericordioso, paciente, piadoso, a la vez que es severo consigo mismo.[19] Sin embargo, lo atormentaban los asuntos terrenales, dada su preferencia por lo divino:

> "*Quam gravibus tunc perturbantis molestię diversitatibus principis novelli benignitas terreno iure suscepto intrinsecus angeretur, non est admirandum, quoniam cęlestia pre ceteris intuendo mente devota proposuit, ut quamvis publice utilitati providende debitor extitisset, Dei tamen praedulci obsequio, uti primis se annis implicavit potius despecto seculari fastigio, non*

---

depositurum fraternoque iuri principatus moderamina spontaneo affectu illaturum cogitavit, necnon Romae liminibus apostolorum orationis gratia quęritandis sub domni apostolici sacra auctoritate sęcularibus se renuntiaturum monachicoque habitu vestiendum eaque conversatione vitae temporalis extrema visurum interni ardoris siti anhelavit",*Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*, pp. 54-56. Este interés se encuentra en armonía con los ideales otonianos del gobernante cristiano ejemplar. En efecto, Otón III (980-1002, gob. 983-1002), contemporáneo de la redacción de la *Passio* de Wenceslao, también habría manifestado su interés por retirarse del mundo para dedicarse a la vida monástica. El monje y arzobispo misionero Bruno de Querfurt (*ca.* 974-1009) señala el deseo del emperador de convertirse en monje en términos similares, es decir, dejando el trono voluntariamente: "*Ex hac hora promitto Deo et sanctis eius: post tres annos, intra quos imperii mei errata corrigam, meliori meo regnum dimittam, et expensa pecunia quam mihi mater pro hereditate reliquit, tota anima nudus sequar Christum*", *Uita uel passio sanctorum Benedicti et Iohannis, sociorumque suorum, edita a Brunone episcopo, qui et Bonifacius dicitur* en Klaniczay, G. (ed.), *op. cit.*, p. 208.

[18] Ian Wood ha remarcado que la sociedad de Bohemia ya era cristiana desde tiempos de los abuelos de Wenceslao, razón por la cual el texto debe ser entendido como reflejo de una sociedad recientemente cristianizada –al menos en lo que respecta a los círculos de poder– y no del proceso de cristianización en sí mismo, Wood, I. "The Hagiography of Conversion" en Klaniczay, G. (ed.), *op. cit.*, pp. 4-5. Esta lectura le permite enfatizar en la división pro y anticlerical, más que en un conflicto entre paganismo y cristianismo. Esta mirada resulta de utilidad como marco para comprender ciertas medidas en contra y a favor del clero llevadas adelante por distintos miembros de la familia přemyslida, si bien es debatible la postura acerca del grado de cristianización.

[19] *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*, pp. 34-38.

repudiavit".[20]

Boleslao, por su parte, incitado por el diablo,[21] movido por un deseo insano por la obtención del poder, se muestra envidioso, tramposo, engañoso, perverso, conspirador,[22] un lobo que ataca por la espalda al cordero: "*Belezlaus… quo latuit more lupino, cum ex adverso agnum furtive lacerandum irruit*".[23] El relato de Gumpold delinea la futura memoria del pueblo: ambos hermanos quedarían fijados en ella, el primero como un santo, el segundo como un fratricida perverso y ambicioso.[24]

En el ejercicio del poder también se diferenciarían: la moderación de Wenceslao se ve contrastada por la ira de Boleslao. Apenas tiene lugar la sucesión, este último cobra venganza sobre los seguidores y servidores del mártir:

> "*Succedente post hinc in regnum nimie perversitatis duce Boleszlavo sevitiaque eius in catervas fidelium furente, non multo post beati viri <necem>, humana dum fruitur vita, clericos et amicos nencon servicio eius familiariter iunctos subita mortis sententia damnavit*".[25]

Gumpold lo designa como un tirano a los ojos de los creyentes que comenzaron a venerar a Wenceslao, quienes, temerosos de las eventuales represalias, llevaron a cabo la *translatio* del cuerpo del

[20] *Ibid.*, pp. 34-36.
[21] Boleslao, pese a la ambición que lo habría impulsado a tramar un complot contra el hermano, no es responsabilizado por el hecho como único culpable, puesto que su accionar es estimulado por el demonio, *Ibid.*,pp. 56. El pasaje se encuentra citado en la nota 41.
[22] *Ibid.*, pp. 54-60.
[23] *Ibid.*, p. 60.
[24] *Ibid.*, p. 60.
[25] *Ibid.*, p. 62.

santo desde Stará Boleslav hacia Praga.[26]

En cambio, hemos ya remarcado más arriba los adjetivos positivos que caracterizan la personalidad, vida, acciones y gobierno de Wenceslao a lo largo de la *Passio*, prefiguración de la santidad. No obstante ello, según el entorno socio-cultural y político referido por el autor, Wenceslao enfrentaba la oposición de ciertos sectores. En primer lugar, la sociedad se revelaba reacia al crecimiento de la fe y al avance del establecimiento institucional del cristianismo.[27] La llegada de clérigos resultaba un incordio para quienes permanecían atados a santuarios, templos y altares impíos disfrutaban de "banquetes ilícitos".[28] Wenceslao acusa a su propia madre, corrupta de paganismo, de preparar el camino para la expulsión del clero.[29] En segundo lugar, jueces y plebeyos veían trastocada la aplicación de la ley en los veredictos que conllevaban la aplicación de la pena capital a la que se oponía fervientemente el duque. En efecto, una de las medidas que marca un cambio impuesto a las costumbres es la

[26] *Ibid.*, p. 64. Acerca de la *translatio* y el rol de Boleslao en el asunto, consultar Třeštík, D., "Translation und Kanonisation des heiligen Wenzel durch Boleslaw I" en Doležlová, Eva et al. (ed.), *Colloquia mediaevalia Pragensia 11. Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Praha, Filosofia, 2010, pp. 341-362.

[27]El inicio de la obra retrata una nación en la que el cristianismo es aún un proyecto, más que una realidad: "*... nondum cunctę mundi nationes, quamvis prędestinaę, huius gratię donum simul sunt sortitę...*", *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*,pp. 30-32. La *Vita prior* de san Adalberto de Praga escrita hacia finales del siglo X comienza con una descripción del estado reinante en Bohemia que se condice con la ofrecida por la *Passio sancti Venceslavi martyris*: la mayor parte del territorio permanece en el error pagano; sus habitantes son cristianos solamente nominales, dentro de los cuales se destaca una minoría de creyentes que basan sus acciones en la verdadera fe cristiana, *ibid.*, p. 96.

[28]"*Sed gentibus ducatu ipsius per legem ac morum consuetudinem vetustam disponendis, rudis adhuc fidei doctrina nutantibus, dum per nefandas aditorum atque ararum furialium ędes proceres quoque ipsos diis libandum alienis frequentius in anno concursantes beatae indolis iuvenculus conspexisset, ad hanc scelerosam aedendis sacrificiorum victimis communionem, quamvis sepe rogatus, mense cęlestis convivia prę ómnibus esuriens, non tantum epulas refutavit illicitas, verum etiam profana convivarum sordibus dęmoniacis inquinatorum quam strenue aufugit consorcia*", *ibid.*,p. 40.

[29]Wenceslao relata su visión en sueños a la vez que acusa a su madre como instigadora de la muerte de santa Ludmila y de la privación del clero de sus bienes, *ibid.*,p. 48. Este punto se retomará más adelante.

eliminación de las horcas.[30] Por último, algunos miembros de la familia no veían con beneplácito las tendencias ascéticas de Wenceslao –que en ocasiones realizaba en secreto algunas acciones piadosas–,[31] ni los deseos del duque de abandonar su estilo de vida para dedicarse al monacato.[32]

De este modo, las rivalidades y conflictos dentro de la familia gobernante y los círculos más cercanos se condicen con el ambiente cultural y religioso prevaleciente en Bohemia de acuerdo con Gumpold. Wenceslao tenía oponentes en diversos frentes. El conflicto básico con su hermano por el poder secular (supuestamente rechazado por parte del duque y ambicionado por el fratricida)[33] y por las miradas divergentes acerca del rol de la nueva

---

[30] "*His ergo virtutum fulgentibus gemmis beatissimi iuvenis decorata conversatio, in tantum ad hęc pietatis studium adamavit, ut quandocumque dispositis erga publicas necessitates colloquiorum vel placitorum inter ordinata iudicum plebiumque subsellia edictis eoque eminetius res quaslibet in iudiciis prenoscente, si forsan quis noxa detentus, mortali sentencia quamvis debito proscriptus eius presentię ab incusatorum damnabili iudicio fuisset adductus, <eius suffragiis immunis abiret et medio>. Si vero prínceps ille misericors nec permutata legis necessitate nec iudicibus pro hoc solvendo aliquatenus ab eo exoratis minime reum lege horribili cognovit eripiendum, se tándem cupiens ac sacros obtutus sanguínea caede non sordidandos subducere, edita quoquo modo excusabili racione, consessu ac iudicio excessit.*", *ibid.*, pp. 36-38.

[31] Además de la observancia de los períodos de ayuno, plegarias y vigilias, Wenceslao realizaba salidas del palacio, descalzo y acompañado por un guardia para visitar iglesias, preparaba las hostias con la harina que se cultivaba en sus tierras y cosechaba las uvas para el vino de los clérigos: "*Sicque diotę conscio solum clientulo infusum secretiusque repositum, considerata oportunitate inter clericos conprovinciales cum oblatis, quas missali celebritati providendo ipse conquebat, sub mira divinorum communione distribuit… O indissolubile circa pectus castissimum fidei inviolabilis vinculum! O laudabilis obedientę sectatorem devotissimum! O principis miram humilitatem, servulorum officia divini amoris instinctu subiré non pudentem!*", *ibid.*,p. 44. A esto se suma el ocultamiento de un libro de plegarias y la oración en silencio en su habitación luego de la creciente oposición en el palacio a raíz del asesinato de su abuela, santa Ludmila: "*… quia continuam precum divinarumque orationum seriem, quam parvo inscriptam libellulo diligentius occultiusque secum Servando retinuit, repositis interim secularis negotii curis duodecies vel plus eo, quamvis interdum nisi sub secretiore cubiculi vel ipsius thalami silentio orandi locus concedi non posset, inter noctis vel diei certas vicissitudines casta intentione Cristum laudando ad finem usque perlegerat*", *ibid.*,p. 48.

[32] En lo que respecta a dicho deseo, remitimos a la nota 16. El énfasis en la aspiración de Wenceslao de cambiar su vida de gobernante por la de monje puede haber sido intensificado por la extracción social del autor del texto, de quien no se tiene mayor información, como se afirma en el Prefacio a su obra, *ibid.*,p. 22.

[33] Resulta incongruente la planificación del asesinato de Wenceslao a causa de motivos meramente políticos, ya que el duque había manifestado su deseo de retirarse de la escena

religión[34] se inserta en un marco más general que el autor de la pieza hagiográfica describe como de rivalidad entre costumbres, pautas culturales y creencias religiosas en la Bohemia del siglo X. La familia ducal reproduce en su interior las condiciones de la sociedad en su conjunto. El ideal otoniano de rey involucrado en la promoción del cristianismo luego convertido en santo dinástico choca desde todos los ángulos –es decir, el secular y el religioso– con la imagen de Bohemia construida y transmitida por las fuentes. El rechazo de los sectores atados al pasado se manifiesta tanto contra la religión de Cristo como contra las nuevas costumbres regias relacionadas con una mirada resultante del acercamiento al cristianismo que se pretende más justa y moderada en el ejercicio del poder y la autoridad.

Como veremos a continuación, la conflictividad planteada por la obra hagiográfica se manifiesta especialmente en determinados momentos álgidos del discurrir narrativo: el martirio de santa Ludmila, el discurso del duque ante una asamblea de soldados y amigos, el alegato a favor del cristianismo en medio del banquete

secular. Nuevamente remitimos a la nota 16, donde se encuentra la cita referida al proyecto de Wenceslao de abandonar el trono en pos de retirarse del mundo. Marina Miladinov ha destacado la contradicción entre dicho deseo y el asesinato del mandatario, que resultaría innecesario ante su dimisión. La autora considera que Gumpold no logró librarse del motivo de la *Crescente fide,* donde Drahomíra se preguntaría qué correspondería hacer con un gobernante que se comporta como un monje, Miladinov, M. "Preface", en Klaniczay, G. (ed.), *op. cit.*, p. 23.

[34] Del mismo modo, es inconsistente considerar los motivos religiosos de manera aislada, puesto que hay indicios de que Boleslao se habría convertido en promotor del culto a su hermano mártir, si bien esto podría responder sencillamente a motivaciones políticas. Si bien inicialmente es representado como un adversario de los cristianos, en el contexto de la creación del obispado de Praga, Boleslao habría permitido el traslado del cuerpo a San Vito o incluso lo habría instigado, Třeštík, D., *Počatky Přemyslovců, vstup čechů do dějin (530-935),* Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2008. Marina Miladinov retoma el debate en el Prefacio a la edición bilingüe de la obra de Gumpold de Mantua, Miladinov, M., "Preface", *op. cit.*, pp. 19-26. Petr Kubín opina que, dado que el culto no fue establecido por una canonización papal y las fuentes no mencionan obispos vinculados a la canonización, la intervención del gobernante es la clave para la promulgación del nuevo culto, sin cuyo consentimiento no hubiera sido posible, Kubín, P., *op. cit.*, p. 27.

que culminaría con el asesinato de Wenceslao. Las imágenes acompañarán la construcción de este último evento como un acto dirigido contra de la fe cristiana que profesaba, como un martirio perpetrado con el fin de acabar con la obra de un activo promotor de la cristiandad.

Palabra e imagen.

El antagonismo entre los hermanos Wenceslao y Boleslao representa, en las leyendas cristianas acerca del martirio del primero, algo más que una disputa por el poder del reino. Se enmarca en la construcción de algunas figuras de la dinastía přemyslida como héroes de la avanzada cristiana convertidos en santos. Inscribe a Bohemia en la historia la Europa cristiana de tradición latina.[35] En la *Passio* de Gumpold, el destino de Wenceslao pareciera ya proyectado, intuido, en el martirio de su abuela, santa Ludmila, que él presencia en una visión. Manifestar su preocupación ante semejante revelación lleva a la proliferación de los rumores y el enojo de los medios cortesanos y del círculo más cercano al duque.[36] Este acusa a su propia madre de instigar el asesinato, así como la expulsión del clero en el marco del relato del sueño, que citamos en extenso a continuación:

[35] Como indica Nechutová, el afianzamiento de dicha religión a través del establecimiento del obispado de Praga coincide con el desarrollo de la literatura latina; no obstante, durante la primera fase (siglos X-XI) esta convive con la producción de obras en lengua eslava antigua eclesiástica. Las obras latinas provienen fundamentalmente de medios monacales benedictinos. Nechutová, J., *op. cit.*, p. 34.

[36] "*Qu[i]a videlicet gratiae spiritualis significativa prescientia iuvenis electi precordiis elucente parentes invidi admodum concussi, iugiter ipsum Christi constantissimum amatorem per satellitum vicinius suis adiunctorum consiliis furtiva alloquia commoventes, a proposito, quo devotius cęlestibus capessendis insistere decrevit, ob necessitates publicas ab eo providendas aliquatenus avellere conati sunt*", *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*,p. 48.

"*Domorum namque visa destructio felicem meę Liudmilę, sanctę ac venerabilis matronę, portendit obitum. Quę videlicet matris meę, tam genere quam operum etiam inquinacione gentilis, furiali cum aliquot ministris ad scelus eque paratis facta conspiracione, non multum hinc processuro tempore, clanculum irruentibus perversorum armis pro christiani nominis ac fidei professione corporis crudelem subibit passionem.Porticus autem, ut visio testatur, populis deserta amplitudo, clero nostro incluso tutamine miserabilem prefingit e regno expulsionem tociusque substatię non debitam amissionem. Enimvero execrabilis memoriae genitrix mea sectę vitali, quam pro toto posse confiteri, colere, cordetenus sequi et amare insto et posthac aliorsum inrevocabilis instabo, mordaciter invidens, eosdem diversorum clericos ordinum, quia mecum sentiré non negant, ope terrena privatos regno severius eiectum iri molitur*".[37]

El hecho es de relevancia para la continuidad narrativa de la pieza hagiográfica, puesto que luego de la mención de la irritación en la corte y la familia por el cariz que estaban tomando las tendencias religiosas de Wenceslao, este, pretendiendo escuchar a los consejeros, en realidad comienza un proceso contrario de alejamiento de los círculos de poder hasta tomar las riendas del mismo con mayor libertad de acción, hecho coincidente con su madurez. Desde el inicio de su discurso, no deja dudas acerca de qué los separa: "*O amici et fideles utinam Cristi!*".[38] En adelante, proclama abandonar los consejos desafortunados y el clima de corrupción del palacio:

"*Qua districtione, si vita regnumque manebit incólume, posthac exsolutus vacabo, et iuxta scriptum retromissa iuventute vir effectus, quę sunt parvuli evacuabo; precepti actibus dominici, vestrę ulterius non obaudiens nequitię,*

[37] *Ibid.*, p. 48.
[38] *Ibid.*, p. 50.

superna roboratus clementia insistam".[39]

Hacerse con el poder desconociendo los consejos tendenciosos implicaba afirmar la autoridad. Para ello, Wenceslao decide tomar una serie de medidas: imponer la pena capital para los parricidas,[40] promover el crecimiento de la iglesia por medio de nuevas fundaciones y la restauración y donación de propiedades a los clérigos. Consecuentemente, esto implicaba una reafirmación de las tendencias a las que se oponía parte de la familia gobernante, de la corte y la sociedad. Los medios cortesanos y familiares, por un breve lapso, parecen adaptarse a esta nueva situación, temerosos de las posibles acciones de las que serían víctimas en caso de continuar con sus insidias.[41]

Este momento álgido de conflictividad manifiesta en el discurso y en las iniciativas tomadas, culminaría con el complot urdido por Boleslao contra su hermano con el fin de tomar el trono.[42] Los momentos previos al martirio en la *Passio* dan cuenta de la trama/confabulación. El palacio es el escenario donde secretamente toma forma la conspiración,[43] oculta por el engaño de

[39] *Ibid.*,p. 50.
[40] Tal como sugiere Ian Wood, el término "parricida" debe ser entendido en un sentido más extenso, puesto que probablemente se refiera al asesinato de cualquier pariente. Esto permitiría incluir el caso de Santa Ludmila, Wood, *op. cit.*, pp. 196-197.
[41] "*Finito excellentis alloquio iussionis nefastę participes coniuracionis domum pavidi redeunt, superba mentium fastigia accepto sacri ducis potente vigore coacti deponunt solitasque erga mirę sanctitatis virum insidias, quamvis ad modicum tempus, moliri desinunt*", *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*,p. 52.
[42] "*... frater eius Bolezlav ętate minor, mentis perversitate et actuum qualitate execrandus, diabólico tactu instinctus, furoris nequitia contra virum Dei servienter armatus, regni fraterna manu rapiendi cupidus, cum nefario ministrorum ausu mortales exitii insidias sibi tendere quam plurimum conatus est*",*ibid.*,p. 54.
[43] "*... profanę gentis cotidiana conspiracio domiciliorum latibulis furtive densatur ipsiusque fratris invidia magis magisque diabolo fomitem prebente accenditur*", *ibid.*,p. 56.

Boleslao, que finge amor fraterno para encubrir la artimaña.[44]

Gumpold señala que el banquete al que es invitado Wenceslao por su hermano es un fraude: la intención real es llevar a cabo el asesinato, que resulta fallido debido a que "… *eo quod nondum divinitus iussa venerit passionis hora, inlesum eum dimiserunt*".[45] Los secuaces de Boleslao intentan atacar al duque tres veces con sus espadas ocultas debajo de la ropa, pero vuelven a caer sobres sus sillas. Wenceslao ofrece entonces una breve alocución en la que propone beber y compartir el vino en señal de amor al Arcángel Miguel, quien, llegada la hora transportaría las almas de los presentes al paraíso:

> "'*Salutet vos salus omnium Cristus! Calicem, quem manu teneo, in sancti archangeli Michahelis amorem ebibere unumquemque nostrum ne pigeat, hoc amore spiritalitatis eius altitudinem pro posse venerantes, ut quacumque hora lex naturae ad extrema nos deduxerit, animarum nostrarum paratus susceptor clemensque in paradisi voluptates dignetur fieri subvector, cordium imis precemur!*'".[46]

En la imagen del banquete del manuscrito de Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 11.2 Aug. 4°, fol. 20v, que se encuentra al final del prólogo, puede observarse al Arcángel Miguel en señal de bendición hacia Wenceslao, quien apunta hacia el arcángel con su índice izquierdo, mientras sostiene un cáliz con su mano derecha, ofreciéndolo a los participantes de la fiesta. La presencia del Arcángel podría interpretarse no solo en términos de la

[44] "*Nam cunctorum armis vestium contractura dolose latentibus simulataque pace, amor sub fraterno obtutu quasi verus fingitur, qui magis nocendi facultate querenda monstratur*", *ibid.*, p. 56.
[45] *Ibid.*, p. 58.
[46] *Ibid.*, p. 58.

promesa de la entrada en el paraíso, sino también como un signo de la ulterior trágica fortuna de Wenceslao.[47] En el lado opuesto de la imagen, escuchando al futuro mártir, se encuentra Boleslao, que extiende su mano abierta hacia arriba, y sus compañeros. Dos de ellos muestran una mano hacia abajo. De acuerdo con François Garnier, la posición de las cabezas hacia arriba puede conllevar dos significados opuestos: o bien es indicador de buena consciencia y balance moral, o bien se trata de una actitud desafiante.[48] Consideramos que la segunda posibilidad es la apropiada en este caso, ya que va unida a otras dos características en dichos personajes: los labios gruesos, que remiten a la infidelidad,[49] y los bigotes, que suelen acompañar las representaciones de los malvados.

El relato continúa con los sucesos de la noche siguiente, cuando Boleslao se presenta ante Wenceslao intempestivamente afirmando "*Melius hodie tibi preparavero convivium*",[50] y lo ataca con su espada tres veces de manera infructuosa. Gumpold pone en boca del duque una amenaza de derramamiento de sangre, que, sin embargo, no desea llevar a cabo, ya que comprometería su salvación. En cambio, entiende que su hora ha llegado: "'*Recipe gladium, matura supplicium; quę sunt agenda, ne differas in longum!*'". El fratricida recupera el arma para concretar el asesinato, ayudado por sus secuaces. Esta secuencia de hechos se encuentra representada en la imagen en el manuscrito de Wolfenbüttel, Herzog August

[47] Asimismo, en relación con el prestigio como sanador y como líder del Ejército de Dios, el Arcángel podría apuntar con su presencia a la sanación de las almas de los infieles, así como a la idea de la derrota del adversario infiel.
[48] Garnier, F.,,*Le language de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolique*, Paris, Le Leopard d' Or, 1982, p. 140.
[49] Garnier, F., *Le language de l'image au Moyen Âge. II Grammaire des gestes*, Paris, Le Leopard d' Or, 1982, p. 95.
[50] *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*, p. 60.

Bibliothek, Cod. Guelf. 11.2 Aug. 4°, fol. 21r. En primer lugar, se observa a Wenceslao y Boleslao en lucha: el primero parece lograr dominar al segundo. Luego Boleslao persigue a su hermano con la espada en alto mientras un sacerdote cierra la puerta.[51] En el medio de ambas instancias es posible imaginar el diálogo entre los hermanos en el que Wenceslao resuelve aceptar el martirio por Cristo.[52] Dado que la representación iconográfica se encuentra en el comienzo de la obra (en lugar de al final de la parte correspondiente a la vida de Wenceslao), propongo una interpretación de la misma que vincula texto e imagen: la mención de la eliminación de herejías gracias a la Trinidad y a la resistencia de los cristianos que habría permitido que la luz del dogma iluminara el mundo hasta entonces ofuscado por el error se condice precisamente con el error de Boleslao y quienes se oponen a un cristianismo que finalmente lograría imponerse, tal como lo haría Wenceslao al convertirse en santo y, de ese modo, en un "atléta de Cristo"[53] para la posteridad a partir de la historia del martirio y los milagros que lo sucederían.

Conclusiones

Por un lado, la palabra de Wenceslao a través de la reconstrucción de

[51] Esta ha sido la interpretación tradicional, si bien permanecen las dudas acerca de las motivaciones del acto. El texto escrito no hace referencia a este hecho.

[52] En efecto, el hagiógrafo plantea que el futuro santo comprendía el destino que le esperaba y había decidido aceptarlo: "*Noctis autem sequentis cursu orationum ac elemosinarum curiosissima desudans instantia, futuri conscius, mortis pro Cristo iura pati devotus, pernoctavit*", *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, *op. cit.*,p. 58.

[53] La alusión remite a la corona martirial, premio comparable al que recibe el atleta que corre para ganar una carrera, 1 Corintios 9, 24-26. Acerca de los cambios en el énfasis de la caracterización de Wenceslao en las leyendas en consonancia con las modificaciones de la sociedad cristiana medieval, ver Nechutová, J., *op. cit.*, p. 40. Allí se menciona el recorrido de la figura, que se ajusta inicialmente al ideal monacal (siglo X), el del *miles / athleta Christi* (siglos XII-XIII) y el del ejemplo del monarca cristiano (siglo XIV). Sin embargo, corresponde señalar que todos estos matices se encuentran ya presentes en la obra de Gumpold, si bien este prioriza la construcción del santo como un gobernante con tendencias monacales.

Gumpold busca convertir a los infieles. Por otro lado, la obra escrita del obispo de Mantua se complementa con las reconocidas imágenes del manuscrito de Wolfenbüttel y ambas deben dar cuenta del culto al duque y la expansión de la fe cristiana.

En este trabajo nos interesó observar el modo en que Wenceslao, a través del hagiógrafo, interpela por medio de sus actos a los círculos más próximos, la familia y la corte, así como también a la sociedad de Bohemia en su conjunto. El futuro santo es representado en una serie de instancias tomando la palabra frente a consejeros, familiares y detractores con el fin de manifestar las acciones a seguir para garantizar la expansión de la religión que adoptó y los cambios culturales que este hecho debía traer aparejados. El esfuerzo conversor se tiende incluso de manera directa al fratricida, que hace oídos sordos y define su destino como victimario del mártir.

En otro plano relacionado con la finalidad de la *Passio*, los discursos del santo, interpretados por las palabras que el hagiógrafo pone en su boca, exhortan a la audiencia a la conversión y al compromiso con la fe cristiana. Las imágenes que representan dos escenas clave en el relato de las instancias finales de la vida de Wenceslao, el banquete y del martirio del manuscrito de Wolfenbüttel, dan cuenta de los móviles detrás de las acciones de cada uno de los bandos implicados: el duque se ve movido por la religión que finalmente se impondría en la región, mientras que sus adversarios están empujados por la ambición y la infidelidad. Palabra e imagen se combinan en la construcción de un ideal de santidad que determinará la difusión del culto a Wenceslao en el

marco de la expansión cristiana en Europa central y su construcción como una imagen aglutinante de la historia de la dinastía přemyslida y de un reino cristiano en formación, que necesita legitimarse.

Bibliografía

Fuentes

Crescente fide en Emler, J. (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum, t. 1*, Praha, Nákladem Muzea Království Českého, 1873.

Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius, Ludvíkovský, J. (ed.), Prague, Vyšehrad, 2012.

Passio sancti Adalberti martiris Christi enKlaniczay, G. (ed.), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / New York, CEU Press, 2012, pp. 95-182.

Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi en Klaniczay, G. (ed.), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / New York, CEU Press, 2012, pp. 27-76.

Thietmar von Merseburg, *Chronik*, Trillmich, W. (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

Uita uel passio sanctorum Benedicti et Iohannis, sociorumque suorum, edita a Brunone episcopo, qui et Bonifacius dicitur en Klaniczay, G. (ed.), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / New York, CEU Press, 2012, pp. 183-313.

Bibliografía secundaria

Antonín, R., *The Ideal Ruler in Medieval Bohemia*, Leiden / Boston, Brill, 2017.

Merhautová, A., "Gumpoldova legenda" enZACHOVÁ, J. (ed.), *Legendy Wolfenbüttelského rukopisu*, Praha, Centrum Medievistických Studií, 2010, pp. 19-32.

Corbet, P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l´an Mil,* Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986.

Kantor, Marvin, *The Origins of Christianity in Bohemia. Sources and Commentary*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990, pp. 16-18.

Garnier, F., *Le language de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolique*, Paris, Le Leopard d' Or, 1982.

Garnier, F., *Le language de l'image au Moyen Âge. II Grammaire des gestes*, Paris, Le Leopard d' Or, 1982.

Klaniczay, G., *Holy Rulers and Blessed Princesses.Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Kubín, P., "Who was Saint Wenceslas or an Introduction to the New 'Saint Wenceslas' Memorial Volume" en Kubín, P. (ed.), *Svatý Václav.4.Na památku 1100.výročí narození knížete Václava svatého*, Praha, Togga, 2010, pp. 23-30.

Nechutová, J., *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, Köln / Weimar / Wien, Böhlau, 2007.

Neyra, A. V., "Huir de la sociedad profana: sobre los obstáculos en la construcción de la autoridad, el gobierno y el fomento de la Iglesia en la Passio sancti Venceslavi martyris", *Revista Mirabilia*, 2, 2017, p. 114, n. 8. URL: http://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-25-2017-2.

Petersohn, J. (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1994.

Třeštík, D., *Počatky Přemyslovců, vstup čechů do dějin (530-935),* Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2008.

Třeštík, D., "Ještě ke královně Emmě. Wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy a Druhý život královny Matildy" en Kilián, J. y Polanský, L. (eds.), *Emma Regina. Civitas Melnic. Sborník příspěvků z konference u příležitosti 1000.výročí úmrtí kněžny Emmy Reginy († 2. 11. 1006) a 80. jubilea narození Pavla Radoměrského (*23. 11. 1926) konané 9.listopadu 2006 v Regionálním muzeu Mělník*, Mělník, Regionální muzeum Mělník,

2008, pp. 45-59.

Třeštík, D., "Translation und Kanonisation des heiligen Wenzel durch Boleslaw I" en Doležlová, Eva et al. (ed.), *Colloquia mediaevalia Pragensia 11. Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Praha, Filosofia, 2010, pp. 341-362.

Wood, I., *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Essex, Longman, 2001.

"Somos santos, y al mismo tiempo no lo somos": Martín Lutero y la problematización del concepto de santidad en su labor de predicador (1512-1546).

"We are saints, and at the same time we are not": Martin Luther and the problematization of the concept of holiness in his work as a preacher (1512-1546).

Maricel Gomez[1]
FFyL-UBA
marujagomez1967@gmail.com

Resumen

Han pasado 500 años desde el estallido que provocó el cisma más importante en el ámbito religioso: el inicio de la Reforma Protestante. El año 1517 no sólo dio a conocer la reacción en contra de un orden establecido, sino que también presentó al mundo la ignota figura del fraile agustino Martín Lutero (Eisleben, 1483-1546).

Buscamos centrarnos especialmente en un singular aspecto de su figura: el papel de nuestro reformador como predicador. Muchos de los trabajos especializados datan como fecha de inicio de dicha labor en 1512. En ese sentido, la propuesta del presente trabajo es presentar aspectos del quehacer luterano sobre la predicación, cual es la verdadera función del predicador y su público y de qué manera pretendió instruir a su audiencia con la palabra de las Sagradas Escrituras. Nuestro eje central será analizar el tratamiento de Lutero respecto al concepto de santidad, que él mismo manejó con reservas.

Palabras clave

Lutero, santidad, predicación, sermón

Abstract

500 years have passed since the outbreak that caused the most important schism in the religious sphere: the beginning of the Protestant Reformation.The year 1517 not only made known the

[1] Estudiante avanzada de la carrera de Historia, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Colaboradora en ETIAM - Revista Agustiniana de Pensamiento desde el año 2017.

reaction against an established order, but also presented to the world the unknown figure of the Augustinian friar Martin Luther (Eisleben, 1483-1546).
We seek to focus especially on a singular aspect of his figure: the role of our reformer as a preacher. Many specialized works date the beginning of this endeavour in 1512. In that sense, the aim of this paper is to present aspects of the Lutheran work on preaching, about the true role of the preacher and his audience, and how he intended to instruct them with the word of the Holy Scriptures. Our central axis will be to analyze the treatment of Luther regarding the concept of sanctity, which he himself handled with reservations.

Key-words
Luther, holiness, preaching, sermon

Fecha de recepción: 14/11/2018
Fecha de aceptación: 30/11/2018

> "Luther's later years are, however, by no means to be written off as the sputterings of a dying flame. If in his polemical tracts he was at time savage and coarse, in the works which constitute the real marrow of his life's endeavor he grew constantly in maturity and artistic creativity. The biblical translation was improved to the very end. The Sermons and the biblical commentaries reached superb heights".
>
> Roland Bainton, *Here I Stand. A life of Martin Luther*.[2]

Después de 500 años de la sorpresiva aparición del fraile sajón Martin Lutero (1483-1546) a la escena pública a causa de su notable descontento con las prácticas de la Iglesia católica, su figura no ha dejado de maravillar a propios y ajenos. El inminente impacto del gran cisma del siglo XVI que supuso el estallido de la Reforma Protestante en 1517 no sólo hizo repensar la manera en la que se estaba llevando a cabo el culto religioso de la mano de la religiosidad oficial emanada desde Roma, sino que al mismo tiempo empezaron

[2] Bainton, R. H., *Here I Stand. A life of Martin Luther*, Chicago, Mentor Books, 1950, p.300.

a despegarse una serie de prácticas heterodoxas que provocaron graves molestias al dogma establecido.

Si bien a lo largo de su vida, Lutero ha consagrado su vida en una inmensa obra, no solo como comentarista de la exégesis bíblica sino que también de enseñar asimismo la palabra de Dios, podemos encontrar en ella una variedad muy rica respecto a las formas en las que transmitió ese tipo de saberes. Tan relevante sería este punto que hasta el mismísimo Lucien Febvre confesaría que la obra del reformador fue en cierto punto polifónica[3].

Teniendo en cuenta esta sutil advertencia del segundo padre de *Annales*, nos resultará curioso explorar las lecturas luteranas respecto a su tarea como predicador. Es notable que todo el aprendizaje efectuado por Lutero dentro de los claustros del convento agustino haya sido aplicado con tanto ahínco en los sermones que llevó a cabo a fines de 1511 y a principios de 1512 por encargo de Johannes Staupitz, uno de sus mayores mentores[4].

Aunque ya se haya conocido sus opiniones respecto a la importancia de las Escrituras, la práctica del sermón es un ámbito en extremo original para poder observar cómo el universo de representaciones luterano se va expandiendo cada vez más no sólo en la lucidez de su exégesis bíblica sino como se fue produciendo su interacción con su público más fiel.

Por ello, el objetivo del presente trabajo será analizar la labor

---

[3] Febvre, L., *Martín Lutero, Un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p.10.

[4] "When in 1511 Father John Staupitz, his spiritual advisor, assigned him to teach Scripture and preach in the monastery, Luther protested, 'It will kill me. I won't last three months'. How much more plaintive might his protest have been if Staupitz had said what Luther said later about the preaching office: 'When the preacher speaks, God speaks!' If the pastor is not sure that God speaks through his mouth he should leave preaching alone for he surely denies and blasphemes God". Ver Meuser, F. W., "Luther as a preacher of the word of God", en McKim, D., (ed.) *The Cambridge Companion of Martin Luther*, New York, Cambridge University Press, 2003, p.136.

de Lutero en torno a la predicación, cuál es su accionar en el momento que dispone a dirigir su erudición y compartirlo con sus espectadores, y de qué manera el mismo desarrolla una visión particular del concepto de "santidad" en el grueso de sus sermones.

Nuestra hipótesis sugiere que dentro de la misión predicadora que llevó a cabo Lutero, el mismo buscó concientizar acerca de los alcances y límites de las implicancias del carácter dual del ser "santo": mientras que el fiel posee elementos para ser considerado como tal, al mismo tiempo podrían haber existido rasgos que se contraponen a un pleno ejercicio de la santidad.

No solamente pretendemos resaltar la ecuanimidad y la responsabilidad que nuestro personaje le otorgó a semejante tarea, sino que también deseamos explorar de qué forma el reformador problematizó de lleno con la esencia primal de la hagiografía, que es la vida y obra de los santos cristianos.

Cuando el predicador habla, Dios habla. Apuntes para la comprensión del rol de la predicación en Martín Lutero.

Desde el minuto uno, el sermón se convirtió en la máxima herramienta utilizada por los movimientos de reforma religiosa. No solamente por la llegada directa del mensaje bíblico hacia el púlpito sino por las grandes convocatorias que las mismas significaron. En relación a esto, Beth Kreizer consideró que si bien los sermones han sido popularizados durante la Edad Media, han tenido un nuevo significado durante los siglos XVI y XVII por parte de los nonatos movimientos reformistas[5]. Si la Reforma Protestante pretendió tener

[5] "The sermon was dominant in print culture, so much that Luther's sermons appeared in mass quantitites in the first decade of the reform movement. Thus Luther and his followers seized

un mayor impacto, era una condición necesaria apelar a esta forma de expresión.

Lutero anticipa esta primacía de la palabra al iniciar su sermón, donde comentó el pasaje bíblico sobre Mateo 5; 1-2:

> "Estas palabras son como un prólogo en que el evangelista llama nuestra atención a la actitud que Cristo asume en momentos en que está por predicar un sermón. "Sube a un monte, se sienta, abre su boca". ¿Para qué tantos detalles? Para hacernos ver que el Señor toma su tarea muy en serio. Pues estos son los tres factores que, según dicen, hacen a un buen predicador: primero, que se presente en la forma debida, segundo, que abra la boca y diga algo que valga la pena; y tercero, que sepa terminar a tiempo."[6]

Nuestro reformador indica tres elementos que debe poseer un predicador que se precie de tal: en primer lugar, que el mismo posea un rol consciente al ejecutar la tarea, ya que Lutero no veía con buenos ojos que el actor se apersonara de una manera inesperada y no sea reconocido por la comunidad, sino que el mismo debe ser diestro en el conocimiento de las competencias de su investidura.

En segundo lugar, debe saber "abrir la boca y decir algo que valga la pena". Más allá de los sinsabores arrastrados por su viaje a Roma entre 1510-1511 respecto al accionar de los nuncios papales,[7] la idea de Lutero radicó en que los predicadores debían tener un

upon a pre-existing form, the sermon, transforming lowers seized upon a pre-existing form, the sermon, transforming it into a teaching tool of great significance. They built upon developments in the late medieval period, but placed their own distinctive stamp upon the terms, forms and uses of the sermon in the sixteenth and early seventeenth centuries". Ver Kreizer, B., "The Lutheran Sermon", en Taylor, L., (ed), *Preachers and people in the Reformations and the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2001, p.35.

[6] Lutero, M., *Sermones*, Buenos Aires, Editorial Concordia, 2007, p.15.

[7] Hans Lilje recogió este acontecimiento en particular, resaltando que en las anotaciones meticulosas de Lutero se encontró un gran recelo hacia los sacerdotes italianos que 'decían misa con rapidez y elegancia, en un abrir y cerrar de ojos, como si practicasen juegos malabares'. En dichos sacerdotes le desagradó profundamente su abierta incredulidad, la precipitación con que decían misa y la impaciencia que denotaba su reiterado sonsonete para con los extranjeros: '*passa, passa*' (¡deprisa! ¡deprisa)". Ver Lilje, H., *Lutero*, Barcelona, Salvat, 1986, p.77.

brillante uso de la palabra y de las enseñanzas que deseaba dejar en su auditorio, ya que la misma recepción de esas ideas debían llegar a los espectadores de una manera clara y simple. Aquellos que no lograban transmitir una buena lectura de la exégesis bíblica, eran puros charlatanes o embaucadores[8].

Por último, el tercer requisito residió en que el predicador supiera detenerse a tiempo en su sermón para que no se generasen malentendidos o conflictos. Lutero permitió que se hable acerca de lo que acontece en la vida terrenal, pero si aquel osado predicador se atreviese a hablar de este mundo como un breve receptáculo de la vida de los mortales y aludir a qué sucederá en el más allá, el enfrentamiento entre los espectadores sería ineludible.[9]

La minuciosidad con la que el reformador deseó manejar el desafío de la propia predicación fue absolutamente cuidadosa. En pocas palabras, el predicador debía ser consciente de la tarea que iba a llevar a cabo, debía ser un profesional de la palabra y demasiado cauto en los límites de lo que se podía hablar en el auditorio, controlándose a sí mismo para evitar disputas de grueso calibre. Estos atributos fueron los indicados para poder construir una responsable instrucción para aquellos interesados en predicar.

A continuación analizaremos de qué manera el reformador concebía la cuestión de la santidad y quienes son los actores que se encuentran inbuidos de ser considerados "santos" en una selección

[8] "Pero lo que no corresponde es que hagas tal cosa fuera de tu hogar y trates de meterte por propia iniciativa en casas ajenas o en el hogar de tus vecinos, así como tampoco debes permitir que alguno de esos vecinos, así como tampoco debes permitir que alguno de esos predicadores clandestinos se meta en la casa tuya y pretenda desplegar allí una actividad para la cual nadie le ha dado la autorización (...) Pues no hay que prestar oídos a cualquier vagabundo que se jacta de poseer el Espíritu Santo y cree que esto le da el derecho de introducirse en casas particulares". Ver Lutero, M., *Op.Cit.*, p. 16-17.
[9] Lutero, M., *Op.Cit.*, p. 18.

de sus más notables sermones.

"Tú solo eres santo, todo lo demás es impío…" Consideraciones sobre la santidad en los sermones luteranos.

Antes de proceder al desarrollo de las elucubraciones del Lutero en su labor de predicador, es preciso tener en cuenta algunos aspectos referidos a la concepción de la santidad en sus obras previas. Primero que nada, Robert Bartlett ha señalado que no hubieron tímidos rasgos que expresen que el reformador tenga una objeción clara sobre el culto de los santos[10]. Pero tiempo después daría a entender que los mismos no tendrían fundamento en las Escrituras, teniendo preeminencia la figura de Cristo como intermediario entre Dios y los mortales.[11]

Considerando la posición de Lutero anteriormente mencionada, nuestro reformador desplazaría el rol que tienen los santos propios de la cristiandad adjudicándosela hacia a la comunidad de creyentes, estableciendo que los mismos hombres tienen características propias de los santos, siempre y cuando se correspondan con las buenas obras y su situación de siervos de un Dios todopoderoso. Retomaremos este asunto más adelante.

Yendo al análisis propiamente dicho de la acción predicadora

[10] Bartlett, R., *Why Can The Dead Do Such Things? Saints and Wordshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 2013,p.85.

[11] "But Luther's fundamental objection was not the squandering of resources but the lack of scriptural authority: 'My belief should be certain and have certain foundation in the Scripture… they have no Scriptural argument [keyne schrifft] that one should invoke saints and have them as mediators, but Scripture make Christ alone mediator and intercessor'. In 1530 this view was incorporated into the first oficial statement of Protestant belief, which stated explicitly that Scripture did not support the invocation of saints. Saints might be taken as fruitful examples for our life, but there was only one intercessor: Christ". Ver Bartlett, R., *Op. Cit.*, p.86.

de Lutero, diremos en primera instancia que el espacio del sermón significaba el más honesto encuentro entre la más fina exégesis bíblica sumado a un claro interés de aplicar ese conocimiento de una manera completamente didáctica a un público numeroso. Aquí consideramos pertinente la opinión de Fred Meuser, que observó a estas sesiones luteranas no sólo como un espacio propicio para dar enseñanzas, sino como un potente campo de batalla donde el reformador daba rienda suelta a su elocuencia.[12]

En su sermón de Navidad, Lutero pronunció la siguiente declaración:

> "Pues ni aún todos los cartujos pueden aquietar su conciencia cuando ésta se halla alarmada por un pecado, por insignificante que sea, ni puedes salir del error y de la incredulidad mediante tu propia justicia, porque el poder de Satanás te tiene encadenado. Pero en estas circunstancias, en que tú estás amarrado al pecado, con la conciencia perturbada, y sin otra posibilidad que la de practicar el mal, en estas circunstancias vino Cristo y no sólo quita tu pecado sino que además te fortalece con su justicia en tal forma que de ahí en más ya no practicas el pecado como lo hacías antes sino desistes de pecar. Justicia, éste es uno de los vestidos con que Cristo quiere adornar a todos aquellos que no pueden deshacerse de sus pecados por sus propias fuerzas; con este vestido, Cristo cubre a los creyentes para que sean justos y santos como lo es él mismo."[13]

El reformador recuerda en primera instancia la naturaleza corrupta, intrínseca desde los orígenes de la humanidad: el pecado

[12] "Though Luther often said that a sermon is simply composed of teaching and exhortation, he did not preach that way. He preached as if the sermon were not a classroom but a battleground! Every sermon was a battle for the souls of the people, an apocalyptic event that set the doors of heaven and hell in motion, part of the continuing conflict between the Lord and Satan. The Word is God's sword in this cosmic warfare through which the power of Christ invades life today". Ver Meuser, F. W., *Op.Cit.*, p.137.

[13] Sermón de Navidad, "El Rey enviado por Dios" (Mateo 21:1-9), en Lutero, M., *Sermones*, *Op.Cit.*, p.25.

original. El único que pudo redimir a los mortales de esa falta fue Cristo, y por ello uno puede considerarse santo porque el hijo del Creador los salvó sacrificándose. Esta es la primera condición que en el análisis pesimista de Lutero sale a flote: el hombre puede ser santo justamente porque está por afuera de los peligros inherentes a Satán. Por ello, Meuser considera que el mismo sermón es un evento de salvación, ya que mientras la palabra de Dios es pronunciada por el predicador, nada será igual como antes.[14]

En el sermón dedicado a Pentecostés, Lutero retomó la anterior idea con las siguientes palabras:

> "La justicia del cristiano ha de llamarse, pues, 'perdón de los pecados'. Y ese perdón debe entenderse no como una acción que se lleva a cabo en unos breves instantes, sino como una realidad de validez permanente, pero una realidad en la cual hemos sido y estamos colocados, no una realidad que tuviera su origen en nosotros (...) Debe ponerse en claro, somos santos, y al mismo tiempo no lo somos; tenemos el perdón de los pecados y por otra parte no lo tenemos; asimismo, hemos resucitado de entre los muertos y no hemos resucitado."[15]

Cuando el reformador hizo énfasis en delinear que la realidad del perdón de los pecados es permanente pero que no tuvo origen en nosotros refirió claramente a que somos instrumentos exclusivos de Dios y además actuaríamos según sus designios. Pero, si nos atrevemos a admitir que aquella realidad no surgiera del propio

[14] "The sermon itself is, therefore, a saving event. When God speaks, things can never be the same again. God's Word touches the hearer, condemns, offers, forgiveness, appeals and draws. No one can listen in cool detachment on the perimeter in a neutral stance. One cannot go away from preaching in the same relationship to God as before. Neutrality means that the devil has won that skirmish. When the word about Christ is preached, God has spoken and one answers yes or no. There is no alternative". Ver Meuser, F., *Op.Cit.*, pp. 137-138.
[15] Sermón de Pentecostés. "Jesús el mediador de la justicia verdadera". Ver Lutero, M., *Op.Cit.*, p.127.

hombre sería rechazar la posibilidad del libre albedrío en la existencia humana. En ese sentido, el hombre no podría escapar de la virtud divina que lo puede todo. Por ello, y porque no puede borrar la marca que supuso el pecado original, ha sido salvado por el hijo de Dios y por consiguiente, consagrados como santos a partir de esta contradicción.

En el sermón "La justificación por la fe", Lutero hizo mención explícita al culto de los santos cristianos de la siguiente manera:

> "Escucha. Cuando confiábamos en lo que habían decretado los antiguos Padres, y en lo que ellos llamaban 'buenas obras', ¿acaso esto no significaba adorar las obras de las manos? Pues todo lo que hay en los templos: los altares, los cálices – todo esto lo hemos donado para hacernos partícipes de los méritos de los santos. ¿No significa esto adorar piedras y madera? ¿O quieres decirme que un altar es un dios? ¿O que lo es la buena obra que haces, o la regia monástica que observas? Por cierto, la gracia y la misericordia de Dios tiene que ser otra cosa que la obra y el mérito que el hombre hace en el convento o en algún otro lugar. Esto lo tendría que admitir cualquiera."[16]

En este fragmento se observa claramente cuál fue la condena luterana a la adoración de todo tipo de reliquias o imágenes que refirieron a los santos[17]. No solo acusó a buena parte de los cristianos que apoyaron dicho culto, sino también las críticas se volcaron hacia la comunidad judía. Lyndal Roper manifestó que cuando el reformador criticó a la interpretación rabínica, acusa a los judíos de

[16] Sermón sobre la Justificación por la Fe. "Lo que el Primer Mandamiento exige y lo que promete (a)" (Deuteronomio 4:23-31). Ver Lutero, M., *Op.Cit.*, p. 245.
[17] "We can respect true saints, said Luther, without relying on them: 'I believe St. Elisabeth at Marburg was holy, and St. Augustine, Jerome, Ambrose, Bernard and Francis, but I will not stake my life on them. I want my faith to be certain and to have a firm basis in Scripture". Ver Hendrix, S., *Martin Luther, The Man and His Vision*, Londres, Yale University Press, 2015, p.153.

separar palabra y signo, lo que les lleva a admitir la 'justicia en las obras y a confiar en su obediencia a la ley'[18].

En resumen, la forma en la que concibió Lutero la santidad es por una parte una crítica a la devoción a las imágenes y reliquias que los cristianos continuaron adoptando y por otro lado consideró lícita la naturaleza contradictoria del hombre en su condición de ser y no ser "santo" a la vez. Esa disposición depende para Lutero únicamente del Creador, que deviene en ajedrecista predilecto de los designios de esa humanidad caída pero construida a imagen y semejanza de Dios.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo hemos recorrido las características esenciales respecto a las expresiones luteranas sobre la santidad en su trabajo como predicador y su accionar en los sermones.

A pesar de que Lutero privilegió la primacía de las Sagradas Escrituras considerando que las mismas no le otorgaron una justificación a la participación de los santos –siendo Cristo el nexo entre el Creador y el hombre-, no se preocupó por el desarrollo de la vida de los mismos, pero si a criticar su presencia en las reliquias e imágenes y cuestionar los límites de esa "santidad" tan protegida por sus devotos fieles.

Otra cosa que se desprende de este análisis y que excede los límites de estas páginas se relaciona a en qué medida la participación de los verdaderos o falsos cristianos afecta a su condición de "santos" a medias, teniendo en cuenta sus

[18] Roper, L., *Martín Lutero. Renegado y Profeta*, Madrid, Taurus, 2017, p.406.

características espirituales y sus rasgos exteriores. Si bien las preocupaciones recurrentes de Lutero se basaban en torno a la economía de su salvación, ¿de qué manera afectará a estos grupos anteriormente mencionados? ¿Las buenas obras correrían de igual forma para ambos grupos?

Además de descubrir que el sermón se convirtió en una herramienta óptima para poder dar a conocer el contenido de los mensajes de los movimientos de reforma surgidos en la temprano-modernidad con un nuevo sentido, podemos decir que la tarea del predicador fue considerado por Lutero como un gran desafío, dejándole la responsabilidad del cuidado de las lecturas bíblicas, estimulando a cada uno de ellos en la prudencia de las palabras o cuestiones que se dirán en cada reunión y estando a la altura de las circunstancias en relación con el púlpito que podía acceder a estos encuentros.

Nuestro reformador no sólo se consagró como un diestro polemista de la exégesis bíblica, sino que también desafío los límites en la forma de llegar al famélico y expectante público presente en sus sermones. Más allá que se hayan generalizado desde las entrañas del cristianismo, Lutero hizo suya esta forma de divulgar conocimientos religiosos y a su vez, nos permitió abordar su intento de comprender esa cercanía próxima pero sobre todo íntima a Dios[19].

[19] Con respecto a la curiosidad y a los juicios que poseemos los historiadores respecto a la figura de Lutero, estas palabras de Lucien Febvre resumen esas sensaciones de una forma inmejorable: "No juzgamos a Lutero. ¿Qué Lutero, además, y según qué código? ¿El nuestro? ¿O el de la Alemania contemporánea? Prolongamos sencillamente, hasta los extremos confines de un tiempo presente que estamos mal preparados para apreciar con sangre fría, la curva sinuosa, y que se bifurca, de un destino póstumo". Ver Febvre, L., *Op.Cit.*, p.274.

Bibliografía

Fuentes

Lutero, M., *Sermones*, Buenos Aires, Editorial Concordia, 2007.

Bibliografía Secundaria

Bainton, Roland H., *Here I Stand. A life of Martin Luther*, Chicago, Mentor Books, 1950.

Bartlett, R., *Why Can The Dead Do Such Things? Saints and Wordshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

Febvre, L., *Martín Lutero, Un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Hendrix, S., *Martin Luther, The Man and His Vision*, Londres, Yale University Press, 2015.

Kreizer, B., "The Lutheran Sermon", en Taylor, L. (ed). *Preachers and people in the Reformations and the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2001, pp. 35-64.

Lilje, H., *Lutero*, Barcelona, Salvat, 1986.

Lutero, M., *Sermones*, Buenos Aires, Editorial Concordia, 2007.

Meuser, F. W., "Luther as a preacher of the word of God", en McKim, D. (ed.) *The Cambridge Companion of Martin Luther*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp.136-148.

Roper, L., *Martín Lutero. Renegado y Profeta*, Madrid, Taurus, 2017.

"*Et iste tres lance significabant tres persecuciones que debent venire* [...]": Hagiografía dominica y predicación profética en San Vicente Ferrer.

"*Et iste tres lance significabant tres persecuciones que debent venire* [...]": Dominican hagiography and prophetic preaching in St. Vincent Ferrer.

Mariano Ferrari
UNTREF – Université Paris VII
marianoeduardoferrari@gmail.com

Resumen

San Vicente Ferrer es quizás uno de los santos más populares de España. Nacido en Valencia en 1350, este fraile predicador perteneciente a la orden dominicana tuvo una intensa actividad de predicación a lo largo y ancho del occidente europeo hasta la fecha de su fallecimiento en 1419. Canonizado en 1455 por el papa Calixto III (también valenciano), su culto se difundió rápidamente por toda España y diversas regiones de Europa.

Entre los frentes temáticos básicos de su predicación se encontraba una triada de lanzas o tribulaciones de corte escatológico: la venida del Anticristo, la destrucción del mundo por medio de las llamas, y el juicio final. Como bien menciona el título de esta ponencia, estas tres lanzas significaban tres persecuciones que deben venir al mundo, pero la elección de esta imagen de las lanzas no es casual. El propio Ferrer menciona que la misma está representada en un *Flos Sanctorum* donde se narra una visión que tuvo Santo Domingo. En esta, el fundador de la Orden de Predicadores vio como Cristo se disponía a destruir el mundo con tres lanzas, pero no lleva a cabo su voluntad ya que es detenido por la Virgen María, quien le solicita a su hijo un tiempo más para que el mundo pueda ser corregido.

De esta forma Ferrer tomó una narración de la hagiografía primitiva dominicana y amoldó esta imagen a sus objetivos homiléticos, atribuyéndole a esas tres lanzas portadas por Cristo tres momentos o acontecimientos escatológicos. El objetivo de este trabajo es reconstruir la configuración del fin de los tiempos que el predicador valenciano realizó a partir del mencionado relato hagiográfico, utilizando como fuente principal el corpus de sermones conservados en el *Real Colegio y Seminario del Corpus Christi* de la ciudad de Valencia. Este sermonario contiene más de 180 *reportationes* que cubren la campaña de predicación realizada

por Ferrer en la región de Castilla entre los años 1411 y 1412, período en el cual el pensamiento escatológico vicentino adquiere un esquema más acabado y alcanza los mayores niveles de exposición y divulgación pública. Esto dio como resultado una importante presencia de estos tópicos en su campaña de predicación itinerante, llevando a colocar a Ferrer frente a la necesidad de rendir cuentas el respecto ante Benedicto XIII, Papa de Aviñón.

Palabras claves

San Vicente Ferrer, Hagiografía dominica, Predicación, Profecía, Escatología

Abstract

San Vicente Ferrer is, perhaps, one of the most popular saints in Spain. Born in Valencia in 1350, this preacher friar belonging to the Dominican order had an intense preaching activity throughout Western Europe until the date of his death in 1419. Canonized in 1455 by Pope Calixto III (also Valencian), his cult spread rapidly throughout Spain and various regions of Europe.

Among the basic thematic fronts of his preaching was a triad of spears or tribulations of eschatological court: the coming of the Antichrist, the destruction of the world through the flames, and the final judgment. As the title of this paper well mentions, these three spears meant three persecutions that must come into the world, but the choice of this image of the spears is not accidental. Ferrer himself mentions that it is represented in a *Flos Sanctorum* where a vision that Santo Domingo had was narrated. In this, the founder of the Order of Preachers saw how Christ was preparing to destroy the world with three spears, but does not carry out his will since he is stopped by the Virgin Mary, who asks his son for one more time so the world can be corrected.

In this way Ferrer took a narrative of the Dominican primitive hagiography and molded this image to his homiletic objectives, attributing to these three spears carried by Christ three eschatological moments or events. The objective of this paper is, thus, to reconstruct the configuration of the end of time that the Valencian preacher made from the aforementioned hagiographic story, using as a main source the *corpus* of sermons preserved in the Royal College and Seminary of Corpus Christi in the city of Valencia. This sermonary contains more than 180 reports covering Ferrer's preaching campaign in the Castilla region between 1411 and 1412, time during which the Vincentian eschatological thought acquires a more finished scheme and reaches the highest levels of exposure and public dissemination. This resulted in an important presence of these topics in his itinerant preaching campaign, leading Ferrer to face accountability to Benedict XIII, Pope of Avignon.

Key-words

Saint Vincent Ferrer, Dominican Hagiography, Preaching, Prophecy, Eschatology

Fecha de recepción: 21/11/2018
Fecha de aceptación: 16/12/2018

Introducción

A comienzos del mes de mayo de 1411 Vicente Ferrer se encontraba en medio de su campaña de predicación itinerante por la región de Castilla. Los últimos días de abril su derrotero lo había llevado a Chinchilla, una villa emplazada hoy en día en la provincia de Albacete. Allí Ferrer predicó sobre la bondad de Cristo como pastor, sobre cómo están ordenadas las almas en el paraíso, sobre la conducta ejemplar que deben llevar adelante las personas eclesiásticas y sobre la predestinación divina, entre otros temas propios de las necesidades impuestas por el calendario litúrgico. No obstante, también tuvo tiempo de abordar el ciclo de tópicos escatológicos que venía haciéndose cada vez más presente en sus sermones y que se volvió recurrente durante esta campaña, al menos hasta 1413, momento en el que está fechada su famosa carta a Benedicto XIII.[1] Cuando Ferrer se disponía a abordar estas temáticas comenzaba generalmente con uno o varios sermones dedicado al Anticristo – cuando vendrá, por qué Cristo lo mantendrá en la tierra, como serán sus engaños, cómo será su muerte-, luego dedicaba su predicación a explicar cómo será la destrucción del mundo por medio de las llamas, acontecimiento que ocurriría prácticamente de forma inmediata luego de la muerte del Anticristo; para finalizar abordando en una o más ocasiones lo que podríamos

[1] Una traducción al español de esta carta puede leerse en Robles Sierra, A., *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1996.

considerar como un tercer momento en su configuración del fin de los tiempos, el Juicio Final. Estos tres momentos eran denominados por el predicador como las tres lanzas que habrían de venir al mundo pronto. Dicha figura de las lanzas, que significaba principalmente tres persecuciones o tribulaciones, no era casual, sino que había sido tomada por Ferrer de la hagiografía propia del fundador de su Orden, Santo Domingo de Guzmán, a quien se le atribuye haber tenido una visión en la cual Jesucristo venía al mundo con tres lanzas en las manos dispuesto a destruirlo con ellas.

De esta forma Ferrer tomó una narración de la hagiografía primitiva dominicana y amoldó esta imagen a sus objetivos homiléticos, atribuyéndole a esas tres lanzas portadas por Cristo tres momentos o acontecimientos escatológicos. El objetivo de este trabajo es reconstruir la configuración del fin de los tiempos que el predicador valenciano realizó a partir del mencionado relato hagiográfico, utilizando como fuente principal el corpus de sermones conservados en el *Real Colegio y Seminario del Corpus Christi* de la ciudad de Valencia. Este sermonario contiene más de 180 *reportationes* que cubren la campaña de predicación realizada por Ferrer en la región de Castilla entre los años 1411 y 1412, período en el cual el pensamiento escatológico vicentino adquiere un esquema más acabado y alcanza los mayores niveles de exposición y divulgación pública. No obstante, a los fines de cumplir con los requisitos formales de este trabajo, es necesario realizar un recorte dentro del corpus homilético que permita acotar la extensión. Por tal motivo se tomarán en cuenta los sermones que Ferrer predicó en la mencionada ciudad de Chinchilla entre los días 1 de mayo de 1411,

momento en el que comienza con el ciclo de sermones escatológicos, abordando su primer predicación sobre el Anticristo, hasta el 9 del mismo mes, día en el que predicó su último sermón sobre el Juicio Final, previo a movilizarse junto con su compañía a la ciudad de Albacete donde comenzaría a predicar al día siguiente.[2]

La fuente en su contexto: el Sermonario del Colegio del Corpus Christi como una muestra de predicación medieval.

En relación al sermonario con el que se realiza este trabajo, la tradición narra que este fue un regalo realizado a Juan de Ribera, Patriarca del Colegio, por Francisco Gavaldá en 1594. El mismo habría permanecido en posesión de su familia durante casi dos siglos previo a ser entregado al Colegio, lugar donde hasta hoy en día se conserva como una reliquia.[3] Los primeros registros de la existencia del manuscrito los hallamos hacia 1605 en las Constituciones de la Capilla del Colegio. Estas, se refieren a "una caxa de plata en la que está un sermonario del glorioso San Vicente Ferrer, escrito de su mano".[4]Según esta tradición, el mismo Ferrer habría dejado el manuscrito en la ciudad de Morella en el año 1414. No obstante, hoy en día sabemos que el formato material en que tenemos este sermonario, no proviene de puño y letra de Ferrer sino, más bien, de

[2] Ferrer viajaba con una compañía de penitentes y un grupo de flagelantes como séquito, lo que hacía que la entrada a los pueblos fuera un verdadero espectáculo de manifestaciones de fe religiosa para los habitantes del lugar. Algo de esto puede verse en Esponera Cerdán, A., "*San Vicente Ferrer, su compañía de discípulos y las procesiones de penitentes*" en Escritos *del Vedat* XL (2010), pp. 203-239

[3] En este trabajo se utiliza la edición de los mencionados sermones que realizó el Ajuntament de Valencia en 2002. Gimeno Blay, F.- Mandigorra Llavata, M. L., *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia* (Edición crítica e introducción a cargo de Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L.; traducción de Calero, F.), Valencia, Ajuntament de Valencia, 2002.

[4] Cf. *Ibíd*. p. 16

varios reportadores o estenógrafos que acompañaban al predicador en sus campañas. El manuscrito no está compuesto por estas *reportationes*, sino por una reconstrucción posterior de los sermones predicados a partir de las anotaciones de los estenógrafos.[5] Estos muchas veces mantenían el idioma en la lengua en que lo había predicado Ferrer (vulgar o romance), pero en otros casos, como el de la colección con la que trabajamos, lo traducían al latín.

Como se ha mencionado anteriormente, este conjunto de sermones es, sin dudas, el texto mejor conservado para documentar la campaña homilética que llevase adelante Vicente Ferrer por el territorio castellano a lo largo de los años 1411 y 1412. A su vez, es el único que permite un registro sistemático de la ubicación geográfica en la cual se está realizando la prédica, y del período del año en el cual está aconteciendo. Cada sermón comienza mencionando la ciudad o región en la cual se está predicando, y a su vez, un gran número de ellos hacen referencia al momento del calendario litúrgico en el que se está.[6]

Todo el derrotero antes mencionado genera una situación mediante la cual el contenido del sermonario queda expuesto a una serie de alteraciones que no podemos dejar de considerar al momento de adentrarnos en su estudio.[7] Por un lado, tenemos

[5] Cf. *Ibíd*. pp. 17-19

[6] Un importante estudio sobre el derrotero de estos sermones por las diferentes ciudades que se mencionan y el contexto que pudo haber impulsado a algunos de los contenidos es el de Grande Esteban, M. T., "Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412." en*Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 2009, pp. 165-188.

[7] De Reu en un texto breve pero muy ilustrativo sobre la forma en la que se debe trabajar con sermones y su complejidad como fuente escrita es bastante optimista en relación a la opacidad del discurso homilético, sin dejar de remarcar la imposibilidad de acceder a ciertos aspectos que son propios del discurso oral. (Cf. De Reu, M.,"*Divers chemins pour étudier un sermón* » en AAVV,*De L'Homélie au Sermo. Histoire de la prédicatión médiévale*,Louvain-La-Neuve

aquello que Vicente Ferrer efectivamente predicó en su campaña castellana. Por obvias razones, esta información se nos presenta por demás inaccesible. El simple hecho del traspaso de la condición oral del sermón a su manifestación escrita, aún si fuera de puño y letra del predicador valenciano, nos expondría a un sinfín de modificaciones. A su vez hay que sumarle a esto la imposibilidad de reproducir ciertos aspectos del acto oral en un formato de texto escrito. Los tonos de la voz del predicador, sus gestos, el contexto, las reacciones del auditorio presente, entre otras cuestiones, se escapan a las posibilidades de la reproducción escrita. Por otra parte, como ya se ha mencionado, sabemos que el material que luego pasó a conformar la compilación de sermones a la cual podemos acceder hoy en día en el Colegio del Corpus Christi, es fruto del trabajo de un conjunto de estenógrafos. Todas las alteraciones de forma o contenido que dicha tarea puede implicar se ven aún más contaminadas al momento de la reconstrucción posterior de las mismas, que dio como resultado el texto sobre el que se realizará este trabajo.[8]

Esta serie de alteraciones, sin embargo, no anulan la posibilidad de abordar el discurso que habremos de analizar cómo manifestaciones del pensamiento y la prédica vicentinos. Sin embargo, deben ser consideradas como una alerta frente a la condición de opacidad de la fuente que estamos utilizando. Los sermones y fragmentos de sermones contenidos en la compilación

Université Catholique de Louvain, Publications de l'institut d'études médiévales, 1993; pp. 331-340)

[8] Renedo i Puig aborda algunas cuestiones relativas a este paso del sermón al cuaderno en Renedo i Puig, X., "*Del quadern al sermó, i del sermó al manuscrit. Unitat i diversitat en els sermons de sant Vicent Ferrer*" en AAVV, *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2007, pp. 89–110.

forman un *corpus* de 183 homilías predicadas a lo largo de casi un año. Pedro M. Cátedra concluye que se trata de un trabajo realizado por un profesional, probablemente un clérigo del grupo del santo. Esto se desprende del nivel de detalle con la que realiza su labor, indicando no solo los ya mencionados datos sobre fecha y lugar de pronunciación del sermón, sino también los motivos por los cuales se deja de tomar nota en algún momento, o se interrumpe la periodicidad de la prédica.

Vale la pena mencionar algunas generalidades de los sermones de Ferrer. Como bien menciona Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, la estructura de los sermones vicentinos responde a aquella propuesta por Francesc Eiximenis en su *Ars praedicandi populo*. En esta hay una *introductio*, luego la sigue una *introductio thematis*, una *divisio* y posteriormente la *dilatatio*. Lo primero que menciona el predicador es el tema, conformado por un versículo bíblico. En la mayoría de los casos este corresponde a uno de los evangelios o de las epístolas contenidas en el Nuevo Testamento. Antes de comenzar a desarrollar la interpretación –o relación de dicha perícopa con el contenido de lo que desea predicar ese día– encomienda su alma a la virgen María.

Una vez realizada esta liturgia diaria se predispone a presentar lo que va a ser el contenido del sermón, para lo cual se suele utilizar una enumeración de elementos o de postulados que luego se encarga de desarrollar a lo largo de su prédica. A modo de ejemplo, se puede observar cómo el lunes 2 de marzo de 1411 en ocasión de predicar sobre el juicio final en la ciudad de Lorca, la transcripción del sermón vicentino comienza de la siguiente forma:

"*Tema:* Irán estos al suplicio eterno, mientras los justos a la vida eterna, en Mateo, 25 y ha sido recitado hace un momento en el evangelio de hoy.
Ahora tengo que predicaros sobre la materia del juicio universal, sobre el que leemos hoy el evangelio en la santa madre Iglesia, y será una buena materia para todos, y por eso digamos 'Ave María' etc.
En el juicio final, que será al fin del mundo, intervendrán tres cosas:
Primera, potencia principal
Segunda, presencia personal
Tercera, sentencia eternal
En estas tres consistirá el juicio final y de la tercera habla el tema: Irán estos al suplicio eterno, mientras los justos etc. *Y así, de estas tres cosas tengo que hablaros y en cualquiera de ellas habrá buenos secretos, y todos se contienen en una autoridad que habla de esto como está en Mateo, 25:* Cuando venga el Hijo del hombre en su majestad entonces se reunirán en su presencia todas las gentes etc."[9]

Como se ha mencionado, luego de esta presentación dedica su sermón a desarrollar y explicar esas tres cosas que intervendrán en el juicio final. Este mismo formato es el que se mantiene a lo largo de todo el corpus homilético y es lo que permite, al analizar las *introductio* detectar, por ejemplo, la presencia de temáticas de carácter apocalíptico a lo largo de todo el sermonario. Si bien no es el objetivo de este trabajo detenerse en términos cuantitativos sobre esta presencia en relación a otras temáticas que se encuentran en el *corpus,*[10] la posibilidad de aislar los sermones que forman parte de la predicación vicentina sobre el fin de los tiempos permitió realizar un trabajo más exhaustivo sobre la configuración que el predicador

[9] Gimeno Blay, F.-Mandigorra Llavata, M. L.,*op. cit.*, Sermón 16, pp. 84-88
[10] Esta tarea se realiza de forma breve en Ferrari, M., "*Aproximaciones metodológicas a una colección de sermones medievales: San Vicente Ferrer y el manuscrito del Colegio del Corpus Christi"* en *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 12-1 (2016), pp. 49-56.

realizaba en relación a la llegada del fin de los tiempos y a lo que él llamaba las tres *lance* que vendrían a destruir el mundo.

Las *tres lance*: *Antichristus– combustio– iudicii.*

Ferrer utilizaba estos sermones de carácter profético y escatológico de forma recurrente y manteniendo siempre una misma estructura en la prosecución de los días de predicación. El hecho principal sobre el cual el valenciano sostenía la estructura de su configuración del fin de los tiempos respondía a una visión narrada en un texto hagiográfico sobre la vida de Santo Domingo. De allí, como se verá mejor en el próximo apartado, el predicador tomó la figura de las tres lanzas o tribulaciones que pronto habrían de venir al mundo. La primera de éstas es la venida del Anticristo, la segunda es la cremación del mundo por medio del fuego purificador, y la tercera y última es el Juicio Universal al que todos deberemos asistir personalmente para ser juzgados. Estos tres momentos de un mismo acontecimiento –el fin de los tiempos– muestran entre sí una consecuencia lógica y cronológica, ya que uno debe necesariamente seguir al otro, sin períodos intermedios que alteren la estructura.

Ferrer predicaba prácticamente a diario y sus sermones escatológicos pueden encontrarse en la colección del *Corpus Christi* casi siempre en grupos de a tres o cuatro sermones predicados en días consecutivos o muy cercanos entre sí, y respondiendo al orden comentado anteriormente. Es decir, Ferrer se disponía a predicar sobre el fin de los tiempos y abordaba esta temática durante tres o cuatro días, siguiendo siempre la estructura de las tres lanzas mencionadas. Primero dedicaba uno de sus sermones a la venida del

Anticristo, luego al día inmediatamente posterior, o muy cercano en el tiempo se abocaba a desarrollar la forma en que el mundo será destruido por medio del fuego para, finalmente en los días siguientes, dedicar uno o dos sermones al juicio universal. Los ejemplos en los cuáles el predicador valenciano recurre al ciclo de los tres momentos escatológicos a lo largo de su campaña son los siguientes:

Número[11]	**Fecha**	**Ciudad**	**Lanza**	**Desarrollo**
2	16/02/1411	Murcia	Cremación del mundo	Narra cómo luego de la muerte del Anticristo habrá 45 días para arrepentirse y luego se dará la destrucción del mundopor el fuego.
3	17/02/1411	Murcia	Cremación del mundo	Sobre cómo todos en general resucitaremos después de la cremación, para asistir al Juicio Final.
4	18/02/1411	Murcia	Juicio Final	Muestra como el Juicio Universal será de forma irrevocable.
5	19/02/1411	Murcia	Juicio Final	Desarrolla la forma en la cual se desarrollará el Juicio y se dará la ejecución eterna.
49	01/05/1411	Chinchilla	Anticristo	Predica sobre cuándo será la llegada del Anticristo
52	02/05/1411	Chinchilla	Anticristo	Desarrolla en el sermón alguna características del tiempo del Anticristo, y cómo se llegada será muy pronto.
59	07/05/1411	Chinchilla	Cremación del mundo	Utiliza como ejemplo la Cremación del Mundo como motivo principal para despreciar al mundo y las cosas terrenales, y buscar la buena obra
61	09/05/1411	Chinchilla	Juicio Final	Desarrolla cuatro cosas que habrá el día del juicio final y que serán muy terribles: ordenación judicial, presentación humanal, definición sentencial y ejecución perpetual.
73	15/06/1411	Villarreal	Anticristo	Este sermón está incompleto por lo que no puede verse su desarrollo, sólo menciona en su *Introductio* que debe predicar sobre la venida del Anticristo.
74	16/06/1411	Villarreal	Anticristo	Menciona las razones por las que Cristo mantendrá al Anticristo en este mundo.

[11] Este número refiere al número que el sermón ocupa en el corpus general del sermonario.

75	17/06/1411	Villarreal	Anticristo	El sermón está incompleto, pero en su *Introductio* menciona que debe predicar sobre el tiempo del Anticristo.
76	18/06/1411	Villarreal	Cremación del mundo	El sermón no está transcripto de manera completa, pero en el fragmento que tenemos menciona que va a predicar sobre la cremación del mundo.
91	07/07/1411	Toledo	Anticristo	Explica los motivos por los cuáles Dios sostendrá al Anticristo en la tierra
92	08/07/1411	Toledo	Anticristo	Predica acerca de la posibilidad de que el Anticristo esté ya en el mundo, haya nacido y que edad debería tener.
93	09/07/1411	Toledo	Cremación del mundo	Utiliza la cremación del mundo como ejemplo para despreciar las cosas terrenales y desear la gloria celeste.
95	11/07/1411	Toledo	Juicio Final	Predica sobre el Juicio Final ya que ve a este como una de las principales materias para mover el corazón de cualquier criatura a fin de enmendar su vida.
139	09/12/1411	Illescas	Anticristo	Predica sobre la llegada del Anticristo
140	10/12/1411	Illescas	Cremación del mundo	Desarrolla como serán los 45 días posteriores a la muerte del Anticristo y cómo se dará la cremación del mundo.
141	11/12/1411	Illescas	Juicio Final	Desarrolla lo que ocurrirá luego de que el fuego destruya todo y comience el Juicio Final
142	12/12/1411	Illescas	Juicio Final	Predica cómo será el Juicio, como se darán la definición y las sentencias

De esta forma puede verse como Ferrer el día 16 de febrero de 1411[12] en Murcia, dedica su predicación a la cremación del mundo, para luego los días 17, 18 y 19[13] del mismo mes desarrollar cómo será el Juicio Final. En la colección falta el sermón del día previo al 16, el cual probablemente haya estado dedicado a la venida del Anticristo para completar así la tríada de tribulaciones que deberán acontecer antes del fin del mundo. Otro ejemplo se da en Toledo, donde los días 7 y 8 de julio del mismo año predica sobre la venida del

[12] CC2. 3r-3v
[13] CC3. 3v; CC4. 4r y CC5. 4r-4v respectivamente.

Anticristo[14], seguido del sermón sobre la cremación del día 9 y sobre el Juicio Universal del día 11.[15] Por último, se puede mencionar el conjunto de sermones que predica en diciembre en la localidad de Illescas. Allí el miércoles 9 de ese mes dedica su predicación a la venida del Anticristo, el jueves 10 a la cremación del mundo y los días 11 y 12 al Juicio final.[16]

Asimismo, resulta importante mencionar otra cuestión relacionada con los sermones que el predicador valenciano dio en Villarreal los días 15 al 18 de junio de 1411.[17] Los tres primeros días están dedicados a las formas en que el Anticristo dominará el mundo, las razones por las que Cristo permitirá que esto ocurra y cuando será su venida, mientras que en el sermón del día 18, Ferrer se aboca a desarrollar algunos pormenores relacionados con la cremación del mundo. Luego de estos cuatro sermones tenemos un sermón cuya foja se encuentra vacía, sin tema ni desarrollo del mismo y un día en el que no hay constancia de que el valenciano haya predicado. Dadas las circunstancias aquí expuestas, lo más probable es que uno de esos dos días o ambos, haya habido una predicación relacionada con el Juicio Final, motivo por el cual se los puede contar dentro de los conjuntos que responden a la matriz de la tríada *Antichristus-combustio-iudicii*.

Estos conjuntos expuestos, no solo agrupan estos tres momentos, sino que también los mantienen ordenados cronológicamente. Es decir, ninguno de estos grupos de sermones modifica el orden que, según Ferrer, Cristo tiene configurado para la

[14] CC89. 74r y CC90. 74r-v.
[15] CC91. 74r y CC93. 75r.
[16] CC136. 109r-110r; CC137.110r-111r; CC138.111r-112r y CC139. 112r-1113v.
[17] CC72. 61r; CC73. 61r-v; CC74.62r; CC75. 62r.

manera en que debe ocurrir el fin de este mundo. Siempre abre estos conjuntos predicando sobre la venida del Anticristo, los continúa con la destrucción del mundo por medio del fuego y los finaliza ilustrando a sus oyentes sobre cómo será el día del Juicio Final.

Dentro del Sermonario del *Corpus Christi* hay otros tres sermones que no figuran en el cuadro anterior y que no pueden agruparse en el conjunto de las tres lanzas. Entre estos hay dos cuyas temáticas se relacionan con el día del Juicio Final. Estos son los predicados el lunes 2 de marzo de 1411 en la villa de Lorca y el miércoles 13 de mayo del mismo año en Villaverde.[18] Este último, si bien se puede considerar dentro del conjunto de sermones de tipo escatológico, las intenciones de Ferrer parecen estar destinadas de manera más directa a una búsqueda de corrección de las costumbres, ya que si bien la *introductio* menciona como tópico el día del Juicio Universal, la *divisio* está centrada en aquellos pecados por los cuáles Cristo acusará al mundo.[19] En cambio, el otro es el predicado el miércoles 2 de diciembre de 1411, el cual presenta una particularidad mayor que los anteriores.[20] Dentro de la colección del *Corpus Christi*, este es el único sermón que, si bien se lo puede considerar dentro del conjunto de sermones escatológico de Ferrer, escapa a la matriz de la tríada *Antichristus-combustio-iudicii*. En este sermón Vicente expone los motivos por los cuales la llegada del fin del mundo está cerca, utilizando como ejemplo diez plagas que asolaron a Egipto y que configuraron otras diez plagas o acontecimientos que deben ocurrir luego de la venida de Cristo y

[18] CC16. 12v-13r y CC65. 54v-55r.
[19] CC65. 54v-55r.
[20] CC129. 99v-100v.

antes del fin de los tiempos. Ferrer considera que en su tiempo se encuentran ya en la novena plaga, la cual atribuye a la división del papado y el momento de tinieblas que eso genera en la Iglesia, y que la décima plaga será la venida del Anticristo, por lo cual esta debe estar cerca.

Los sermones de Chinchilla y las tres lanzas.

Regresando a la cuestión de las tres lanzas y su filiación con la hagiografía de Santo Domingo, es posible remitirnos a los sermones escatológicos predicados por Ferrer en Chinchilla. Allí, el valenciano utilizó cuatro sermones para desarrollar su tríada ya mencionada. Dos de estos, los del 1 y 2 de mayo, están destinados a desplegar cuestiones relativas al Anticristo. Luego dedica unos días a cuestiones relacionada con lo litúrgico para, el 7 de mayo, retomar su discurso profético y abocar su sermón a mostrarles a los ciudadanos de Chinchilla cómo deben dejar de lado las cosas terrenales y dedicar su esfuerzo a realizar buenas obras, utilizando como disparador la destrucción del mundo por medio del fuego, hecho que ocurrirá inexorablemente luego de la muerte del Anticristo. Por último, el día 9 de ese mismo mes finaliza su ciclo escatológico con la narración de la forma en que se dará el Juicio Final, cómo estarán ordenados los pecadores, los justos, los santos, la Virgen María y Cristo en ese juicio, la forma en que Cristo ordenará las sentencias y castigos, y como se ejecutará esto.

En el sermón del 2 de mayo, quizás uno de los más reproducidos de Ferrer en las colecciones e impresos homiléticos posteriores, el predicador menciona que una de las pruebas de que

estas lanzas vendrán a destruir al mundo muy pronto se encuentra en un *Flos Sanctorum*.[21]Según este, estando Santo Domingo en una Iglesia se le apareció Cristo con tres lanzas en sus manos, dispuesto a destruir el mundo por los pecados cometidos por los hombres.[22] Sin embargo, esta tarea no fue llevada a cabo en ese momento porque la Virgen María intercedió y le suplicó que diera un tiempo más para que se corrigiese el mundo, y que ella misma enviaría a dos hombres – Santo Domingo y San Francisco – a intentar llevar adelante esta tarea a través de la predicación. Ferrer retoma esta idea de las tres lanzas y les otorga al significado de tres grandes tribulaciones que deberán venir hacia el fin de los tiempos para destruir el mundo.

En relación a este *Flos Sanctorum* cabe preguntarnos cuál es el origen del mismo y cómo accedió Ferrer a éste para dejarlo marcado al punto tal de construir todo su discurso profético sobre el fin de los tiempos sobre la imagen de las tres lanzas esbozada en el relato hagiográfico. Estos interrogantes tienen dos respuestas posibles. La primera es que Ferrer haya leído este relato en la muy conocida y divulgada *Legenda Aurea* de Jacobo de Vorágine.[23] Esto no sería para nada extraño, ya que muchos predicadores utilizaban esta fuente como inspiración en la construcción de sus sermones. La otra opción, no menos posible, es que el valenciano haya accedido a un texto de Gerardo de Frachet, ampliamente divulgado entre los frailes

[21] Sobre los impresos de los siglos XVI y XVII véase Toro Pascua, I.M., "Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de San Vicente Ferrer." en*Studia Aurea*, Actas del III Congreso de la AISO, 1996.
[22] Esta imagen de las tres lanzas está tomada de 2 Samuel 18:14 donde se menciona "Tomó Joab tres lanzas y las hendió en el corazón de Absalón". Ferrer en su sermón lo atribuye erróneamente al segundo libro de Reyes.
[23] Vorágine, S., de la. *La Leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2017, vol. I, p.444.

de la Orden de Predicadores a la cual pertenecía Vicente.[24] En este se recoge una versión prácticamente igual a la que podemos observar en la *Legenda Aurea*, y a la que de manera más sintética utiliza Ferrer en su sermón:

> "Cierto fraile menor, virtuoso y digno de crédito, compañero durante mucho tiempo de san Francisco, contó a algunos frailes – uno de ellos lo refirió al Maestro de la orden – que el bienaventurado Domingo, mientras estaba en Roma suplicando a Dios y al papa la confirmación de la orden, cierta noche, entregado a la oración como era su costumbre, le pareció ver a Jesús llevando en su mano tres lanzas. La Virgen Madre, de rodillas le rogaba que se compadeciera de los hombres y templara su justicia con la misericordia. Jesús le respondía: '¿Acaso no te das cuenta del trato que me dan? ¿Puede mi justicia pasar por alto tanto mal?'. La virgen le dijo 'Todo lo conoces, y sabes que todavía queda un camino por el que los hombres volverán a ti. Tengo un siervo fiel, envíalo al mundo como mensajero tuyo. Los hombres te buscarán y te confesarán Salvador del mundo, pues lo eres. Otro siervo le ayudará para llevar adelante la misión'. Le contesto Jesús 'Me agrada lo que pides. Dime a quienes quieres encomendar tan difícil misión'. Fue entonces cuando la virgen presentó al bienaventurado Domingo a Jesús, el cual dijo: 'Sé que cumplirá lo que dices'. Igualmente le presentó al bienaventurado Francisco".[25]

Ahora bien, veamos en qué contexto Ferrer utiliza el *Flos Sactorum* mencionado y como desarrolla su ciclo sobre el fin de los tiempos allí en Chinchilla. Como se ha dicho anteriormente, los días 1 y 2 de mayo de 1411 el predicador valenciano abordó en sus sermones el tópico escatológico de la venida del Anticristo al mundo, es decir, la primera de las lanzas. En cuanto al sermón del día 1, en principio se debe observar que Vicente comienza aclarando en la

[24] Cf. Frachet, G. de., *"Vidas de los Hermanos"* en Galmes, L., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento,* Madrid, La Editorial católica, 1987, pp. 372-655.
[25] *Ibíd.*, pp. 376-377.

introductio que "*...ego teneor vobis predicare de adventu Antichristi pro satisfaciendo vestris desideriis*".[26] De esta forma vemos algo que suele ocurrir en varios de los sermones escatológicos que se predican en esta campaña. Ferrer aclara que el abordaje de este tópico es, al menos en parte, para satisfacer el deseo de su auditorio. Evidentemente estas temáticas eran las que solían resultar más atrapantes para la atención y el deseo de quienes acudían a presenciar los sermones del valenciano. Son varios los sermones a lo largo de este corpus documental en los cuales se hace referencia a esta petición por parte del público para que Fray Vicente predique sobre el fin de los tiempos, y más aún, sobre el Anticristo.

Luego Ferrer desarrolla el lugar que los predicadores ocupan en relación al anuncio del fin de los tiempos. En este sentido menciona que debido al lugar de elevada contemplación que ocupa el predicador, este debe hacer sonar la bocina de la predicación para avisar a la gente cuando ve venir la espada de la ira de Dios. Esa espada, a sus ojos, está muy cerca de venir porque se aproxima la llegada del Anticristo. La inminencia de su venida le da el pie a Fray Vicente para adentrarse en aquello que le interesa desarrollar en este sermón, esto es, en qué formas el Anticristo someterá al mundo y cómo esas formas están en relación con las cuatro características de las personas de este mundo las que, claro está, tipifican a aquellas diferentes personas que podrían encontrarse entre su auditorio. De esta forma, el valenciano desarrolla a lo largo de todo su sermón un esquema mediante el cual menciona el tipo de persona, el engaño que el Anticristo utilizará con estos, y el *remedium* que puede

[26] CC49. 38 r-v.

salvarlo de este engaño. En este sentido frente a las personas que desean las cosas terrenales el Anticristo usará la carnada que es la forma de los pescadores. Les ofrecerá riquezas, honores y apelará a la gula de estas personas. Frente a las personas sencillas y devotas, aquellos que tienen su corazón volcado a la fe cristiana pero que no son estudiosos de sus dogmas, usará la forma del prestidigitador, buscará engañarlos mediante milagros aparentes y mediante juegos admirables a la vista, pero que no son verdaderos. Para engañar a las personas cultas, que saben argumentar como los maestros en teología, los bachilleres y doctores, adoptará la forma de los encantadores de serpientes. Argumentará con palabras ordenadas y dichas con sutileza para hechizar sus lenguas. Por último están las personas santas y perfectas. Frente a estas el Anticristo adoptará la forma de demonio tiránico, obligándolos a obedecer por medio de fuertes tormentos, algunos de los cuales se detallan en el sermón.[27]Este mismo esquema, es replicado en el fragmento que se conserva del sermón predicado el lunes 15 de junio de 1411 en Villarreal.[28]

Al día siguiente, en el ya citado sermón del 2 de mayo, Ferrer se dispuso a predicar sobre la venida del Anticristo, cuando se producirá ésta y, por lo tanto, cuando será el fin del mundo. El predicador valenciano parte de tres conclusiones y realiza sobre cada una de ellas una exposición de carácter más exegético que parenético. Para esto, centra su discurso en el desarrollo de su propia escatología en oposición a otras, y no utiliza los acontecimientos venideros como forma de amonestación y

[27] CC49. 38r-v.
[28] CC72. 61r.

corrección de costumbres en su auditorio, como sí lo realiza en la mayoría de sus sermones sobre el fin de los tiempos. Las tres conclusiones que menciona son: que antes de la llegada del Anticristo y el fin del mundo estos ya estaban a los ojos de todas las criaturas, que han pasado más de cien años largos desde que debía haber venido el Anticristo, y por último que este vendrá *ayna, et muy ayna*.[29]Es en la segunda de estas conclusiones que Ferrer recurre a la visión de Santo Domingo y las tres lanzas, ya que el predicador coloca en ese momento lo que debería haber sido la venida del Anticristo. Esa llegada no fue llevada a cabo gracias al pedido de la Virgen María a Cristo, y el envío de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo para modificar lo que estaba mal en este mundo. Sin embargo, Ferrer infiere que debido a que el mundo continúa corrompido y nada ha cambiado por acción de las órdenes mendicantes, y habiendo pasado ya el tiempo otorgado por Cristo para que esto se corrija, la venida del Anticristo está cercana.

Luego de esto hay cuatro días en los que Fray Vicente no continúa desarrollando su ciclo de tópicos sobre el fin de los tiempos, hasta que finalmente el día 7 de mayo retoma la cuestión para centrarse en aquel acontecimiento que debe seguir necesariamente a la estadía del Anticristo en el mundo, la destrucción de este por medio del fuego purificador. El objetivo del valenciano con este sermón queda expuesto desde su *introductio*: "*… et erit bona materia pro contempnendo mundum post quamista debet concremari, et desiderando gloriam ad quam per bona opera habemus accedere […]*".[30] Sin embargo, comienza haciendo

[29] CC52. 40v-41r.
[30] CC59. 48v-49r.

referencia al tiempo del Anticristo que según el predicador no durará más de tres años y medio. Luego de la muerte de este a manos de San Miguel habrá cuarenta y cinco días para que quienes estuvieron engañados tengan tiempo de convertirse. Una vez finalizados esos cuarenta y cinco días, entonces sí, vendrá la cremación del mundo. En relación a esto Ferrer considera que es necesario explicar cuatro cosas: cuál es la razón por la que este mundo será quemado, cómo se quemará, qué tormento producirá el fuego en las personas, y por último, qué efecto dejará. Vicente vuelve así a realizar una *divisio* en función del posterior desarrollo del sermón.

Si se compara con detenimiento la forma en que Ferrer aborda las dos primeras lanzas en Chinchilla, como así también a lo largo de toda su campaña castellana, se puede observar como la estructura interna es prácticamente la misma en ambas. Hay un primer momento relacionado con la llegada y los motivos de ese evento. Luego hay un segundo momento, el cual podríamos denominar como el durante o el desarrollo. Este se relaciona en ambos casos con las formas en las cuales se producirán los hechos que narra Ferrer y el sufrimiento que los mismos conllevarán. Por último, ambas lanzas tienen su desenlace el cuál se ilustra con la muerte del Anticristo y el período de arrepentimiento en el primer caso, mientras que en el segundo se relaciona con los efectos que el fuego producirá tras su paso por este mundo dejándolo así preparado para la segunda venida de Cristo la tierra con motivos del Juicio Universal.

Precisamente sobre este tópico predicó el valenciano en el último sermón escatológico que dio en Chinchilla. Esto ocurrió dos

días después de que desarrollara sus postulados sobre la cremación del mundo, es decir, el 9 de mayo de 1411. Ferrer también dejó en claro la utilización de esta temática para mover a su auditorio hacia una modificación de las malas costumbres, ya que predicar sobre el día del Juicio es, a los ojos de Vicente "*[…] materia bona pro faciendo dimitere malam vitam, et facere bonam, et perseverare in illa usque ad mortem*."[31] Por tal motivo, el predicador estructura su sermón a partir de cuatro postulados a los que él llama "cosas muy terribles" que habrán de acontecer en esta tercera lanza: ordenación judicial, presentación humanal, definición sentencial y ejecución perpetual. Partiendo de estas cuatro cosas Ferrer explica la forma en que se dará ese juicio final, como estará ordenado al momento de realizarse – por ejemplo menciona los lugares que ocuparán Cristo y la Virgen María, los santos, y los justos o salvados y los pecadores o condenados –. También la necesidad de que cada persona deba presentarse al juicio personalmente, la forma en que Cristo pronunciará las sentencias y como esa misma sentencia divina será ejecutada de manera perpetua. Así Ferrer finaliza su conjunto de sermones sobre las tres lanzas y cierra su ciclo de acontecimientos escatológicos que, según él, habrían de suceder muy pronto. En Chinchilla, como en las demás ciudades mencionadas, completa su tríada *Antichristus-combustio-iudicii*, es decir, las tres lanzas que habrán de venir al mundo para destruirlo tal como lo había anticipado la visión de Santo Domingo.

Conclusión

[31] CC 61.51r-52r.

En resumen, en su campaña de predicación itinerante por la región de Castilla Vicente Ferrer estructuró su discurso tomando como principio ordenador una visión proveniente de la hagiografía dominica primitiva. Con esta imagen de las tres lanzas organizó lo que sería su discurso profético sobre el fin de los tiempos, y la fue llenando de contenido con sus propios tópicos escatológicos. El ciclo de sermones que predicó en Chinchilla reproduce una tríada que el predicador ya había utilizado y continuaría utilizando en lugares como Murcia, Villarreal, Toledo e Illescas. A lo largo de los anteriores apartados quedó expuesta la forma en que Ferrer construye su discurso sobre el fin de los tiempos de manera ordenada y fluida. Al ubicar sucesivamente las temáticas abordadas en sus sermones, queda en evidencia y cobra mayor importancia la estructura prácticamente idéntica utilizada por el predicador al interior de los mismos.

Los sermones sobre el fin de los tiempos de Fray Vicente dejan aún mucho material para adentrarse en diversas cuestiones. Se podría pormenorizar en algunos puntos o nudos conceptuales que no se abordan en este trabajo, pero que no por esto dejan de tener relevancia para el estudio del discurso profético vicentino. Valga por caso, la pregunta sobre el peso que las Escrituras tienen en su configuración de los acontecimientos últimos, y cuanto de factura propia hay dentro de la misma. Asimismo, dentro del uso escriturario que hace el predicador, cual es el peso de libros como el Apocalipsis de San Juan, el apocalipsis contenido en los evangelios sinópticos o el libro de Daniel, que guarda todavía mayor relación con la tradición profética anterior. Mismo, se puede reforzar aún

más la relación del predicador con las tradiciones hagiográficas propias de su orden y de otras órdenes también.

Bibliografía

Fuentes

Frachet, G. de., *Vidas de los Hermanos* en Galmés, L.,*Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, La Editorial católica, 1987, pp. 372-655.

Gimeno Blay, F.- Mandigorra Llavata, M. L., *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia*.

Vorágine, S. de la, *La Leyenda dorada*,Madrid, Alianza Editorial, 2017, vol. I.

Bibliografía secundaria

De Reu, M.,"*Divers chemins pour étudier un sermón"* en*De L'Homélie au Sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, Publications de l'institut d'études médiévales, 1993, pp. 331-340.

Esponera Cerdán, A., *El oficio de predicar: los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*,Salamanca, Editorial San Esteban, 2007.

Esponera Cerdán, A., "San Vicente Ferrer, su compañía de discípulos y las procesiones de penitentes" en*Escritos del Vedat* XL (2010), pp. 203-239

Ferrari, M., "Aproximaciones metodológicas a una colección de sermones medievales: San Vicente Ferrer y el manuscrito del Colegio del Corpus Christi" en AAVV, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 12-1 (2016), pp. 49-56.

Grande Esteban, M. T., "Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412." enAAVV, *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 2009, pp. 165-188.

Renedo i Puig, X., "Del quadern al sermó, i del sermó al manuscrit. Unitat i diversitat en els sermons de sant Vicent Ferrer" en *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*, Valenci, Generalitat Valenciana; 2007, pp. 89-110.

Robles Sierra, A., *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1996.

Toro Pascua, I.M., "Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de San Vicente Ferrer." en AAVV, *Studia Aurea*(Actas del III Congreso de la AISO), 1996.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ANTIGUEDAD

Giudice, A., y Rinaldi, G. (eds.), *Fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico*, Roma, Carocci Editore, Studi Superiori, 2014, 232 pp. ISBN: 978-88-430-7200-2.

Alejandro Robles Carriche
Universidad de Cantabria

El libro que aquí reseñamos es fruto del congreso *Realia Christianorum,* editado por Alberto Giudice y Giancarlo Rinaldi, y promovido por la cátedra de Storia del cristianesimo de la Universitá di Napoli "L´Orientale" y de la asociación "Archeologiattiva". La obra se articula en siete capítulos desarrollados por diferentes especialistas italianos, que de un modo novedoso e interdisciplinar, estudian a través de los documentos epigráficos, numismáticos, arqueológicos, topográficos, iconográficos y las fuentes literarias, la historia del cristianismo antiguo. Asimismo, el volumen incluye en cada capítulo una amplia bibliografía. Tanto Luigi Longobardo, quien prologa el libro, como los editores, Alberto Giudice y Giancarlo Rinaldi, autores de la introducción, abogan por un estudio interdisciplinar del cristianismo antiguo mediante el cual se alcance su verdadero relato histórico, abandonando la metodologia sectorial habitual.

En el primer capítulo, que lleva por título *I papiri e la storia del cristianesimo*, Mario Capasso explica la importancia de la papirología para el estudio de los primeros cristianos, a través de los documentos hallados en Oxirrinco, Qumrán y otros lugares de

Egipto que ayudan a conocer mejor la historia del Antiguo y Nuevo Testamento, los textos patrísticos, textos apócrifos, además de dar luz a las relaciones de estos primeros grupos cristianos entre sí, y su relación con los paganos, así como su valor para analizar la organización de la Iglesia primitiva y el monacato.

Giancarlo Rinaldi en el segundo capítulo, *La numismatica e la storia del cristianesimo antico*, analiza desde la perspectiva de la numismática cómo la visión cristiana difiere de los símbolos y rituales que se utilizan en la iconografía de época imperial romana. Para ello, traza un hilo conductor desde las acuñaciones judías de época helenística, pasando por la revuelta judía (66-70 d.C.), hasta llegar a la época de Constantino (s. IV d.C.).

En el tercer capítulo, de Giovanni Liccardo, titulado *Le iscrizioni dei cristiani come fonti storiche*, se estudia la epigrafía cristiana como fuente para el conocimiento de la sociedad en la antigüedad. A pesar de ser una ciencia relativamente joven (mediados del s. XIX), la epigrafía cristiana estudia los testimonios escritos en cualquier soporte material relativos a este grupo, revelando importantes datos sobre onomástica, rango social y creencias. Pero no sólo aporta datos sobre el individuo, sino sobre el fenómeno de la conversión, la organización de la Iglesia y su jerarquización.

Alberto Giudice, en *L´archeologia cristiana e la storia del cristianesimo antico*, tras definir brevemente lo que se entiende por arqueología cristiana, realiza una importante labor al sistematizar la bibliografía más relevante para el estudio de esta materia, que pasa desde manuales, hasta congresos y revistas.

En el capítulo quinto, *La topografia e la storia del cristianesimo antico*, Maria Amodio aborda de forma extraordinaria la cristianización de los espacios urbanos y rurales. Para ello, a través de varios ejemplos que ilustra con mapas y planos, explica el paulatino paso de la ciudad tardo antigua a la *civitas Christiana*.

Por su parte, Chiara Sanmori en el capítulo *Le arti figurative e la storia del cristianesimo antico*, hace un recorrido por los principales estudios sobre el arte cristiano, para pasar a tratar su evolución desde principios del siglo III hasta las innovaciones introducidas en el siglo IV, tras la declaración del cristianismo como *religio licita*.

Anna Carfora finaliza el libro con el séptimo capítulo titulado *Acta martyrum e risultanze archeologiche: alcuni confronti*, en el que aboga por la utilización de otras fuentes mas allá de las literarias, en este caso la arqueología, para la comprobación de los hechos que se relatan en las Actas martiriales.

En conclusión, nos encontramos ante un libro de gran interés en el que cada contribución ha sido minuciosamente elaborada, de forma que cualquier estudiante o persona interesada en iniciarse en el estudio del cristianismo antiguo encuentre aquí un manual idóneo para ello. Se trata también de un libro novedoso poniendo de relieve la necesidad de que todas las disciplinas aquí tratadas deben estudiarse conjuntamente con un método interdisciplinar que permita desarrollar un relato histórico más completo del cristianismo antiguo.

Gavoille, É. y Roesch, S. (comps.), *Divina Studia. Mélanges de religion et de philosophie ancienne offerts à François Guillaumont*, Bordeux, Ausonius, 2018, 364 pp. ISSN: 1298-1990.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El presente trabajo está dedicado al célebre latinista François Guillaumont (Université de Tours), especialista en la filosofía y en la obra epistolar de Cicerón así como también en filosofía y en el pensamiento religioso romanos.

El volumen, publicado con el apoyo de la ICD (Interactions culturelles et discursives) de la Université François-Rabelais de Tours, comprende veinticinco artículos distribuidos en cuatro secciones. La primera, "Divination et songes" contiene ocho artículos que abordan, desde diferentes puntos de vista y centrados en diversas fuentes y autoridades, la teoría adivinatoria y la variedad de prácticas de adivinación. Puntualmente están centrados en el *De divinatione* de Cicerón (A. Setalioli), en el teatro republicano (A. M. Misolea), en la *Eneida* (Ch. Guittard), en los *Amores* de Ovidio (D. Rousel), en las figuras del augur y el senador (S. Roesch), en la *Historia de Armenia* de Moïse de Khorène, en el libro de Samuel (A. Ricciardi), y en las cartas de Iohannes Tzetzes (J. Schneider). La segunda, "Religion et Théologie", incluye seis trabajos, dedicados a los epulones (B. Poulle), a Varrón (Y. Lehmann), a la figura de Numa como fundador de la religión civil (I. G. Mastrorosa), a la percepción

divina en Plinio el Viejo e Ireneo de Lyon (A. Bastit), a las consideraciones acerca de la existencia de Dios en Justus Lipsius (J. Landtsheer) y a las consideraciones sobre la Antigüedad de Alfred Jarry (R. Poignault). La tercera, "Philosophie et sagesse", contiene otros seis artículos centrados en las relaciones entre derecho romano y filosofía (M. Bastit), en el "arte de vivir" en Cicerón y en Séneca (É. Gavoille), en la filosofía de Gregorio Nazianceno (M.-A. Calvet-Sebasti), en los *Disticha Catonis* (É. Wolff), en la medicina filosófica de Marsilio Ficino (J. Reynaud-S. Galland) y en el libro de oro de Séneca y su traducción por parte de Gabriel Chappuys (V. Mellinghoff-Bourgerie). La cuarta sección, por último, "Sous le signe de Cicéron" incluye cinco trabajos sobre las Historias de Asinio Pollion (O. Devillers), sobre Cicerón y San Jerónimo (A. Canelis), sobre la carta 130 de Jerónimo a Demetrio (B. Jeanjean), sobre los avatares de la búsqueda de la tumba de Cicerón (J. Vons) y sobre el prefacio de Amin Maalouf al *De divinatione* ciceroniano (J.-E. Bernard).

Como no podía ser de otra manera, el libro se cierra con una lista exhaustiva de los trabajos de Guillaumont (pp. 331-336) que da cuenta de la extensa trayectoria del homenajeado, y dos índices muy útiles y completos, uno de pasajes de fuentes citados (pp. 337-358) y otro de temas (pp. 359-363).

En su conjunto, el trabajo reviste cierta heterogeneidad y aborda autores y temas que van desde el s. XI a. C., época en la que según la tradición habría vivido el profeta Samuel, hasta la actualidad, como Amin Maalouf. Es por ello que está abierto a los interesados en diversas áreas y de diversas disciplinas humanísticas,

principalmente en Historia, Filosofía y Religión. En este sentido cabe destacar que los artículos contenidos en este libro-homenaje son de gran erudición y han sido redactados por especialistas. Se trata, pues, de una obra recomendable para quienes ya manejen los temas estudiados.

EDAD MEDIA

Stone, R.-Charles West, Ch. (eds.), *Hincmar of Rheims. Life and Work*, Manchester University Press, 2015, 328pp. ISBN: 9780719091407.

Alfonso Hernández Rodríguez
UNIPE-CONICET

Hincmaro, arzobispo de Reims, (806-882) fue uno de los personajes de la política y las letras de mediados a fines del siglo IX. Es uno de los grandes hombres del llamado segundo Renacimiento carolingio que fue la manifestación a escala regional de la implementación de las políticas culturales y eclesiásticas iniciadas programáticamente por Carlomango en 789 con su famosa *Admonitio Generalis*. La figura y las obras de Hincmaro de Reims han sido el centro de numerosos estudios durante los siglos XIX y XX, que fueron sintetizados y ampliados en el trabajo monumental llevado a cabo por Jean Devisse a mediados de los años '70s[1]. Entre el texto de Devisse y la actualidad se han publicado numerosos estudios parciales acerca de la obra, influencia y acción política de Hincmaro de Reims, pero no ha habido un volumen dedicado a este arzobispo carolingio. Esta compilación de estudios realizada por Stone y West llega casi cuarenta años después de la publicación de los tres volúmenes de Devisse y tiene como objetivo modernizar los estudios sobre Hincmaro y su obra, presentando los principales problemas historiográficos relacionados con su figura en un solo tomo. La recopilación cumple con ese objetivo y es un buen camino para

[1] Jean Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882,* Ginebra, Droz, 3. vols., 1975-6.

iniciarse en los estudios sobre Hincmaro.

El volumen publicado incluye una introducción escrita por Stone a la vida de Hincmaro y al contexto político, cultural y eclesiológico del arzobispo. Janet Nelson publicó un trabajo acerca de los textos historiográficos de Hincmaro. Elina Screen se dedicó a estudiar la relación entre el arzobispo y Lotario I, hijo de Luis el Piadoso. Según Screen Hincmaro necesitaba de una buena relación con Lotario porque Reims era propietario de tierras en el reino de ese rey y por su influencia ante el Papa. La relación era compleja, entre otras cosas, por la presencia de otro rey carolingio con el que Hincmaro tenía que negociar –Carlos el Calvo, medio hermano de Lotario-, situación que lo obligaba a balancearse entre estas dos lealtades. Clémentine Bernard-Valette escribe acerca de la posición del arzobispo de Reims durante la crisis de 875 que enfrentó a Carlos el Calvo con Luis el Germánico. La autora considera que en este acontecimiento Hincmaro privilegió la idea de unidad y fraternidad entre los hermanos antes que tomar partido claro por uno de los dos. Margaret J. McCarthy escribió acerca de la forma y las causas que llevaron a la fluctuación en la influencia de Hincmaro sobre el rey Luis II, el Tartamudo, hijo de Luis el Germánico. Simon Corcoran dedicó su atención a las fuentes legales romanas utilizadas por el arzobispo de Reims en sus múltiples querellas. Hincmaro recurrió a textos de dieverso origen, aunque a partir de 868-71 utilizó preferentemente textos procesales o jurisdiccionales provenientes de emperadores cristianos, sin embargo esto tenían menos peso que los extractos de la Biblia o de textos canónicos. Philippe Depreux señala ante todo que en los capitulares salidos de la pluma del arzobispo

sobresalen las referencias a Carlomagno y a Luis el Piadoso, cuya autoridad utiliza para afirmar la suya propia. La *Vita Remigii* de Hincmaro es el centro del trabajo de Marie-Céline Isaïa, quien estudia este texto no solo como una hagiografía con objetos moralizantes sino también como un escrito con múltiples objetivos, entre los que se encuentra sostener los derechos de la sede episcopal de Reims sobre el monasterio de San Remigio. Desde ese punto de vista el texto tiene un importante contenido histórico a la vez que normativo. Sylvie Joye realiza un estudio acerca de un texto sinodal conocido como *De raptu*, cuya redacción fue responsabilidad principalmente de Hincmaro. Se trata de un escrito que buscaba combatir la tradición del rapto de la novia. Esta era una forma condenable y bestial de conseguir esposa e iba contra las nociones cristianas de matrimonio. Por otro lado, era un instrumento que había sido utilizado como forma de conseguir poder o ascenso social. Según Josiane Barbier en el manuscrito perdido del políptico del monasterio de San Remigio había un *nota* al margen del manuscrito. A partir de este presupuesto, Barbier supone que el arzobispo participó de la redacción de este texto con el objetivo de recuperar las posesiones del monasterio señalado. Charles West escribe acerca de la relación entre Hincmaro y los sacerdotes parroquiales. El autor realiza el estudio de caso de una cuestión muy importante que son los intentos del episcopado carolingio por imponer su autoridad sobre la red de parroquias rurales –un fenómeno novedoso- que se encontraban formalmente dentro de la diócesis, pero muchas veces fuera de su autoridad concreta. El trabajo de Matthew Bryan Gillis se centra en la reacción de Hincmaro frente a la difusión en su diócesis

de la doctrina de la predestinación como la predicaba Godescalco de Orbais o de Fulda. Se trató de un problema muy importante puesto que esta predicación tuvo eco entre los sacerdotes de la diócesis de Reims, amenazando su autoridad y el orden eclesiástico. Mayke De Jong escribe acerca de uno de los grandes temas historiográficos de la segunda mitad del siglo IX: la redacción y difusión de las decretales Pseudo-Isidorianas, a las que Hincmaro veía también como una amenaza a su autoridad como arzobispo al sostener una autoridad eclesiástica mayor en el obispo de Roma. De Jong analiza el significado de las Pseudo-Isidorianas en el contexto de un sacerdote rebelde de la diócesis de Reims, llamado Trising.

La utilidad del libro editado por Stone y West es indudable. Actualiza algunas de las discusiones acerca de Hincmaro e introduce nuevos problemas. La única objeción –que no es una crítica- es que el arzobispo de Reims es un personaje tan central de la vida política, eclesiástica y cultural del siglo IX, que cualquier cosa que se publique acerca de él tendrá sabor a poco.

Evangelisti, P., *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertá, mercato e moneta*, Roma, Carocci Editore, 2017, 278 pp.ISBN: 978-88-430-8206-3.

Dra. Karina De Luca
Univ. De Morón – Univ. De Buenos Aires
Consejo Profesional de Ciencias Económicas

La palabra economía en el medioevo significaba *"buena gestión"* (oikonomía: oiko = casa – nomos: norma – capacidad de gestión). Para la economía, la administración y la buena gestión derivan en obtención de riqueza, entendida como "instrumento útil" en cuanto a su distribución, para *"dar de comer al hambriento y dar de beber al sediento",* tal como afirmaban, entre otros, San Agustín y Clemente de Roma.

Paolo Evangelisti nos presenta, a lo largo de un concienzudo trabajo, un estereotipo, un itinerario, que se inicia en la caída del Imperio Romano de Occidente; allí según el autor surge una nueva codificación ética: obispos, monjes y poder político – comunidad -, y al mismo tiempo, nace la polémica entre "acaparadores" (plenorexia) y "usureros".

El autor nos presenta por ejemplo a Basilio de Cesarea, que reprende la conducta de los ricos que, en épocas de carestía, prefieren destruir los excedentes, antes que compartirlos, impidiendo la circulación de los bienes como *"agua en un río":* el verdadero dueño de los bienes es Dios, el rico solo administra.

El avaro se torna "insano": es incapaz de suministrar utilidad a

la comunidad.

Al mismo tiempo, términos como la "acaparación" que trae aparejada el surgimiento de la usura: o préstamos a intereses muy altos, y el anatosismo (interés sobre interés), son destacados por el autor.

La usura es el termino o tópico recurrente de la obra, pasa de ser objeto de polémica dentro del seno de los Padres de la Iglesia: al mismo tiempo que se la condena, va a servir para incrementar el prestigio de la Iglesia; por un lado, es un signo de mal cristianismo, y por el otro, ésta permite que se pueda ayudar a la comunidad.

Hacia los siglos V y VI, se da a la riqueza otro significado: el buen aprovechamiento de la misma, en manos provechosas. Salviano hace referencia a la correcta utilización de los bienes; Gregorio Magno dice que el administrador debe ser como "saco roto": repartir los bienes según las necesidades (administrar los bienes comunes de la mejor manera).

Hacia los siglos X y XII, el modelo monástico y la Reforma Gregoriana son los ejes que transita Evangelistii para estudiar la autonomía patrimonial. Por ejemplo, Bernardo de Clairvaux acentúa el principio de administración y gestión de los bienes de la Iglesia: el Obispo es quien ejerce esta función, quien debe tener suficiente idoneidad para ejercer dicho cargo. Para el siglo XIII, las ciudades renacen como sus mercaderes: y renace el término de "usura".

Cabe destacar que los monasterios han influido en la formación de precios, gracias a la buena administración: el precio de un bien es fijado por el mercado; si se vende en un valor superior al 50%, esa diferencia sería "usura".

El autor cita a Guglielmo di Auxerreque quien enuncia que un bien sí se puede vender a un valor mayor al de mercado, siempre y cuando sea posible y no sea perjudicial. Las órdenes mendicantes hicieron una gran contribución al enunciar que se debe disponer de los bienes, según la necesidad, y sin dilapidar.

Para la segunda mitad del siglo XIII, comienzan a haber más factores que influyen en el precio: la ley de oferta y demanda, donde la necesidad influye en el valor real del precio.

El texto también destaca la influencia de San Buenaventura en los Franciscanos Menores: estos no aceptan dinero, salvo para poder "cambiarlo" por bienes. La influencia del pensamiento escolástico podría reducirse a aquello propuesto por Santo Tomás de Aquino, que consideraba al dinero como "bien de cambio". La usura se comienza a considerar como "ilegal" y "especulativa".

Hacia el siglo XIV, se consolida el nuevo poder político, compuesto por los "señores territoriales", y las "autoridades políticas": por un lado, el mercado y la moneda; por otro, la propiedad y los bienes fungibles. Raimundo Lullo considera como mercader cristiano a aquel que intercambia los bienes de acuerdo a su verdadero valor y utilidad; Duns Scoto enuncia que el mercader debe tener el rol de eje de la economía: debe poner a disposición los bienes necesarios, de acuerdo a las necesidades de la sociedad.

Sin duda, hemos intentado dar coordenadas del itinerario que el autor recorre con erudición y profundidad no solo historiográfica sino en conceptos económicos que nos permiten reflexionar sobre el ayer y también sobre las desigualdades del presente. Este texto constituye un gran aporte al estudio de la economía en el Medioevo,

los conceptos de la bondad, la caridad y la solidaridad, los cuales representan los pilares de la mesura. Al mismo tiempo el trabajo advierte del impacto económico que surge del poder de los mercados, que, de acuerdo a la visión del autor, son los que han incrementado de manera exponencial la influencia en los precios, desde esa época hasta nuestros días.

Como podemos apreciar, los conceptos económicos con los cuales convivimos en la actualidad, datan de la Edad Media, y sus interpretaciones se han ido modificando, según las influencias de cada época en particular, motivo por el cual, lo que hoy podemos considerar "incorrecto", podría llegar a ser válido con el correr de los tiempos, según el punto de vista con el que se lo analice. Una advertencia en tiempos de post-verdad y redefinición de temas económicos que afectan ya no solo las variables de los Mercados sino la ética que de esos valores económicos debería resultar.

Un texto interesante, erudito y que esperamos pronto se traduzca al castellano.

Petrucci, A., *Escribir Cartas, una historia milenaria*, Buenos Aires, Ampersand, 2018, 257 pp. ISBN: 978-878-4161-08-6.

Laura Omaechevarria
Universidad de Buenos Aires

El autor, Armando Petrucci, fue un destacado paleógrafo, archivista, profesor universitario. De origen italiano, es de los mayores exponentes del campo de la cultura escrita. Autor de una vasta obra, nos colma con su erudición y dedicación producto de tantos años de estudio, pero siempre produciendo conocimiento de una manera clara, organizada y de fácil lectura.

Exhaustivo en descripción y precisión, y de hábil pluma, el autor nos embarca en una travesía apasionante. El objetivo de este libro, como él mismo explicita, es contar la historia de las prácticas de la escritura de correspondencias, tanto los cambios en los soportes materiales como en las prácticas sociales, ya que esto implica a millones de individuos en diferentes espacios-tiempo. Creemos que el objetivo es cumplido con creces, y también queremos agregar que no solo nos brinda la historia de la epistolaridad, sino que nos muestra un reflejo de cada época: formas de pensar y sentir, de obrar, de ver el mundo en función a diversos contextos. Las cartas, como fuente histórica, nos transmiten a los lectores mucho más que el suplir de la pluma de ave por el estilógrafo.

Desde las tablillas brevísimas egipcias, hasta la introducción y

masificación de los mensajes en dispositivos móviles, o desde la concepción de la carta y consolidación del concepto como tal, hasta el uso del telégrafo, el autor nos invita a reflexionar respecto a las diversas practicas de la escritura, y por ende, del lenguaje, tanto del pasado como las que vendrán, pues esta cuestión, que es transversal, está lejos de ser acabada.

Escribir cartas es un texto compuesto por una introducción y diez capítulos, un apartado final extenso con notas bibliográficas en donde se especifica todo el material consultado para la publicación, y un índice de nombres. Los primeros tres capítulos están orientados a reponer la producción epistolar en el espacio europeo occidental, desde el mundo greco-romano hasta la Baja Edad Media. Desde el capítulo 4 hasta el 6 inclusive, se reconstruye con ardua pericia los cambios que sufrió el esquema epistolar, al calor del Humanismo renacentista, el Barroco y la sociedad del Antiguo Régimen. Los capítulos 7 al 10 son imprescindibles para pensar el formato de las cartas en el mundo burgués occidental actual.

El texto está presentado en una edición de Ampersand, en el marco de la colección Scripta Manent, dirigida por Antonio Castillo Gómez. Esta colección está dedicada a obras de Historia Social de la Cultura, con traducciones propias, en este caso llevada a cabo por María Julia de Ruschi. La publicación contó con el apoyo del Ministerio de Cultura de la Nación, en función a la convocatoria a fondos concursables para la traducción de textos inéditos en español sobre Patrimonio Cultural.

Con una portada acorde, que suscita el interés del lector, es un aporte fundamental para todas las bibliotecas de todos aquellos

afines a las Cs. Sociales y a la cultura, sean académicos o no.

Esta es una obra, que como el mismo Petrucci afirma, está ceñida a un escenario Occidental, específicamente europeo. Esperamos que algún día podamos cruzar este estudio de la escritura con otros que se realicen a futuro en otros puntos del globo, ya sea en Lejano Oriente, o Sudamérica, para que nos ayude a arrojar luz sobre las diferentes o similares prácticas culturales realizadas por los seres humanos, la historia de la escritura es en parte la historia de nosotros mismos.

Greenfield, R. P. H.-Talbot, A.M. (ed. & trans.), *Holy Men of Mount Athos*, Cambridge-London, Harvard University Press, Dumbarton Oaks-Medieval Library, 2016, xxvii+745 pp. ISBN: 978-0-674-0-8-8764.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Este volumen presenta la traducción anotada y comentada del griego al inglés de las biografías de hombres que vivieron en el monte Athos, conocido también como *Hágion Oros* (Monte Santo), el centro de monasticismo más famoso de Bizancio. La importancia de estas biografías radica en que proveen, por una parte, información acerca de la evolución de la vida monástica en el Monte Athos entre los siglos IX y XV y, por otra, acerca de las variedades de la vida monástica practicada no sólo en los monasterios, sino también en habitáculos y en cuevas. En este caso, los traductores seleccionaron seis biografías o *vitae* de cinco santos diferentes, a saber, Eutimio el Joven, del s. IX, Atanasio de Athos (s. X-XI), Máximo Kausokolabites, el "quemador de habitáculos" (s. XIV), Nifón (s. XIV) y Filoteo de Athos (s. XIV). Se trata de textos que se concocen con los siguientes títulos: *Vida de Eutimio el Joven*, *Vida de Atanasio de Athos* (versión B), *Vida de Máximo Kausokolabites* escrita por Nifón, *Vida de Máximo Kausokolabites* escrita por Theofanes y *Vida de Nifón* de Athos. Los editores incluyeron en el compendio dos *vitae* de Máximo, a fin de mostrar las variedades que

puede presentar el registro hagiográfico. Es interesante señalar que casi todos los manuscritos que se conservan acerca de estas obras fueron copiados en el mismo Monte Athos.

Tanto la traducción como la edición del texto original en griego es un verdadero trabajo de especialistas, sólo realizable por medio de la fuerza de una pasión que apenas nos es lícito imaginar. La edición, por lo demás, es impecable. Nada, en efecto, es dejado al azar, pues, la obra incluye una lista de las abreviaturas utilizadas (pp. 641-642), muy útil para el lector que no quiera perderse en el fárrago de erudición que presenta el texto, un apartado dedicado a la bibliografía (pp. 731-732) y un índice completo de autores, obras y temas.

Boucheron, P.-Gioanni, S. (eds.), *La memoria de Ambriogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V-XVIII)*, Roma y París, École française de Rome y Publications de la Sorbonne, 2015, 631 pp. ISBN: 978-2-7283-1131-6

Alfonso Hernández Rodríguez
UNIPE-CONICET

Los estudios reunidos en este volumen pueden inscribirse dentro de una tendencia amplia en los estudios históricos actuales, que se centra en los estudios de la territorialización del poder. En efecto, no se trata de trabajos solo acerca de la recepción medieval y de la primera Modernidad de la teología de Ambrosio sino también de la forma concreta en que estas fueron entendidas y utilizadas en la construcción de la autoridad eclesial principalmente en Milán, pero también en Aquilea, en el Norte de Italia o en la península en general. Los estudios incluyen desde resultados de relevamientos arqueológicos relativos a la diócesis de Milán, la iconografía medieval de Ambrosio, la construcción tardo-antigua y medieval de la autoridad patrística del obispo de Milán y la transmisión y tradición de sus textos y su interpretación medieval y moderna. Los distintos trabajos reunidos en este volumen contemplan la posibilidad de que san Ambrosio haya realizado un proyecto arquitectónico y urbanístico con el objetivo de darle a Milán una apariencia cristiana. El estudio de las representaciones tardo antiguas y medievales del rostro de Ambrosio en sus distintos

soportes señala la evolución de estas hasta el episcopado de Carlo Borromeo, desde una matriz tardo antigua en la que el obispo es presentado como un hombre de mediana edad hasta la presentación normalizada en Occidente como un anciano con dominio político sobre Milán. Varios trabajos son dedicados a las vicisitudes que sufrieron los textos de Ambrosio, desde el surgmiento de una 'memoria' de Ambrosio hasta su utilización político-eclesiástica durante la Edad Media, en particular durante la Reforma Gregoriana. Uno de los puntos en los que ponen particular atención varios estudios es el impacto de los escritos de Ambrosio en el período carolingio, cuando se consolida la idea de la Iglesia de Milán como una Iglesia ambrosiana. Los trabajos dedicados a la recepción moderna de Ambrosio se dedican a señalar la utilización política de la figura del obispo, que hicieron los Capitanei durante el siglo XV en búsqueda de la sacralización de la acción política. Durante la Reforma Protestante la memoria de Ambrosio es fuente de controversias. En plena Ilustración la tradición ambrosiana es recibida y discutida por eruditos, como Giovanni Andrea Irico quien realiza el primer estudio crítico moderno sobre la liturgia ambrosiana.

En conclusión, los trabajos publicados en este volumen presentan una amplia gama de líneas de investigación, actualmente en desarrollo, que pueden enlazarse con estudios similares dedicados a otros autores patrísticos que buscan comprender la recepción de la tradición y no solo definir el pensamiento *per se* de cada uno de los Padres. En este sentido –podemos retomar la figura de Irico–, este libro enlaza con una tradición erudita moderna que

nos señala cómo se elaboró nuestra actual imagen de Ambrosio.

Pentcheva V. B., *Hagia Sophia. Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2017, 288 pp. ISBN: 9780271077253

Matías López
Universidad Nacional de Tres de Frebrero

Hagia Sophia es un estudio que continúa la tradición surgida en 1990 en la historia del arte, religión y antropología de preguntarse por los aspectos sensoriales y cognitivos de la experiencia religiosa. Dentro de ese marco, Pentcheva busca agregar una nueva capa de complejidad a la comprensión de la experiencia religiosa vivida por quienes participaban en la liturgia durante el período Justiniano: el aspecto acústico. Este aspecto se sobrepone a los aspectos ya estudiados como el estético, visual, icónico y textual para lograr tener una imagen más certera de la arquitectura aural de la basílica.

En el libro se buscan explorar distintas preguntas: cómo la Hagia Sophia justiniana dio una articulación plástica a las ideas neoplatónicas cristianizadas sobre la sabiduría divina en la forma de espacio sagrado que se expresaba a través del *Choros*; cómo el rito bizantino de Consagración –y en particular durante la eucaristía- genera animación y cómo esta inspiración sensorial queda impresa en el espacio y tiempo de los participantes; cómo el proceso de espejado e inspiración definen un modo de iconicidad bizantina a la que Pentcheva denomina "icono performativo" que funciona fuera de la representación y mímesis pictórica y se expresa

específicamente en los versos de Comunión.

Pentcheva busca anclar estos análisis de música en el entramado específico del edificio, explorando la acústica y respondiendo a la cuestión sobre cómo las tecnologías digitales sirven para reproducir el paisaje sonoro, y cómo ese paisaje se cruza con la imagen de aguas en movimiento que evocan los pisos de mármol de la basílica.

Este libro es un ejemplo sobre cómo las nuevas tecnologías pueden servir para desbloquear nuevos aspectos del pasado, si las mismas son utilizadas con inteligencia: el resultado de la investigación fue fruto de un trabajo interdisciplinario con ingenieros en sonido, musicólogos, arquitectos, filósofos, artistas, especialistas en literatura comparada, entre otros, con la maravilla de tener además resultados prácticos para mejorar la empatía histórica: como resultado de la investigación ahora se puede reproducir el efecto sonoro y reverberante que produce la arquitectura de Hagia Sophia sobre un coro en vivo.

En síntesis, *Hagia Sophia* es una obra clara, que permite comprender el aspecto metodológico con el cual se reconstruyó el pasado, y de la cual hay mucho que aprender.

RENACIMIENTO

Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, vol. 1: *Mystical Theology and The divine names*, part 1; vol. 2: *The divine names*, part 2, Cambridge-London, Harvard University Press-The I tatti Renaissance Library, 2015, lxx+ 516 y xxxvii+483 pp. ISBN: 978-0-674-05835-4/3.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

De la mano del célebre renacentólogo Michael J. B. Allen, especialista en el pensamiento de Marsilio Ficino (1433-1499), y editor y traductor de gran parte de sus obras, llega en esta ocasión una traducción del latín al inglés acompañada del texto crítico en su lengua original de los extensos comentarios que el filósofo de Careggi dedicó a dos obras de Dionisio Areopagita, hoy "Pseudo Dionisio" o "Pseudo Areopagita". Se trata de los comentarios a la *Teología mística*, texto que podemos considerar como fundador de la teología apofática en el cristianismo, y *Los nombres divinos*. Se trata de dos de las obras griegas más leídas y consultadas a lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento, traducidas al latín en más de una oportunidad. La *Teología Mística*, p.e., contaba ya con las celebérrimas traducciones de Escoto Eriúgena en el s. IX (*vetus translatio*), la de Juan Sarraceno (*nova translatio*) y la de Tomás Galo (e*xtractio*), así como con comentarios de los más ilustres profesores universitarios de la baja Edad Media, como Roberto Grosseteste, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Los comentarios de

Ficino, por su parte, no sólo son mucho más extensos que los mencionados sino que están redactados desde otro horizonte cultural y atendiendo a las nuevas perspectivas de la investigación, abiertas por el auge de los *studia humanitatis*. Para decirlo en una palabra, Ficino tenía un conocimiento más acabado de la filosofía platónica y de la hoy llamada "neoplatónica" que los autores del s. XIII. Esto le permite realizar otra lectura, innovadora pero original en el sentido de "vuelta hacia los orígenes" no de la escuela platónica sino del platonismo cristiano.

Tanto la edición como la traducción, al igual que todo lo que ha sido publicado en el marco de la colección "The I Tatti Renaissance Library", es de una calidad y excelencia que no podemos elogiar aquí sin caer en la adulación. Sólo una lectura atenta de ambas versiones, latina e inglesa, pueden dar cuenta de los problemas que presenta el texto de Ficino para quien traduce su prosa nada vulgar a una lengua moderna, y también de cómo se las arregla Allen para sortear obstáculos, resolver problemas, presentar giros idiomáticos que no fuercen el texto original más allá de lo que la ética de la traducción lo permite.

Resta decir que ambas traducciones contienen una gran cantidad de notas que reponen toda la información necesaria para poder leer el texto con una comprensión de término medio. Los dos volúmenes contienen, además, índices de concordancias, una extensa lista de bibliografía que incluye fuentes y bibliografía secundaria, y, por último, índices de temas y autores muy completos.

Wolf, K. y Göhler, J. (eds.), Christan, M. (trad.), *Papst Pius II An Mehmet II*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, 156 pp. ISBN: 978-3-11-035768-4.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Este volumen, breve y erudito, consiste –como su título lo indica- en una traducción al alemán anotada y prologada de la carta que el celebérrimo papa humanista, Pío II (1458/1464), Enéas Silvio Piccolomini, escribió al Sultán Mehmet II, conquistador de Constantinopla (1453). La excelente traducción está acompañada de una versión crítica del texto en su lengua original, latín, y estructurada en un cómodo formato de doble columna que permite cotejar ambas versiones con mínimas posibilidades de error.

Si bien la fecha de la carta no es precisa (probablemente 1461), lo que nos interesa es que en ella el confiado pontífice insta al sultán a abandonar el islam para abrazar el cristianismo, y todo ello mientras en Ancona se realizaban los preparativos bélicos para arremeter contra los turcos. La carta, que debe ser entendida como el último esfuerzo pacifista del papa, quizás por la arrogancia de su autor o por lo insólito de su contenido, despertó la atención de los eruditos contemporáneos que la tradujeron inmediatamente a diversos idiomas, incluso al español. Por su parte, los investigadores de nuestra época tampoco han dejado de tenerla en cuenta, prueba de ello es que también contamos con una reciente traducción inglesa

de la epístola (1990). Y es que en sentido estricto antes que una carta, el texto constituye un breve tratado.

Entre otras cuestiones, merece ser señalado el hecho de que Pío II nunca la envió y, por tanto, Mehmet II jamás tuvo noticia de su contenido. En el texto Pío muestra un conocimiento acabado de los principios del islam -y si bien esto puede no ser insólito para su época si lo es para un hombre en su posición- a los que contrapone los de su propia religión. Al ritmo de la argumentación de Pío el texto se convierte inmediatamente en un tratado, en un compendio podría incluso decirse, de todo el cristianismo, desde el principio del mundo hasta los tiempos de Cristo. Piccolomini compara, en efecto, ambas religiones y pone la suya sobre la musulmana, y todo ello en la misma línea irenista que Nicolás de Cusa y Juan de Segovia.

No podemos aquí dar completa cuenta de todos los avatares del texto ni de su calidad, pero si invitar a su lectura. Cabe recordar que la excelente edición que aquí reseñamos está no sólo al alcance de aquellos lectores de lengua alemana, sino también a los que conocen lo suficiente de la latina.

EDAD MODERNA

Minnich, N. H., *The Decrees of the Fifth Letran Council (1512-17). Their Legitimacy, Origins, Contents, and Implementation*, London and New York, Routledge (Variorum Collected Studies Series), 2016, 336 pp. ISBN: 978-0-8153-6673-7.

Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires

La reunión obispal a la que la historiografía (tanto laica como confesional) ha denominado como Concilio de Letrán V, sesionó entre el 3 de mayo de 1512 y el 16 de marzo de 1517.

El presente trabajo es una colactánea de artículos publicados en diversas revistas sobre esta asamblea obispal por Nelson H. Minnich –un reconocido historiador norteamericano, dedicado al estudio de la Iglesia en los tiempos de la Reforma y la Contrarreforma– que están conectados entre sí por brindar un abordaje integral y holístico a la legitimidad de tal Concilio, los eventos que dieron pie a su origen, los contenidos que fueron discutidos y las implementaciones en materia doctrinaria que se impuso luego de su finalización.

Los primeros dos capítulos, están orientados a trazar un recorrido por la legitimidad de la asamblea obispal. Cabe recordar que el Conciliarismo de principios del siglo XV tuvo su finalización en el Concilio de Basilea (1431-1445). La legalidad de la reunión de prelados en Letrán va a estar articulada con una nueva condena al Conciliarismo y con la afirmación de que este sí sería un concilio

ecuménico, a diferencia de los anteriores.

Los capítulos III, IV, V y VI están orientados a reconstruir la lógica de poder del Papa que se buscaba afirmar continuamente en el sínodo ecuménico, por temor a una nueva caída en la lógica de cuerpos colegiados.

Los restantes capítulos estudian diversas sesiones debatidas en el V Letranense. Dentro del abanico de temas, se hace un recorrido por la novedosa censura eclesiástica a la publicación de libros, la afirmación de la Soberanía Pontificia por sobre los demás cuerpos del clero, entre otros.

La publicación de esta obra viene a llenar profundas lagunas sobre los alcances y las determinaciones que los Concilios bajomedievales y tempranomodernos tuvieron en el mundo de la cultura religiosa occidental.

Michelson, E., *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Londres, Harvard University Press, 2013, 262 pp. ISBN 978-0-674-07297-8.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

Una de las problématicas que ha suscitado gran interés historiográfico es cómo las ciudades italianas del siglo XVI reaccionaron frente al estallido de la reforma protestante de 1517, teniendo en cuenta que la capital por excelencia de la cristiandad estaba ubicada en Roma. Muchas personas, instituciones, procesos, reformas, doctrinas han sido problematizadas a lo largo y a lo ancho del mundo académico, indagando si aquellos ecos de Lutero proyectados desde la desconocida ciudad de Wittemberg llegaron alguna vez de manera radical en la Santa Sede.

El estudio de la investigadora Emily Michelson pretende dar una respuesta certera a esa incógnita. En *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, se logra presentar un panorama certero y detallado sobre la religiosidad en el nacimiento del cisma religioso, en donde el mundo cristiano luchaba con todas las armas a su alcance frente al singular avance del protestantismo.

Aquella batalla, en palabras de la autora, hizo que los predicadores –principales soldados en dicha contienda-, revisaran la manera de acercar las palabras de los credos defendidos al grueso de la población en la que proyectaban sus sermones. Para llevar a cabo dicho objetivo, los predicadores se valían de la prensa con la única

razón de la difusión del mensaje que ellos mismos pretendían acercar. Esto contribuyó a una atmósfera de renovación cultural en Italia sin precedentes que cambió definitivamente la manera de acercar el mensaje del catolicismo a sus fieles más devotos.

La autora no pretende seguir viejos estereotipos, como los conservadores y tradicionales predicadores cristianos frente a los nuevos y combativos predicadores protestantes. Busca ver qué tipo de acciones efectuaron los unos y los otros en este riquísimo pero trágico escenario confesional.

Michelson logra así acercar el interés por sermones que aún no fueron estudiados ni traducidos por fuera del ámbito italiano, y también su estudio es exitoso porque triunfa al demostrar que tanto los predicadores católicos como los luteranos son productos del sentido común.

Es una obra puramente recomendada para los que quieran ahondar sus conocimientos en el período temprano-moderno italiano como a los curiosos que gustan de ampliar sus saberes.

García Alvarez, J., *Santo Tomas de Villanueva. La misericordia hecha pensamiento*, Madrid, Editorial Agustiniana, 2016, 286 pp. ISBN 978-84-92645-49-7.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La vida de Santo Tomás de Villanueva (1486-1555) fue objeto de gran interés dentro y fuera del seno religioso. Su constante preocupación por la pobreza y las víctimas de la misma constituyeron la razón de la mayor parte de su vida. Inspirado por la reforma religiosa emanada de los ideales del Cardenal Cisneros destinó su vida a relacionar los campos eclesiástico y social para poder comprender el mundo en el que vivió.

El estudio de Jaime García Álvarez no es un estudio más. Es un análisis tanto para los especialistas en la vida del santo como la del público que se está iniciando, donde deja ver los principales rasgos y eventos de la vida del religioso. Esta compilación de diferentes extractos de la obra de Santo Tomás resulta una excelente síntesis de los puntos centrales de su quehacer literario.

Cuestiones relacionadas a las cualidades propias de Dios, el misterio de la Encarnación –misterio crucial del cristianismo por excelencia-, la figura de Jesús, la tarea benéfica en pos de los más necesitados y la misericordia son algunos de los problemas que se abordan en esta obra.

De esta manera, el laureado autor de la obra no solamente

logra insertar a Santo Tomás en el lugar que realmente merece dentro de la historia eclesiástica, sino que busca determinar la importancia de sus reflexiones en el objetivo de poder darle fuerza y pureza a la religiosidad y la institución católica en la España del siglo XVI.

Mudrak, M., *Reformation Und Alter Glaube. Zugehörigkeiten der Altlgläubigen im Alten Reich in Frankreich (1517-1540)*, Berlín, De Gruyter, 2017, 623 pp. ISBN 978-3-11-048962-0.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

Si tenemos que hacer alusión al trágico, vertiginoso y apasionante contexto francés del siglo XVI, no deberíamos perder de vista acontecimientos como el eterno enfrentamiento entre los soldados de la cristiandad, Francisco I de Valois (1494-1547) por un lado, y el rey emperador Carlos de Habsburgo (1500-1558); y la Reforma Protestante iniciada en tierras alemanas por el fraile Martín Lutero (1483-1546), que generó océanos de sangre y crudos enfrentamientos entre las noblezas católica y hugonota en la capital francesa y en el interior de dicho país, cristalizándose en las guerras de religión sucedidas a lo largo del siglo XVI. Así también está prohibido olvidar el florecimiento de las letras y el pensamiento humanista patrocinado por el rey Cristianísimo, que daría cobijo a los años finales del trascendental Leonardo Da Vinci (1452-1519) en el otoño de su creatividad.

Todo este trasfondo es necesario para poder ubicar el efectivo trabajo del investigador Marc Mudrak. *Reformation Und Alter Glaube…* se centra en comprender cómo la Reforma luterana de 1517 se inmiscuye en las antiguas creencias de sesgo cristiano en el reino de Francia. Teniendo en cuenta que la reforma protestante tenía en

mente una serie de rasgos que buscaban cambiar y diferenciarse de la iglesia reinante, se sugiere en dicha obra que esas pequeñas divergencias alcanzaron una importancia significativa en ese contexto y en ese territorio.

Con un imponente acervo documental, el autor se sirve del mismo para poder dar a conocer las diferentes tensiones, las variadas continuidades y los múltiples conflictos desarrollados en un período clave de la modernidad europea.

HISTORIA DEL ARTE

Niremberg, D., *Aesthetic theology and its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics*, Waltham, Brandeis University Press, 2015, xiii+230 pp.ISBN: 978-1-61168-777-4.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El libro de David Niremberg, profesor de Historia de la Universidad de Chicago y especialista en las minorías en la Edad Media, parte de un interrogante: aunque en gran parte de la historia europea los judíos han estado ausentes, sin embargo, los europeos siempre estuvieron preocupados respecto del judaísmo, ¿por qué? En este trabajo, el autor sugiere que la ansiedad de los cristianos respecto de sus propios ideales trascendentes hizo del judaísmo una herramienta importante para la cristiandad; y después de leer su trabajo pensamos que está en lo cierto. Y es que en tanto religión apocalíptica el cristianismo dio gran importancia al cuerpo, al lenguaje y a las cosas materiales de este mundo, en general. En este sentido, el autor muestra cómo al convertir a los judíos en una personificación de lo mundano, soslayando decididamente las consideraciones espirituales, una cultura cristiana inclinada hacia la trascendencia logró entender sus propias prácticas materialistas y espirituales. Es así que enfocándose en el arte, la poesía y la política revela, además, cómo en los muchos años del cristianismo las

persecusiones a los judíos expandieron el potencial para su propia existencia *en* la cultura cristiana.

Cabe mencionar, por último, que el presente libro, breve y erudito, es de lo más atractivo, de ágil lectura y recomendado no sólo para los especialistas, sino también para el lector culto interesado en las relaciones entre judíos y cristianos o, al menos, en un aspecto de estas relaciones. No podemos dejar de decir tampoco que el texto presenta un compendio de imágenes de gran calidad que ejemplifican y dan apoyo a las sólidas argumentaciones de Niremberg, entre ellas la célebre "La fuente de la Gracia o la Disputa entre la Iglesia y la Sinagoga" de Jan van Eyck, "Ecce homo" de Quentin Massys y "El adivino" de Carvaggio.

Incluye la obra, además, una extensa lista bibliográfica (pp. 199-220) y un índice completo de temas y autores (pp. 221-230).

LIBROS RECIBIDOS

Agustinismo

Cipriani, N. (OSA), *Los Dialogi de San Agustín – Guía para su lectura,* Madrid, Editorial Agustiniana, 2017, 335 pp. ISBN: 978-84-92645-61-9.

de Luis Vizcaíno, P. (OSA), *El monacato de San Agustín, Madrid,*Editorial Agustiniana, 2018, 379 pp. ISBN:978-84-92645-65-7.

Pacioni, V. (OSA), *Agustín de Hipona – Perspectiva histórica y actualidad de una filosofía, Madrid,* Ediciones Religión y Cultura, 2012, 307 pp. ISBN: 978-84-85364-61-9.

Wills, G., *Augustine´s Confessions*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, vii+153 pp. ISBN: 978-0-691-14357-6.

Patrística

AAVV, *Cristianesimo e Violenza. Gli autori cristianidi fronte a testi biblici ´scomodi´. XLIV Incontro di Studiosi dell´Anrichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, 452 pp. ISBN: 978-88-7961-123-7.

Coppi, R., *Discepolo e Modelo Il Credente in relazione con Cristo e gli Uomini nella Teologia di Massimo Il Confessore*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, 346 pp. ISBN: 978-88-7961-124-4.

Leroy, G., *À la rencontré des Pères de l´Église. L´extraordinaire historie des quatre premiers siècles chrétiens*, Paris, L´Harmattan, 2014, 266 pp. ISBN: 978-2-343-04539-9.

Magny, A., *Porphiry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 2018, 183 pp. ISBN: 978-1-4094-4115-1.

Sahner, Ch. C., *Christian Martyrs under Islam*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018, xix+335. ISBN: 978-0-691-17910-0.

Segneri, A., *La controversia trinitaria del IV secolo: nell'esegesi dottrinale di anfilochio di iconio*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2016, 602 pp. ISBN: 978-88-7961-118-3.

Sócrates de Constantinopla, *Historia eclesiástica 2, Ciudad Nueva, 2017, 273 pp*. ISBN: 978-84-9715-388-1.

Valerio, A., *Donne e Chiesa. Una storia di genere, Roma, Carocci Editore*, 246 pp. ISBN: 978-88-430-7929-2.

Teología / Sagradas Escrituras

Del Corso, M., *Il Vangelo secondo Mafalda*, Torino, Claudiana, 2018, 96 pp. ISBN: 978-88-6898-155-4.

Seethaler, K., *Die Kraft der Kontemplation in der Stille Heilung finden*, Würzburg, Echter Verlag, 2013, 206 pp. ISBN978-3-429-03638-6.

Somavilla Rodríguez, E. (OSA), *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Análisis histórico, jurídico e institucional de la Santa Sede en relación con su ceremonial y su Protocolo,* Tomo I, Madrid,Ediciones Religión y Cultura, 2015, 475 pp. ISBN: 978-84-85364-67-1.

Somavilla Rodríguez, E. (OSA), *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Análisis histórico, jurídico e institucional de la Santa Sede en relación con su ceremonial y su Protocolo,* Tomo II, *Madrid,* Ediciones Religión y Cultura, 2015, 476-927 pp. ISBN: 978-84-85364-68-8.

Somavilla Rodríguez, E. (OSA), *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Apéndices Documentales,* Tomo III, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2015, 940-1469 pp. ISBN: 978-84-85364-69-5.

Verrier, Ph.-Dillard, V., *Spiritual resister & apostole to the sto slave laborers in Germany, martyried at Dachau*, Milwakee, Marquette University Press, 2017, 212 pp. ISBN: 978-1-62600-052-0.

Filosofía contemporánea

Balibar, E., *Secularism and Cosmopolitanism.Critical Hypotheses on Religion and Politics*, New York, Columbia University Press, 2018, 246 pp. ISBN: 978-0-23-116860-1.

Giuliano, F., *Rebeliones Éticas, Palabras comunes*, Buenos Aires, 2017, 255 pp. ISBN: 978-84-16467-75-4.

Kotsko, A., *Neoliberalism´s demons. On the political theology of late capital*, Stanford, Stanford University Press, 2018, viii+165 pp. ISBN: 978-1-503-6048-10.

Le Goff, F.-Larrivé, V., *Le temps de l´écriture*, Grenoble, UGA Editions, 2018, 245 pp. ISBN: 978-2-37747-026-6.

Wilkis, A., *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the Life of the Poor*, Stanford, Stanford University Press, 2018, ix+206 pp. ISBN: 978-1-503-60286-1

Filosofía e Historia / Edad Media

AAVV, *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2017, 410 pp. ISBN: 978-987-749-090-9.

AAVV, *Hermes Platonicus. Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, 259 pp. ISBN978-987-749-045-9.

Bouton–Touboulic, A. I., *L´Amour de la Justice, de la Septante aà Thomas d´Aquin*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2017, 373 pp. ISBN: 978-2-356-13195-9.

Del Duca, P., *Le Pauvre Henri-Der arme Hainrich*, Grenoble, UGA Editions, 2018, 203 pp. ISBN: 978-2-37747-019-8.

Dell´Olmo, M., *Geschichte des abendländischen Mönchtums vom Mittelalter bis zur Gegenwart.Das Charisma des hl.Benedikt zwischen dem 6.Und 20.* Jahrhundert, Sank Otillien, EOS Editions Sank Otillien, 2017, 724 pp. ISBN: 976-3-8306-7833-5.

Doll, E.,*Der theologue und Schriftsteller Friederich Dedekind (1524/25-1598)*. Il. Col. Wiesbaden: Harrassowitz, 2018, 623 pp. ISBN: 978-3-447-10487-6.

Engler, C., *Regelbuch und Observanz*. Der Codex A 53 Der Burgerbibliothek Bern als reformprogramm des Johannes Meter für die Berner Dominikanerinnen. Band 8, Berlin, Walter de Gruyter, 2017, 355 pp. ISBN: 978-3-11-044779-8.

Dumont, M., *Mélanges su la question millénariste de l´Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 2018, 230 pp. ISBN: 978-2-7453-4670-4.

Falch, S., *Das Predigtoeuvre des Rebdorfer Augustiner-Chorherren Balthasar Bohem* (†1530), Berlin, Lit, 2015, ix+376 pp. ISBN: 978-3-643-14045-6.

Fumasoli, B., *Wirtschafserfolg zwischen Zufall und Innovativität. Oberdeutsche Städe und ihre Exportwrtschaft in Vergleich (1350-1550)*,Sttutgart, Franz Steiner Verlag, 2017, 580 pp. ISBN: 978-3-515-11803-3.

Gavoille, É.-Roesch, S., (comps.), *Divina Studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Ausonius Éditions, 2018, 363 pp. ISSN: 1298-1999.

Hoffarth, Ch., *Urkirche als Utopie. De Idee der Gütergemeinschaft im späteren Mittelalter von Olivi bis Wyclif*, Sttutgart, Franz Steiner Verlag, 2016, 309 pp. ISBN: 978-3-515-11504-9.

Koble, N.-Séguy, M. (eds.),*Jacques Roubaud Médiéviste*, Paris, Honoré Champion, 2018, 274 pp. ISBN: 978-2-7453-4588-2.

Laumakis, Jh. A. (Trans.), *The font of Life (Fons Vitae)*, Milwakee, Marquette University Press, 2014, 281 pp. ISBN: 0978-0-87462-261-4.

Merkt, A. (hrsg.), *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und dokumente von den anfängen bis Benedict*. Darmstadt, WBG, 2008, 416 pp. ISBN: 978-3-534-16319-9.

Mertens, A., *The Old English Lives of St Martin de Tours*, Universitätsverlag Gottingen, 2017, 481 pp. ISBN: 978-3-86395-313-3.

Nicholas Of Lyra, *Literal commentary on Galatians (edited and translated by Edward Arthur Naumann),* Michigan, Medieval Institute Publications, 2016, *128 pp*. ISBN: 978-1-58044-211-4.

Ochino, B., *Seven Dialogues* (ed. y trans. Belladona, R.), Canada, Dovehouse Editions, 1988, xiviii+96 pp. ISBN: 0-919473-63-6.

Pastoreau, M., *Des mittelalterliche Bestiarium*, Darmstadt, Primus Verlag, 2013, 111 pp. ISBN: 978-3-86312-050-4.

Poleg, E., *Approaching the Bible in Medieval England,* Manchester, Manchester University Press, 2014, 263 pp. ISBN: 978-0-7190-8954-1.

Teske, R. J. (Trans.), *Henry of Ghent´s Summa, Articles 53-55. On the Divine Persons*, Milwakee, Marquette University Press, 2015, 330 pp. ISBN: 0978-0-87462-263-8.

Van Liere, F., *An introductiom to the medieval Bible, New York,* Cambridge University Press, 2014, 320 pp. ISBN: 978-0-521-68460-6.

Filosofía e Historia / Edad Moderna

Arias Guillén, F.-Martínez Sopena, P. (eds.), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, País Vasco, Universidad del País Vasco, 2018, 521 pp. . ISBN: 978-84-9082-883-0.

Brock, M.-Raiswell, R.-Winter, D.R., Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period. Cham Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018, 317 pp. ISBN: 978-3-319-75737-7.

Deuper, Ch., *Theologie Erbauunsschrifstellet Hfprediger. Joachim Lütkemann in Rostock und Wolfenbüttel*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, 404 pp. ISBN: 978-3-447-10012-0.

Von Friedeburg, Robert, *Luther's Legacy: the thirty years war and the modern notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s*. Cambridge, Cambridge University, 2017; 441 pp. ISBN: 978-1-107-53067-6.

Porres Marijuán, R. (coord.), *Entre el fervor y la violencia. Estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, País Vasco, Universidad del País Vasco, 2015, 337 pp. ISBN: 978-84-9082-186-2.

Ramos, G.-Yannakakis, Y. (eds.), *Indigenous Intellectuals*, USA, Duke University Press, 2014, 323 pp. ISBN: 978-0-8223-5647-9.

Robson, M-Zutshi, P. (eds.), The Franciscan Order in the Medieval English Province and Beyond. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 296 pp. ISBN: 978-84-8298-647-3.

Trüter, I, *Gelehrte lebensläufe. Habitus, identität und Wissen um 1500*, Universitätsverlag Göttingen, 2017, 352 pp. ISBN: 978-3-86395-311-9.

Wolf, K.-Göhler, J. (Hrsg.), *Papst Pius II. An Sultan Mehmet II*, Berlin, De Gruyter, 2016, 156 pp. ISBN: 978-3-11-035768-4.

Historia de la Iglesia en América Latina

Conti, C.-Guerrero, L.-Santos, S. (eds.), *Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol*, Jaén, Universidad de Jaén, 2012, 213 pp. ISBN: 978-84-8439-639-0.

Ludescher, M., *Tierras y territorios indígenas en América latina. Un estudio de los casos de Bolivia, ecuador y Perú*, Frankfut am Main, Peter Lang, 2013, 379 pp. ISBN: 978-3-631-64797-4.

Panich, L. M.,-Shneider, T. D. (eds.), *Ingenous Landscapes and Spanish Missions. New Perspectives from Archeology and Ethnohistory*, Tucson, The University of Arizona Press, 2014, pp. viii-256 pp. ISBN: 978-0-8165-3051-9.

Sahota, G. S., *Late colonial sublime. Neo-epics and the end of Romanticism*, Evaston-Illinois, Northwestern University Press, 2018 pp. xiv+277.ISBN: 978-0-8101-3649-6.

Historia del Arte / Historia del Libro

Berquist Soule, E., *The Bishop´s Utopia. Envisioning Improvement in Colonial Peru*, USA, University of Pennsylvania Press, 2014. ISBN: 978-0-8122-4591-2.

Deecke, M., *Autobiografie und Ekstase*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2016, 472 pp. ISBN: 978-3-8253-6613-1.

Fine, R.-Blaustein, D. (eds.), *La fe en el universo de Jorge Luis Borges*, Hildesheim, Zürich, New York, OLMS, 2012, 182 pp. ISBN: 978-3-487-14850-2.

Niremberg, D., *Aesthetic Theology and Its enemies. Judaism in Christian painting, poetry and politics*, Waltham-Massachusetts, Brandeis University Press, 2015, 230 pp. ISBN: 978-1-61168-777-4.

Voskoboynikov, O., *Pour les siècles des siècles. La civilization chrétienne de l´Occident Médiéval*, Vendémiaire, 2017, 354 pp. ISBN: 978-2-36358-293-5.

Yiu, M.,*Architectural Involutions. Writng, Staging, and Building Space, c. 1435-1650*, Evaston-Illinois, Northwestern University Press, 2015 pp. vii+320. ISBN: 978-0-8101-3659-5.

Historia de la Orden de San Agustín

AA.VV., *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*. Studia Augustiniana Histórica 21. Congresso dell'istituto storico dell'ordine agostiniano Roma 22-27 ottobre 2018. A cura di González Marcos, I. (OSA) e Sciberras, J. (OSA), Roma, Nerbini International Ordo Sancti Augustini, 2018, 817 pp. ISBN: 978-88-97351-23-8.

AA.VV., *Lutero, La Riforma, Sant'Agostino, L'Ordine Agostiniano,* Lugano, Nerbini International Ordo Sancti Augustini, 2018, 252 pp. ISBN: 978-88-97351-22-1.

AA.VV., *Egidio Da Viterbo-Orazioni per il Concilio Lateranense V*. A cura di Fabio Troncarelli, Giulia Troncarelli e Maria Paola Saci con la collaborazioni dei padri agostiniani Antonio Lombardi e Rocco Ronzani, Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2012, 74 pp. ISBN: 978-88-904307-8-7.

Castellani, C., *Taddeo Da Peruggia – Una vita per l'ordine agostiniano,* Institutum Historicum Augustinianum, Roma, 2018, 139 pp. ISBN: 978-88-99502-01-0.

Rondina, M., *Fra Mario – la via della semplicità e della gioia,* Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2017, 217 pp. ISBN: 978-88-98033-23-2.

Muzio, N. D., *L'Ordine degli eremitarii di Sant'Agostino quando e come si sia introdotto in Genova e sue Diocesi*. Introduzione, testo e note storiche. A cura di Gian Luigi Bruzzone. Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2010, 120 pp. ISBN:978-88-904307-9-4.

Stella, V., *San Tommaso da Villanova*, *Il Vescovo Elemosiniere,* Centro Missionario Francescano delle Marche, 2018, 47 pp. ISBN: s/n.

Thaddaei Perusini, Th. (OSA), *Registrum Generalatus 1572-1574*.Appendice al Vol. 44.A cura di Claudia Castellani, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2017, (196-455 pp.), ISBN:978-88-97351-16-0.

Perusini, Th. (OSA), *Registrum Patris Magistri: 1586-1587*. Vol. 49. A cura di Claudia Castellani, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2017, 424 pp. ISBN: s/n.

Van den Berg, H., *La tierra no da así nomás*, Cedla, 1989, ISBN: s/n.

Donaciones particulares

A.A.V.V., *Història del Llibre i de la lectura*, Barcelona, ANC, 2008, 182 pp. ISBN: 978-84-393-7733-7. **KDL**

A.A.V.V., *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. UNAM, Mexico, 1972, 217 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania Nº 1. El tránsito de la Edad Media al Renacimiento*. Diana, Madrid, 1967, 234 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Iglesia de la Compañía de Jesús. Córdoba*. Fundación fondo para el patrimonio argentino. Buenos Aires, 2010, 47 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Tradición Ignaciana y solidaridad con los pobres*. Mensajero-Sal Terrae, Basauri, 187pp., ISBN:84-293-0889-10. **PDG**

A.A.V.V., *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Mensajero- Sal Terrae, Basauri, 380pp., ISBN: 84-293-1102-5. **PDG**

AA.VV., *Atti del 9 Congresso Internazionale di Studi sull´Alto Medioevo*, Spoleto, CISAM 1983 (Dos tomos), 975 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Anuario de la Academia Boliviana de la Historia Eclesiástica*. Universidad Católica Boliviana "San Pablo", La Paz, 2014, 221 pp. **ESP**

A.A.V.V., *Isidorianum. Revista del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla*. Sand, Sevilla, 2017, 423 pp. ISSN: 1131-7026. **ESP**

Álvarez Tardío M., Villa García R., *1936. Fraude y violencia en las elecciones del Frente Popular*. Espasa, Barcelona, 2017, 623 pp. ISBN: 978-84-670-4946-6. **ESP**

Arnould de Grémilly, L., *Le Coq*, Paris, Flammarion, 1958. **PDG**

Arocena, L. A., *Antonio De Solis, Cronista Indiano*. EUDEBA, Buenos Aires, 1963, 526 pp. **PDG**

Atkinson, R., Un ejército al amanecer. La Guerra en el Norte de Africa 1942 – 1943, Barcelona, Critica 2004, 703 pp. ISBN 978-987- 9317-80-8. **ESP**

Barrow, Los Romanos, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, 203 pp.**KDL**

Baxandall, M., *Die Kunst der Bildschnitzer*, München, Verlag C. H. Beck, 404 pp. ISBN: 3-406-09455-4. **PDG**

Bulsano, P. A., *Expositio Regulae FF. Minorum*, Roma, 1932, 742 pp. **PDG**

Capuani, G. M., *Ottone a orta. Qell´estate del 962*, Milano, Jaka Book, 1982, 120 pp. **KDL**

Corella, J., *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de la Iglesia*. Mensajero- Sal Terrae, Basauri, 1995, 228 pp., ISBN: 84-293-1175-0. **PDG**

Derrida, J., *La verdad en la Pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2010, 396 pp. ISBN: 978-950-12-6513-2. **PDG**

Eckehart, *El libro del consuelo divino*, Buenos Aires, Aguilar, 1955, 91 pp. **PDG**

Eggers–Lan, C., *El Fedón de Platón*, Buenos Aires, EUDEBA, Ediciones Críticas, 1993, 234 pp. **KDL**

Fadelle, J., *El precio a Pagar*, Madrid, Rialp, 207 pp. ISBN: 978-84-321-3881-2. **SH**

García, R. D., *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1992, 109 pp. **SG**

Gracia, J., *Los Jesuitas en Córdoba,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940, 750 pp. **PDG**

Gusdorf, G., *La palabra*. Galatea Nueva Vision, Buenos Aires, 1957, 106 pp. **PDG**

Hastings, M., La Guerra Secretya. Espias, Codigos y Guerrillas 1939 – 1945, Barcelona, Critica 2016, 790 pp. ISBN 978-987- 9317-92-1. **ESP**

Heine, E.W. *Toppler.Ein Mordfall im Mittelalter*.Verlag AG, Zurich, 2002, 255 pp., ISBN: 3-442-72855-10. **PDG**

Heisenberg, W., *El principio de incertidumbre,* RBA, Buenos Aires, 2014, 174 pp. ISBN: 978-84-473-7629-2. **KDL**

Holmes, G., *Europa, Jerarquía y Revuelta 1320–1450*, Madrid, Siglo XXI 1984, 445 pp. **KDL**

Hoffmann, W., *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. FECIC, Buenos Aires, 1979, 202 pp. **PDG**

Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Les éditios de minuit, 1963, 260 pp. ISBN: 2-7073-0043-8. **PDG**

Juan XXIII, *Cartas a sus familiares,* Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, 910 pp. ISBN: 84-285-0257-9. **KDL**

Luciano de Samósata, *Diálogos,* Madrid, Planeta 1988, 205 pp. **KDL**

Manguel, A., *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*, Buenos Aires, FCE, 2015, 129 pp. ISBN: 978-987-719-075-5. **KDL**

Martin Gaite, C., *Desde la ventana*. Espasa-Calpe, Madrid, 1987, 117 pp., ISBN: 84-239-2423-8. **PDG**

Martina, G.-García, R., *Historia de la Iglesia*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992, 437 pp. **SG**

Mörner, M., *La corona española y los foráneos en los pueblos de Indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999, 403 pp. ISBN: 84-7232-826-0. **SG**

Neumann, E., *Letxa de Indios. Cultura escrita, comunicaçao e memoria indígena, nas Reduçoes do Paraguai.* Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo, 2015, 240 pp, ISBN: 978-85-60990-22-1. **PDG**

Papa Francisco, *Una Iglesia de todos*, Madrid, Espasa, 2014, 620 pp. ISBN: 978-950-852-268-9. **KDL**

Presser, H., Johannes Gutenberg, Hamburg, Taschenbuch verlag, 1995, 174 pp.ISBN: 9-499-50134-1.**PDG**

Renard, J.C., *Lenguaje, poesía y realidad.* Docencia, Buenos Aires, 1982, 123 pp. **PDG**

Romanato, G., *Jesuitas, Guaranies y Emigrantes en las Reducciones del Paraguay*. Imprenta salesiana, Asunción, 2011, 151 pp, ISBN: 978-99953-76-47-5. **PDG**

Sciacca, M. F., *Sisifo sube al calvario,* Luis Miracle S.A., Barcelona, 1964. 267 pp. **PDG**

Schmidt, A. M., *La Mandragore*, Paris, Flammarion, 1958. **PDG**

Voltaire, *Cándido y otros cuentos*. RBA, Barcelona, 1994, 315 pp., ISBN: 84-473-0321-7. **PDG**

Wies, E. W., *Federico II. Messia o Anticristo?* ECIG, Genova, 1997, 343 pp., ISBN: 88-7545-747-6. **PDG**

Wolff, Ph., Las Luchas sociales en las ciudades del mediodía francés, Buenos Aires Fac. FyL UBA 1963 16 pp. **KDL**

Donación Biblioteca Nacional (G. Ibarra)

Casazza, R.-Storti, J.-Casabellas Alconada, L.-Míguez, G. I. (eds.), *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, 2009, t. 1 316 pp. ISBN: 978-987-1354-42-9.

Casazza, R.-Storti, J.-Casabellas Alconada, L.-Míguez, G. I. (eds.), *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, 2009, t. 2 308 pp. ISBN: 978-987-1354-45-0.

Donación Universidad Nacional del Sur

Parodi, C.-Rodríguez, J. (eds.), *Centro y Periferia. Cultura, lengua y literatura virreinales en América*, Madrid, Iberoamericana-Veuvert, 2011, 269 pp. ISBN: 978-84-8489-612-8.

Triana y Antorveza, H., *Las lenguas indígenas en la historia social del nuevo reino de Granada*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1987, xvii+609 pp.

Petrie, M., *Introducción al estudio de Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 180 pp.

Millares, C., *Historia de la Literatura Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962,250 pp.

Mörner, M., *La Corona española y los foráneos en los Pueblos de indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura hispánica 199, 403 pp.

Anexo

Normas de presentación y publicación de trabajos

NORMAS DE PUBLICACIÓN

PAUTAS GENERALES

Todos los artículos y reseñas serán recibidos exclusivamente en formato digital WORD y podrán ser enviados a uno de los siguientes correos: bibcisao@gmail.como biblioteca@sanagustin.org.

Todos los trabajos, sin excepción, deberán contar con los siguientes datos del autor:

- nombre/s y apellido/s,
- título/s y cargo/s,
- pertenencia institucional,
- e-mail

1. ARTÍCULOS

Todos los artículos —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 30 (treinta) carillas.
- Tipografía:
  - Para el título del texto: Georgia, tamaño 16, interlineado 1,5.
  - Para el cuerpo del texto: Georgia, tamaño 14, interlineado 1,5.
  - Para las notas al pie de página, resúmenes y palabras clave: Georgia, tamaño 10, interlineado sencillo.

- Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.
- Los trabajos irán acompañados de dos resúmenes y cuatro palabras-clave. Uno de los resúmenes debe estar redactado en la lengua del artículo, el otro, en inglés, y deben tener una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Lo mismo se sigue para las palabras-clave.
- La bibliografía utilizada y citada al pie de página debe figurar al final del trabajo bajo el rótulo "Bibliografía" y estar ordenada en orden alfabético.
- Los títulos de libros y las palabras escritas en otros idiomas deben figurar en cursiva.
- Los pasajes citados en el cuerpo del texto se consignan entre comillas dobles. En caso de que hubiera una cita textual dentro de un pasaje citado en el cuerpo del texto, ésta se consignará entre comillas simples.
- Las citas bibliográficas al pie de página deben concordar de manera exacta con la disposición de citado de las obras mencionadas en la sección "Bibliografía".
- Las citas bibliográficas deben ir todas —sin excepción— al pie de página y han de atenerse a los siguientes ejemplos:

Ejemplos de citado:

Libros:

Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Barcelona, Acantilado, 2015.

Artículos publicados en revistas:

Costarelli Brandi, H., "Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno" en *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval* 6 (2010), pp. 63-76.

Artículos publicados en libros:

Pohl, W., "Creating cultural resources for Carolingian rule: historians of the Christian Empire" en Gantner, C., McKitterick, R., Meeder, S. (ed.), *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2015, pp. 15-33.

- 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. Por ejemplo: 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.*, o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes, i.e., art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.

Todos los trabajos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán 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 revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará 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.

2. RESEÑAS

Todas las reseñas —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 400 (cuatrocientas) palabras.
- Tipografía:
  - Para el cuerpo de la reseña: Georgia, tamaño 14, interlineado 1,5.
  - Para la mención del título reseñado: Georgia, tamaño 16, interlineado sencillo.
- La mención del texto reseñado —ya se trate de libro, compendio de artículos, etc.— debe anteceder a la reseña y seguir las normas para citas indicadas en el ítem anterior a las que se agregan el número total de páginas y el ISBN entre paréntesis, siguiendo este modelo:
  Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Barcelona, Acantilado, 2015, 171 pp. ISBN: 978-84-15689-92-8.

Todas las reseñas se someten al examen del Consejo de Redacción de *Bibliotheca Augustiniana*. No se publicarán las reseñas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todas las reseñas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

OBSERVACIONES GENERALES

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.

Bibliotheca Augustiniana es una publicación 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.

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

Secretaría y Redacción
Bibliotheca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFC
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476
E-mail: bibcisao@gmail.com y/o biblioteca@sanagustin.org
http://www.bibcisao.com/
http://sanagustin.org/word/Biblioteca/
www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar
www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires
https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana

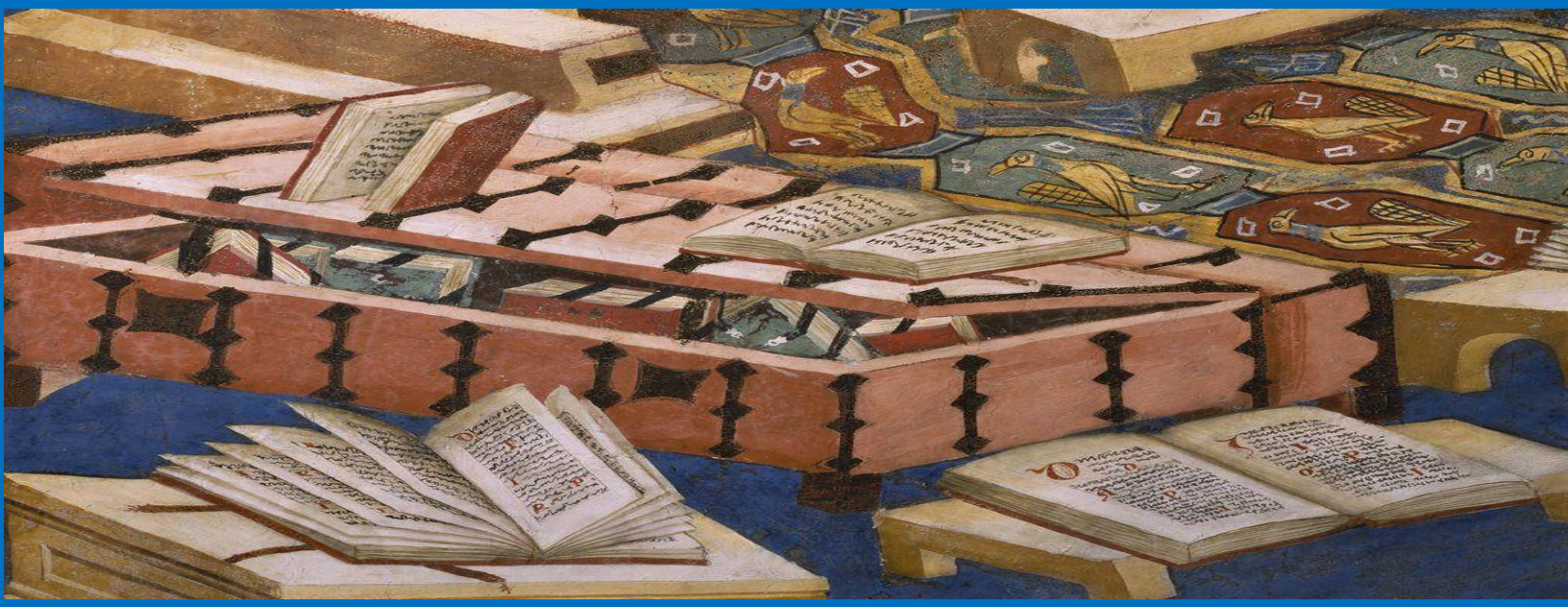
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

acad. – *De academicis* (Contra los académicos).
adult. coniug. - *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).
agon. – *De agone christiano* (El combate cristiano).
an. orig. - *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).
bapt. – *De baptismo* (El bautismo).
beata u. – *De beata uita* (La vida feliz).
bono coniug. – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).
bono uid. – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).
c. Faust. – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).
c. Sec. – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).
cat. rud. – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).
ciu. – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).
conf. – *Confessionum* (Confesiones).
cons. eu. – *De consensu euagelistarum* (Concordancia de los evangelistas).
corr. et gr. – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).
Cresc. – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).
d. an. – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).
diu. qu. – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).

diu. qu. Simpl. – De diuersis quaestionibus ad Simplicianum (Cuestiones diversas a Simpliciano).
doctr. chr. – De doctrina christiana (La doctrina cristiana).
donat. p. coll. – Ad donatistas post collationem (Mensaje a los donatistas).
duas ep. pel. – Contra duas epistolas pelagiani (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).
en. Ps. – Enarraciones in psalmos (Comentarios a los salmos).
ench. – Enchiridion (Manual de fe, esperanza y caridad).
ep. – Epistula (Carta).
ep. fund. – Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).
ep. gal.- Epistulae ad Galatas expositio (Exposición de la Carta a los Gálatas).
ep. Io. – In epistulam Ioannis ad partos (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).
ep. rom.- Epistulae ad romanos inchoata expositio (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).
fid. et op. – De fide et operibus (La fe y las obras).
fid. et. symb. – De fide et symbolo apostolorum (La fe y el símbolo de los apóstoles).
fid. rer. – De fide rerum quae non videtur (La fe en lo que no vemos).
gen. ad litt. – De genesi ad litteram (Comentario literal al Génesis).
gen. ad litt. imp. - De genesi ad litteram opus imperfectum - Comentario literal al Génesis (incompleto).
gen. man.- De genesi contra manichaeos (Comentario al Génesis en

réplica a los maniqueos).
gest. Pel. – *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).
gr. et lib. arb. – *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).
grat. Chr. – *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).
Hept. – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).
Io. eu. tr. – *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).
Iul. – *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).
Iul. o. imp. – *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).
lib. arb. – *De libero arbitrio* (El libre albedrío).
mag. – *De magistro* (El maestro).
Max. – *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).
mend. – *Contra mendatium* (Contra la mentira).
mor. Eccl. – *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).
mus. – *De musica* (La música).
nat. et gr. – *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).
nupt. et conc. – *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).
op. mon. – *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).
ord. – *De ordine* (El orden).
pecc. mer. – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y

perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)
perseu. – De dono perseverantiae (El don de la perseverancia).
praed. sanct. – De praedestinatione sanctorum (La predestinación de los santos).
ps. Donat. – Psalmus contra partem Donati (Salmo contra la secta de Donato).
qu. an.- De quantitate animae (La dimensión del alma).
qu. Hept.- Quaestiones in Heptateuchum (Cuestiones sobre el Heptateuco).
reg.- Regula ad seruos Dei (Regla a los siervo de Dios).
retract. – Retractationum (Las Retractaciones).
s. – Sermo (Sermón).
s. dom. m.- De sermone Domini in monte (El sermón de la montaña).
sol. – Soliloquiorum (Soliloquios).
sp. et litt. – De spiritu et littera (El espíritu y la letra).
symb. – De symbolo ad catechumenos (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).
tr. – De Trinitate (La Trinidad).
uera rel. – De uera religione (La verdadera religión).
uirg. – De sancta uirginitate (La santa virginidad).
uita – Vita Augustini a Possidio scripta (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).
util. cred.- De utilitate credendi (La utilidad de la fe)



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 Órdenes Monásticas y Mendicantes).*
Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; como 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 mí" (en. Ps. 103, 2, 11).*

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C.1419 DFC // Ciudad Autónoma de Buenos Aires
REPÚBLICA ARGENTINA
Tel. 54 011 4982-2476

Bibliotheca Augustiniana se encuentra indexada por The Ancient World Online (AWOL), University of Michigan (USA), CAYCIT-CONICET (Arg.), Centro Studi Antoniani (Italia), InterClassica - Universidad de Murcia (España) y por Historical Bibliography of the Augustinian Order (Utrecht, Países Bajos). Forma parte además de la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades (LatinREV) de FLACSO (Arg.)