

Circulación de ideas en la Antigüedad tardía y la Edad Media. Occidente y Oriente



De la cause de lauxr impresse.
Premier chapitre.

Dur ce que la multitude des liures et la breuete du temps et la foiblesse du memoire ne seussent pas les choses qui sont escriptes estre comparees ensemble en vng couraige ce m'est aduis a moy qui suis le

monde de tous mes freres en face. Et ce puis se scauoir en moy mesmes qui ay deu lau et retourne plusieurs liures y moult long temps assiduelement et auctement. Et neantmoie par le conseil d'aulcuns de mes pl' souverains et greignours aulcuns fle que iay esleues y mon petit engin bien pou de tous les liures de nie foÿ catholique ou des liures payens.

Fernando Ruchesi (editor)

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GEOHISTÓRICAS
SOCIEDAD ARGENTINA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

Circulación de ideas en la Antigüedad tardía y la Edad Media. Occidente y Oriente



I I G H I

Circulación de ideas en la Antigüedad tardía y la Edad Media. Occidente y Oriente / Fernando Ruchesi... [et al.] ; compilado por Fernando Ruchesi ; editado por Fernando Ruchesi. - 1a ed compendiada. - Resistencia : Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4450-10-4

1. Edad Media. 2. Oriente Medio. I. Ruchesi, Fernando, comp.
CDD 940.1

Primera edición.

© Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)-CONICET/UNNE
Av. Castelli 930 (3500) Resistencia (Chaco) (Argentina).
Correo electrónico: iighi.secretaria@gmail.com

Diseño de tapa y maquetación: Cristian Toullieux

Imagen de tapa: Miniatura que representa a Vincent de Beauvais con un borde que contiene el escudo de armas de Eduardo IV. Extraída del manuscrito Royal MS 14 E I Vol 1 (f.3r), British Library (Miroir historial, vol. 1, Vincent de Beauvais, Speculum historiale, trad. al francés por Jean de Vignay), Brujas, c. 1478-1480.

ISBN 978-987-4450-10-4

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma. Las opiniones vertidas en los trabajos publicados en esta compilación no representan necesariamente la opinión de la Institución que la edita.

ÍNDICE

- 7** § Presentación
Fernando Ruchesi
- 15** § Arrianismo, diferenciación cultural y cohesión social en el reino visigodo
Walter Santa María Bouquet
Resumen/Abstract § **185**
- 39** § Caracterizaciones acerca de los ángeles y los demonios en Augstín de Hipona: ¿Construcción de un modelo? (Siglos IV-V)
Hernán M. Garófalo
Resumen/Abstract § **187**
- 57** § La desigualdad político-social durante el reinado ostrogodo en el Panegírico de Enodio
Bárbara García Contrera
Resumen/Abstract § **189**
- 71** § La idea de los Alpes Orientales como un Recruitment ground. Siglos V y VI
Fernando Ruchesi
Resumen/Abstract § **191**
- 87** § El campo semántico del trabajo en las lenguas germánicas antiguas: del gótico al nórdico antiguo
Santiago Barreiro
Resumen/Abstract § **193**
- 99** § El “malvado linaje” de Witiza y la legitimación de la monarquía astur
Gustavo Giordano
Resumen/Abstract § **195**

- 115** § Adam de Bremen e o passado saxão nas Gesta Hammaburgensis
Lukas Gabriel Grzybowski
Resumen/Abstract §**197**
- 139** § Rusos, búlgaros y romanos: un estado de la cuestión sobre intercambios culturales
Emilio Nicolás Antonio Vallejos Zacarías
Resumen/Abstract §**199**
- 155** § La percepción del leproso en el Reino Latino de Jerusalén
Esteban Greif
Resumen/Abstract §**201**
- 169** § Adaptar y sobrevivir. Estrategias textuales de estabilización sobre Partidas en el siglo XIV
Daniel Panateri
Resumen/Abstract §**203**

PRESENTACIÓN

Fernando Ruchesi

La circulación de bienes, mercancías, personas, información e ideas fue un proceso característico de toda la Historia y la Antigüedad clásica no fue una excepción a ello. Como resultado de estos intercambios, se consolidó el andamiaje político, ideológico, cultural y económico del Imperio romano, cuya máxima extensión se calcula que alcanzó, aproximadamente, los 5.000.000 de kilómetros cuadrados. Se trató de un amplio espacio que bordeaba el Mediterráneo y vinculaba a poblaciones distantes que contaban con características diferentes, desde Britania en el noroeste hasta Palestina y Mesopotamia en el otro extremo, y desde Mauretania Tingitana, en el sudoeste, hasta Escitia y Moesia, en la costa del Mar Negro.

Tras la desaparición del imperio, se considera tradicionalmente que el período que se inició como Edad Media marcó la desaparición de muchas de esas características. Los “años del medio” se diferenciaban de la Antigüedad en que los intercambios (el comercio, los viajes y el conocimiento) disminuyeron o se interrumpieron. Se abandonó casi por completo el estudio de los autores clásicos y, básicamente, la etapa

fue caracterizada por la oscuridad, la superstición y la “barbarie”, en muchos sentidos. Pese a que las investigaciones contemporáneas han demostrado que esas coordenadas no desaparecieron en esta etapa histórica, en la actualidad encontramos que muchos de estos estereotipos permanecen en el imaginario colectivo.

Buscando demostrar que esa circulación siguió vigente, como se verá en las páginas que siguen, el presente volumen agrupa las contribuciones de varios historiadores que analizan la temática del intercambio de ideas (conceptos, caracterizaciones, estereotipos e ideología) en diferentes etapas y espacios geográficos de la Antigüedad tardía y la Edad Media. A raíz de ello, los trabajos se han dispuesto de acuerdo al contexto lineal al que adscriben. En función de estas premisas, el primer estudio aborda la cuestión del arrianismo como catalizador de la cohesión en los godos. Tras llevar a cabo una síntesis de los conflictos teológicos que estallaron entre los partidarios de las ideas de Arrio y los que apoyaban los argumentos opuestos, Walter Santa María Bouquet estudia de qué manera los godos debieron diseñar estrategias que les permitiesen integrarse al mundo romano manteniendo su identidad, a fin de conservar la unidad de sus comunidades. Los mismos godos, de acuerdo con Santa María Bouquet, lograron esto a través de la profesión del credo arriano, utilizando el aspecto religioso como un factor diferenciador del elemento romano que, en su mayoría, profesaba la fe nicena.

Por su parte, Hernán Garófalo analiza las caracterizaciones de ángeles y demonios en las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona. En su contribución, el autor aborda dichas caracterizaciones junto con sus argumentos constitutivos, fundamentando el modo en que las obras de san Agustín sirvieron de base para textos posteriores de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, con respecto a la descripción de estos seres. Como resultado, Garófalo considera que las obras posteriores fueron complementando la representación de ángeles y demonios, cada una a su manera, añadiendo mayor información sobre los aspectos ontológicos como parte de la esencia normativa propia de este tipo de escritos.

En una línea de análisis diferente, el trabajo de Bárbara García Contrera sobre el reino ostrogodo destaca las estrategias implementadas por Teodorico el Grande (493-526) para la reconstrucción del Estado en la península itálica. A partir de una interpretación del *Panegírico a Teodorico*, compuesto por Enodio de Pavia, García Contrera señala los diferentes aspectos de gobierno a los que el soberano prestó atención, a fin de llevar adelante la reconstrucción y renacimiento del Estado romano en Italia. La autora concluye que, más allá de las características propias del género literario de los *panegyrici*, el documento puede ser comprendido como un programa del soberano ostrogodo, tanto en lo referido a las políticas internas como a aquellas en materia de política exterior.

La cuestión identitaria y de cohesión social es abordada, asimismo, por Fernando Ruchesi, quien analiza las particularidades de la región de los Alpes Orientales entre los siglos V y VI. Ruchesi sostiene que el territorio montañoso –que fue asiento de numerosos grupos humanos tras la disolución del poder central romano hacia fines del siglo V–, fue utilizado como un lugar en el que se podían reclutar efectivos para sus objetivos políticos, tanto por parte del Imperio de Oriente como por otras entidades políticas del siglo VI, fundamentalmente con objetivos políticos. La región, además, se constituyó como espacio de competencia por sus recursos entre las diferentes *gentes* que pasaron por allí (hérulos, gépidas, lombardos, por mencionar algunos). En definitiva, se trató de un ámbito que debió adaptarse a bruscos cambios producidos por la llegada de sucesivos contingentes no romanos.

En su artículo, Santiago Barreiro propone llevar a cabo una reconstrucción del campo semántico del vocabulario referido al trabajo que aparece en las lenguas germánicas antiguas. Para ello, establece una comparación de la idea de trabajo en lenguas germánicas. De tal manera, partiendo de los postulados de Áron Gurévich –que sostienen que las comunidades bárbaras carecían de una noción independiente y abstracta de trabajo–, Barreiro diferencia el uso que se da a dicha noción en textos latinos con su correspondiente traducción al nórdico. A partir

de esta base, el autor propone una tipología comparativa con otras lenguas germánicas a fin de establecer, precisamente, el alcance del campo semántico de este término.

Con un marco cronológico, geográfico y conceptual diferente, Gustavo Giordano se propone rastrear los cambios producidos en la imagen del rey visigodo Witiza (700-710), que pasan de ser positiva (en la *Crónica mozárabe*) a negativa (en el Ciclo de Alfonso III). El motivo de estas modificaciones respondió a criterios ideológicos: la monarquía astur debía encontrar un equilibrio entre el pasado visigodo y su presente, a fin de legitimar su continuidad con el reino godo. De tal manera, los autores contemporáneos a Alfonso III buscaron construir una imagen nefasta del citado Witiza, culpándolo de la destrucción del reino visigodo.

En su contribución sobre el pasado de los sajones en la *Gesta Hammaburgensis*, de Adam de Bremen, Lukas Gabriel Grzybowski propone un análisis de los usos del pasado sajón por parte del mencionado autor, vinculándolos al éxito de los procesos de cristianización del norte de Europa. Grzybowski plantea que la obra de Adam de Bremen transforma el *origo* sajón gentil en un texto fundacional del cristianismo del norte del imperio carolingio, cuya vigencia se mantuvo hasta los tiempos de la Querrela de las Investiduras, que el mismo Adam vivenció de manera trágica a través de los ataques a la arquidiócesis de Hamburgo-Bremen.

Por otra parte, el estudio de Nicolás Vallejos Zacarías trata sobre la historiografía más reciente acerca de los procesos de circulación e intercambio de ideas y patrones culturales entre los pueblos eslavos y el Imperio bizantino. A este respecto, Vallejos Zacarías analiza las contribuciones sobre la temática que se produjeron desde inicios del siglo XX, con autores como Charles Kadlec y Vatroslav Jagic, de la *Cambridge Medieval History*, pasando por los aportes de Alexander Vasiliiev, Dimitri Obolensky, George Ostrogorsky, Christian Raffensperger y Florin Curta. Tras considerar las diferentes teorías e hipótesis sobre los

contactos entre los pueblos eslavos y Bizancio, Vallejos Zacarías concluye que tales contactos se configuraron como intercambios dinámicos y conscientes en los que la apropiación de patrones culturales, por parte de las comunidades eslavas, fue voluntaria. En la mencionada apropiación, Constantinopla tuvo un papel fundamental como heredera consciente de las tradiciones romanas.

La contribución de Esteban Greif sobre la percepción del leproso en el Reino Latino de Jerusalén señala que tal percepción, en la Ciudad Santa, estaba influida por las interpretaciones bizantinas sobre dicha enfermedad. En este sentido, Greif argumenta que, a diferencia de las tradiciones medievales de Occidente y del mundo islámico, la idea de lepra que se desarrollaba en el Imperio romano de Oriente difería notablemente: en Bizancio, no se la consideraba un castigo divino. Más bien, los escritores griegos instaban a los cristianos a asistir a los que padecían la lepra. Esta visión sobre la enfermedad se manifestó en la creación de numerosos leprosarios, por parte de los emperadores, sus familiares directos y la Iglesia griega. Dicha tradición influyó a los cronistas del Reino Latino de Jerusalén, influencia que habría sido el resultado de las acciones sanitarias llevadas a cabo para paliar la enfermedad, ya desde el siglo V.

Finalmente, la contribución de Daniel Panateri analiza los recursos ejercidos sobre el texto de Siete Partidas, en lo que a procesos de estabilización jurídica refiere. Panateri propone que *Partidas* funcionó como medida de reafirmación del poder regio en contextos específicos. Así, mientras el texto de *Partidas* era modificado de acuerdo a necesidades políticas coyunturales, mantenía principios jurídicos que tendían al fortalecimiento de la imagen monárquica basada en una jurisdicción centralizada.

En función de todas esas premisas, el presente volumen busca demostrar cómo podía funcionar una idea en contextos diferentes y cómo ciertos territorios de frontera –y comunidades que no pertenecían al mundo cultural greco-latino o cristiano– eran caracterizados de acuerdo a agendas políticas bien definidas. Asimismo, se intentará

señalar el modo en que la historiografía influyó en la construcción de pueblos y culturas, y cómo dicha construcción variaba y era modificada con el tiempo, en tanto la legislación era utilizada en contextos de crisis política para reafirmar el poder de la monarquía, entre otras cuestiones. En definitiva, el período histórico abordado en esta obra colectiva posee una riqueza intelectual mucho más desarrollada de lo que realmente se cree y las páginas que siguen pretenden dar cuenta de este rasgo esencial.

Esperamos que los lectores puedan beneficiarse de los aportes que ofrece este libro. Solo restan palabras de agradecimiento para el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, cuyo financiamiento nos permitió organizar exitosamente el VII Coloquio Medieval, en 2017, evento en el que los investigadores presentaron versiones preliminares de las contribuciones que ofrece este volumen. Asimismo, extendemos esa gratitud a las autoridades y al personal del Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET/UNNE), por la ayuda y acompañamiento que nos ofrecieron en el desarrollo del citado coloquio, como también para la edición de esta obra.

ARRIANISMO, DIFERENCIACIÓN CULTURAL Y COHESIÓN SOCIAL EN EL REINO VISIGODO

WALTER SANTA MARÍA BOUQUET
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Desde que penetraron la frontera del Imperio, la cultura romana cautivó a los visigodos con su esplendor y universalidad, pero al mismo tiempo amenazó su cohesión al atentar en contra de su identidad. Los líderes visigodos no tardaron en percatarse que este glorioso Imperio, que se extendía mucho más allá de todo lo imaginable, contaba en su interior con tal diversidad cultural que fácilmente podía devorar a su pueblo y diluirlo de manera definitiva, como había sucedido con otros tantos (Santiago Castellanos, 2006). Claro está que la adaptación a la romanidad era el paso obligado tras cruzar el Danubio y haberse instalado dentro del Imperio. El asunto a resolver era la manera de permanecer dentro de esta estructura, pero sin perder su identidad.

El presente texto busca evidenciar que la adopción por los visigodos de la fórmula teológica cristiana del arrianismo permitió establecer un vínculo cultural con los romanos; a la vez que por ser un credo herético resultó ser el elemento diferenciador por excelencia.

Primeras discusiones trinitarias

Para el estado romano, previo a su conversión al catolicismo, la religión había jugado siempre un papel preponderante en la autenticación de su hegemonía. El Imperio entero estaba basado, tanto política como ideológicamente, en el beneplácito de los dioses. Los emperadores, así como los funcionarios y el pueblo en general, no tomaban decisiones trascendentales sin el apoyo de las deidades, manifiestas en la voz de los oráculos o en los templos dedicados a las mismas. Si estos augurios eran adversos, el destino del Imperio podía estar en juego. La embestidura del emperador tenía un carácter sagrado y se creía que la condena o salvación del mundo dependía de la relación del hombre con el plano divino. Por lo tanto, el vínculo entre el credo popular y el canon religioso, aún el de las más altas esferas sociales, resultaba no sólo evidente, sino que de su equilibrio dependía la realidad misma, “profesar unas creencias correctas o erradas no sólo condicionaba la salvación o la condena individual, sino también la prosperidad o el desastre del Imperio” (Isabel Loring García, 2004: 90).

En el siglo I d.C. el cristianismo había empezado a extender sus horizontes a lo largo del Imperio. La conversión a la nueva fe había sobrepasado los límites del pueblo judío, lo que propició que paganos de todas las clases y creencias se anexaran más fácilmente a las filas de la religión que profesaba igualdad y salvación. Entre estos nuevos fieles se contaban no sólo esclavos y gente necesitada, sino incluso hombres doctos provenientes de las tradicionales cunas de la cultura romana, como fueron Antioquia y Alejandría.

Aquellos estudiosos encontraron resguardo en la naciente Iglesia. Sin embargo, su tradición helena y pagana, que les había acostumbrado a entender los planos superiores como complejos sistemas familiares y filosóficos, los hacía considerar a la religión de Cristo como demasiado simplista. Esto los llevó a enfrentarse con los estatutos del cristianismo primitivo, de la misma manera cómo hacían antiguamente con los planteamientos existenciales. Por medio de la filosofía cuestio-

naron las bases de esta religión, en un intento por alcanzar un conocimiento de mayor profundidad.

Las primeras discusiones teológicas giraron principalmente en torno a la trinidad, Padre-Hijo-Espíritu Santo, buscando establecer la relación entre estas tres figuras divinas. Abordar el curso de las mismas trasciende la intención del presente estudio, por lo que entraremos de lleno al conflicto en torno al arrianismo, ya que fue la modalidad de cristianismo que adoptaron los visigodos. Antes de adentrarnos en esta propuesta teológica debemos hacer constar que la fórmula que esta planteaba pasó de la simple discusión, que hasta entonces se había tenido, a un enfrentamiento abierto entre amplios sectores de la cristiandad, que finalmente culminó con la condena de sus ideas y la excomunión de su autor, Arrio de Alejandría. Es importante mencionar esto ya que a partir de que esta propuesta teológica fue considerada una herejía, sus textos, así como todos aquellos vestigios de su doctrina, fueron quemados.

Tenemos noticia de que Arrio publicó una serie de manuales con el fin de difundir sus ideas. Lo poco que ha llegado hasta nuestros días es, irónicamente, aquello que sus detractores escribieron con el afán de descalificarlo. Sabemos que su obra maestra se titulaba *Thalia*, ya que fue atacada y citada, al menos en fragmentos, por Atanasio, su más encarnizado enemigo. Es a través de estos planteamientos que podemos acercarnos, quizá tangencialmente, al postulado de Arrio, o cuando menos a aquellos puntos referenciales que desataron el conflicto dogmático. Qué mejor manera de expresar el planteamiento arriano que directamente a través de los propios versos que lo enuncian:

El Dios no siempre fue Padre; sino que alguna vez el Dios estaba solo sin ser Padre y más tarde se hizo Padre. No siempre existió el Hijo; porque habiendo sido hechas todas las cosas de la nada, y siendo todas las criaturas y obras, también el Verbo de Dios fue hecho de la nada, y alguna vez no existía; ni existía antes de ser hecho, sino que también él tuvo principio al ser creado.

Porque Dios estaba sólo y no existían aún el Verbo y la Sabiduría. Más tarde, cuando quiso crearnos, entonces hizo a uno y lo llamó Verbo y Sabiduría e Hijo, para crearnos a nosotros por su medio (Isabel Loring García, 2004: 101).¹

Según su interpretación de las Sagradas Escrituras, Dios, eterno, inmutable y omnipotente, se eleva por encima de toda manifestación como la única entidad no-engendrada, que se encontraba ahí, solo, antes de todos los tiempos. Para Arrio el absoluto y eterno es Él, al cual no se puede llamar simplemente Padre, pues no siempre lo fue. Este monoteísmo marcaba una tajante diferencia ontológica entre Dios y el resto de las criaturas, lo que subordinaba al Hijo radicalmente a un orden existencial inferior al absoluto, que era su Padre, y por lo tanto lo consideraba creado y no eterno, en pocas palabras, para Arrio el Hijo no podía, ni debía, ser llamado Dios.

El *Logos*, concluyen los últimos renglones, ciertamente es una criatura sacada de la nada, que no comparte naturaleza, esencia, substancia ni identidad con su Padre, pero rescata la posibilidad de la salvación en manos de Cristo, ya que es distinto al resto de las criaturas. Dios engendró al Hijo para “crearnos a nosotros por su medio”. Sin embargo, el salvador no se escapaba de haber encarnado en esta tierra. Siguiendo la postura de su maestro Luciano de Antioquía, Arrio le atribuía capacidades humanas; como la de experimentar todas las pasiones, particularmente el sufrimiento, lo cual lo alejaba aún más de ser considerado divino, ya que la perfección, el bien supremo, era incapaz de padecer como el resto de lo creado.

Con esta original y a la vez provocadora fórmula, las antiguas posturas quedaban descartadas como absurdas para él. Dios era simplemente indivisible y su esencia divina no podía ser compartida, pues se alzaba incluso por encima de los considerados planos superiores, para erguirse

¹ Este fragmento de la *Thalia* se encuentra originalmente en el texto *Apología contra los arrianos* de Atanasio de Alejandría. Ortiz de Urbina lo traduce y publica en su obra *Nicea y Constantinopla*. Aquí transcribo la cita que hace de él Isabel Loring García.

en un trono magnánimo, el cual para el resto de lo creado era simplemente ajeno e inalcanzable. Las realidades intangibles (divinas) y las sensibles (humanas) quedaban separadas por una barrera que ni el mismo Hijo de Dios podía bordear. La vía para encontrarse con Dios quedaba cerrada y Éste se mantendría inmutable por siempre jamás. “Un Dios, el único ingénito, único eterno, único sin principio... único sabio, único bueno, (...) inmutable, e inalterable (...)” (Isabel Loring García, 2004: 99).²

La publicación de su fórmula hizo estallar inmediatamente el conflicto, el cual en principio se mantuvo dentro de las discusiones dogmáticas. No obstante, sabemos que Arrio, en frontal cuestionamiento de la autoridad del obispo Alejandro de Alejandría, predicó esta postura haciendo uso de su nombramiento como presbítero de la misma sede. Ello provocó que Alejandro censurara de inmediato su tesis y reuniera un concilio en Alejandría en el año 320. En él, más de cien obispos orientales pretendían forzar a Arrio a retractarse de lo dicho, a lo cual éste se negó, asegurando que no había error en sus palabras, por lo que fue excomulgado y exiliado de la ciudad.

El concilio emitió cartas firmadas por el propio Alejandro, donde prevenían al resto de las Iglesias del peligro escondido dentro del planteamiento del ahora considerado hereje. Sin embargo, Arrio fue recibido en Palestina, donde sus colegas y seguidores, Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea, convocaron a un par de concilios en los que se le admitió una vez más en la comunión de la Iglesia cristiana. Esta maniobra, claramente política, restituía su cargo y poder eclesiástico, mas lo situaba en un lugar menos privilegiado aún, pues no sólo había atentado contra la sustancia de Cristo, ahora se había brincado las reglas disciplinarias de la institución, donde se estipulaba que la excomunión no podía ser revocada por “instancias ajenas a las que [la] promulgó” (Isabel Loring García, 2004: 101). El conflicto apenas comenzaba.

Durante los años previos a esta discusión, y tras la ruptura del

² Este fragmento es parte de una epístola que registra Atanasio en *De Synodis*, éste también fue traducido y publicado por Ortiz de Urbina, y se transcribe aquí la cita que hace de él Isabel Loring García.

Edicto de Milán, firmado en 311 entre el emperador de Occidente, Constantino, y el emperador de Oriente, Licinio, donde acordaban la tolerancia religiosa, Constantino emprendió una encarnizada guerra en defensa del cristianismo, que había sido perseguido por órdenes de Licinio. Tras su triunfo definitivo en septiembre del año 324, Constantino se irguió como emperador de Oriente y Occidente, reunificando el Imperio tras más de veinte años de guerras civiles y persecuciones religiosas. Sin embargo, regresaba al trono para encontrar una Iglesia profundamente dividida y a un pueblo que oscilaba entre las ortodoxias más radicales, que tendían a violentar y desestabilizar las bases de la sociedad.

Intranquilo ante la posibilidad de perder el favor del Dios cristiano, lo que le restaría unidad a su recién lograda victoria, el emperador vio en la discusión no más que “una disputa inútil entre teólogos, como él mismo insinúa en una carta dirigida a los dos contendientes” (Ludwig Hertling, 1989: 25), Alejandro y Arrio. Aunada a esta carta, el emperador envió a su consejero eclesiástico, Osio de Córdoba, con la pretensión de llevar a los implicados a un acuerdo, cosa imposible de lograr con la mediación de un solo obispo. Bajo esta prerrogativa se reunió un nuevo concilio en el año 324, ahora en Antioquía, condenando tajantemente la fórmula arriana y excomulgando a su autor una vez más, pero ahora junto con Eusebio de Cesárea y otros de sus seguidores, por haber actuado en contra de las normas eclesiásticas. “De esta manera, en vez de apagarse, la controversia se amplió a toda la Iglesia oriental e introdujo un profundo desgarramiento en su interior” (Giuseppe Alberigo, 1990: 25).

Ya que la resolución de Antioquia no había logrado limar las asperezas, y debido a que ésta había sido emitida por uno solo de los bandos en disputa, Constantino convocó a todas las Iglesias cristianas, hasta los más lejanos confines del Imperio, para llegar a un acuerdo definitivo que trajera la estabilidad al seno de la institución eclesiástica, “así hizo escribir por todas partes a los Obispos, y a los Abades de los Monasterios cartas muy expresivas para convidarlos a que fuesen pron-

tamente a Nicea, y les hizo proveer generalmente todos los carruajes para el camino, y generalmente cuanto era necesario para su manutención” (Francisco Pérez Pastor, 1782, 454).

Las actas de este primer concilio ecuménico se han perdido, lo que una vez más nos obliga a remitirnos a textos posteriores que refieren lo sucedido durante las varias semanas de asamblea; como son la *Vida de Constantino*, del propio Eusebio de Cesárea, y textos de Atanasio de Alejandría y Eustacio de Antioquia. Mas, el contar con interpretaciones de los dos grupos en pugna nos ofrece un buen panorama de lo discutido.

Lo acordado en Antioquia ponía en cierta desventaja a Arrio y sus simpatizantes, los cuales, como Eusebio de Cesárea, asistieron dispuestos a defenderse como acusados frente a un tribunal. Pero las intenciones del emperador iban más allá de simplemente castigar a Arrio y sus seguidores, pretendía encontrar un acuerdo general entre todas las tendencias, incluso aquellas ajenas a esta discusión, para establecer la paz a través de la redacción de una fórmula definitiva que todos obedecieran. Había descubierto en la Iglesia un fuerte aliado para gobernar sobre todo el Imperio, y ahora que había logrado extender sus dominios, acabar con estas divisiones era parte fundamental en su búsqueda del equilibrio de poderes.

El concilio se reunió en el palacio imperial de Nicea, e inició el 25 de mayo de 325. Presidió el emperador en persona “revestido de su púrpura, y todo cubierto de oro y diamantes, acompañado, no de sus Grandes ordinarios, sino de sus Ministros que eran Cristianos” (Espínosa, 1793: 281). Los asuntos a tratar eran principalmente tres. En primer lugar, la discusión que nos compete, posteriormente se trataron los asuntos relacionados con el cisma meleciano y por último el asunto de la fecha en que se debía celebrar la pascua.

Lo primero que decidió el concilio fue destituir a Arrio porque

no se avergonzó de defender que el Hijo de Dios era sacado de la nada; que no siempre había existido; que era capaz por

su libertad de la virtud, y del vicio; que era una criatura, y una obra de Dios. Al oír estas blasfemias se taparon todos los Obispos los oídos, y resolvieron de un acuerdo anatemizar estas opiniones tan impías (Pérez Pastor, 1782: 461).

y, junto con los dos obispos que se mantuvieron como él fieles a la formula expuesta en la *Thalia*, fue nuevamente excomulgado y exiliado.

En clara oposición a dicho texto se redactó el siguiente símbolo de fe:

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible, y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, Ungénito engendrado del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de verdadero Dios, engendrado, que no hecho, consubstancial [*homoousios*] al Padre, por quien todo fue hecho, lo que está en el cielo y lo que está en la tierra, quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, y en el Espíritu Santo.

Y a los que dicen: ‘Alguna vez no existía’ y ‘no existía antes de ser engendrado’ y ‘fue hecho de la nada’ o dicen que el Hijo de Dios es de diversa hipóstasis o esencia [*ousia*], o creado o mudable o alterable, los anatemiza la Iglesia católica y apostólica.³

La fórmula habla por sí sola, pero podemos precisar en sus tres sentidos primordiales.

1. “Dios verdadero de verdadero Dios”. Con esto se negaba la separación o diferenciación entre Dios Padre y Dios Hijo, reafirmando la divinidad de Cristo.

2. “Engendrado, que no hecho”. Esta afirmación cerraba el camino a las ambigüedades, sobre todo a la subordinación del Hijo al Padre.

³ Tomado de Ortiz de Urbina, *Op. cit.*, transcrito de Loring García, 2004: 104.

3. “Consustancial al Padre”. El término empleado originalmente era el concepto griego *homoousios* (consustancial) propuesto por primera vez por Dionisio de Roma. Esta consustancialidad fue añadida en último momento por Constantino, a pesar de no haberse involucrado a lo largo del concilio, argumentando que se hallaba presente “como uno de los Fieles, y que [dejaría] a los Obispos toda la libertad de tratar las cuestiones de Fe” (Pérez Pastor, 1782: 462). Con esta adición pretendía dejar cierta indefinición que permitiera flexibilizar el dogma y facilitar su adopción. Sin embargo, su procedencia filosófica y el peligro de insinuar que la sustancia divina era divisible generó más discrepancia que aceptación, aunque en el concilio todos los presentes, excepto Arrio y sus más allegados, lo aceptaron como verdad.

También podemos ver en el último párrafo una lista de anatemáticas dirigidas directamente a la fórmula de Arrio. Los siguientes días del concilio definieron la fecha de la pascua y ciertos cánones, principalmente sobre la disciplina de los obispos, regulaciones bautismales y potestades, los cuales no será necesario analizar aquí.

A primera vista podría parecer que el debate anteriormente expuesto era, como el mismo emperador Constantino pensaba, terquedad de los teólogos que querían hacer oficial su propio planteamiento. Cabe entonces precisar que, el sitio que Arrio otorgaba al Hijo, ajeno al carácter divino, no sólo lo hacía menos trascendente, sino que ponía en duda “las verdades reveladas de la encarnación, la redención, la gracia y los sacramentos” (Hertling, 1989: 102). Aunado a esto explicar la resurrección se tornaba muy difícil, lo que obviamente ponía en juego el edificio entero de dogmas, cánones y creencias en general en torno a la figura de Cristo, tras la cual no es coincidencia que se forjara una Iglesia que se identificaba directamente con su nombre.

Con la oficialización del dogma cristiano por Constantino, y la aceptación del mismo como la religión oficial del Imperio, se estableció definitivamente el mecanismo para mantener el nuevo *statu quo*, esto es, a través de la relación entre la Iglesia y el Estado. Más aún, el Em-

perador en persona había reunido a los padres eclesiásticos, dándoles todo tipo de muestras de aprobación y respeto, y había aportado su palabra a favor de la concordia y la paz. El mundo cristiano atendía a un cambio radical en la estructura del Imperio, pasaban de ser el blanco de las persecuciones, a formar parte, oficialmente, de la realidad romana.

Emulando al *Pontíficex Maximus* de la antigua religión romana, el Emperador legitimaba su poder en un origen divino. Ciertamente ya no se erguía como semidiós, pero sí atribuía su autoridad como máximo jerarca a una elección del dios cristiano, lo que le confería un cierto grado de divinidad. Por su parte, esta exaltación religiosa elevó políticamente a la Iglesia Universal, hasta consolidarse como el segundo poder público dentro del Imperio. Al legitimar la soberanía del Emperador en la voluntad divina, el dogma católico cobraba un carácter de ley absoluta. Cuestionarlo “equivalía a poner en tela de juicio la *auctoritas* imperial y, por lo tanto, se trataba de un delito político” (Hertling, 1989: 118).

No obstante, esta conversión no fue ni inmediata, ni mucho menos definitiva. Incluso recién terminada la asamblea ya había obispos que dudaban de que el planteamiento expresado en el símbolo niceno fuera correcto. La *homoousios* (consustancialidad) resultaba ser el paradigma que ponía en duda, una vez más, el monoteísmo estricto que la Iglesia cristiana, ahora católica, profesaba. El retroceso ontológico brindaba la perfecta oportunidad para desatar nuevos cuestionamientos. Apenas habían pasado dos años del concilio y Arrio ya convocaba a una nueva congregación en la ciudad de Nicea, claro que mucho más pequeña que la anterior, en la cual rehabilitó a los arrianos desterrados. Ahí mismo postuló una nueva fórmula, la cual no ha llegado hasta nuestros días, que rápidamente fue aceptada y avalada por el emperador, quien, aún deseoso de restablecer la unidad eclesiástica, había notado ya el descontento generalizado en relación al credo redactado.

La extrema ortodoxia que los obispos antiarrianos pretendían establecer estaba minando profundamente las relaciones, “su iniciativa, que tuvo como resultado el que se ahondasen las tensiones y los

contrastes, iba en sentido contrario al objetivo de la paz religiosa que se había buscado” (Alberigo, 1990: 46). Debido a esto, y a la influencia dentro de la corte imperial de algunos importantes personajes arrianos, entre ellos Eusebio de Nicomedia, Constantino optó por dar un giro a la situación. Obispos antes tan importantes para el emperador, como el propio Osio de Córdoba, salieron de la jugada y los derrotados arrianos poco a poco retornaron a sus lugares en el tablero jerárquico, hasta alcanzar una verdadera hegemonía, logrando desatar una furiosa persecución contra los fieles al credo niceno.

Por el lado contrario, el nuevo obispo de Alejandría, Atanasio, que en el concilio había jugado un papel preponderante en la excomunión de Arrio, ahora se levantaba decidido a frenar la restitución del acérrimo enemigo de su mentor Alejandro de Alejandría. Sin embargo, su empeño, que lo llevó a desacatar las órdenes imperiales, le costó caro. Las calumnias llovieron sobre su figura, y a pesar de que probó ser inocente en al menos una de las acusaciones en su contra, fue depuesto en el concilio de Tiro del año 335. Atanasio, diestro en los juegos políticos, se había ausentado del concilio, formado prácticamente por arrianos, para presentarse ante el emperador en persona y defender su caso, pero las denuncias en su contra eran contundentes y finalmente fue desterrado.

Arrio logró ser restituido y su excomunión levantada por órdenes del propio Constantino, mas la victoria no pudo considerarse total, el presbítero alejandrino murió antes de poder aceptar la comunión eclesiástica y el símbolo niceno no fue derrocado totalmente. Un par de años después, Constantino recibía el bautismo en su lecho de muerte, irónicamente de manos de Eusebio de Nicomedia, el obispo arriano: “Hubo momentos en que pareció que el arrianismo iba a prevalecer en la Iglesia, como más tarde escribiría de modo muy expresivo San Jerónimo ‘la tierra entera gimió y descubrió con sorpresa que se había vuelto arriana’” (Orlandis, 1998: 172).

Los hijos de Constantino heredaron el Imperio, dividido una vez más en Oriente y Occidente. Constancio II, el emperador oriental,

se mantenía fiel al arrianismo y su fórmula; Constante, emperador occidental, defendía el credo niceno. Esta oposición entre los extremos del imperio radicalizó las posturas una vez más. La división entre Oriente y Occidente no fue superada y los obispos de los dos extremos del imperio vivieron un periodo de mutuas excomulgaciones. El debate había pasado de un nivel disciplinar a uno puramente doctrinal. Con el concilio de Antioquía en 341 inició una sucesión de sínodos que pretendían corregir el símbolo niceno, ya fuera por considerarlo inadecuado, demasiado indefinido, o porque buscaran encontrar un punto medio que facilitara su adopción.

Lejos de que esto fuera posible, a mediados del siglo IV ya se habían redactado más de una docena de fórmulas distintas y contradictorias entre sí.

El propio arrianismo se escindió en tres facciones: Los arrianos puros, “anomeos” que profesaban que el Hijo era ‘desemejante’ en todo al Padre: los ‘homeos’, llamados así por sostener que el Hijo era ‘semejante’ –homoios– al Padre; y finalmente, los semiarrianos, [...] que reconocían al Hijo como ‘semejante en todo’ o ‘semejante en sustancia’ al Padre (Orlandis, 1998: 172).

Esta crisis teológica se vio intensificada cuando el enfrentamiento entre hermanos dejó a Constancio II con el poder del Imperio entero. El arrianismo tomaba nuevas fuerzas al colocarse una vez más en la cima del poder. El emperador no dudó en hacer uso de la fuerza para conseguir que Atanasio, recién rehabilitado en Occidente, fuera condenado. “La ley es mi voluntad, los obispos de Siria aprueban mi proposición, obedeced, si no sereis muertos o desterrados” (Hergentroether, 1903: 34). Se reunió entonces un concilio en Sirmio, en el 357, con la pretensión de dar la victoria definitiva al arrianismo puro, en el que se prohibió el uso del *homoousios* (consustancial) redactado en Nicea, así como del *homoiousios* (semejante) de los eusebianos. “Está fuera de duda que el

Padre es más grande, sobrepasa al Hijo en honor, dignidad, gloria y por el mismo nombre de Padre” (Flores Meyer, 1948: 23).

En este sentido, las posturas arrianas más extremistas, que manejaban esta dialéctica racionalista que oponía al Hijo totalmente al Padre, propiciaron que los semiarrianos, que daban cierto grado de divinidad al Hijo, se acercaran a los ortodoxos más moderados. Al año siguiente el grupo de Eusebio de Nicomedia reunió un sínodo en Ancira, en el cual aceptaron que el Hijo es coeterno, igual que el Padre, y al ser engendrado por este puede ser considerado Dios. La fórmula “semejante al Padre según la sustancia” los acercó aún más al planteamiento niceno, aunque rechazaron tajantemente la viabilidad del término *homoousios* (consustancial), por considerar que podía implicar la aceptación de una sola hipóstasis o persona. Por su parte el partido niceno, presidido por Osio de Córdoba, insistía en proclamar la unidad de sustancia de las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Los teólogos tanto nicenos como semiarrianos consideraron urgente encontrar un punto medio y establecer un credo definitivo, para lo que se reunieron a principios de junio del año 359 en Rimini. Ahí se redactó un intento de fórmula abierta, la cual consideraba a Padre e Hijo como “semejantes en sustancia”, mas, astutamente, los semiarrianos no permitieron la expresión “semejantes en todo”, por lo que el asunto no se resolvió, ya que los ortodoxos se negaron a aceptarlo. Esta fórmula, que replantea las tesis arrianas, es conocida como credo datado y es el credo arriano que los visigodos adoptaron a través del obispo Ulfila.

A la muerte de Constancio II, el emperador Valente intensificó la política ultra arrianizante desde el momento en que asumió el poder, desterrando del Imperio a todos los opositores a esta fórmula. Sin embargo, sus medidas no sólo se dirigían a neutralizar a los ahora llamados veteronicenos, como Osio o Atanasio, sino incluso a aquellos semiarrianos moderados del partido eusebiano. La persecución no se limitó esta vez a los teólogos y monjes, sino que atacó incluso a los fie-

les que acudían a los cultos no arrianos. Esta presión tan intensa sobre sus oponentes redundó en su contra, pues los arrianos moderados, al ser atacados por los propios arrianos puros, se vieron en la necesidad de entablar relaciones cada vez más armoniosas con los seguidores del credo niceno. Finalmente, con la muerte de Valente en la batalla de Adrianópolis, a manos de los visigodos, ya semiarrianos, el trono pasó a manos de Teodósio en Occidente y de Graciano en Oriente, ambos fervientes niceistas. Los obispos ortodoxos desterrados fueron re habilitados y, siguiendo las pautas de Constantino, Teodósio convocó a un concilio ecuménico, el segundo de la historia cristiana, esta vez reunido en Constantinopla en el 381. Este sínodo estaba basado en el texto del emperador *Cunctos populos*, el cual fue emitido un año antes, que en esencia postulaba:

[...] hemos de creer en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, Iguales en majestad bajo la Santísima Trinidad. Por esta ley disponemos que los que sigan esta norma sean llamados cristianos católicos. Los demás a quienes se puede juzgar como locos, sufrirán la infamia de la herejía (Mitre, 1991: 66).⁴

Bajo esta advertencia fue evidente el proyecto imperial de borrar las diferencias entre Oriente y Occidente, por medio de la aceptación universal de la formula nicena. Sin embargo, la manera de proceder de Teodosio distó en gran medida a la de Constantino. De entrada, no recibió a los obispos en su palacio imperial, sino en una pequeña basílica, y su participación en el concilio se limitó al texto que había escrito previamente, mismo que los presentes ya habían estudiado con cuidado. La dirección del concilio quedó en manos de los obispos, no de los allegados al emperador, y la resolución final reposó así mismo en manos de los teólogos.

Es difícil imaginar que la influencia tanto de Teodosio como de

⁴ *Codex Theodosianus*, XVI, 1, 2-3. Transcrito de la cita que hace Mitre, 1991.

Graciano estuviera ausente, pero esta distancia, tan intencionalmente evidenciada, dejaba los asuntos eclesiásticos dentro de su propia esfera, relegando a su vez a ese ámbito la responsabilidad de las decisiones tomadas. El gran acierto doctrinal de este concilio ecuménico fue el no pretender redactar una nueva fórmula de fe, sino simplemente renovar la profesión nicena completándola en los aspectos en los que había quedado indefinida. También se precisó el papel del Espíritu Santo “Creemos en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es igualmente adorado y glorificado, que habló por los profetas” (Orlandis, 1998: 174). De esta manera se confirmó de manera universal la fe ortodoxa, al tiempo que se lanzaban una serie de nuevas anatemas contra las herejías que se habían desarrollado en estos años.

A partir de este momento se consideró extinto el arrianismo dentro de los lindes del Imperio. Ciertamente hubo posteriores brotes arrianos, mas la facción purista se había desgastado a tal punto que perdieron toda efectividad. Con el nuevo credo niceno-constantinopolitano se definió de manera contundente el catolicismo como la nueva Iglesia Universal Romana. El arrianismo “subsistiría tan sólo –y así volveremos a encontrarlo– como la forma peculiar de cristianismo de la mayoría de los pueblos germánicos invasores” (Orlandis, 1998: 173), es decir, una herejía de extranjeros. Los visigodos fueron uno de estos pueblos extranjeros que adoptaron el arrianismo como su religión oficial.

Primeros años del arrianismo entre los visigodos

Recordemos que el pueblo visigodo tenía en origen una estructura tribal, con sus grandes optimates y su religión animista. Uno de los elementos sustanciales que definen a una tribu es su independencia, entendida como su diferenciación con el *otro*, ya sea aliado o enemigo. La cohesión de la tribu dependía no sólo del liderazgo de sus cabecillas, sino también del sentido de identidad y pertenencia, mismo que en muchos sentidos se obtenía a través de la religión (Ascherson, 2001). Servir a un dios y no a otro podía resultar en el carácter identitario por

excelencia, ya que cierta tribu podía sentirse apoyada directamente por una divinidad específica, mientras la otra servía intereses de un dios ajeno, por lo que el propio sentido de su existencia era distinto.

El contacto de los godos con el cristianismo se remonta a un periodo previo a las invasiones bárbaras, hasta los tiempos del concilio de Nicea. Sabemos que, en la lucha contra Licinio, el emperador Constantino contó en su ejército con alrededor de cuarenta mil godos, que, a pesar de no ser cristianos aún, enarbolaron junto con los romanos occidentales la cruz como estandarte de guerra. Pocos años después, ya en el I Concilio Ecuménico, las fuentes tienen registro de un obispo godo llamado Teófilo, el cual suscribió el credo niceno. Cabe señalar aquí, que a pesar de que no se puede hablar aún de una gran conversión al cristianismo entre los godos, la existencia de un obispo nos habla de un número considerable de fieles.

El origen de este germen cristiano fuera del Imperio es un tanto incierto, pues no se cuenta con fuentes contemporáneas que registren los hechos. Se ha llegado a suponer que, en las excursiones romanas, más allá del Danubio, grupos de cristianos pretendieron evangelizar a los pueblos bárbaros, ya fuera por voluntad propia, o por verse capturados en los enfrentamientos con las huestes hostiles a la romanidad. También sabemos que, en sus primeras incursiones de saqueo al interior del Imperio, los godos capturaron algunos cristianos, incluso quizá obispos, los cuales comenzaron a predicar en calidad de esclavos. Aunque no contamos con relatos sobre los primeros cristianos entre los godos, si tenemos la historia de un personaje al que la historiografía ha dado un papel preponderante en la evangelización de este pueblo: Ulfila.

Proveniente de una familia romano-cristiana capturada por los visigodos en la ciudad de Sadalgontina, Capadocia, alrededor del año 266 (Thompson, 1999), Ulfila nació y se crió entre los godos. Sabemos que a pesar de esto, su formación siguió en muchos sentidos la tradición romana, pues para el año 332 fue enviado en una embajada de vi-

sigodos cristianos⁵ a la ciudad imperial, para presentarse ante el propio emperador Constantino; lo que nos habla de que dominaba perfectamente el latín, así como los usos y costumbres de la diplomacia romana. Los visigodos, bajo el mando de Atanarico, habían perdido una batalla contra los ejércitos romanos y buscaban establecer una tregua.

No es claro si en aquel momento Ulfila seguía el credo niceno o se oponía a él, lo que es un hecho es que en su viaje al Imperio fue recibido por el propio Eusebio de Nicomedia, quién “le hizo lector y le inculcó sus ideas teológicas opuestas al uso del vocablo *homoousios*” (Fernández, 1986: 48). Tras cumplir su cometido y con el nuevo título de *foederati* (aliados del Imperio), la embajada regresó a su pueblo de origen, acompañada por el ahora obispo Ulfila, quién llevaba consigo la misión de extender el cristianismo arriano más allá de los lindes del Danubio. No obstante, su misión apostólica se vio frenada por el momento, debido a que el nuevo rey, Atanarico, desató una terrible persecución en contra de los cristianos dentro de sus huestes. Este monarca fue el primero en tomar medidas ante el riesgo que corrían al tratar con los romanos, sobre todo cuando la predicación del cristianismo había penetrado entre su gente, socavando el elemento unificador de su religión ancestral. La persecución, que tuvo su origen en el intento de este rey por detener el colapso del tribalismo, mismo que era ya inevitable, expulsó a Ulfila de las tierras godas: “Semejante hombre [Atanarico] es poco probable que haya visto con buenos ojos el que alguna de su gente abandonara las antiguas creencias tribales anexándose a una nueva religión, y una religión romana” (Thompson, 1999: 66).⁶

El elemento más destacable de esta cacería de cristianos es que

⁵ A estas alturas el imperio se encontraba en proceso de adoptar al cristianismo como religión oficial, por lo que el Emperador atendía embajadas extranjeras siempre y cuando fueran fieles al cristianismo, pues, a pesar de que aún no se había consolidado el catolicismo como tal, la idea de que los conversos tenían un mayor grado de romanización, es decir, menor grado de barbarie, ya era común entre los romanos.

⁶ “Such a man is unlikely to have welcomed the sight of some of his people abandoning the old tribal beliefs and attaching themselves to a new religion, and a Roman one”. La traducción del inglés es mía.

se dio únicamente entre visigodos. Todo aquel que fue identificado como converso fue considerado traidor y muerto en un antiguo ritual de ahogamiento. Atanarico llegó incluso al punto de preferir continuar su lucha contra los Hunos, aunque esto implicara la muerte de su pueblo, en vez de traicionar su origen al penetrar los lindes del imperio. Mas su pueblo distaba de estar de acuerdo con él, los guerreros de las estepas aparecían inesperadamente, sin dar tiempo a las defensas visigodas de reaccionar, asesinaban, robaban, destruían todo a su paso, para luego desaparecer en la distancia y no volver a ser vistos hasta su nueva aparición. El imperio, con sus fronteras claras y su atractiva estructura, representaba un enemigo menos terrible para los guerreros experimentados, los cuales no temían entrar en combate con las legiones, pero si con los jinetes fantasma que tanto temía la gente del pueblo (Ascherson, 2001).

La primera aparición de Ulfila en la historiografía occidental es en las actas del concilio de Constantinopla del año 360. Sínodo netamente arrianizante, en el cual se reafirmó el credo datado y se planteó un camino más sencillo para aquellos que buscaran pasar de la ortodoxia nicena al semiarrianismo. Su presencia en las discusiones teológicas le permitió encontrarse una vez más en un sitio privilegiado para entablar relaciones diplomáticas. Poco después de este concilio, Ulfila fue requerido para ayudar en las negociaciones entre un grupo de visigodos, liderados por Fritigerno, quienes pedían ayuda al Imperio para enfrentarse a Atanarico, mismo rey que había causado el exilio de Ulfila y sus hermanos en fe. Con la ayuda del ejército romano Atanarico fue derrotado y desde entonces el camino para la predicación de Ulfila quedó abierto.

Entonces Ulfila, “tras la ruptura del primitivo grupo eusebiano, adoptó la vía media del *homeismo*, alejada por igual de las tendencias *homoiousianas* y de las corrientes *anomeas*” (Fernández, 1986: 49). Es decir, entre las discusiones teológicas de los romanos, Ulfila opta por colocarse en el centro, con un arrianismo bastante moderado, pero que finalmente

considera al Padre mayor que el Hijo, sin dar por sentado que el Hijo es simplemente una criatura, como postulaban los arrianos puros. Contamos con dos credos redactados por el propio Ulfila alrededor del año 380. El primero de ellos fue escrito para ser presentado ante el Emperador Teodosio, en una conferencia de sectas previa al II Concilio Ecuménico: “Y el Hijo es semejante al Padre, mas no según la fraudulenta pravedad y perversidad que decían los Macedonios contraria a las escrituras, sino según las divinas escrituras y tradiciones (Fernández, 1986: 51)”⁷

El segundo consiste en parte del testamento teológico que el obispo dejó a su pueblo: “Y el Hijo es súbdito de Dios Padre, y que en todo lo obedece, y que es semejante a él, según las escrituras (Fernández, 1986: 51).”⁸

Aunque ciertamente no podemos pensar que todos los visigodos eran ya cristianos-arrianos para cuando penetraron al Imperio, enfrentaron a los ejércitos romanos en la batalla de Adranópolis, y dieron muerte al Emperador arriano Valente. Y tampoco lo eran para el año 382 (alrededor de los años en que escribe estos credos Ulfila), cuando el Imperio los acepta dentro de su territorio, otorgándoles el territorio de Moesia. El hecho es que a partir del 395, cuando los visigodos abandonan definitivamente aquellas tierras, de lo que hoy es el territorio de Bulgaria, las fuentes romanas se refieren a ellos como cristianos. Incluso Orosio refiere que el ejército que tomó Roma en el 410 era totalmente cristiano-arriano.

El respeto de los Godos hacia el cristianismo ahorró mucha sangre romana, el furor de los godos se detenía en los umbrales de los templos. Ellos mismos llevaban a las iglesias a quienes

⁷ “*Et filium similem esse patri suo non secundum Macedonianam fraudulentam pravitatem et per perversitatem contra scripturas dicebat, sed secundum divinas scripturas et traditiones*”. La traducción del latín es mía. Agradezco al Seminario de Estudios Históricos Sobre la Edad Media y al Maestro Miguel Ángel Romero Cora por el apoyo en la realización de la misma.

⁸ “*Et filium subditum et oboedientem suo in ómnibus deo patri eique similem secundum scripturas*”. La traducción del latín es mía. Agradezco al Seminario de Estudios Históricos Sobre la Edad Media y al Maestro Miguel Ángel Romero Cora por el apoyo en la realización de la misma.

deseaban salvar de la matanza. Si algunas iglesias fueron incendiadas, no fue sino porque se les comunicaron las llamas que consumían las casas vecinas y la religión se sostuvo gloriosa en medio de tantas ruinas y lágrimas (Flores Meyer, 1948: 62).

Continuando la doctrina semiarriana de su apóstol Ulfila, los visigodos prosiguieron el curso de su historia dentro del imperio romano, manteniéndose siempre al margen de los asuntos de éste. La idea de diferenciarse del *otro* no murió con Atanarico, pues formaba parte de la identidad visigoda, misma que no estaba dispuesta a diluirse dentro de la vorágine imperial. Elegir la vía de la conversión al catolicismo, entrañaba una vez más el riesgo de perderse en las instituciones romanas. Incluso si mantenían su estructura de poder, sus ejércitos y su comunidad, el hecho de que sus sacerdotes dependieran directamente de los estatutos trazados por los concilios de la Iglesia Universal, sometía su obediencia a una autoridad ajena al rey, y suponía de alguna manera una sumisión de los fieles a un poder ajeno al propio de los visigodos. Por su parte el arrianismo estaba cada vez más desprestigiado dentro del imperio, y después del II Concilio Ecuménico que declaraba al arrianismo como herejía de extranjeros, la adopción de esta fórmula resultaba no sólo más segura, sino incluso era el paso lógico a seguir.

Conclusión

El arrianismo abrió a los visigodos un panorama privilegiado. Eran considerados por los propios romanos como una entidad ajena a la comunidad espiritual del Imperio, lo que les daba la libertad de mantener su propia organización eclesiástica. Además, resultaba imposible que fueran absorbidos por el imperio mientras continuaran siguiendo su credo herético. Encontramos algunas fuentes romanas que despectivamente hablaban de los visigodos, como un grupo de bárbaros necios, que seguían una fórmula que no eran capaces de entender (Thompson, 1999: 118). Probablemente esto fue cierto, al nivel de los guerreros, pues

evidentemente no podemos suponer que los ejércitos, que eran los que convivían más directamente con los romanos, estudiaran teología, o comprendieran las diferencias sutiles entre el semiarrianismo godo y el catolicismo. Pero es un hecho que entre los nobles, reyes y eclesiásticos visigodos la realidad era otra; el caso de Ulfila, presente en los propios concilios en que estos temas fueron discutidos, así como el de sus seguidores cercanos, nos habla de una élite educada, bastante consciente de lo que representaba la elección de un dogma u otro.

Repasemos un segundo el sentido que tenía para los romanos, ahora bajo un catolicismo institucionalizado, la aceptación de la propuesta arriana como una verdad teológica. Para los arrianos la separación entre el mundo de los hombres y Dios era infranqueable, lo cual ponía en entredicho “los dogmas cristianos. La trinidad en primer lugar. Luego la Encarnación y la Redención por la creencia en un Cristo del cual el Logos tomó el cuerpo pero no el alma” (Salvador Flores Meyer, 1948, 10). Esta idea de un Dios colocado por encima del Hijo, convertía a este último en una criatura creada, por lo tanto no eterna, y que dejaba al Espíritu Santo más relegado aún. Mas, la fórmula visigoda pretendía adorarlos a los tres, lo que a ojos de un ortodoxo de la Iglesia Universal equivalía a un sacrilegio extremo, un politeísmo disfrazado de cristianismo. “Esto suponía que Cristo, en lugar de destruir la idolatría había establecido otra nueva, que los judíos habían tenido razón al matarlo, que los mártires, que habían vertido su sangre por él, no eran menos idolatras que sus perseguidores” (Salvador Flores Meyer, 1948, 11). En fin, mientras los visigodos se mantuvieran fieles a su cristianismo particular, la diferenciación en correspondencia al *otro* estaba totalmente asegurada.

Bibliografía

Fuentes primarias

Rodríguez Alonso, C. (ed. y trad.) (1975), *Isidoro de Sevilla. Las Historias de los godos, vándalos y suevos*. Santiago de Compostela: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”.

Vives, J. (ed) (1963), *Concilios visigóticos e hispanoromanos*. Barcelona-Madrid: CSIC.

Bibliografía específica

Alberigo, G. (ed) (1990), *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Ascherson, N. (2001), *El Mar Negro. Cuna de la civilización y la barbarie*. Barcelona: Tusquets.

Barbero de Aguilera, A. (1992), *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI.

Castellanos, S. (2006), “Bárbaros y cristianos en el imperio tardoromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental”, *Studia Historica Historia Antigua* 24, pp. 237-256.

Espinosa, A. (1793), *Los sacro santos concilios generales y particulares, desde el primero celebrado por los apóstoles en Jerusalén hasta el tridentino*. Madrid.

Fernández, G. (1986), “Wulfila y el sínodo de Constantinopla del año 360” en *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia: Universidad de Alcalá de Henares.

Flores Meyer, S. (1948), *El arrianismo y los godos*. México: UNAM.

García Moreno, L. (1990), *España en la Edad Antigua: Hispania romana y visigoda*. México: Rey.

Godoy, C. y Vilella, J. (1986), “De la *fides* gótica a la ortodoxia nicena: Inicio de la teología política visigótica”, en *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia: Universidad de Alcalá de Henares.

Hertling, L. (1989), *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

Loring García, I. (2004), “Alcance y significado de la controversia arriana”, *Clio & Crimen* 1, pp. 87-114.

Mitre, E. (1991), *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*. Madrid: Istmo.

Orlandis, J. (1998), *Historia de la Iglesia I: La Iglesia antigua y medieval*. Madrid: Ediciones Palabra.

Pérez Pastor, F. (1782), *Diccionario portátil de los concilios*. Madrid:
Real compañía de Impresores del Reino.

Thompson, E. A. (1966), *The Visigoths in the time of Ulfila*. Londres:
Oxford University Press.

CARACTERIZACIONES ACERCA DE LOS ÁNGELES Y LOS DEMONIOS EN AUGSTÍN DE HIPONA: ¿Construcción de un modelo? (Siglos IV-V)

HERNÁN M. GARÓFALO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA RIOJA

Introducción

Las obras de Agustín de Hipona, escritas en un período de profundos cambios para el mundo antiguo entre finales del siglo IV y principios del siglo V, constituyen una referencia obligada en la reflexión teológica del Occidente cristiano.

Entre los múltiples temas abordados por el obispo de Hipona en su vasta producción escrita, las caracterizaciones respecto a los ángeles y los demonios ocupan una posición destacada. Una de sus obras más conocidas, por ejemplo, como es la *Ciudad de Dios*; les dedica numerosas referencias y tres capítulos casi completos, en un intento por establecer el lugar, función y señales distintivas de estos seres en el marco más amplio de las construcciones acerca de la vida de los hombres en la tierra y su situación posterior en el más allá.

El presente trabajo se propone, tomando como fuentes fundamentales las *Confesiones* pero, en especial, la *Ciudad de Dios*, ahondar en los elementos constitutivos de las elaboraciones referidas a los ángeles y los demonios, en el discurso agustiniano. A la vez, se intentarán establecer las líneas generales que, a este respecto, luego serán reproducidas por autores posteriores como Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, en lo que podría considerarse una sucesión en el intento de fijación de los elementos que, lenta pero continuamente, contribuirán a establecer el cuerpo dogmático de lo que pueda llamarse “ortodoxia”.

El “bien” como principio natural y el “mal” como ausencia de bien

Las construcciones discursivas respecto a ángeles y demonios no pueden desligarse, tanto en Agustín como en otros Padres de la Iglesia, de las ideas más generales que consideran a los principios del bien y el mal en el contexto del Plan Divino y ligado a éstos, la posibilidad de salvación de los hombres.

En efecto, una de las características destacadas del Cristianismo en su consideración como religión de “salvación” fue, entre otras, la bondad de la naturaleza creada por Dios y la presentación del mal y el pecado en que nacen los hombres como aquello contra lo que se debía luchar y redimir. De este modo, por ejemplo, bien puede afirmarse que, desde un primer momento, se consideró que todos los seres humanos son buenos por naturaleza pero pecadores que merecen ser castigados, actuando Dios como juez supremo (Evans, 2002: 11). En este contexto, por ejemplo, el mal y su actor destacado –pues tal es Satán y los demonios (Schmitt, 1992: 16; Russell, 1995)– requieren una atención especial, pues sería su presencia, seducciones y oportunidades las que alejarían a la humanidad de esa posibilidad de salvación. Así, pues, el mal y sus actores, como elementos presentes, serían en conjunto parte de la religión como construcción compleja. El mal y su adjetivación derivada en las situaciones individuales y colectivas, como “maléfico” e incluso, “satánico”– lo que marca la personalización cristiana del mal– sería un factor más en el

proceso de una doctrina que, por ser de salvación como dijimos, requería como parte del esquema una entidad que pusiera en duda tal posibilidad pero que también contara con aquellos que pudiesen ayudar a enfrentar a esas personificaciones malignas (Asad, 1993; Schmitt, 2001).

Ahora bien, el esquema agustiniano presenta ese mal y ese pecado en que nace el hombre de un modo concreto, como una falla de la inteligencia humana y un error de la voluntad, cuando sostiene: “es nuestro propio pensamiento el que de algún modo se encuentra en aprietos entre el pudor y la razón”¹ o bien, “Si la inteligencia humana, con su conducta enfermiza, no opusiera su orgullo a la evidencia de la verdad, sino que fuera capaz de someter su dolencia a la sana doctrina...”²

De este modo, se presenta al mal como una “enfermedad” particular y una privación, una limitación propia de la voluntad que se evidencia en la negación del bien o, como diría el propio Agustín, en la ausencia o pérdida del bien, ya que el mal no tiene naturaleza³.

La salvación, bueno es remarcarlo, si bien es puesta en duda, no es presentada como un objetivo inalcanzable, sino todo lo contrario. De hecho, se transforma –o debería transformarse, para ser más exactos– en la aspiración fundamental de los hombres, pero no alcanzable de cualquier modo, sino dentro de un marco preciso.

Así pues, hacía yo, en aquel entonces, cosas reprobables, pero como no podía comprender a quien me censurase ni la costumbre ni la razón permitían que me reprendiera. De hecho, extirpamos y arrojamos fuera de nosotros estas cosas al crecer...⁴

Y ligado a esto:

¹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, 1998, en adelante, *Ciudad de Dios*), I, I, XVI, p. 40. Ideas similares sostiene en I, I, XVIII, p. 42; I, VIII, XXV, p. 541.

² *Ibid.*, I, II, I, p. 78.

³ *Ibid.*, I, XI, IX, p. 700; I, XI, XXII, p. 723.

⁴ San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, 2011, I, VII, 11, p. 50.

Por ella (la fe) creía que existes, que tu substancia es inmutable, que cuidas de los hombres, que lo juzgas y que en Cristo, tu Hijo, Señor nuestro y en las Escrituras santas que la autoridad de tu Iglesia recomienda, has establecido el camino de la salvación humana hacia aquella vida que ha de venir después de esta muerte.⁵

Estas líneas de Agustín brindan una serie de puntos interesantes a considerar. En primer lugar, se establece una noción de reprensión y malas acciones, que en un primer momento, no estarían sujetas “a la costumbre y a la razón”. En segundo término y ligado al anterior, existe un “camino” indicado que es posible seguir por medio de la fe para superar aquellas barreras –que los hombres se habrían colocado a sí mismos– que impiden alcanzar la salvación.

Ya hemos indicado anteriormente cómo la “conducta enfermiza” de la inteligencia humana le impide someterse a la doctrina. El punto central de este argumento es que las verdaderas pautas del “buen vivir” han sido divulgadas por la divinidad de manera conveniente, con la intención de que, con fuerza de ley, lleven a los hombres no solo a seguir el ejemplo divino como formas de acción, sino además, a establecer un sentido comunitario donde la comunidad –permítasenos la expresión– es tan débil o fuerte como lo sea el último de los individuos que la componen.⁶ En este sentido, hay que recordar que la ley para Agustín y los autores posteriores, siguiendo la cita bíblica, es aquella que da conciencia del pecado⁷ y se traduce en la capacidad de seguir mandamientos sometiéndose a su imperio para luchar con éxito contra los vicios.⁸ Es decir, es aquella que permite la vida de la comunidad, avanzando por el recto camino indicado por la Iglesia.

⁵ *Ibid.*, VII, VIII, 11, pp. 187-188.

⁶ Véase, al respecto, *Ciudad de Dios*, I, II, IV, p. 84; I, II, XXII, p. 125; I, II, XXIII, p. 128; I, IX, XXI, pp. 589-590.

⁷ *Ibid.*, II, XX, 4, p. 641. La cita es de Rom., 3, 20-22.

⁸ *Ibid.*, II, XXI, XVI, pp. 796-798. Recordemos que, al contrario de la noción moderna de ley –basada en estatutos y caracterizada como “positiva” –, la ley en la temprana Edad Media era entendida como la manifestación externa de principios morales fundamentales, los cuales se hallaban representados en ella. Véase, por ejemplo, McCready, 1989: 161; Bejczy, 2011.

La Iglesia –en el doble sentido de institución y comunidad, pero con prioridad de la primera– y sus hombres destacados, así, sería la encargada de la trascendente operación de actuar como intérpretes y comunicadores de una ley que, característica particular, ocuparía los tres planos vitales de la humanidad –pasado, presente y futuro– pero en un contexto marcado por un cuerpo dogmático que podría llamarse penitencial, que encontraría su forma plástica, su expresión simbólica, en el relato de la Caída (Ricoeur, 1976: 9).⁹

Esta manera de entender la salvación como el logro máximo a alcanzar, se ajusta además a la presentación de Cristo y sus elegidos como “pedagogos”, donde la verdadera “paideia”, la “auténtica cultura”, era la que poseía el cristianismo como cumbre de la educación (Brown, 1989: 100-101). Aunque podríamos agregar que esta construcción se utilizaría sobre todo para destacar la “paideia específica” que los obispos poseen, en tanto la capacidad de brindar la guía espiritual propuesta por Dios y transmitida por sus santos y hombres elegidos (Mathewes, 2001: 28-29; Rapp, 2005: 9). Dicho de otro modo, la capacidad de proponer un modo de comportamiento y una forma de expresión basada en una educación particular. A partir de esta capacidad, estarían en condiciones de convertirse en la autoridad que, legítimamente, ofreciera al pueblo cristiano las herramientas necesarias para la salvación, o bien, generar una práctica en los creyentes basada en la elevación espiritual evidenciada por quien la diseña y que es capaz de imponerla (Evans, 1986: 19; Leyser, 2000: 29; Rapp, 2005: 9-20).

Ahora bien, para que estas enseñanzas resultaran completamente eficaces, Agustín indica que serían necesarias dos condiciones relacionadas: por un lado, la Gracia, capaz de transformar al hombre para partici-

⁹ *Ciudad de Dios*, II, XIV, XIX, p. 117: “antes del pecado, en efecto, no se movían a nada contra la recta voluntad, por lo que fuera preciso dominarla con el freno de la razón”; II, XIV, XXIV, p. 130: “Fue el hombre abandonado a sí mismo porque abandonó él a Dios por complacerse a sí y por no obedecer a Dios no pudo ni obedecerse a sí mismo”; II, XIV, XXVII, p. 132: “Vivía el hombre en el paraíso, mientras quería lo que Dios había mandado”.

par en el “ser inmortal y santo”, esto es, en el “bien supremo”;¹⁰ por el otro, demostrar que esa Gracia es la evidencia ligada a la acción de someterse a la Divinidad y no despreciarla, ya que el oponerse a su dominio es transformarse en enemigo de Dios, porque demuestra así sus vicios y corrupción.¹¹

Los ángeles y los demonios: de Agustín a Isidoro

Agustín fue quien contribuyó con sus obras a trazar las líneas de lo que serían las interpretaciones doctrinarias del Occidente altomedieval a este respecto (Livingstone, 1997; Leyser, 2000; Evans, 2002).

No trata nadie de suscitar contiendas diciendo que no se encuentran los ángeles incluidos en lo que está escrito: Que exista la luz y la luz existió (...) que, en cambio, los ángeles fueron creados no solo antes del firmamento (...) sino aun antes del pasaje Al principio creó Dios el cielo y la tierra...¹²

Más allá de esto, Agustín también avanzó sobre la cuestión angélica al situarlos en un lugar particular, que luego también se haría habitual en autores posteriores: *Lo que no puede dudar nadie, sin embargo, es que los santos ángeles están en las moradas sublimes y sin ser coeternos con Dios, si están seguros y ciertos de su felicidad verdadera y eterna.*¹³

Los ángeles aparecen como los encargados del oficio de anunciar –*officius nuntandi*¹⁴– en tanto enviados de Dios y actuando como sus ministros para “recomendar el culto y la religión de un solo Dios, en quien solamente se halla la vida feliz”¹⁵

De este modo, queda establecido que los ángeles fueron creaciones

¹⁰ *Ciudad de Dios*, II, XXI, XV, p. 795.

¹¹ *Ibid.*, I, XII, III, p.757; I, XII, XXI, p. 805.

¹² *Ciudad de Dios*, I, IX, XXXII, p. 745.

¹³ *Ibid.*, p. 746.

¹⁴ *Ibid.*, II, XV, XXIII, p. 207.

¹⁵ *Ibid.*, I, X, XII, p. 626. En I, X, XV, p. 631, se remarca el hecho de que son los encargados de anunciar la ley bajo los dictados de la Providencia, entendiéndolos como “mensajeros” del Creador.

divinas y recibieron un mandato que cumplir, es decir, no fueron creados para que vivan de cualquier manera, ya que “fueron iluminados para vivir sabios y felices”.¹⁶ Los principios de sabiduría y la felicidad a los que refiere el Hiponense son centrales en su concepción teológica.

En este punto, necesitamos hacer una digresión que resulta fundamental. Mucho puede decirse respecto a las fuentes de las que se nutrió Agustín para llevar adelante su producción apologética. De hecho, es aceptada la raíz neoplatónica de su vocabulario técnico-filosófico y de parte de su interpretación doctrinal. En efecto, ya en Plotino, es posible encontrar la idea de la Supremacía del Uno o Único, considerado como el Absoluto al que se aspira a unirse, una unión que se produciría entre alma y conocimiento (Knowles, 1988: 15-20).

Por otra parte, es clave la consideración de que en términos de interpretación, la fe precede al entendimiento, dado que no es posible usar correctamente la razón y la lógica si no se la somete a la estimación superior de la doctrina (Grant, 2004: 36-37). Más aún, las palabras significan cosas reales que intentan transmitir un pensamiento o una emoción –*motus animi*–, de acuerdo a lo dispuesto por la divinidad (Read, 2015: 16-18). Es decir, la sabiduría y la felicidad no serían conceptos abstractos sino una realidad concreta pero perdida para los hombres y los ángeles rebeldes tras la Caída. Los primeros, por la intermediación de Cristo, podrían aún recuperar lo perdido, pero no así los demonios. ¿Por qué?

Los ángeles “buenos” conocen con más certeza las cosas temporales y mudables, porque “ven sus causas principales en el Verbo de Dios” que todo lo ordena y en ese sentido, son sabios y felices porque gozan del bien.¹⁷ De hecho, la felicidad es definida en términos de ser el objeto legítimo de la naturaleza intelectual y se manifiesta a través del gozo sin molestia del bien inmutable –Dios– y la seguridad sobre la perseverancia en ese gozo.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, I, XI, XI, p. 705.

¹⁷ *Ciudad de Dios*, I, IX, XXII, pp. 590-591.

¹⁸ *Ibid.*, I, XI, XIII, p. 708 y ss.

Los ángeles malos, en cambio, no pueden participar de la felicidad y la sabiduría ya que su soberbia les concede conocimiento pero sin caridad.¹⁹ En esa soberbia, su caída los relaciona directamente con el pecado, lo que significa apartarse de la sujeción al Verbo y a la Ley y reproducir su condena, dado que quien se aparta del dominio divino se transforma en un enemigo que nunca cesa de causarse daño a sí mismo, de profundizar los agravios que le condenan.²⁰

Lo marcado hasta aquí, en realidad, hace similares a hombres y demonios. Sin embargo, se sostiene que los primeros pueden ser perdonados aún ya que su naturaleza era buena pero corruptible y mutable²¹ y siempre podrían aspirar a volver a colocarse bajo el dominio divino “sometido a Él como dueño verdadero, en religiosa obediencia”.²² En cambio, los segundos, creados en la mejor naturaleza, sin las fragilidades de la flaqueza humana y elegidos para estar en unión por Dios, optaron por apartarse de Él y vivir privados de su Gracia eternamente, sin posibilidad de redención.²³

Desde esta elaboración base, Agustín presenta a los demonios como aquellos que pretenden engañar a los hombres,²⁴ incitándolos al error –esto es, intentar que no sigan los preceptos divinos– para apartarlos de Cristo y provocar el sufrimiento de los cristianos y confundirlos, incluso, con la herejía.²⁵ Sin embargo, remarca que no pueden estos espíritus hacer todo el mal que desean ya que Dios es el que decide el impacto que causará su accionar²⁶ para que sea útil, ya sea como instru-

¹⁹ *Ibid.*, I, IX, XX, p. 588.

²⁰ *Ibid.*, I, XII, III, p. 757.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, I, XII, XXI, p. 805.

²³ *Ibid.*, I, VIII, XXV, p. 541; II, XV, XXIII, p. 208; II, XXI, XVIII, p. 800 y II, XXI, XXIII, p. 809.

²⁴ *Ibid.*, I, II, IV, p. 85; I, II, X, p. 95; I, IX, VI, p. 561.

²⁵ *Ibid.*, I, II, XXVI, p. 138; I, IV, XXVI, p. 271-272; I, IX, XVIII, p. 585; II, XVIII, LI, pp. 525-526; II, XIX, XXIII, p. 617; II, XIX, XXV, p. 625.

²⁶ *Ibid.*, I, II, XXIII, p. 130; I, X, XXI, p. 644; I, XI, XXXIII, p. 748; II, XIV, XXVII, p. 135; IIXVIII, XVIII, p. 444; II, XIX, IX, p. 577; II, XXI, VI, p. 766; II, XXII, XXIV, p. 922.

mentos en la identificación de sus santos elegidos; sea porque su acoso, similar a la tentación que sufrió Cristo, sirva para brindar un ejemplo de perseverancia en el bien o también, como un dispositivo de prueba constante que ayude a poner en práctica las virtudes.²⁷

Por todo esto, puntualiza, hay ángeles que pecaron por su voluntad y eso habría producido “dos sociedades diversas y desiguales” de ángeles, a los que relaciona con el tópico de la luz y las tinieblas:

Aquella, atenta a la insinuación de Dios, ayuda con clemencia y ejercita la venganza con justicia; ésta, con soberbia se abrasa en ansias de dominar y hacer daño; aquella, como ministro de la bondad divina, hace todo el bien que quiere; ésta se ve frenada por el poder de Dios para que no haga todo el mal que desea. Se burla aquella de ésta, de suerte que aún contra su voluntad haga bien con sus persecuciones; envidia ésta a aquella al verla recoger a sus peregrinos.²⁸

Ahora bien, a partir de la caracterización que Agustín realiza de los ángeles y demonios, mencionamos que sería posible encontrar niveles de utilización de su construcción teológica en autores posteriores, como por ejemplo, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla.

En general, existe un acuerdo en que los obispos especialmente pero, por extensión, las distintas “autoridades” eclesiásticas; tenían como misión autoimpuesta la importante tarea de avanzar en el adoctrinamiento moral, social y religioso de su comunidad. Pervivencia quizá de la lógica subyacente al Concilio de Nicea, donde Constantino presentó su idea de orden ligada a una comunidad cristiana, concebida en términos verticales y episcopales, lo cierto es que durante el fin de la Antigüedad y buena parte de la Alta Edad Media, el cristianismo llevó adelante una amplia utilización de “tácticas misioneras” para enfren-

²⁷ *Ibid.*, I, IX, XXI, pp. 589-590; I, X, XXI, p. 644.

²⁸ *Ibid.*, I, XI, XXXIII, p. 748.

tarse a los paganos y difundir su propia doctrina. Ésta se centró en la discusión de lo que implica creer, qué es impío dudar y cómo el error, más allá de impío, resulta fatal. Todo en un contexto de definición no solo de la base dogmática, sino además, de la estructura eclesiástica institucional (Evans, 2002: 19; Brown, 1989: 19; Cameron, 1998: 59-62; Fowden y Lim, 1999-2001: 199; Leyser, 2000: 29; Ullman, 2003: 20-25; Reventlow, 2009: 76; Sarris-Dal Santo-Booth, 2011: 34).

En este vasto esfuerzo de extensión de los elementos de la fe, Agustín de Hipona destaca como uno de los agentes en la creación de un sistema de pensamiento cristiano, aunque más no fuera, de modo circunstancial (Knowles, 1988: 31; Cameron, 1998: 60; Mathewes, 2001: 63). Además, al ofrecer una amplia referencia sobre los variados temas que se prestan a la discusión teológica y precisiones sobre diferentes interpretaciones, se transforma en una autoridad a la que remitirse para autores posteriores.

En efecto, si solo tomamos una parte de su producción escrita, las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, observamos como las *Confesiones* se ofrecen como una obra que pretende no sólo declarar la fe, sino además confesar los pecados del *hombre* Agustín y, por su intermedio, alabar a Dios. A lo largo de trece libros, el relato desde la infancia hasta la conversión del protagonista sirve como un modo de presentar el encuentro de un hombre con Dios, la reflexión sobre el significado de la humanidad, con sus fortalezas y debilidades y el inicio del análisis bíblico a partir del estudio del Génesis (Leyser, 2000; Rodríguez de Santidrian, 2011).

La *Ciudad de Dios*, por su parte, parece el resultado de un trabajo muy distinto. En el contexto de los constantes embates germánicos contra el viejo Imperio Romano, un imperio donde aún el paganismo golpeaba a los cristianos; Agustín se propuso tratar el tema de la existencia de las dos ciudades, la Terrena, doliente, corrupta y la Divina, que debía ser el lugar al que aspiraran a llegar los seguidores de Cristo que se mostraran dignos. Para él, la doctrina de las dos ciudades entrañaba toda una ética cristiana, porque era “la doctrina de los dos amores que

definen la vida del hombre y le dan la fisonomía doble que puede imprimir dentro de él. Los hombres se definen por sus amores. Y lo mismo las sociedades.” Además, es en sus páginas donde condensa una gran variedad de argumentos contra los paganos, las polémicas con otros autores cristianos y las definiciones de una interpretación particular de las Escrituras como lectura moral en los términos específicamente cristianos (Capanaga, 1998; Mathewes, 2001: 64; Reventlow, 2009: 81).

De este modo, no es casual que en la producción escrita de autores posteriores encontremos interpretaciones, argumentos y hasta pasajes citados de las obras del Hiponense, ya integradas en el bagaje teológico cristiano.

Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla son dos de los que tomaron la construcción agustiniana de los ángeles y los demonios. Ambos consideran a los ángeles buenos como enviados de Dios a los hombres, como aquellos que ayudan a sortear la tentación del pecado a los elegidos y quienes, al cumplir su misión, colaboran en el fortalecimiento de la fe de aquellos que reciben su asistencia, obrándose así un prodigio por disposición divina.²⁹

Con Satanás y los demonios, ocurre una operación similar. Se presenta al príncipe de los demonios como el “más alto de los ángeles de luz” que, por su soberbia, cayó junto a sus seguidores. Se lo asocia, además, con los dioses de los paganos y con su capacidad de engañar y corromper a los hombres, afectado por su voluntad mala pero conservando su naturaleza angélica.³⁰

Los demonios, especialmente, si bien son la prueba de una verdadera “aversio a Deo”,³¹ sin embargo son colocados nuevamente en po-

²⁹ Gregoire le Grand, (en adelante, *Diálogos*), 1980: I, I, 7, p. 22; I, IV, p. 39; II, III, p.147; III, XVI, p. 335; IV, III, pp. 22-24; San Isidoro de Sevilla (en adelante, *Etimologías*), 1993: I, VII, 5, p. 647; *Isidorus Hispalensis Sententiae* (en adelante, *Sentencias*), 1998: I, X, p. 29; III, II, 3, p. 401.

³⁰ Gregorio Magno, *Moralia en Job*, 75 y 76, II, IV, 0557B ; II, XLIX, 0592A-0594A ; IX, V, 0861A; XXXII, XXIII, 0664C; XXXIV, XXI, 0740C ; *Diálogos*, IV, XXXVI, p.124 ; *Etimologías*, VIII, 11, p. 15 y p. 101 ; *Sentencias*, I, VIII, 9, p. 21-22 ; I, X, 2 y 17, p. 29 y 34-35 ; II, XV, p. 126 y ss.

³¹ Tal como se desprende de lo citado previamente y que también afirma, por ejem-

sición de servir a los designios de la divinidad, probando a los hombres y ayudando a identificar a sus elegidos, ya que el diablo no hace todo el mal que puede,³² sino el necesario para que la operación de control de la depravación humana, incentivando el servicio a Dios y a la Iglesia, tenga un mayor sentido. La Gracia, por ejemplo, podía ser entendida –erróneamente– ya sea a partir de su carácter sobrenatural, o bien –correctamente– como una faceta de la asistencia que solo Dios es capaz de brindar para la salvación (Newhauser, 2007: 10-20; McGrath, 2005: 131).

Es necesario aclarar que las obras de Gregorio e Isidoro, a quienes tomamos como ejemplos indicativos de la pervivencia de un modelo argumental de discurso acerca de los ángeles y demonios, no poseen en cada caso una estructura o amplitud doctrinaria del mismo tipo que las presentes en las *Confesiones* o la *Ciudad de Dios* de Agustín. Sin embargo, podemos llamar la atención de que quizá no fuera necesaria esa amplitud si ya existían una serie de obras previas que hubiesen tratado determinados temas en profundidad y que circulaban entre autores posteriores.

Más allá de la pasada observación, ciertamente superficial, lo fundamental es que cada una de las obras consideradas en este trabajo, –la *Moralia in Job*, los *Diálogos*, las *Etimologías* y las *Sentencias*– buscaron, con sus particularidades, construir un corpus que precisara las

plo, en *Ciudad de Dios*, XI, XXIII, 1-2, pp. 725-726. Este libro XI, de hecho, es el mismo en donde se presenta, previamente, al mal como ausencia o privación de bien, en XI, IX, p. 700 y XI, XXII, p. 723; lo que conecta al mal con la negación de Dios. Además, el obispo de Hipona trata la cuestión, significativamente, en *De libero arbitrio*, I, XVI, 35 y II, XIX, 53-54, *Patrología Latina*, vol. 32, col. 1240 y 1269-1270. Para Gregorio, el mal sería una especie de “enfermedad” –en tanto afección que puede curarse– que debía corregirse, lo que requeriría: “corregir la intención del corazón después de haber captado el sentido de las virtudes y purificar, con un severo examen de conciencia, todas las acciones, no sea que juzguemos buenas las obras que son malas o consideremos suficiente una acción que, aun siendo buena, es imperfecta” (Gregorio Magno, *Libros Morales*, I, XXXIV, 48, p. 117). Más específicamente, sostiene que el mal implica una impureza fundamental (II, XXIV, 43, p. 157), la cual por su propia naturaleza no existiría, sino que “el Señor afirma crear el mal cuando transforma en desgracias las cosas buenas que él ha creado y que nosotros usamos mal” (III, IX, 15, p. 197). *Sentencias*, II, III, 5, p. 97: “No ama a Dios quien desprecia sus mandamientos. Pues tampoco amamos a un rey si tenemos aversión a sus leyes.”

³² *Moralia en Job*, IX, V, col. 0520B; II, XX, cols. 0573D-0574A. *Sentencias*, I, XI, 7, p. 256; I, XVII, 5, p. 275; II, XXXIX, 5, p. 377, por solo citar unos ejemplos.

interpretaciones válidas respecto a las Sagradas Escrituras y la doctrina, que pudiese ser ofrecida a los fieles por intermedio del personal eclesiástico que, en este proceso, reafirma la legitimidad de su autoridad como portadores autorizados de la palabra. Se trata, pues, de un estilo afín a la posición –y sugestión– de los lectores y los destinatarios últimos del mensaje, quienes se relacionan con el autor según el esquema del maestro-discípulo. En dicho encuadre, el primero cumple funciones tales como “control del ambiente, manipulación mística, culto confesional, dogmatización del lenguaje y del pensamiento” (Bravo García, 1997: 80; García Canclini, 1979: 65-95; Kappler, 1986: 224; Buxó, 1989: 209-215; Kienzle, 2002: 89; Boersma, 2004: 58-65). Por supuesto, cada obra está en relación directa con su contexto, por lo que, por ejemplo, el accionar de ángeles y demonios –con un predominio de estos últimos– en Gregorio son comunes ligados a las referencias a los paganos –en especial, los godos– y a los pecadores en general, mientras que en Isidoro aparecen fundamentalmente relacionados a las deficiencias en la conversión y sus mecanismos de corrección (Garofalo, 2009: 129-144; 2014: 167-184; 2015: 88-111); todos temas, a su vez, que son habituales en la composición agustiniana.

Así, pues, las caracterizaciones acerca de los ángeles y los demonios en Agustín, bien pueden haber servido como el inicio de un modelo, que lejos de verse acabado en sí mismo, siguió completándose de la mano de los aportes de sucesivos autores que avanzaron sobre el mismo tema. Cada uno, a su manera y con sus intereses. Cada uno, enfatizando la relación entre creencia, comprensión y acción, ya que, en efecto, no se trataría tanto –o solo– de basar la adhesión a la verdad revelada en la inteligencia sino, especialmente, en el abandono de la voluntad ante la Gracia y la fe, la confianza en la divinidad y la aceptación de sus designios, términos expresados por aquellos que tenían los conocimientos necesarios para hacerlo (Bochet, 1997: 16-21).

A la vez, cada uno agregó su propio aporte en la construcción de una ontología imperativa de la religión, donde la esencia normativa

no se encuentra solo en la capacidad de lograr ser obedecidos, sino en el hecho de poder expresar las órdenes –muchas veces bajo la forma de sugerencias o consejos– en tanto portadores de una autoridad. Y esa autoridad, la conciben en términos de relación entre voluntad y poder, donde la voluntad se basaría en la noción de potencia –y posibilidad– para contenerla y limitarla (Agamben, 2012: 51-68). Esta operación, así, marcaría la existencia de un discurso específico sobre el que creemos interesante avanzar.

Bibliografía

Fuentes primarias

San Agustín (2011), *Confesiones*. Buenos Aires: Losada.

San Agustín, *La Ciudad de Dios* (1998), Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. 2 Tomos. Madrid: B.A.C.

Gregoire le Grand (1980), *Dialogues*. Edición crítica de A. de Vogüé y P. Antín. París: Du Cerf.

Gregorio Magno, *Moralia en Job*. Patrología Latina. Vols. 75 y 76.

Gregorio Magno (1998), *Libros Morales*, Introducción, traducción y notas de José Rico Pavés. Madrid: Ciudad Nueva.

San Isidoro de Sevilla (1993), *Etimologías*. Ed. José Oroz Reta y Manuel – A. Marcos Casquero. Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz. 2 Tomos. Madrid: B.A.C.

Isidorus Hispalensis Sententiae (1998). Ed. P. Cazier, CCL, Brepols.

Bibliografía específica

Agamben, Giorgio (2012), *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Asad, Talal (1993), *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Londres: John Hopkins University Press.

- Bejczy, István P. (2011), *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the Fourth to the fourteenth Century*. Leiden: Brill.
- Bochet, Isabel (1997), “Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d’Augustine”, en Livingstone, Elizabeth (Ed.), *Studia Patristica. Vol. XXXIII*. Lovaina: Peeters.
- Boersma, H. (2004), *Violence, hospitality and the cross. Reappropriating the atonement tradition*. Washington. Baker Academic.
- Bravo Garcia, Antonio (1997), “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación”, en Badenas, P., Bravo A. y Perez Martin, I (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Brown, Peter (1989), *El mundo en la Antigüedad Tardía*. Madrid: Taurus.
- Buxó, María Jesús (1989), “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología”, en Alvarez Santalo, C., Buxo, Ma. Jesús y Rodriguez, S., *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos-Fundación Machado
- Cameron, Averil (1998), *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía. 395-600*. Barcelona: Crítica.
- Capanaga, Victorino, “Introducción”, San Agustín, *La Ciudad de Dios* (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), 2 tomos. Madrid: B.A.C.
- Evans, G.R. (1986), *The Thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002), *Law and Theology in the Middle Ages*. Londres: Routledge.
- Fowden, Garth (1999-2001), “Varieties of religious community”, en Bowersock, G.W., Brown, P., Glabar, O. (Eds.), *Interpreting Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.

- García Canclini, Néstor (1979), *La producción simbólica. Teoría y método en la sociología del arte*. México: Siglo XXI.
- Garófalo, H. (2009), “Aves, niños e ilusiones. Las representaciones del demonio en los *Diálogos* de Gregorio Magno” en GUIANCE Ariel (Dir.) *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- (2014), “Una manera de entender el mal. El discurso sobre el ‘mal’ y lo ‘maléfico’ en la Patrística (siglos IV-VII)” en Guiance, Ariel (Dir.) *Legionario cristiano: creencias y formas de religión en el mundo medieval*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- (2015), “Una manera de vivir. La utilización de ángeles y demonios en una clave performativa en la obra de Isidoro de Sevilla (siglo VII)”, *Bibliotheca Augustiniana*, Enero-Junio 2015, Vol. IV. Buenos Aires: Orden de San Agustín.
- Ggrant, Edward (2004), *God and reason in the Middle Ages*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kappler, Claude (1986), *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986
- Kienzle, B. (2002), “Medieval sermons and their performance: theory and records”, en MUESSIG, C. (Ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Leyser, Conrad (2000), *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- Lim, Richard (1999-2001), “Christian triumph and controversy”, en Bowersock, G. W., Brown, P., Glabbe, O. (Eds.), *Interpreting Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Livingstone, Elizabeth (1997), (Ed.), *Studia Patristica. Vol. XXXIII*. Lovaina: Peeters.
- McGrath, Alister E. (2005), *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

- McCready, William D. (1989), *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Mathewes, Charles T. (2001), *Evil and the Augustinian tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newhauser, Richard (2007) (Ed.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*. Leiden: Brill.
- Rapp, Claudia (2005), *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Read, Stephen (2015), "Concepts and meaning in medieval philosophy", en Gyula Klima (Ed.), *Intentionality, Cognition and mental representation in medieval philosophy*. Nueva York: Fordham University Press.
- Reventlow, Henning Graf (2009), *History of biblical interpretation. Volume 2*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Ricoeur, Paul (1976), *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis.
- Rodríguez de Santidrián, Pedro (2011), "Prólogo" a las *Confesiones de san Agustín*. Madrid: Alianza.
- Russell, Jeffrey Burton (1995), *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*. Barcelona: Laertes.
- (1995) *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes.
- Sarris, P., Dal Santo, M. y Booth, P. (2011), *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*. Leiden: Brill.
- Schmitt, Jean Claude (1992), *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica.
- (2001), "La croyance au Moyen Age" en Idem, *Les corps, les rites, les rêves, les temps*. París: Gallimard.
- Ullmann, Walter (2003), *A short history of the Papacy in the Middle Ages*. Londres: Routledge.

LA DESIGUALDAD POLÍTICO-SOCIAL DURANTE EL REINADO OSTROGODO EN EL PANEGÍRICO DE ENODIO

BÁRBARA GARCÍA CONTRERA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE Córdoba

Introducción

El panegírico es un género literario desarrollado en la Antigüedad, cuya creación es de carácter ceremonial. Consiste en un discurso que tiene como centro la exaltación de las virtudes y los hechos relevantes de un personaje, de un lugar, o de una situación. Con respecto a su forma de exponerlo, es un discurso que, en un primer momento, su desarrollo fue en prosa y luego se comenzaron a presentar panegíricos en forma poética, es decir, en versos. No obstante, en la Antigüedad tardía sí podemos encontrar panegíricos en prosa, ya que es una elección del autor el estilo a utilizar al momento de la elaboración de la obra.

A lo largo de la historia de Roma, los panegíricos han tenido características propias en relación con el contexto histórico en que vivía el autor. Generalmente, estos escritos se relataban de manera oral a su

destinatario en honor a momentos destacados de su vida. Tal es el caso de los distintos panegíricos que fueron compuestos en honor a emperadores en situaciones especiales de su carrera, por ejemplo, cuando se concretaba su ascenso al poder. Por ello, el género de los panegíricos forma parte del aspecto ceremonial de la vida política.

Para los historiadores, los panegíricos son una fuente importante que permiten recrear las vidas de personajes destacados y su desempeño; sin embargo, presentan las limitaciones propias de su género al ser un discurso de alabanzas y engrandecimiento de los actos de su destinatario. Por ello, a pesar de que describen una realidad de manera muy convincente y específica, hay que ser cautelosos ya que, como expresa Sabine MacCormack “(...) es un espejo que no refleja la realidad de forma verdadera, sino que es un reflejo difuso de la realidad” (McCormack, 1981). Entonces, los panegíricos deben ser analizados como obras que fueron escritas en un ambiente intelectual específico, expresando la cosmovisión, intereses y necesidades de un grupo determinado y no de toda la población (McCormack, 1981: 3).

Dentro de este género nos encontramos con la producción de Enodio de Pavia, quien, en el año 507, compuso el *Panegyricus Theodorico regi dictus*. Esta obra es un discurso en donde se alaba de manera exacerbada la figura y trayectoria de Teodorico, tanto a nivel personal como político.

Enodio, al momento de elaborar su panegírico, se encontraba desempeñando la función de diácono de Milán durante el reinado de Teodorico el Grande y la conformación del Estado ostrogodo en Italia. Esta obra fue entregada al nuevo rey como supuesta muestra de agradecimiento por su compromiso con la tolerancia en la sociedad en general, más allá de las problemáticas religiosas.

A lo largo de sus obras se puede identificar que este autor es sumamente hábil con las producciones literarias. En el transcurso de su carrera eclesiástica, primero como diácono de Milán y luego como obispo de Pavia, siempre expresó un gran compromiso con su idea de

defensa y conservación de la cristiandad y la romanidad. Es por esto por lo que podemos identificar que sus obras nos presentan paradigmas clásicos con influjos propios de las mutaciones literarias que estos modelos sufrieron en la Antigüedad Tardía. Con respecto a las temáticas en general, Enodio supo explotar todos los acontecimientos históricos que sucedieron en la península a lo largo de su vida.

El autor nació entre los años 473-474, en el área de la Galia, momento en que el Imperio romano de Occidente se encontraba próximo a su desaparición. Enodio proviene de la familia de los Anicios, famosos en las cuestiones religiosas y políticas del imperio. A ella perteneció el primer senador cristiano de Roma, así como mártires y padres de la Iglesia (como san Ambrosio). Atravesó su niñez y adolescencia bajo el reinado del rey hérulo Odoacro, a pesar de pertenecer a una familia ilustre de la Galia. En ese momento, Enodio se encontraba en la pobreza, por lo que decidió contraer nupcias con la hija de una familia cristiana adinerada, matrimonio que él terminó para seguir su carrera religiosa, en tanto su esposa accedió a ingresar en un convento. Para el año 489, ya se encontraba viviendo en Italia septentrional cuando se produjo la llegada de Teodorico de la dinastía Amala al territorio romano, por orden del emperador de Oriente con el fin de destituir a Odoacro (López Kindler, 2002: 8-9).

Enodio es nombrado diácono de Milán entre los años 496-499, momento en que el desorden de la península ya había cesado. Odoacro había sido depuesto, asesinado por el propio Teodorico y el reino ostrogodo se encontraba en proceso de conformación. El nuevo rey decidió asentarse junto con su corte en la ciudad de Ravena y dejar el senado junto con la élite senatorial en Roma. A su vez, se produce el ordenamiento de Enodio como diácono, dando comienzo a su carrera eclesiástica, nombramiento que desempeñó bajo la tutela del obispo Epifanio de Pavia. Este obispo es reconocido por su constante trabajo en búsqueda de la paz y tolerancia entre comunidades bárbaras invasoras (arrianas) y la población itálica (principalmente cristianos que

profesaban el credo niceno).

Epifanio encarga a Enodio realizar algunos viajes y estadias a lo largo de la península, lo que tuvo como corolario la escritura de una serie de obras. Entre estos viajes se destaca la estadia en la corte ostrogoda de Ravena entre los años 503-504, cuya misión era ganar el favor de Teodorico para mantener el consulado por parte de un pariente suyo, Fausto Níger, puesto que la había conseguido en 490 por el rey de los hérulos, Odoacro. Luego del éxito de estas misiones, el autor realiza el pronunciamiento del panegírico a Teodorico.

Esto permite identificar que la elección de estas misiones no fue azarosa, al contrario, Enodio era el indicado como representante de dos de los grupos más importantes en la península para presentar un plan político a Teodorico mediante las alabanzas. Estos grupos eran: la élite senatorial (Radtke, 2016) a la que él pertenecía por su descendencia y los grupos eclesiásticos donde ahora se encontraba inserto desarrollando su carrera.

De esta manera, es posible entender la significatividad en el hecho de que un obispo como Epifanio, reconocido por su constante interés en mantener relaciones pacíficas con los grupos bárbaros que arribaban a la península, se haya conjugado con los intereses de la élite senatorial (Radtke, 2016), grupo que se encontraba totalmente desprotegido en dicha época. Las necesidades de ambos grupos fueron canalizadas en el panegírico pronunciado por Enodio.

Por todo lo anterior, es necesario recordar que el reinado de Teodorico mantuvo principalmente las estructuras administrativas y organizativas propias del Imperio romano tardo antiguo, la conservación de las provincias y sus funcionarios, la utilización del sistema monetario y legal, a la vez que fomentó una política de expansión territorial, un renacimiento cultural-literario y, particularmente, la tolerancia religiosa, bajo el lema de “restauración de la paz romana”. En este nuevo contexto que se ha delineado en el mundo occidental, encontramos la elaboración de este panegírico.

El Panegírico como “plan político”

En el panegírico de Teodorico se puede identificar una serie de aspectos que permiten plantear la idea del panegírico, no sólo como un discurso en forma de alabanza al monarca sino como un plan político de un grupo determinado, en este caso representado por Enodio. Es posible estimar que esta obra es un “plan político”, ya que delinea la forma en que Enodio considera que se debe llevar adelante la conformación de este nuevo reinado, es decir, en base a la forma romana:

(...) Veo que un inesperado esplendor surge de las cenizas y de ciudades que, en una era de esplendor de la civilización. Por todas partes resplandecen techos de palacios. Veo edificios realizados aun antes de haber tenido yo noticias de que se proyectaban. Roma misma, madre de todas las ciudades, rejuvenece porque se le cortan los miembros podridos de su vejez (...).

Se concibe a Teodorico como el único capaz de llevar a cabo todo lo necesario para la restauración del Estado romano, como único hombre en la tierra con las capacidades y cualidades de garantizar nuevamente el funcionamiento de un Estado que había sido devastado por los usurpadores anteriores. En base al discurso de Enodio y la clase política a la que representa, podemos señalar que este grupo otorgó la legitimidad (Bobbio, Matteucci, Pasquino, 1993)¹ que necesitaba este monarca extranjero para poder consolidarse en el poder de la península. Se basaba en la idea de libertad como elemento prioritario dentro de la labor de Teodorico para garantizar al territorio imperial la paz que tanto se anhelaba.

¹ Para el desarrollo de este trabajo, recurrimos a la definición de *legitimidad* como “el atributo del estado que consiste en la existencia, en una parte relevante de la población, de un grado de consenso tal, que asegure la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza. Por lo tanto, todo poder trata de ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión”.

Salve, pues, rey supremo bajo cuyo dominio el sabor de la libertad ha recuperado su vigor. Salve, oh tú, estabilidad de la república; porque sería injusto narrar exclusivamente tus éxitos y distinguirlos con una separación retórica de la prosperidad de toda una época. Si enumero las guerras de mi rey, encuentro tantas como triunfos. Ninguno de tus enemigos ha salido al encuentro, sino para ser sumado a tus proezas. Quien ha resistido tu voluntad se ha colocado entre tus trofeos, porque siempre procuró la gloria, o a tu clemencia quien se sometió, o a tu valor quien tomó las armas contra ti. Quien te vio en la batalla fue vencido; quien, en la paz, no tuvo nada que temer. Ni dejaste de cumplir en la prosperidad lo que habías prometido respetar, ni tu rigor decayó en el campo de batalla (...).²

Todas las ideas del panegírico se concentran en el rey Teodorico y retoma de manera constante las características propias de la personalidad del monarca para poder hablar de sus logros. Es decir, son sus atributos individuales los que lo colocan en ventaja para alcanzar el establecimiento de este nuevo Estado en comparación con sus predecesores. En definitiva, estas características le permitieron comprender las reglas implícitas presentes en la península, lo que lo situaba en ventaja para ejercer su función como rey.

Desde su cargo monárquico, Teodorico supo ganarse el favor de la élite senatorial, ya que muchas de sus decisiones políticas fueron favorables para este grupo representado por Enodio. Tales decisiones son mencionadas por el autor de manera constante a lo largo de su obra,

² “*Salve nunc, regum maxime, in cuius dominio saporem suum ingenitatis vigor agnovit. Salve, status reipublicae: nam nefas est, speciatim a te simul conlata narrare et unius bona temporis verborum divisione discernere. Si bella regis mei numerem, tot invenio quot triumphos. Congressui tuo nullos hostium, nisi qui laudibus adderetur occurrit: militavit tropeis qui restitit voluntati. Nam Semper aut pietati tua peperit subiectus gloriam aut qui praesumpsit tela virtuti. Qui te in acie conspexit, superatus est: qui in pace, nil timuit. Nec promissio venerabilis claudicavit inter prospera nec passus est moram vigor in preolis [...]*”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, II. Para las obras de Enodio, sigo la edición de Vogel, 1885. Asimismo, sigo parcialmente la traducción de López Kindler, 2002.

para indicar al rey que debe continuar por ese camino para conservar el poder que está conformando en la península. De ese modo, mantendría el apoyo de la élite senatorial que le permitió a Teodorico consolidarse como el “restaurador del imperio romano”.

Así, esta obra es un “plan político”, ya que presenta fragmentos que permiten identificar ciertos aspectos de la administración del erario, que habían sido desarticulados por el periodo de incertidumbre e inestabilidad que tuvo lugar luego de la fragmentación del Imperio romano. Esta situación incidía directamente sobre los intereses de la élite senatorial.

(...) Por entonces esta tierra poderosa había perdido su vigor a causa de los dispendios provocados durante un largo periodo de calma por la incapacidad de los gobernantes. Ya la paz no perturbada había traído consigo un empobrecimiento del erario, mientras entre nosotros, dentro del estado, gobernaba en la penuria un depredador, crecido por el éxito de su continua rapiña, dilapidador de sus propios bienes, que no buscaba aumentar los ingresos del tesoro a base de nuevos impuestos, sino a través de robos. Mientras la corrupción se recrudecía, el tirano empobrecido había acumulado odios a causa de su prodigalidad, sin que, agotados sus recursos, lograra suplir con afecto lo que había venido a faltar a su opulencia (...).³

Por otro lado, también se puede identificar la importancia de la política exterior del monarca. Enodio considera que los diferentes tratados celebrados por Teodorico mediante su política de matrimonios con los miembros de otros reinos bárbaros fueron de gran importancia,

³ “[...] iam diuturnae quietis dispendio per gubernantium vilitatem potens terra consenuerant, iam attulerant publicis opibus pax intemerata defectum, cum apud nos cottidianae depraedationis auctus successibus intestinus populator egeret, qui suorum prodigus incrementa aerarii non tam poscebat surgere vectigalibus, quam rapinis. Saeviente ambitu pauper dominus odia effusione contraxerat, sed nec defrudatis viribus quod minuebat opulentiae iungebatur affectui [...]”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, VI.

en particular, con el reino de los vándalos, para recuperar los territorios ocupados por este pueblo.

¿Qué puedo decir del castigo que diste, hasta con los vientos a tu favor, a las depredaciones de los vándalos, un pueblo a quien basta tu amistad en vez de un impuesto anual? Guiados por la sabiduría no osan traspasar su zona de influencia: han merecido ser aliados, al no negarse a obedecerte.⁴

En esto vemos como esta clase senatorial comparte y sigue fomentando la política de tratados entre los diferentes reinos bárbaros de la época, ya que dicha política permitió la paz en todo el territorio. La importancia de esta paz implica la posibilidad de recuperar las tierras antes ocupadas y volver a producir en ellas. Por ende, este grupo, al aceptar el poder⁵ centralizado de Teodorico y colocarse bajo su protección, también considera que se encuentra en una posición de poder al exigir al nuevo gobernante que se les garantice la protección de sus intereses y riquezas.

(...) Quien se ha puesto bajo tu protección muestra sin miedos sus riquezas, más a un rebelde nada le sirvió ser notoriamente pobre. Nadie se sustrajo a tu indignación sino con humildad, mientras que quien lo pidió con súplicas fue contado en el número de tus aliados (...).⁶

⁴ “*Quid castigatas Vandalorum ventis parentibus eloquar depraedationes, quibus pro annua pensione satis est amicitia tua? Evagari ultra possibilitatem nesciunt duce sapientia: ad fines esse meruerunt, quia oboedire non abnuunt*”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, XIII.

⁵ Para el desarrollo de este trabajo, utilizamos la definición de Weber de *poder* como “la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en una acción comunitaria, inclusive contra la oposición de sus miembros” (Max Weber, 1944, 682-683).

⁶ “[...] *In possessione tua positus sine formidine divitias indicavit; nec rebellem iu- vit, si pauper innotuit. Nemo indignationi tuae nisi humilitate substractus est; cum in sociorum profecisset numero qui rogavit [...]*”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, II.

En otro pasaje, el autor también menciona que

(...) La riqueza del estado creció a la par que aumentaron los bienes privados: en tu corte no hay corrupción por ninguna parte y la riqueza se difunde por doquier. Nadie se aparta de ti sin regalos, ninguno lamenta la desgracia de la proscripción. Tus negociaciones tienen validez imperecedera (...).⁷

Todos los elementos descritos permiten afirmar que este panegírico se presenta como un “programa político”, cuya finalidad era cuidar de los intereses de la élite senatorial, los cuales realmente podían ser protegidos siempre y cuando se lograra una unidad política que pudiera asegurar dicha protección. Es por esta razón que la paz alcanzada por Teodorico en la península es la que lleva a la centralización del poder en su persona, por un lado, y por otro, la aceptación de un programa político que aseguraba el apoyo de la clase privilegiada, que, al mismo tiempo contribuía a su legitimidad.

Un estado unificado y dividido

La estabilidad interna lograda por Teodorico en el interior de la península fue producto de la utilización del cuerpo de leyes romano existente con anterioridad, legitimado por la población nativa de manera tal que tanto romanos como godos o bárbaros cumplieren una función determinada e indispensable para el funcionamiento del Estado. El uso de este cuerpo de leyes permitió una organización de la sociedad, en primer lugar, entre aquellos encargados de proteger al estado y sus ciudadanos, el ejército, que en este caso se encontraba representado por las fuerzas militares ostrogodas. En segundo término, los ciudadanos, encargados de pagar los impuestos para garantizar el buen y completo funcionamiento del Estado, representado por la población romana.

⁷ “[...] *Creverunt reipublicae opes cum privatorum profectibus: nusquam in aula tua ambitus et opum ubique diffusio est. Nemo in donatus abscedit et nullus incommoda proscriptionis ingemescit. Legationibus tuis inest vigor immortalis [...]*”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, XI.

De esta manera, Teodorico no se presentaba como un bárbaro invasor sino como el encargado de garantizar el funcionamiento de este Estado tal y como lo determinan las leyes, cuya función y la de su ejército era la protección. Así, las relaciones entre romanos y godos fueron comprendidas como una interacción de beneficio mutuo, permitiendo una convivencia social pacífica y próspera. Esta dualidad impuesta como elemento necesario desde el compendio de leyes romano vigente que sirvió como garantía para las exigencias entre quienes plantearon este plan político es también un aspecto recurrente en el discurso de Enodio en su panegírico:

Porque la ley mantiene en sus límites a los hombres que en el campo de batalla son indomables: someten a las ordenanzas sus cabezas tras haberlas coronado de laurel y haber aniquilado las filas enemigas; tus decretos dominan a los hombres ante los cuales han retrocedido las armas (...).⁸

Así, se crea una unidad política que depende del mantenimiento de esta dualidad de identidades godos-romanos, definidos en su rol o actividades dentro de esta sociedad. Son estas las características y funciones bajo las cuales serán aceptados los ejércitos y el propio Teodorico en la península itálica. Por ello, Teodorico logró comprender cuál era el panorama político presente y llevar a cabo las medidas necesarias para mantener el poder bajo la caracterización del rey godo que llevó la paz, la prosperidad y la tolerancia a la península itálica:

¿Con qué palabras habría que celebrar, el hecho de que, mientras te ocupas de que nuestra paz no sea perturbada, mantengas intactos los instrumentos de la fuerza goda y hagas que bajo tus ojos la juventud indómita, aun en medio de las

⁸ “ [...] *nam indómīta inter acies ingenia lex coerces: summitunt praeceptis colla post laureas et calcatis hostium cuneis, quibus arma cesserint [...]*”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, XX.

alegrías de la paz, se ejercite para la guerra? Todavía hoy las tropas victoriosas se mantienen en la plenitud de su fuerza y otras nuevas han madurado ya (...).⁹

Es posible, entonces, hablar de una sociedad que se reconoce como una unidad por su sistema administrativo, legislativo y cultural romanos, pero que a su vez conserva una marcada desigualdad con respecto a la cuestión identitaria y funcional de cada grupo.

Conclusión

A partir de lo expuesto, es posible determinar que, efectivamente, el éxito de Teodorico en la instauración de un nuevo Estado fue producto de su capacidad para identificar lo necesario de la reinstauración de una unidad política, representada en un poder centralizado. Unidad que sólo lograría a través del plan político que la élite senatorial proponía llevar a cabo como elemento de presión al nuevo rey. Sin embargo, esta élite también conocía la necesidad de contar con un poder centralizado, ya que eso garantizaría la protección de sus intereses personales. De esta forma, bajo la idea de unificación política, tanto Teodorico como las familias senatoriales establecieron un juego de intereses en el que cada uno asumía un papel específico.

No hay que olvidar que esta idea de unificación política está vinculada a los aspectos estructurales de la conformación de este nuevo Estado, es decir, a las decisiones políticas, económicas y legislativas. Así, se mantuvo una fuerte diferencia a nivel identitario con respecto al grupo de godos de Teodorico, diferencia que se basó principalmente en la idea de la funcionalidad necesaria de cada grupo para el éxito de la unificación política. Se identificaba al grupo godo como elemento guerrero y al romano como el encargado de contribuir mediante impuestos

⁹ “*Nam illud quo ore celebrandum est, quod Getici instrumenta roboris, dum provides ne interpellentur otia nostra, custodis et pubem indomitam sub oculis tuis inter bona tranquillitatis facis bella proludere? Adhuc manent in soliditate virium victricia agmina et alia iam creverunt [...]*”. Enodio de Pavia, *Pannegyricus dictus Theodorico*, XIX.

y leyes a un fin en común: el buen funcionamiento del nuevo Estado al mando de Teodorico el Grande en la península itálica.

Estas reflexiones surgen de la lectura del panegírico a Teodorico de Enodio. Esta obra literaria todavía puede brindar más información con respecto al reinado de Teodorico, como así también indagar la importancia de la diferenciación étnica entre dos grupos que hacía tiempo ya se encontraban en contacto por distintas razones. Todo ello teniendo en cuenta las heterogeneidades que presentaban tanto el colectivo gótico como el romano, desde la llegada de Teodorico hasta su muerte y cómo las adscripciones étnicas influyeron o no al desmembramiento del reino ostrogodo luego de la muerte de Teodorico.

Bibliografía

Fuentes primarias

López Kindler, A. (ed. y trad.) (2002), *Ennodio. Opúsculos y Declamaciones*". Madrid: Gredos.

Bluhme, F. (ed.) (1889), *Edictum Theoderici regis*, MGH LNG 5, Hannover.

Lafferty, S. (2010), *The Edictum Theoderici: A Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy. A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. Toronto.

Vogel, F. (ed.) (1885), *Magni Felicis Ennodii Opera*, MGH AA 7, Berlin.

Bibliografía específica

Bobbio, N., Matteuci, N. y Pasquino, G. (1993), *Diccionario de política*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Coumert, M. y Dumezil, B. (2013), *Los reinos bárbaros en Occidente*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

MacCormack, S. (1981), *Art and Ceremony in late antiquity*. Los Angeles: University of California Press.

- Radtki, C. (2016), “The Senate at Rome in Ostrogothic Italy”, enARNOLD, J. et al (eds.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden: Brill.
- Weber, M. (1944), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolfram, H., (1990), *History of the Goths*. Los Angeles: University of California Press.

LA IDEA DE LOS ALPES ORIENTALES COMO UN *RECRUITMENT GROUND*. SIGLOS V Y VI

FERNANDO RUCHESI

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GEOHISTÓRICAS (CONICET/UNNE)
FACULTAD DE HUMANIDADES (UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE)

Durante el Imperio tardío, el territorio de los Alpes Orientales constituía una región de frontera: tenía la virtud de abrir las puertas a las rutas que conducían a Italia (Milavec y Modrijan, 2014: 260).¹ El área estaba compuesta por las provincias de Raetia I y II, Noricum Ripense y Noricum Mediterraneum, y, finalmente, las dos Panonias como también Savia. De acuerdo con la sección occidental de la *Notitia Dignitatum*, estas provincias eran parte de la diócesis de Italia (las dos Raetiae) y de la de Illyricum (Pannonia Prima y Secundae, junto con las dos Norici), durante el siglo V.² Como podemos apreciar, la cadena monta-

¹ Sobre la cuestión del *topos* de los Alpes como una puerta de ingreso a Italia desde la Antigüedad clásica, véase: Winckler, 2012: 62, 67-69. En relación con esto, Katharina Winckler sugiere que la mayor parte de los autores de la Antigüedad tardía y la Temprana Edad Media no habrían tenido un conocimiento completo sobre los detalles topográficos de los Alpes.

² *Notitia Dignitatum Occ.*, II. Para esta obra, sigo la edición de Seeck, 1876.

ñosa cubre una amplia variedad de territorios, culturas e idiomas, que están interconectados, como resultado de los intercambios comerciales y culturales entre estas regiones. Debido a este carácter de zona de frontera, los Alpes Orientales presenciaron la llegada e influencia de varias culturas diferentes, particularmente, durante las últimas décadas del gobierno romano occidental, en el siglo V. En este sentido, la población local que habitaba esta región y su periferia, fueron testigo del paso de varios ejércitos bárbaros durante los siglos V y VI (Pohl, 1980: 280-283). A partir de estas características, es posible sugerir que la región presentaba un mosaico multi-cultural de pueblos y comunidades cuyas identidades a menudo debían ser re-definidas, posiblemente, luego de la llegada de cada grupo mencionado. En este sentido, creemos que esto afectó principalmente a los provinciales romanos, que en su mayoría habrían sido católicos. En estos procesos de reconstrucción de identidades en períodos cortos, los lazos entre autoridades y población local debían ser re-organizados cada vez que la región pasaba a ser gobernada o controlada por otro grupo.

El objetivo de este trabajo es analizar los procesos relacionados a la formación de nuevas élites y el modo en que dichos procesos afectaron y moldearon el carácter de la población local como así también sus patrones de comportamiento. Finalmente, intentaremos interpretar cuál fue la imagen de la región a través de las fuentes escritas. En relación a este último punto, pondremos que los Alpes Orientales se convirtieron en un *recruitment ground* durante los siglos V y VI, tanto para los emperadores romanos de Oriente como también para los líderes bárbaros.

Conflictos y situaciones militares en la región

Nórico experimentó un breve vacío de poder respecto a los asuntos militares y administrativos, especialmente luego de que Odoacro decidiera trasladar parte de la población romana a Italia, a fines del siglo V, retirando también sus unidades militares (Goffart, 2006: 219). De manera

similar, luego de la partida de los ostrogodos durante las últimas décadas del siglo V, el territorio de Panonia estuvo ocupado básicamente por tres *gentes*: los recién llegados lombardos, que se habían establecido en el área más occidental, aquellos hérulos que no siguieron a Odoacro a Italia y, finalmente, los gépidas, cuyo bastión estaba en la parte oriental de la provincia (Sarantis, 2010: 370). Los contactos y relaciones entre estos grupos estaban caracterizados por un estado de conflicto casi continuo. En la mayoría de los casos, la violencia y confrontaciones eran el resultado de una imagen amplia en la que la norma eran los intentos de tomar tierra, ganado y población (cautivos) de un grupo por otro cuando la situación era propicia (Pohl, 1980: 285). Creemos que la continuidad de estos rasgos (violencia y competición por recursos) hacía que la consolidación de una autoridad fuese una tarea muy difícil. En este sentido, la construcción y mantenimiento de las élites gobernantes locales por ciertas facciones (ya sea la de los ostrogodos, gépidas o lombardos, por ejemplo) no era siempre posible. Por lo tanto, propondremos (no sin riesgo) que esta situación general prevaleció en Nórico y Panonia durante el siglo VI (especialmente, durante la segunda mitad de dicho siglo), impulsó la competición por los recursos mencionados (tierra, ganado y mano de obra) y la mayoría de los pueblos que estaban compartiendo estos territorios se vieron involucrados en este proceso. Estas asunciones pueden ser complementadas con algunos casos que ofrecen nuestras fuentes. En el caso de los hérulos, por ejemplo, podríamos argumentar que ellos servían, al parecer, como una zona de contención entre los grupos mayores mencionados (lombardos y gépidas). Al comienzo del siglo VI, las tres *gentes* experimentaron algo de paz durante tres años, de acuerdo a lo que dice Procopio.³ Esta situación, prosigue el historiador, enfureció a los seguidores de Rodolfo (507-512), rey de los hérulos, quien deseaba confrontar a los lombardos en combate. Como resultado, pidieron a su rey atacar a los lombardos y lo convencieron de hacer eso.⁴ Finalmente, ambos grupos

³ “χρόνος τε αὐτοῖς ἐνιαυτῶν τριῶν ἐν ταύτῃ δὴ τῇ εἰρήνῃ ἐπίβη”. Procopio, *Guerra Gótica*, II.14.10. Para esta obra, sigo la edición de Dewing, 1919.

⁴ Acerca de Rodulf, véase: Martindale, 1980: 946.

se encararon en el campo de batalla pero los hérulos fueron derrotados.⁵ Como consecuencia, los lombardos decidieron “exterminarlos” en 508 (Goffart, 2006: 202). Las acciones y decisiones de los hérulos, como están descritas por Procopio, quizás están representando lo que podríamos considerar era parte de las tradiciones guerreras de estas comunidades.⁶ Sin embargo, también tenemos que tener en cuenta que esta es la visión de Procopio quien, con toda probabilidad, estaba escribiendo para un público que deseaba leer o escuchar este tipo de discurso etnográfico basado en los rasgos de los diferentes pueblos bárbaros que habitaban los bordes del imperio.

Sea como fuere, desde este momento, los hérulos se dividieron en varios grupos y por lo tanto dejaron de representar una amenaza para el resto de las comunidades de la zona o para el Imperio bizantino. Algunos de los hérulos que sobrevivieron a la batalla, de hecho, se trasladaron a Italia para servir bajo Teodorico el grande, mientras que otros se reestablecieron en la vecindad de los gépidas, más precisamente luego de que ellos marchasen a través del territorio de Nórico, que fue ocupado por los Rugos algunas décadas antes. Con el tiempo, Procopio nos hace saber que los contactos entre hérulos y gépidas desarrollaron una relación que no estuvo libre de conflictos. Esta relación era el resultado de las actitudes de los gépidas, quienes llevaron adelante saqueos contra los hérulos, como también robo de ganado, entre otras cosas.⁷ Todo ello finalmente llevó a ataques más

⁵ “Ροδοῦλφος τε τὴν ὕβριν ὡς ἤκιστα φέρων ἐπὶ Λαγγοβάρδας οὐδὲν ἀδικοῦντας ἐστράτευσεν, οὔτε τινὰ σφίσιν ἀμαρτάδα ἐπενεγκῶν οὔτε λύσιν τινὰ τῶν ξυγκειμένων σκηψάμενος, ἀλλὰ πόλεμον ἐπιφέρων αἰτίαν οὐκ᾿ ἔχοντα”; “ἐπεὶ δὲ ἡ μάχη ἐν χειρὶ γέγονε, θνήσκουσι μὲν τῶν Ἑρούλων πολλοὶ, θνήσκει δὲ καὶ Ῥοδοῦλφος αὐτός, οἱ τε ἄλλοι πάντες φεύγουσιν ἀνὰ κράτος, οὐδεμιᾶς ἀλκῆς μεμνημένοι. καὶ τῶν πολεμίων σφίσιν ἐπὶ σπομένων οἱ μὲν πλεῖστοι αὐτοῦ ἔπεσον, ὀλίγοι δὲ τινες διεσώθησαν”. Procopio, *Guerra Gótica*, II.14.12.

⁶ Quizás esta historia de los guerreros hérulos que exigían a su rey ir a la Guerra contra los lombardos podría ser interpretada como uno de esos discursos que fueron usados para motivar a una cierta audiencia o grupo durante el período de las migraciones, tal como sugiere Pohl. Véase: Pohl, 2002: 229–30.

⁷ “ἔπειτα δὲ ἤρξαντο ἐξ αἰτίας οὐδεμιᾶς ἀνόσια ἔργα ἐς αὐτοὺς ἐνδείκνυσθαι. γυναικᾶς τε γὰρ ἐβιάζοντο καὶ βοῦς τε καὶ ἄλλα χρήματα ἤρπαζον, καὶ ἀδικίας οὐδ’ ὅτιοῦν ὑπελείποντο, καὶ τελευτῶντες ἀδίκων χειρῶν ἐς αὐτοὺς ἤρχον”. Procopio, *Guerra Gótica*, II.14.27.

serios organizados por los gépidas, que tuvieron como consecuencia otra división del grupo de estos hérulos. De tal manera, los remanentes de este contingente se dirigieron a los romanos orientales, ofreciéndoles su servicio militar a cambio de un lugar para asentarse (Sarantis, 2010: 369). A la vez, nuestras fuentes arrojan algo de luz en relación a la construcción de vínculos entre la corte de Teodorico el Grande y algunos de los poderes en la frontera norte del reino ostrogodo, más precisamente, con aquellos hérulos que decidieron permanecer en Panonia. En este sentido, una carta de Casiodoro dirigida a los oficiales de Pavia, ordena que ellos deberían ayudar a los grupos de hérulos, proveyéndoles suministros.⁸ Mientras que el pasaje no nos brinda más detalles, podríamos interpretar que las relaciones establecidas entre el Reino de Italia y sus vecinos en la frontera del norte fueron buenas. De modo similar, los hérulos habrían buscado estrechar sus lazos con los ostrogodos, quizás para contar con algún tipo de apoyo, si tenemos en cuenta que el bastión de los gépidas estaba situado en las proximidades de su territorio y que los últimos ya habían mostrado su interés en sus tierras (Pohl, 1980: 297). El caso de los hérulos, de esta manera, podría ser considerado como una variación del viejo patrón de reclutamiento o uso de soldados bárbaros (por ejemplo, a través del establecimiento de *foedera* entre dos facciones), aunque las fuentes no ofrecen mayores detalles respecto a los pagos o al lugar en el que estos hérulos estarían asentados. Luego de estos eventos, parecería que la situación permaneció en calma en la región, al menos, durante un breve intervalo. Este breve período coincide principalmente con los últimos días del gobierno estable de los ostrogodos y el progreso de las campañas bizantinas en el Mediterráneo. Sin embargo, una vez que se iniciaron las Guerras Góticas, los conflictos entre lombardos y gépidas comenzaron en la región hacia 550 (Pohl, 1996: 32). Nuestra

⁸ “*Ad comitatum supplices Erulos auctore deo nostris venire iussimus constitutis, quibus navis est praebenda subvectio, ne in patria nostra adhuc provinciae suae laborare videantur inopia. Itaque praesenti iussione commoniti et navis eis usum usque ad Ravennatem urbem et annonas dierum quinque sine aliqua dilatione praeparate nec aliquid eis necessarium deesse faciatis, quatenus provinciam se deseruisse ieiunam de copiae inventione cognoscant sitque illis uberior peregrina terra quam patria*”. Casiodoro, *Variae* IV.45. Para las *Variae*, sigo la edición de Mommsen, 1894.

fuelle principal para estos eventos es la *Guerra Gótica*, de Procopio, obra en la que menciona que los lombardos fueron establecidos en Panonia, puesto que el Emperador Justiniano les concedió esa porción de territorio, como así también la “ciudad” de Noricum (“Ἰουστινιανὸς ἔδωρήσατο Νωρικῶ τε πόλει”). Las razones detrás de esta concesión de tierras, por parte de Justiniano, no están claras en el fragmento.⁹ La descripción de las hostilidades entre ambos pueblos (como así también la recepción de las embajadas de ambos grupos en Constantinopla) continúa a través del capítulo 34, en el que Justiniano finalmente decide hacer un tratado con los lombardos, garantizándoles, de esa manera, ayuda contra los gépidas. El pasaje afirma también que el emperador recurrió a un juramento como un medio para sellar esta alianza, un elemento que quizás formaba parte de la cultura de los lombardos (en un modo similar al caso de los orfebres “bárbaros” que son descritos en la *Vita Sancti Severini*, en relación al territorio de Nórico).¹⁰ Finalmente, la alianza entre lombardos y bizantinos continuó y esto se puso de manifestó en la ayuda enviada por Audoino para el ejército de Narsés: el soberano lombardo proporcionó guerreros lombardos que se unirían al general bizantino, tal como lo describió Procopio (aunque él sólo afirma que Narsés ofreció a Audoino una importante suma de dinero).¹¹ Mientras que casos como éste acerca de la función de las antiguas provincias romanas como un campo de reclutamiento (*recruitment ground*) nos recuerdan acerca de la situación de Iliria a comienzos del siglo V, carecemos de la mayoría de los detalles sobre cómo fueron organizadas las ins-

⁹ “Λαγγοβάρδας δὲ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς ἔδωρήσατο Νωρικῶ τε πόλει καὶ τοῖς ἐπὶ Πίνονίας ὄχρωμάσι τε καὶ ἄλλοις χωρίοις πολλοῖς καὶ χρήμασι μεγάλοις ἄγαν”. Procopio, *Guerra Gótica*, III.33.10.

¹⁰ “Βουλευσάμενος δὲ πολλὰ Ἰουστινινὸς Βασιλεὺς αὐτοὺς μὲν ἀποπέμψασθαι ἀπράκτους ἔγνω, ὁμαιχιμίαν δὲ πρὸς Λαγγοβάρδας διώμοτον πεποιτημένους πλέον αὐτοῖς ἢ ἐς μυρίους ἵππεῖς ἐπέμψεν, ὧν δὴ Κωνσταντιανὸς καὶ Βούζης καὶ Ἀράτιος ἦρχον”. Procopio, *Guerra Gótica* III.34.40.

¹¹ Para el episodio de Narses y los lombardos que fueron enviados a su ejército por Audoino: “καὶ Αὐδοῖν, ὁ Λαγγοβαρδῶν ἡγούμενος, χρήμασι πολλοῖς ἀναπεισθεὶς Ἰουστινιανῶ βασιλεῖ καὶ τῇ τῆς ὁμαιχιμίας ζυνθήκῃ, πεντακοσίους τε καὶ δισχιλίους τῶν οἱ ἐπομένων ἀπολεξάμενος ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια ἐς ζυμαχίαν αὐτῶ ἐπέμψεν, οἷς δὴ καὶ θεραπεία εἶπετο μαχίμων ἀνδρῶν πλέον ἢ τρισχιλίων”. Procopio, *Guerra Gótica*, IV.26.12.

tancias de reclutamiento.¹² En este sentido, podríamos interpretar que lo que consideramos como un proceso de reclutamiento era, de hecho, la reunión de seguidores que pertenecían a diferentes *gentes* como también a provinciales romanos a lo largo y ancho de esta región. Pero también hay otras Fuentes que mencionan la condición militar (y por qué no, guerrera) de la región. Por ejemplo, Isidoro de Sevilla, escribiendo su crónica desde Hispania en el siglo VII, menciona que el emperador Justino II (565-578) otorgó las tierras de Panonia a los lombardos. Además, la sección también señala que Narsés “invitó” a los lombardos a Italia.¹³ Por otro lado, la *Historia Langobardorum* describe los territorios de Nórico y Panonia en alguna de las tres maneras citadas. Si bien este trabajo fue compuesto casi doscientos años más tarde por Pablo Diácono, podría permitirnos indagar sobre algunos detalles más respecto de la fuerza heterogénea de los lombardos que fue reunida en estas provincias. El capítulo XXX del libro III describe, por ejemplo, cómo el rey Autario (584- 590) impresionó a los bávaros que lo estaban escoltando.¹⁴ De esta manera, el rey Autario se ganó la confianza de un grupo de guerreros bávaros al demostrarles algunas de sus habilidades que podríamos clasificar como de artes marciales (“*erexit se quantum super equum cui praesidebat potuit et toto adnisu securiculam, qua manu gestabat, in arborem...*”).¹⁵ Además, el pasaje también es interesante puesto

¹² Para *Illyricum* como un *recruitment ground* a comienzos del siglo V, véase: Heather, 1991: 211-212.

¹³ “*Narsis patricius postquam sub Iustiniano Augusto Totilanem Gothorum regem in Italia superavit, Sofiae Augustae Iustini coniugis minis perterritus Longobardos a Pannoniis invitavit eosque in Italiam introducit*”. *Crónica de Isidoro de Sevilla*, 402. Para esta crónica, sigo la edición de Mommsen, 1894.

¹⁴ “*Igitur Authari cum iam prope Italiae fines venisset secumque adhuc qui eum deducebant Baioarios haberet, erexit se quantum super equum cui praesidebat potuit de toto adnisu securiculam, qua manu gestabat, in arborem quae proximior aderat fixit camque fixam reliquit, adiciens haec insuper verbis: ‘Talem Authari feritam facere solet’. Cumque haec dixisset, tunc intellexerunt Baioarii qui cum eo comitabantur, eum ipsum regem Authari esse*”. Pablo Diácono, *Historia Langobardorum*, III.30. Sigo la edición de Waitz y Bethmann, 1878.

¹⁵ Pablo Diácono, *Historia Langobardorum*, III.30. Mientras que la historia y el contexto eran diferentes, la exhibición de habilidades realizada por Autario nos recuerda al discurso de Totila y su demostración de habilidades frente a su ejército, tal como lo describió Procopio, *Guerra gótica*, IV.32. Véase, además: Pohl, 1993: 227.

que explica que Nórico era la tierra en la que los bávaros habitaban, suministrando también algo de información acerca de la localización geográfica de este territorio (“*Noricorum siquidem provincia, quam Baioariorum populous inhabitat, habet ab oriente Pannoniam, ab occidente Suaviam...*”). En relación con ello, podría ser posible identificar este territorio como perteneciente a otra *gens*, en este caso, la de los bávaros. El problema aquí es que nuestras fuentes no nos brindan mayor información sobre el modo en que estos bávaros se establecieron en Nórico y sus respectivos detalles, o en qué preciso momento lo hicieron (una de las referencias más tempranas sobre ellos se encuentra en la obra de Jordanes, quien los describe en proximidad con los suevos).¹⁶ Lo que podría argumentarse es que ellos se vincularon estrechamente con los lombardos, quienes se encontraban morando en Italia por aquel entonces. Así, mientras que las dos fuentes fueron compuestas en diferentes contextos históricos y geográficos, las descripciones de Nórico y Panonia servían para mostrar un lugar en el que la mano de obra militar no era difícil de conseguir. En esos territorios, los hombres que deseaban seguir a las élites a la batalla podían ser encontrados, quizás para obtener más beneficios. En este sentido, parece ser que el dinero, tierras y lealtades (creadas por la demostración de habilidades vinculadas al campo de batalla como también por medio de juramentos) eran algunos de los factores claves utilizados por los líderes de los diferentes grupos que habitaban en los Alpes durante el siglo VI para crear nuevas élites. Los contingentes recurrían a estos métodos también para apoyar dichas élites (teniendo en cuenta que Constantinopla también tuvo un papel importante en la construcción de estas clases gobernantes). Sin embargo, no debemos olvidar que lo que estas fuentes describen también podrían ser estrategias para construir ideología en relación a la importancia de algunos de los territorios que anteriormente pertenecían al Imperio. Como vemos, las fuentes narrativas que analizan los eventos del siglo VI ofrecen buenos ejemplos que retratan la imagen de Nórico y Panonia, por ejemplo, como un asiento

¹⁶ Acerca de la mención de los *Baibaros*, véase: Jordanes, *Getica*, 280 (sigo la edición de Mommsen, 1882). Véase, además: Hardt, 2003: 429–461. Para un breve resumen, véase: Halsall, 2007: 403–405.

de las varias *gentes* bárbaras, como un lugar para reunir mano de obra militar y, finalmente, como una porción de tierra que podría ser entregada de un grupo a otro dependiendo de las circunstancias o los servicios que dicho grupo ofreció a Constantinopla. Creemos que esta última opción estaba vinculada a algunas de las políticas del Imperio bizantino durante el reinado de Justiniano, cuando las autoridades trataron de utilizar a estas *gentes* asentadas en Panonia contra otros posibles rivales o enemigos del imperio, dependiendo de las circunstancias. En este sentido, se trata de estrategias que eran similares a aquellas desarrolladas por el Estado romano durante los tiempos del emperador Teodosio y Estilicón. A partir de todos los ejemplos analizados, podríamos sugerir que, durante ciertos períodos de tiempo, el territorio de los Alpes Orientales sirvió como un tipo de campo de reclutamiento. Y por reclutamiento nos referimos al sentido amplio en el que un ejército –bárbaro o romano; ya sea organizado e institucionalizado como también no-organizado– se sirve a sí mismo de un lugar para reunir mano de obra para propósitos militares. Desde nuestra perspectiva, este será uno de los rasgos más visibles de los Alpes Orientales durante el siglo VI (más notablemente, durante su segunda mitad). La región, asimismo, serviría varias veces como un elemento de recompensa, pasando de mano en mano, especialmente en el caso de su porción oriental, esto es, Panonia.

Consideraciones finales

Durante la Antigüedad tardía, el territorio de los Alpes Orientales tenía un carácter particular que se reflejó en la gran variedad de imágenes que fueron compuestas por los contemporáneos, para ilustrar a las audiencias acerca de este área: como una zona de frontera respecto de los límites del Imperio occidental (durante el siglo V), como una zona remota que servía para mantener alejados a las comunidades no romanas, en el caso tanto de la Italia bajo el gobierno ostrogodo como también del Imperio oriental durante el siglo VI. En relación con este último punto, la región se convirtió lentamente en un espacio “bárbaro”, parcialmente ignorado por la mayoría de los escritores

contemporáneos, excepto cuando estas tierras tenían un interés particular para sus narrativas. En algunos casos, podemos recurrir a la arqueología para intentar mejorar la interpretación de ciertos procesos, esto es, la integración y creación de nuevas élites en determinados lugares. Si bien existieron algunas continuidades con el mundo antiguo en la zona, particularmente en lo referente a la permanencia de las estructuras eclesiásticas y las medidas administrativas llevadas a cabo por los ostrogodos para reforzar la vigilancia del territorio, hubo discontinuidades importantes. Una de ellas está representada por la citada administración y control implementados por los poderes del siglo VI (en especial, por los ostrogodos, bizantinos y, por qué no, lombardos) a la hora de ejercer algún tipo de autoridad en la región. De esta manera, mientras que las élites militares y eclesiásticas que permanecieron en el área e hicieron algunos intentos por gobernar, dicho gobierno fue bastante laxo (y quizás improvisado). De aquí la posibilidad de que tantas *gentes* diferentes pudiesen establecerse en este territorio, junto con las subsecuentes disputas que se produjeron entre estos recién llegados. Otro tema llamativo es el del carácter de la población de los Alpes Orientales durante este período. Los habitantes participaron en un proceso de cambio que tuvo diferentes patrones y fue algo distinto según la provincia en la que habitaban. Por ejemplo, hay casos en los que las fuentes mencionan el éxodo de provinciales romanos de Nórico: es un ejemplo que está descrito en la *Vita Sancti Severini*. Dado los pocos detalles existentes acerca de la diócesis de Nórico luego de este episodio, podemos señalar que habrían existido algunos remanentes de población romana que permanecieron en el territorio. En este caso, sólo es posible un escenario: la integración de dicha población con los recién llegados. Sin embargo, el problema con esta afirmación yace en la siguiente pregunta: ¿quiénes eran estos recién llegados? Sobre la base de la narrativa de Eugipio, podríamos sugerir que eran grupos de Suebi como también remanentes de otros conjuntos, como alamanes, turinjos y rugos (Goffart, 2006: 220). Carecemos de los detalles precisos

acerca de los elementos que moldearon esta integración, esto es, si hubo episodios de violencia que afectaron a los provinciales en diferentes maneras tales como ser tomados cautivos por los diferentes contingentes (lo cual constituía una de las modalidades comunes de incursiones descritas por Eugipio). Lo que es posible afirmar es que nuestros documentos muestran la aparición de otra *gens* en Nórico durante el siglo VI, los bávaros (*Baiuuarii*), quienes también se encuentran rodeados de niebla en relación a sus orígenes precisos. En el caso de Panonia, estamos un poco mejor informados respecto de quién se asentó en esa región durante este período. Panonia fue visitada por numerosas comunidades y ejércitos como resultado de la fragmentación del Imperio de Atila. En este contexto, carecemos de las descripciones acerca de los provinciales romanos. Sólo sabemos acerca de las incursiones de las diferentes *gentes* en lo que podría ser considerado como una competición por la tierra, siendo la mayoría de ellas derrotadas por los ostrogodos en varios encuentros dentro del último cuarto del siglo V. Volvemos a saber de Panonia gracias a la correspondencia oficial ostrogoda de la corte de Teodorico el Grande en relación a los asuntos administrativos y militares. Nuestras últimas menciones acerca de esta jurisdicción nos llegan a través de una variedad de fuentes (tales como Procopio, Jordanes y Pablo Diácono), de las que podemos suponer, con dificultad, que la región se convirtió en algún tipo de campo de entrenamiento o reclutamiento, un recurso que estaba disponible en cierto modo para el Imperio de Oriente como así también para algunas de las *gentes barbarae*, en particular, la de los lombardos. Hemos mencionado, asimismo, la transformación de Panonia en un campo de reclutamiento (*recruitment ground*). La situación puede ser comparada, en algún punto, con Illyricum a comienzos del siglo V. La diferencia más notable, sin embargo, es que los bizantinos no siempre fueron el agente de reclutamiento único, como lo fue el Imperio de Occidente en la época de Estilicón y el *comes et magister utriusque militiae* Constancio. Por lo tanto, la imagen de la región, construida durante la Antigüedad tardía, presentaba una

particularidad: las fuentes del siglo VI e incluso del VII caracterizan esta región como un área de transición, especialmente para *gentes* que pertenecían al Imperio de Atila como también a otras comunidades que llegaron desde áreas situadas al norte y noreste de Constantinopla. En este sentido, los Alpes Orientales son descritos como un vasto territorio que podía pasar de una mano a otra, dependiendo de los eventos y circunstancias. A veces era Constantinopla el agente oficial que permitía a los recién llegados establecerse en esta región. Por el contrario, en algunas ocasiones, los que tomaron el control de los Alpes Orientales fueron las mismas *gentes*, ya sea a través del uso de la fuerza o acordando los términos del asentamiento entre ellas mismas. Por lo tanto, los procesos históricos de los Alpes Orientales en la Antigüedad tardía nos permiten comprender el territorio como un lugar en el que las negociaciones y un estado casi continuo de configuración y reconfiguración de identidades fueron cosa común. Estos mecanismo se convirtieron en parte esencial de la vida diaria de los ámbitos locales, una estrategia que incluía no sólo a los pobladores de la región sino también a los recién llegados y que, además, debía ser reiniciada una y otra vez, cada vez que el territorio recibía la llegada de un nuevo grupo o contingente.

Bibliografía

Fuentes

- Barnish, S. J. B. (ed.) (2006), *Cassiodorus. Variae*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Bethmann, L. y Waitz, G. (eds.) (1878), *Pauli Historia Langobardorum*, MGH SS rer. Lang. Hannover.
- Dewing, H. B. (ed.) (1919). *Procopius, History of the Wars*. Londres: William Heinemann.
- Hogdkin, T. (ed.) (1886), *Cassiodorus. The Letters of Cassiodorus being a Condensed Translation of the Variae Epistolae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*. Londres.

- Mommsen, T. (ed.) (1894), *Cassiodori Senatoris variae*, MGH AA 12. Berlin/Weimar.
- Mommsen, T. (ed.) (1894), *Isidori Iunioris episcopi Hispalensis chronica*, MGH AA 11. Berlin.
- Mommsen, T. (ed.) (1882), *Jordanes. Getica*, MGH AA 5.1. Berlin/Weimar.
- Peters, E. (ed.), Foulke, W. D. (trad.) (2003), *Paul the Deacon, History of the Lombards*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Seeck, O. (ed.) (1876), *Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculum Prouinciarum*. Berlin/Weimar.
- Waitz, G. y Bethmann, L. (ed.) (1878), *Pauli Historia Langobardorum*, MGH SRL 1. Hannover.

Bibliografía específica

- Ciglencečki, S. (2000), “Archaeological Investigations of the Decline of Antiquity in Slovenia”, en Bratož, R. (ed.), *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo: začetki slovenske etnogeneze (Anfänge der slowenischen Ethnogenese, Situla, 39, Razprave, 18 Ljubljana 2000)*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Ciglencečki, S. (2016), “Claustra Alpium Iuliarum, tractus Italiae circa. Alpes and the defence of Italy in the Final Part of the Late Roman Period”, *Arheološki Vestnik* 67, pp. 409-424.
- Ciglencečki, S. (2001), “Romani e Langobardi in Slovenia nel VI Secolo”, en *Paolo Diacono e il Friuli alto medievale (secc. VI-X)*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo.
- Ciglencečki, S. (2003), “The Basic Characteristics of the Late Antique Settlement Pattern within the Eastern Alpine Region and Dalmatia”, *Histria Antiqua* 11, pp. 263-281.
- Goffart, W. (2006), *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Halsall, G. (2007), *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardt, M. (2003), “The Bavarians”, en Goetz, H. W., Jarnut, J. y Pohl, W. (eds.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden: Brill.
- Heather, P. (1991), *Goths and Romans 332-489*. Oxford: Oxford University Press.
- Martindale, J. R. (ed.) (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume II A.D. 395-527*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milavec, T. y Modrijan, Z. (2014), “The Transition between Late Antiquity and Early Middle Ages in Western Slovenia and Friuli”, *Hortus Artium Medievalium* 20/1, pp. 260-271.
- Pohl, W. (1980), “Die Gepiden und die Gentes an der mittleren Donau nach dem Zerfall des Attilasreiches”, en Wolfram, H. y Daim, F. (eds.), *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im 5. und 6. Jahrhundert*, Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Pohl, W. (2002), “Ethnicity, Theory and Tradition: A Response”, en Gillett, A. (ed.), *On Barbarian Identity—Critical Approaches to Ethnogenesis Theory*, Turnhout: Brepols.
- Pohl, W. (1993), “I Goti d’Italia e le Tradizioni delle Steppe”, en *Teodorico il Grande e I Goti d’Italia (Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull’Alto Medioevo)*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo.
- Pohl, W. (1996), “Langobarden in Pannonien und Justinians Gotenkrieg”, en Dialeková, D. y Zábajník, J. (eds.), *Ethnische und kulturelle Verhältnisse an der mittleren Donau vom 6. Bis zum 11. Jahrhundert*, Bratislava: Verlag der Slowak. Akad. Der Wissenschaften.

- Pohl, W. (1997), “The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiations in the Sixth Century”, en Pohl, W. (ed.), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden: Brill.
- Sarantis, A. (2010), “The Justinianic Herules: From Allied Barbarians to Roman Provincials”, en Curta, F. (ed.), *Neglected Barbarians*, Turnhout: Brepols.
- Winckler, K. (2012), *Die Alpen im Frühmittelalter. Die Geschichte eines Raumes in den Jahren 500 bis 800*. Viena: Böhlau Verlag.

EL CAMPO SEMÁNTICO DEL TRABAJO EN LAS LENGUAS GERMÁNICAS ANTIGUAS: DEL GÓTICO AL NÓRDICO ANTIGUO

SANTIAGO BARREIRO
IMHICIHU-CONICET

En su conocido libro *Las categorías de la cultura medieval*, el medievalista soviético Aron Gurevich decía: “En los textos de las costumbres de los bárbaros se manifestaba la convicción de que el trabajo era la fuente de la propiedad. Se consideraba que el derecho de propiedad venía derivado del hecho de labrar la tierra (...) Pero el trabajo no era suficiente para establecer el derecho de propiedad sobre la tierra: era indispensable además, consagrar el bien, proceder a determinados ritos, que eran los que hacían posible la que el individuo recibiera de la comunidad el derecho de propiedad (...) El trabajo y la religión, las normas jurídicas y las prácticas mágicas estaban ligadas entre sí y se interpenetraban (...) Cuando trabajaba la tierra el hombre participaba en una interacción mágica y sagrada con la naturaleza y las fuerzas divinas. Autenticada por el rito, la actividad productiva adquiría un sentido

complementario y una dignidad particular” (Gurevich 1990: 261-263. El énfasis es nuestro). De modo semejante, Jacques Le Goff habla de “la ambigüedad del vocabulario legado: labor y sus armonías psicológicas y morales (las connotaciones pesimistas de pena, fatiga, labor), *opus* orientado más hacia el resultado del trabajo que hacia el trabajador (*L’ambiguïté du vocabulaire légué: labor et ses harmoniques psychologiques et moraux (les connotations pessimistes de peine, fatigue, labour...)*, *opus orienté plus vers le résultat du travail que vers le travailleur*. 1999: 109). El mismo nota que una de las causas de la invisibilización (*effacement*) del trabajo en la alta edad media es la “reducción de la noción de trabajo a aquella de trabajo manual, y desde allí a la de trabajo rural” (*réduction de la notion de travail a celle de travail manuel et de celui-ci au travail rural*. 1999: 112). La tendencia se revertirá, mediante la revalorización carolingia del trabajo, a partir del siglo octavo, cuando “labor, sus derivados y sus compuestos (notablemente, *conlaboratus*) desarrollaron un sentido nuevo, centrado en la idea de adquisición, de ganancia, de conquista, sobre todo en el medio rural, ciertamente, donde la palabra está ligada a la noción de roturación. Esta evolución semántica revelaba otra conquista. Aquella de la promoción ideológica y mental del trabajo y de los trabajadores” (*labor, ses dérivés et ses composés (notamment conlaboratus) développent un sens nouveau, centré sur l’idée d’acquisition, de gain, de conquête, surtout en milieu rural, il est vrai, où le mot est lié a la notion de défrichement. Cette évolution sémantique trahit un autre conquête. Celle de la promotion idéologique et mentale du travail et des travailleurs*. 1999: 121).

La transformación de universos semánticos del latín a una lengua germánica medieval puede observarse comparando dos versiones de un mismo texto. Los *Dísticos de Catón*, en versos latinos, dicen: “Conserva con empeño lo que ya has conseguido con tu trabajo; Cuando el trabajo está acompañado de derroche, crece la pobreza del hombre” (*Conserva potius, quae sunt iam parta, labore; Cum labor in damno est, crescit mortalis egestas. Disticha catonis I, 39*). El mismo tex-

to, de dos traducciones al nórdico en distintas versiones de *Hugsvinnsmál* (“Discurso del de mente sabia”) creadas en el siglo XIII y con antecedentes (mal conocidos) en el XII. A diferencia del texto latino, no parece ser una obra de uso didáctico, pues la versificación es bastante compleja, lo que apunta a un traductor y un público ya letrado. En la versión más frecuente se lee: “Tu no tendrás tu dinero sin uso; mejor, úsalo con buen criterio de gasto; se vuelve pobre quien no puede trabajar, si ha derrochado su riqueza” (*Aura þína skaltu eigi til ónýtis hafa; heldr neyt með hagspeki; válaðr verðr, sá er eigi vinna má, ef hann hefr aurum amat. Hugsvinnsmál* 54). En el manuscrito más antiguo (Am 624 4to) del poema leemos esta versión: “No usarás la riqueza para la intemperancia; suele volverse pobre, quien rige sobre la riqueza y la usa contra otros” (*Eigur þínar skaltu eigi til ofneyzlu hafa; opt verðr sá aumr, er fyrir aurum ræðr, ok hefir oðrum á mót*). Como vemos, una de las traducciones emplea al verbo *vinna* como traducción del sustantivo labor (aunque no podemos saber si este era entendido por el traductor islandés en un sentido amplio o como restringido a la actividad de labranza). El otro simplemente evita la noción, lo que tendería a reforzar la tesis de una “invisibilización” de la idea de trabajo. Por el contrario, el primer ejemplo utiliza un verbo de sentido amplio. Esto concuerda, como veremos más abajo, con la tesis de que existe un universo de nociones amplias de trabajo en el mundo germánico. A diferencia de lo notado por LeGoff, no parece existir en el vocabulario teutónico una reducción semántica como la ocurrida en el latín medieval, que hizo de la labor esencialmente la actividad del labrador, el salto entre el rioplantense laburar y el castellano estándar labrar. Así, el verbo equivalente a labrar en inglés moderno, to *till*, es posterior a la conquista normanda y proviene de una raíz (**tilōjanan*), cuyo sentido indica “esmerarse, esforzarse, alcanzar” en las lenguas germánicas antiguas: el inglés antiguo *tilian* conserva los sentidos del verbo arcaico, mientras que el gótico presenta *ga-tilon* “alcanzar, lograr”. Por su parte, el antiguo frisón *tilia* indica “testificar, construir sobre”; solamente en antiguo bajo franconio

(la lengua heredera del idioma de los francos, de la que vendrá el holandés) *tilon* indica “esforzarse, trabajar”, aunque sin un sentido específicamente agrario. Las razones para esto quizás puedan explicarse por la menor preeminencia del trabajo agrícola en muchas de las zonas de lengua germánica, cuya matriz económica dependía fuertemente de la ganadería, la pesca y las actividades forestales. Si seguimos la metodología empleada por Dennis Green (1965, 2000), podemos intentar reconstruir el campo semántico original de los términos germánicos antiguos comparando sus diversas derivaciones medievales. Así, los tres términos principales para el campo semántico del trabajo en germánico son los que hoy rinden el inglés *work* (subst. **werkan*), el alemán *arbeit* (subst. **arbaiðiz*) y el verbo islandés *vinna* (verbo fuerte **wennanan*). La primera raíz es enormemente frecuente y presenta muchas variantes. El sustantivo básico, **werkan* aparece atestiguado en muchas lenguas, siempre significando “trabajo, obra”: antiguo nórdico *verk*, antiguo inglés *weorc*, antiguo frisón *werk*, antiguo sajón *werk* y antiguo altoalemán *werah / werc*. De este derivan varios sustantivos igualmente frecuentes: como **werka-mannz* (“trabajador”, representado por el nórdico *verkmaðr*, el inglés *weorc-mann* o el altoalemán medio *werc-man*), **werka-xùsan* (“taller”, como en nórdico *verk-hús*, inglés *weorc-hús* y altoalemán antiguo *werc-hus*); **wurkjan* da el gótico *ga-waurki* (“actividad, obra”), y tres términos que significan “trabajo”, el nórdico *yrki* el inglés *ge-wyrce* y el altoalemán medio *ge-würke*. Es interesante notar aquí el ligero desplazamiento semántico entre el término más antiguo y los posteriores, aun cuando sean estructuralmente idénticos (a excepción del nórdico, que pierde la partícula de participio pasado inicial, como es típico en el germánico septentrional). Del mismo modo, existen variantes en la forma de dos verbos débiles: **werkjanan*, que derivó en el nórdico *virnja* “Doler, causar dolor”; **wurkjanan* que rinde una serie de verbos que significan “trabajar” (nórdico *yrkja*, frisón antiguo *werka*, antiguo sajón *workian* y antiguo altoalemán *wurken*), mientras que el gótico *waurkjan* indica “trabajar, hacer” de modo más general. El

inglés antiguo *wyrčan* ‘trabajar, esforzarse, efectuar’ fusiona ambas raíces. Como vemos, la evolución de este cúmulo de términos parece paralela a la indicada por Le Goff para labor en la alta edad media en cuanto a una mayor especificidad semántica, pero su efecto es opuesto al indicado por el historiador francés, pues tiende hacia una noción laboral puntual y abstracta. Si los términos góticos (*ga-waurki* y *waurkjan*) son amplios, el resto de los idiomas tiende a indicar específicamente “trabajo”; la excepción es el nórdico *virþja*, que indica la asociación entre esfuerzo y sufrimiento, semejante a la presente en los términos romances análogos a “trabajo”, que como es bien conocido derivan del *tripalium* latino, instrumento de tortura constituido por tres palos cruzados.

Pasemos ahora a **arbaiðiz*. Este sustantivo es antiguo, pues ya aparece en gótico (*Arbaiþs*) y persiste en el antiguo altoalemán (*arbeit*). Orel lo considera un derivativo inusual de **arbaz* (“herencia”), probablemente como un compuesto entre **arbaz* e **iðiz* (“acción, actividad”). El cercano **arbaiðjan* deriva en el nórdico *erfiði* (“esfuerzo, labor”) y el inglés *earfoð / earfeðe* (“privación, dificultad, sufrimiento, labor”), en donde reaparece la ya vista asociación entre sufrimiento y trabajo. La forma verbal equivalente, **arbaiððjanan*, sigue la misma línea: el nórdico *erfiða* (“esforzarse, trabajar”), el inglés *earfoðian* “atribular” y el antiguo altoalemán *arbeiton* “atormentar”. La derivación de una idea de “trabajo” desde los términos que indican “herencia” y “actividad” resulta bastante inesperada. El sustantivo **arbaz* (más productivo en la forma neutra, **arbjan*¹) es muy frecuente y estable en el sentido de “herencia” (gótico *arbi*, inglés *erfe*, frisón *erve*, sajón *erbi*, altoalemán *erbi*, nórdico *arfr*). La mayor innovación semántica es el nórdico *erfi* “festín funerario”, acto que se utilizaba para hacer pública la transferencia de herencias, en algunos casos acompañado por poemas funerarios (*erfi-kvæði*). En este sentido, resulta interesante el anglosajón, que presenta *yrfe* (“ganado vacuno”), *irfe*, *ierfe* “herencia, propiedad”, de la misma

¹ El nórdico *arfr* es el único sustantivo masculino equiparable a **arbaz*. Todas las demás formas derivan del neutro *arbjan* incluyendo al nórdico *erfi*. La forma femenina *erfð* (alemán moderno *erbe*) indica herencia.

raíz. El nórdico presenta la misma analogía, pues *arfr* aparece, en textos arcaicos, indicando un toro o buey.²

El segundo término, **iðiz*, resulta bastante más oscuro. Solamente está atestiguado de forma independiente en antiguo nórdico (*ið*, “acción, hecho”). DeVries dice que la etimología es “controversial” (*umstritten*), y asocia con la raíz latina *itio* (“ida”, cerca de *iter*, “camino”); Orel lo asocia igualmente con verbos indoeuropeos de raíz **ei-* que indican “ir, caminar” e indica un paralelo con el derivativo sánscrito *ití-* “yendo, caminando”. Es decir, que originalmente esta noción de trabajo basada en **arbaz* + **iðiz*, pudo traducirse como “actividad de herencia” o incluso “actividad con el ganado”, lo que es menos curioso de lo que parece a simple vista. Para estas sociedades agrarias³ organizadas fundamentalmente a partir de grupos de parentesco patrilaterales (la famosa *sip* o *Sippe*)⁴ resulta razonable que la noción de trabajo fuese una que se asociaba a la producción, mantenimiento y transmisión de un patrimonio familiar medido en bestias domésticas. Las similitudes estructurales entre algunas sociedades arcaicas hablantes de lengua germánica y otros grupos “bárbaros” de criadores de ganado conocidos a través de la etnografía han sido remarcadas ya en el siglo XIX por los teóricos evolucionistas clásicos, como Morgan y Engels. De modo paralelo, ciertos conceptos (como el “feudo de sangre”), etnográficamente construido a partir del análisis de una sociedad que medía el valor de los hombres en ganado, los Nuer sudaneses, han sido muy productivos para el análisis de la vida institucional de algunas sociedades medieva-

² Otra equiparación semántica entre riqueza y ganado vacuno aparece en el término nórdico *fé* y el anglosajón *feoh*, ambos derivados de una raíz indoeuropea **peku-*, ambivalencia que también se ve en el latín *pecu* / *pecus* y en términos derivados como nuestros pecuario y pecuniario (Whitman, 1907).

³ La impresión de un “nomadismo” de los germanos primitivos ha quedado largamente descartada, y nos hallamos ante sociedades sedentarias. (Los argumentos principales en Goffart, 1980: 28, nota 45).

⁴ Aunque existe, como remarca Geary (1988: 52), la posibilidad de que coexistieran linajes paternos con principios bilaterales de organización familiar. De hecho, en la sociedad medieval islandesa, el principio dominante es el cognático, mientras que el linaje paterno es poco relevante (Hastrup 1985).

les hablantes de lenguas germánica, que hacían exactamente lo mismo. Patrick Geary sintetiza, pensando en la situación continental tardoantigua y altomedieval: “La clase más grande en las comunidades germánicas era la de los hombres libres, cuyo estatus social estaba en gran medida determinado por el número de vacunos que poseyeran” (*The largest class in Germanic communities was that of the freemen, whose social status was largely determined by the number of cattle they possessed*. Geary 1988:51).

En la misma línea, resulta una feliz coincidencia que la idea de trabajo como **arbaz*+**iðiz* esté además generalmente ausente en la sociedad medieval islandesa, pues la misma carecía de un principio de organización de parentesco en grupos agnáticos, siendo su estructura familiar fuertemente bilateral. De modo congruente, la segunda parte del compuesto es muy productivo en el germánico del norte, pues los derivados de **iðiz* (antiguo nórdico *ið*) son solamente frecuentes en esta rama de la familia: así, poseemos un gran número de términos asociados al trabajo derivados de esta raíz, y que no presentan muchos paralelos en el resto de las lenguas teutónicas (*Iðja*, *iðn*, *Iðjumaðr*, *iðnaðr*, *iðnaðarmaðr*, semejantes a nuestra noción de “ocupación, actividad” y que en sus formas compuestas con *maðr*, caracterizan a personas muy dinámicas y esforzadas).

Dicho de otro modo: el trabajo no deriva conceptualmente en antiguo nórdico de la idea de una actividad que genera herencia, sino simplemente de una actividad, de un esfuerzo, sin mayor precisión de finalidad. La notable ausencia en Islandia del principio de “patrimonio familiar inalienable” (conocido por el término franco alodio, en nórdico *óðal*) sugiere la misma disociación y una concepción quizás más “individualizada”, menos familiar, del mundo productivo y laboral. De modo semejante, el trabajo del poeta (que era compensado por su labor por los jefes a lo largo y ancho del mundo germánico) solamente dio lugar a una autoría fuertemente individualizada en el Norte, como perspicazmente remarcará Gurevich (1995), por contraposición a la generalmente anónima poesía germánica no escandinava. La siguien-

te raíz que nos interesa presenta una forma verbal, **wennanan* y una sustantiva derivada, **wennò(n)*. El campo semántico de los términos derivados es muy variable. Las formas góticas (*winnan* y *winno*, respectivamente) significan “sufrir, sufrimiento”; otro sustantivo de la misma raíz, *winna*, indica “pasión, sufrimiento”. En inglés antiguo *winnan* significa “trabajar, esforzarse” y un sustantivo compuesto *móðgewinna* “ansiedad, cuidado”, dos variantes semánticas de un término que podríamos traducir literalmente por “esfuerzo o sufrimiento de la mente o el espíritu (*móð*)”. El antiguo alto alemán presenta *winnan* “sufrir, trabajar” y *winna* “pelea”; el sajón da *winnan*, “trabajar, batallar” y el frisón *winna* significa “ganar (en el sentido de *to gain*)”. El nórdico *vinna* indica como verbo “trabajar, esforzarse, ganar (en el sentido de *to win*)” y como sustantivo “trabajo, esfuerzo”. Resulta interesante que etimológicamente esta palabra se relacione con palabras que indican deseo y atracción (por ejemplo, el nombre de la diosa Venus y de una familia de dioses nórdicos asociados a la fertilidad, los Vanir, o el sustantivo inglés antiguo *wynn* “gozo”) así como los términos para la amistad (nórdico *vinr*, antiguo inglés *wine*). La deriva semántica hacia términos que indican sufrimiento y labor es desconcertante, como lo es su posterior evolución hacia el sentido del inglés moderno “*to win*” (a través del verbo relacionado *gewinnan*, “conquistar, obtener la victoria”). Resulta, como vemos, el más impreciso de los tres términos generales para el trabajo.

Además de estos tres núcleos léxicos principales, existen numerosos términos menos recurrentes asociados al trabajo, como el verbo inglés *swincan* (“trabajar, esforzarse”). El sustantivo nórdico *þraut* (“conflicto, agotamiento, labor”) es interesante, pues sus equivalentes etimológicos en inglés antiguo (*ðréat*) y altoalemán medio (*droz*) señalan violencia o compulsión. Otro caso semejante son los derivados de **mójanan*, que deriva en el participio pasado gótico *afmauidai* (“cansado”), el bajoalemán medio *moien* (“esforzarse, abocarse”) y el altoalemán antiguo *muoen* “cansarse, trabajar”.

Conclusiones

Desde ya que todo lo antedicho es largamente especulativo si nos referimos a una universo semántico común radicado en el germánico de la antigüedad que se reflejaría en las diversas lenguas medievales derivadas. La razón es sencilla: no poseemos prácticamente testimonio directo del germánico común, y las diversas lenguas de la familia están atestiguadas de modo muy desigual y en tipos textuales muy distintos. Por ejemplo, el corpus en antiguo nórdico es inmenso y abarca un espacio temporal y literario muy amplio aunque en gran medida tardío, mientras que (en el extremo más temprano de la era medieval) conocemos el gótico principalmente por la traducción de la Biblia hecha por Ulfilas. Del mismo modo, mientras que el anglosajón es bien conocido, su contemporáneo, el lombardo, presenta un corpus muy magro.

A estas dificultades debemos sumar que un gran número de los hombres letrados en estas sociedades eran de hecho bilingües, por lo que la influencia de la matriz cultural latina pudo tener un impacto considerable en las representaciones mentales, incluso cuando se volcaran al texto en lengua vernácula, pues la asociación entre lengua y cultura es bastante menos directa que lo que una reconstrucción esencialmente etimológica permite lograr. Por ejemplo, resulta difícil afirmar si las nociones medievales, casi uniformemente atestiguadas a posteriori de la revalorización y restitución de una noción amplia de trabajo en latín durante la época carolingia (mencionada por Le Goff) no impactó también en los textos vernáculos germánicos; si bien la evidencia pre-carolingia en germánico sugiere simplemente una continuidad es cierto que esta resulta demasiado exigua para realizar inducciones verosímiles (pues se reduce principalmente al magro corpus gótico y germánico común). Creemos de todos modos que esta exploración, todavía muy inicial, puede ser productiva. Ubicar semánticamente a las sociedades en su propio universo de términos cotidianos nos ayuda a evitar caer en lecturas anacrónicas del mundo conceptual en el que operaban los hombres del medioevo, tal como insiste Alain Guerreau (2001). Sin

embargo, esto necesariamente implica una cuota de especulación y amplia incertidumbre, pues el campo semántico de un término no es ni siquiera estable dentro de contexto sociocultural dado, y por lo tanto debemos suponer variaciones ya desde el nivel individual. Sin embargo, creemos que la búsqueda de reconstrucción de una semántica tan poco anacrónica como sea posible es, en última instancia, un camino adecuado para comprender los siempre cambiantes mundos mentales de la edad media en su complejidad y diversidad.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Wills, Tarrin y Würth, Stephanie, “Anonymous, Hugsvinnsþál” en Clunies- Ross, Margaret (ed.) *Poetry on Christian subjects, Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages*, vol.7, Turnhout: Brepols, 2007, pp. 358-449. [Incluye el texto latino de los Dícticos de catón y ambas versiones nórdicas citadas].

Bibliografía Secundaria

- De Vries, Jan (1962), *Alnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: Brill.
- Geary, Patrick, (1988), *Before France and Germany: The creation and transformation of the Merovingian world*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Goffart, Walter (1980), *Barbarians and Romans*, New Jersey: Princeton University Press.
- Green, Dennis H. (1965), *The Carolingian lord: Semantic studies on four Old High German words*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, Dennis H. (2000), *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guerreau, Alain (2001), *L’Avenir d’un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle?*, Paris: Seuil.

Gurevich, Aaron (1995), *The Origins of European Individualism*, London: Blackwell.

Gurevich, Aron (1990), *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus.

Hastrup, Kirsten (1985), *Culture and History in Medieval Iceland*, Oxford: Clarendon press.

Le Goff, Jacques (1999), “Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident”, en *Un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard.

Orel, Vladimir (2003), *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden: Brill.

Whitman, Charles (1907), “Old English Mammal Names”, *JEGP* 6.4: 649-656.

EL “MALVADO LINAJE” DE WITIZA Y LA LEGITIMACIÓN DE LA MONARQUÍA ASTUR

GUSTAVO GIORDANO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Rodrigo Ximénez de Rada, en su *De rebus Hispanie*, elaborado en los primeros decenios del siglo XIII, nos relata sobre el fin del reinado de Witiza que:

...Rodrigo, hijo de Teodofredo, a quien Witiza intentó arrancarle los ojos como a su padre, decidió levantarse a las claras contra el rey con el apoyo del senado romano [...] y tras echarlo del reino consiguió para sí el trono por elección de los godos y mediación del senado. Y así Witiza, ahído de aberraciones, falto de reino, privado de los ojos, exiliado y exrey, acabó su vida de muerte natural en la era 751 en Córdoba, adonde había desterrado a Teodofredo; y aunque dejó a su muerte dos hijos, Siseberto y Eba,¹ ninguna de ellos le sucedió en el trono, ya que repugnaban a todos por los desmanes de su padre...²

¹ En realidad, ambos son hermanos de Witiza. Sus hijos fueron tres, Akhila, Olmundo y Ardabasto.

² Fernández Valverde, J. (1989) (ed.), Rodrigo Ximénez de Rada, *De rebus Hipanie*,

Como podemos observar, el Toledano retoma y da forma definitiva a la tradición “antiwítizana” que tiene su origen, fácilmente identificable, en el siglo IX, con las crónicas que componen el llamado Ciclo de Alfonso III. En efecto, la imagen que se construye de Witiza en el mencionado ciclo, marca un quiebre absoluto respecto de la otra crónica a través de la cual tenemos noticias sobre el reinado de Witiza, esto es la *Crónica Mozárabe del 754*. Es, precisamente, este cambio en la imagen de dicho rey lo que constituirá el objeto de estudio para la presente ponencia, en particular, la forma en que se manipula y construye su linaje. En función de ello, trataremos de establecer cómo dicho linaje se convertirá en un mecanismo de legitimación de la nueva monarquía astur, a partir de la *Crónica Mozárabe de 754*³ y la *Crónica de Alfonso III*⁴ –en sus versiones *Rotense* y *Ad Sebastianum*–.

Ahora bien, antes de iniciar el análisis propuesto y a fin de establecer un marco de referencia mínimo, deberemos establecer una caracterización general del corpus documental a utilizar en la presente ponencia. Respecto de la primera de las crónicas en cuestión, esto es la *Mozárabe de 754*, digamos que, si bien se centra ampliamente en la historia hispánica, incluye también relatos de hechos sucedidos tanto en el imperio bizantino como en el mundo musulmán. El autor,⁵ supuestamente un clérigo –de allí el particular interés de la crónica por los temas eclesiásticos– toma como base la obra de Isidoro de Sevilla –al que utiliza como fuente⁶– y la amplía hasta su tiempo, lo que la constituye

Madrid: Alianza, pp. 142-143.

³ López Pereira, J. (1980) (ed.), *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza: Anubar. En adelante, CM.

⁴ Gil Fernández, J. (1985) (ed.), *Crónicas Asturianas*, Oviedo: Universidad de Oviedo. *Crónica de Alfonso III*, versión *Rotense*, en adelante, CATR y versión *Ad Sebastianum*, en adelante CATAS.

⁵ Todavía existe la discusión sobre el origen del autor, oscilando entre Córdoba y Toledo. Por otra parte, José López Pereira, ha planteado un origen completamente distinto, ubicándolo en un lugar indeterminado en la zona del Levante, que posiblemente sería Guadix (LOPEZ PEREIRA, 1980: 13-16).

⁶ La nómina de las principales fuentes utilizadas en su redacción serían, según Collins, las siguientes: *Historia Gothorum*, *Crónica y Etimologías* de Isidoro, un tratado cristológico de Braulio de Zaragoza, *De Perpetuae Virginitate* de Idelfonso, *De Com-*

en una pieza clave y fundamental para el conocimiento de Hispania en la primera mitad del VIII.

Desde el punto de vista cronológico, comienza con la coronación del emperador Heráclito en el año 611 y llega hasta el 754, tomando como base los emperadores bizantinos, pero profundizando en la historia árabe y, fundamentalmente, hispánica. En este sentido, debemos mencionar el gran logro que significó para nuestro anónimo autor la unificación de las tres cronologías que aparecen en la obra.

Por último, digamos que la invasión musulmana no está considerada como un hecho más. Por el contrario, como sostiene Roger Collins, está relatada con un marcado fervor y elogio hispano, comparando la destrucción del reino visigodo con la caída de Adán, de Troya, la toma de Jerusalén por Babilonia y con el saqueo de Roma (Collins, 1991: 58).

Respecto de la segunda crónica en cuestión, la Crónica de Alfonso III, como afirman Orcástegui y Sarasa es quizás la composición más genuina de la historiografía asturleonese. Atribuida con reservas al propio monarca, la intención de dejar constancia de la continuidad visigótica es manifiesta y responde en todo a un tipo de historia oficial que se repetirá a menudo en los siglos posteriores (Orcástegui y Sarasa, 1991: 130–131).

Ambas versiones de la Crónica de Alfonso III, *Rotense* y *Ad Sebastianum*, inician con los antecedentes y reinado de Wamba (672) hasta Ordoño I (866), pudiéndose observar, siempre dentro de un marco de relativa brevedad propias de las crónicas de este período, el apoyo otorgado por los monarcas asturianos a la Iglesia. También, y con igual nivel de virulencia, vemos aparecer claramente, por primera vez, a Witiza como causante de la destrucción del reino visigodo, a la que se le suma la maldad de su descendencia.

En lo concerniente a la versión *Rotense*, tal como sostiene Gil Fernández está escrita en un latín arcaico y poco cuidado, en donde el autor apeló frecuentemente a la tradición oral, a las fábulas y milagros que, por otra parte, mostrarían una intención de alejarse de imitar el *probatione Sextae Aetatis* de Julián de Toledo y las Actas de los concilios de Toledo (COLLINS, 1991: 58).

estilo de las obras clásicas (Gil Fernández, 1985: 39). No obstante, se sabe con seguridad que utilizó la Crónica Profética –que sirve para fijar la fecha de su composición después de 884–, y la *Albeldense*, ya sea porque pudo acceder a ella o porque ambas se sirvieron de una fuente común, hoy perdida.⁷

Finalmente, la versión restante, la *Ad Sebastianum*, denominada así por un obispo llamado Sebastián⁸ –destinatario de una carta del monarca que encabeza esta crónica– está redactada en un latín más cuidado, a la vez que amplía y profundiza en determinados temas y aspectos, comparados con la otra versión.

Mucho se ha debatido sobre la posible intervención directa de Alfonso III en la confección de esta crónica, cualquiera de las versiones que se considere. No obstante, lo que si se ha podido determinar con seguridad –mediante argumentos estilísticos y de contenido–, tal como lo afirman Orcástegui y Sarasa, es considerar la *Ad Sebastianum* como posterior a la *Rotense* y que, quizás, haya existido la intervención de un clérigo que pudo corregir la primitiva redacción del monarca para disimular algunas noticias que no favorecían demasiado a la Iglesia y a su estimación por parte de los fieles (Orcástegui y Sarasa, 1991: 131–132).

Ahora bien, hecha esta breve caracterización de las crónicas a utilizar, comencemos por analizar cómo se construye el linaje de Witiza en la Mozárabe de 754. Este tiene su inicio cuando: “...*fue consagrado Ervigio en el reino de los godos. Gobierna siete años...*”⁹

Como podemos observar, el anónimo cronista realiza una muy breve mención de su gobierno y de la forma en que asume al trono el rey citado Ervigio. Es, precisamente, el silencio que guarda el cronista sobre esta última cuestión lo que llama la atención ya que, en ningún momento, menciona o relaciona a Ervigio con la conjura y posterior deposición de Wamba.

Concluido el reinado de Ervigio, asume Égica –emparentado

⁷ Sobre esta supuesta crónica perdida, véase *ibidem*, pp. 39-40.

⁸ “...*Adefonsus rex Sabastiano nostro salutem...*”. CATAS, p. 115.

⁹ CM, p. 57.

con el depuesto Wamba – en virtud de su matrimonio con la hija del fallecido rey y con la intención de estabilizar la complicada situación política del reino. Situación ésta que, una vez más, es descrita de manera muy somera:

...En la misma era 726 [...] alcanza Égica el primer y más alto grado de gobierno para la defensa del reino godo. Se mantiene en el poder durante quince años, y persigue a los godos con crueldad hasta la muerte...¹⁰

En este punto podemos observar cómo, si bien, el anónimo cronista ensaya una valoración sobre el reinado de Égica, no explica cuáles fueron las acciones realizadas ni contra que facción o facciones fueron desarrolladas. No obstante, algunas de esas acciones pueden ser establecidas cuando describe parte del reinado de su hijo Witiza:

...En efecto, no sólo perdona a los que habían sido condenados al exilio por su padre, sino que, además, al que reintegra queda como vasallo. Pues a quienes Égica había oprimido con su pesado yugo, Witiza les devolvía su antigua dicha, y a quienes aquél había expulsado de sus propias tierras, reponíalos éste en ellas y los compensaba con generosos regalos. Después de reunirlos a todos ellos, quema generosamente en su presencia las cédulas de obligación que su padre, de manera fraudulenta, les había arrancado...¹¹

Más allá de las acciones mencionadas y llevadas a cabo por el nuevo rey Witiza, lo que si se hace evidente en clara intención del cronista de construir de una imagen positiva de dicho rey. Indaguemos, a continuación, más sobre esto para poder determinar hasta qué punto es válida tal afirmación.

¹⁰ CM, p. 59.

¹¹ CM, p. 63.

...Égica, después de declarar heredero suyo y asociar al trono a su hijo Witiza continúan ambos gobernando a los godos. Y éste, que sucedió en el trono a su padre, aunque insolente, fue, sin embargo, muy indulgente durante sus quince años de reinado [...] En la era 740, Witiza, al morir su padre, en medio de una tranquilidad absoluta se asienta en el trono durante catorce años a petición de todo el pueblo [...] conserva el poder Witiza con gran esplendor durante los años indicados, y toda España, llena de extraordinaria alegría, se regocija enormemente...¹²

Como podemos observar, una vez más, la imagen que se construye de Witiza es predominantemente positiva, matizada solamente por un rasgo de comportamiento ligado a la insolencia. Dicha caracterización positiva se refuerza al no existir ninguna otra noticia o alusión en toda la crónica a alguna característica o atributo negativo que pueda asociarse a la imagen de este rey. Con similar situación nos encontramos cuando se describe su reinado, ya sea en la forma en que asume al trono o en la que ejerció el gobierno –cómo se mencionó anteriormente–. Pero, precisamente, sobre este último aspecto, el anónimo redactor nos relata un conflicto que se estallará entre la monarquía y la Iglesia.

...En ésta misma época destaca por su entrega a la virtud Sindereo, de santa memoria, obispo metropolitano, que instiga a los hombres ancianos y verdaderamente ilustres que encontró en dicha iglesia a él encomendada, no según la ciencia sino llevado por su celo de santidad, y los veja constantemente por incitación del ya mencionado príncipe Witiza...¹³

¹² “...Egika in consortio regni Uuittizanem filium sibi heredem faciens Gothorum regnum retemat. Hic patris succedens in solio quamquam petulanter, clementissimus tamen, quindecim per annos extat in regno [...] Era DCCXL Uuittiza decedente) patre nimia quietudine eius in solio sedit omni populo reclamante annis XIII [...] Uuittiza [...] florulentissime supra fatos per annos regnum retemat, atque omnis Spania gaudio nimio freta alacriter letat...”. CM, pp. 62-64.

¹³ “...Per idem tempus diue memorie Sindereodus urbis gegie metropolitani episco-

Todo parece indicar, que el matiz negativo sobre Witiza, estaría dado por una intromisión directa del rey sobre un tema específico de la Iglesia. Lamentablemente el anónimo redactor no explicita cuál fue esa cuestión o tema que, tal vez, si fuese fácilmente identificable por sus contemporáneos. No obstante, R. Collins sostiene que si bien no es posible determinar con seguridad a qué se refiere con “ancianos verdaderamente ilustres” –o miembros del clero toledano u obispos que se encontraban subordinados al metropolitano–, lo cierto es que la acusación hacia Sinderedo no sería otra que la voluntad del rey de imponer a la Iglesia las controvertidas disposiciones del reciente XVIII Concilio de Toledo,¹⁴ en particular las referidas al matrimonio clerical (Collins, 2005: 112–113).

Ahora bien, esta imagen positiva de Witiza que hemos analizado cobra una nueva importancia, en particular, si se la compara con la que el anónimo cronista construye acerca de Rodrigo:

...A ruegos del Senado, ocupa Rodrigo el trono en virtud de una revuelta. Reina un año [...] tras reunir un gran ejército contra los árabes y los moros enviados por Muza que estaban ya realizando incursiones a la provincia que hacía tiempo le estaba encomendada y devastaban muchas ciudades, se fue a las montañas Transductinas

pus sntimonie studio claret atque lengebos et merito honorabiles uiros, quos un supra fatam sibi commisam ecclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat, adque instinctu iam dicti Uuittize principis eos sub eius tempore conuexare non cessat...”. CM, pp. 68-69.

¹⁴ Sobre esta cuestión, Collins, sostiene que: “...El XVIII Concilio de Toledo se reunió poco después de la muerte de Égica en 702-703, pero sus actas no se han conservado. Su existencia se conoce sólo por una breve referencia a él encontrada en un manuscrito que contiene una colección o recopilación conciliar, pero el último folio existente de dicha recopilación fue destruido en 1936, en la etapa inicial de la Guerra Civil Española. En general se acepta la hipótesis de que las actas de este último concilio se perdieron porque llegaron demasiado tarde para ser incluidas en la edición final de la recopilación conciliar Hispana, elaborada primero por Isidoro de Sevilla y revisada y aumentada más tarde por Julián de Toledo y otros. No obstante, existen ciertos motivos que inducen a sospechar que las actas del XVIII Concilio fueron eliminadas deliberadamente a causa de lo que a continuación se consideró como la naturaleza polémica y heterodoxa de algunas de las decisiones que se habían tomado, especialmente las relativas al matrimonio clerical...” (Collins, 2005: 111).

para luchar contra ellos y cayó en esta batalla al fugarse todo el ejército godo que por rivalidad y dolosamente había ido con él sólo por la ambición del reino. Así, ignominiosamente, perdió su trono y su patria muriendo también sus rivales...¹⁵

Claramente, el último rey visigodo es caracterizado como un tirano –en particular por su forma de ascender al trono–, situación que hace que se potencien las luchas facciosas y que, como resultado final, acarreen la derrota en batalla y la destrucción del reino.

No obstante, más allá de la posible filiación witizana del anónimo autor de la presente crónica, él no deja de relatar y hacer explícita la traidora acción de Oppa, hermano de Witiza:

...[Muza] Después de arrasarla hasta Toledo, la ciudad regia, y azotar despiadadamente las regiones circundantes con una paz engañosa, valiéndose de Opas, hijo del rey Égica, condena al patíbulo a algunos ancianos nobles, que quedaban después de haber huido de Toledo, y los pasa a espada a todos con su ayuda...¹⁶

En efecto, la acción artera y engañosa del metropolitano de Sevilla Oppa, en connivencia con Muza, se convertiría en clave para la captura de Toledo. Pero, más allá de la situación en particular, lo que se debe tener en cuenta es la filiación del mencionado metropolitano. Es hermano de Witiza, con lo cual, toda responsabilidad o posible complicidad con este acto por parte del depuesto rey es eliminada o descartada, y a su vez, su descendencia quedaría también libre de tan ignominiosa culpa. Dicho de otra forma, la descendencia de Witiza no tendría mancha alguna a la hora de reclamar sus derechos al trono.

Ahora bien, pasado poco más de un siglo, en la redacción de la Crónica de Alfonso III, nos encontremos con una imagen de Witiza completamente diferente.

¹⁵ CM, p. 69.

¹⁶ CM, p. 71.

...Tras el fallecimiento de Egica, Vitiza vuelve a Toledo para ocupar el trono del reino. Este fue en verdad un hombre deshonesto y de escandalosas costumbres. Disolvió los concilios, selló los cánones, tomó numerosas esposas y concubinas, y, para que no se hicieran concilios contra él, ordenó que los obispos, presbíteros y diáconos tuvieran esposas. Y esto fue la causa de la perdición de España...¹⁷

Como podemos observar, la Crónica de Alfonso III, en su versión *Rotense*, nos presenta una imagen de Witiza completamente opuesta a la ya analizada, acusándolo, de manera categórica, de ser el causante único de la pronta ruina del reino visigodo. Similar situación relata la versión *Ad Sebastianum*, a la que agrega explícitamente que:

...En verdad este crimen fue la causa de la perdición de España. Y puesto que reyes y sacerdotes abandonaron la ley del Señor, todos los ejércitos de los godos perecieron por la espada de los sarracenos...¹⁸

Como podemos observar en ambos párrafos, hay una clara referencia a que la ruina del reino estaría sellada al momento en que el rey y el clero se corrompen. En otras palabras, se hace evidente que la intención de ambos redactores es establecer una cadena de corrupción cuyo inicio sería Witiza, en específico por sus conductas escandalosas –de índole claramente sexual– e intromisiones en el ámbito eclesiástico.

Llegados a este punto, y si damos por válido lo planteado, deberemos tratar de establecer las razones que explicarían el cambio en la cons-

¹⁷ “...*Post Egicanis discessum Uitiza ad regni slium reuertitur. Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit. Concilia dissoluit, canones siggillauit, huxores et concubinas plurimas accepit et, ne aduersus eum concilium fieret, episcopis, presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit. Istut namque Spanie causa pereundi fuit...*”. CATR, p. 118.

¹⁸ “...*Istud quidem scelus Yspanie causa pereundi fuit. Et quia reges et sacerdotes legem Domini derelinquerunt, omnia agmina Gothorum Sarracenorum gladio perierunt...*”. CATAS, p. 121.

trucción de la imagen de Witiza. En primer lugar, podríamos mencionar que los autores de ambas versiones de la Crónica de Alfonso III habrían tenido alguna posible relación con la facción aristocrática antiwitizana en la disputa que se había desatado en torno a la coronación de Rodrigo y, por ende, la necesidad de legitimar dicha coronación. Ello se vería claramente en las dos versiones de dicha crónica en el relato de como el mencionado Rodrigo es elegido rey por los godos¹⁹ mientras que, por el contrario, en la Mozárabe nos relata que a ruegos del Senado, ocupa Rodrigo el trono, luego de una revuelta.²⁰ Planteado así, esta idea sólo explicaría, en parte, el aspecto político, mientras que lo referido a lo realizado a la Iglesia lo haría por extensión. Entonces, si damos esto por válido, y como lo afirma Collins, la posible explicación del ataque a la Iglesia por parte de Witiza –y a la vez que daría cuenta la característica libidinosa de su personalidad– referiría al intento de aplicación del controvertido XVIII Concilio de Toledo (Collins, 2005: 111–112).

Tal y como podemos observar, esta explicación no daría cuenta del cambio en la construcción de la imagen de Witiza. Más aún, y como veremos a continuación, ésta es una pieza más –importante, por cierto– que se inserta y refuerza la posible explicación central de tal cambio. Dicha explicación radicaría en la necesidad de legitimar a este reino en formación y a su monarquía, en especial la nueva forma de elección del monarca astur, ahora hereditaria y ya no más electiva. De allí, se deduce la necesidad de dotar a esta monarquía de un origen nuevo y sin manchas pero que, a la vez, la convirtiera en depositaria o heredera de la vieja gloria visigoda. La solución a este dilema fue construida a partir de la personalidad de Pelayo quien, a partir de la batalla de Covadonga, se convertirá en ese nexo tan necesario entre pasado visigodo y presente astur. No obstante, para que Pelayo se ajustase a tales necesidades, todavía requería de ciertas precisiones,²¹ en especial, descartar completamente

¹⁹ “...*Quo Uuitizane defuncto Rudericis a Godis eligitur in regno...*”. CATR, p. 120. “...*Uuittizane defuncto Rodericus a Gotis eligitur in regno...*”. CATAS, p. 121.

²⁰ “...*Rudericus, tumultuose regnum ortante senatu inuadit...*”. CM, p. 68.

²¹ Sobre la construcción y manipulación de la genealogía de Pelayo, véase, GIL FER-

toda posibilidad de que algún descendiente de Witiza pudiera poner en entredicho tal elección. Es por ello que los autores de ambas versiones de la Crónica de Alfonso III, tal como lo afirma Alexander Bronisch, construirán la idea de que Witiza, en tanto nieto de Ervigio e hijo de Cixilo, constituyeron una familia diabólica, responsable por su inmensa maldad de la destrucción del reino de los godos (Bronisch, 2011:65).

En efecto, Witiza, según esta última crónica, se convertiría en el punto culmine de una estirpe de traidores que comenzaría con Ervigio – quien envenenaría a Wamba para arrebatarle el trono– y continuaría con el casamiento de su hija Cixilo con Égica y el posterior repudio de este a ella. Cabe aclarar que de este último, en ambas versiones de la Crónica de Alfonso III, construyen una imagen positiva, ya que lo presentan como muy sabio y compasivo.²² La razón de ello, afirma Bronisch, podría buscarse en un intento de los redactores de querer disimular las culpas sobre la estirpe de Wamba –ya que Égica era su sobrino– sobre la supuesta maldad personal de Witiza (Bronisch, 2011:65–66).

Ahora bien, esta manipulación que se hace del linaje de Witiza, se hace más evidente con la inclusión que realizan los autores del Ciclo de Alfonso III, de un personaje llamado Ardabasto. Según la versión *Ad Sebastianum*, nos relata acerca de dicho personaje que:

...Pues en tiempo de Kindasvinto llegó de Grecia a España, exiliado, un tal Ardabasto, expulsado por el emperador. Kindasvinto, acogiéndolo con honores, le dio en matrimonio a una sobrina suya, de la cual nació Ervigio. Este Ervigio, como se hubiera criado en palacio desde su infancia, y se viera enaltecido con el título de conde, concibiendo soberbios y arteros designios contra el rey [Wamba] le mezcló en la bebida una hierba cuyo nombre es esparto, y al momento el rey se vio privado del sentido [...] y a fin de que el rey no se fuera sin sacramentos, al instante le dieron el sacramento de la confesión y de la penitencia...²³

NADEZ, J, *op. cit.*, pp. 65-67.

²² “...Iste quidem sapiens et patiens fuit...”. CATR, p. 118. “...Egica electus est in regno, multumque sapiens et patiens...”. CATAS, p. 119.

²³ CATAS, p. 197.

Como podemos observar, el verdadero origen del linaje en el cual se entroncaría Witiza tendría su inicio con Ardabasto, un exiliado de Bizancio. Si bien, en ninguna de las dos versiones de la Crónica de Alfonso III se profundiza sobre el mencionado personaje y las razones por las cuales fue condenado al exilio, su imagen parecería dotar, al mencionado linaje, de un origen oscuro, con algún tipo de “pecado de origen” –dado por el exilio– o bien, por su origen, de ser un advenedizo. Cualquiera sea la respuesta, una o todas, lo cierto es que la importancia de Ardabasto radica en hacer evidente la manipulación de los cronistas del Ciclo de Alfonso III. En efecto, en la Mozárabe del 754, encontramos una descripción pormenorizada de Ardabasto, quien:

...Concluida ya la era 782 y empezando la 783, fue investido con el poder imperial Constantino [...] coronado este con el imperio paterno, apenas su padre había cerrado su último día, se enteró de que Ardabasto, que se había convertido en pariente suyo, pretendía arrebatarle el poder. Este, en efecto, secretamente y sin precipitación, como guerrero a las órdenes de Constantino, reúne a todos los soldados de palacio, con el pretexto de una guerra contra otras naciones [...] Al encontrarse Constantino con que la ciudad estaba defendida, rodeándola con sus tropas, prepara una guerra sin cuartel. Cuando después de casi tres años consigue rendir por hambre a la población de la ciudad, hace la paz con los ciudadanos por medio de intermediarios, y estos le llevan a Ardabasto atado con cadenas y muy encorvado por el peso del hierro. Entonces, sin preguntarle siquiera razón de tan grande atentado, después de atormentarlo durante largo tiempo y de sacarle los ojos, lo envía al destierro...²⁴

La imagen resultante de Ardabasto es, sin lugar a dudas, la de un traidor y que, en virtud de dicha traición, es condenado al exilio.

24 CM, p. 119.

Más allá de la discordancia temporal –casi 100 años–, una cuestión se hace evidente: por qué no incluir dicha imagen en las crónicas del Ciclo de Alfonso III, ya que establecería y reforzaría la idea de un linaje marcado, desde su origen, por la traición. La posible respuesta a tal interrogante, quizás, se deba a una doble razón. Por un lado, no mostrar a Kindasvinto como protector de un traidor y, por el otro, no dejar los suficientes elementos que pudiesen vincular al Ardabasto de la Mozárabe con el del Ciclo de Alfonso III. De esta forma, se estaría estableciendo un origen oscuro, pero identificable, del linaje de Witiza.

Digamos por último que, la “malvada estirpe” de Witiza, y por ende el de cualquier aspirante al trono, se cierra con la figura de Oppa, quien en la Mozárabe, tal como mencionamos, aparece como hermano de Witiza,²⁵ mientras que en la Crónica de Alfonso III, lo hace como su hijo.²⁶ Lo cierto es que, más allá de la filiación, la imagen de Oppa que aparece en todas las crónicas es de un traidor, con una misma forma de implementarla, pero con una diferencia. En la Mozárabe, gracias a su traición, mediante una falsa paz acordada con los invasores, les entrega Toledo.²⁷ Pero en la Crónica de Alfonso III, su traición no llega a concretarse, ya que la falsa promesa de paz no logra engañar a su rival, Pelayo. En efecto, nos estamos refiriendo a los sucesos ya conocidos de la batalla de Covadonga. Concluida dicha batalla, tanto la Rotense como la *Ad Sebastianum*, relatan que el traidor Oppa es capturado y apresado por Pelayo. De esta forma, los anónimos redactores ponen fin, de manera definitiva, a la malvada estirpe de Witiza, a la vez que establecen el origen de una nueva e indiscutida monarquía en la figura del antes mencionado Pelayo.

En fin, y de acuerdo a lo planteado, la destrucción del reino vi-

²⁵ “...Oppam filium Egiche...”. CM, p. 70.

²⁶ “...Oppanem quandam, Toletane sedis episcopum, filium Uuitizani regis...” CATR, p.214 “...Et Oppanem Spalensis sedis metropolitanum episcopu, filium Uuitizani...”. CATAS, p. 123.

²⁷ “...Toleto urbem regia usque inrumpendo adiacentes regiones pace fraudifica male diuerberans nonullos seniores nobiles uiros, qui utqumque remnserant, Oppam filium Egiche regis a Toleto fugam arripientes gladio patibuli iugulat...”. CM, p. 70.

sigodo que tan categóricamente culpabiliza la Crónica de Alfonso III a Witiza y sus hijos, no parece serlo tanto al hacerse evidente sus objetivos. El proyecto de legitimación del naciente reino astur, y más importante aún la de su monarquía y su forma de elección, requirieron de, al menos, un elemento de quiebre y continuidad con el pasado. Dicho elemento fue Witiza y su “malvada estirpe”.

Bibliografía

Fuentes primarias

Fernández Valverde, J. (1989) (ed.), Rodrigo Ximénez de Rada, *De rebus Hispanie*, Madrid: Alianza.

López Pereira, J. (1980) (ed.), *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza: Anubar.

Gil Fernández, J. (1985) (ed.), *Crónicas Asturianas*, Oviedo: Universidad de Oviedo.

Bibliografía específica

Bronisch, A. “Precisiones sobre alguna informaciones históricas en la Crónica de Alfonso III”, *Edad Media. Rev. Hist.*, 12, p. 33–66.

Collins, R. (1991), *La Conquista Árabe*. Barcelona: Crítica.

_____ (2005), *La España Visigoda (420-711)*. Barcelona: Crítica.

Orcástegui, C. y Sarasa, E. (1991), *La Historia en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.

ADAM DE BREMEN E O PASSADO SAXÃO NAS *GESTA HAMMABURGENSIS*²⁸

LUKAS GABRIEL GRZYBOWSKI
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

As *Gesta Hammaburgensis* do cronista Adam, *magister scholarum* em Bremen na segunda metade do século XI são, sem dúvida, uma das obras historiográficas mais conhecidas do período. Todavia, diferentemente de outros cronistas do período, Adam de Bremen não se destaca na sua historiografia somente por conta de sua habilidade narrativa. Pelo contrário. O autor, que é criticado por um comentador através de um *scholium* (Adam of Bremen 1917, Schol 151: 270) criticando seu uso de termos germânicos em seu texto os quais, escreve o comentador, “estragavam” sua obra, alcançou sua maior fama pela descrição dos territórios escandinavos que insere ao final de suas *Gesta*.

²⁸ O presente trabalho se baseia amplamente em minhas reflexões presentes no primeiro capítulo de Grzybowski 2020 (Forthcoming) Ali eu analiso o tratamento dado por Adam ao passado saxão, enfatizando a sua abordagem em relação ao paganismo dessa *gens*. Embora traga muitas semelhanças com o trabalho referido, aqui busco enfatizar os usos do passado saxão por parte de Adam de Bremen em suas *Gesta Hammaburgensis*.

O quarto livro de sua obra, que aparece intitulado como *descriptio insularum aquilonis* nos manuscritos, e que já no medievo experimentou uma ampla divulgação, separada do texto das *Gesta*, nos traz preciosas informações a respeito das regiões setentrionais do mundo conhecido por Adam. Ali se encontram famosas passagens sobre a existência do reino das amazonas e do território dos *cynocephali*, assim como também a famosa descrição do templo e do ritual pagão na antiga Uppsala, centro de acalorados debates a respeito da natureza da religião e da ritualística na Escandinávia no período que antecede a transformação religiosa vivida pelos povos nórdicos ao longo dos séculos IX ao XII. De fato, se desconsiderados os trabalhos em torno da temática do templo, a investigação a respeito das *Gesta Hammaburgensis* parece bastante tímida, tendo recebido mais atenção somente a partir dos anos 2000 e quase exclusivamente por parte de historiadores alemães.

No presente trabalho, pretendo voltar o olhar dos leitores a outro aspecto do texto de Adam de Bremen, juntando-me assim, ainda que de modo restrito, ao pequeno grupo de pesquisadores que investigaram a maneira como o *magister* de Bremen construiu sua narrativa histórica, recorrendo a modelos clássicos, como demonstrou Thomas Foerster (Foerster, 2009), a categorias de alteridade, como defenderam Volker Scior (Scior, 2002) e David Fraesdorff (Fraesdorff, 2005), ou mesmo a forma como o cronista fez uso de argumentos –e documentos– de caráter jurídico na construção de sua visão particular do passado, como Hans-Werner Goetz (Goetz 1993, 2006) aponta. Aqui proponho num olhar sobre os usos que Adam de Bremen faz do passado saxão na construção de suas narrativas acerca dos sucessos da cristianização da Europa setentrional a partir da diocese de Hamburgo-Bremen. Com isso, o objetivo dessa investigação é observar o recurso do cronista de Bremen a autores antigos e medievais, as leituras que realiza de suas fontes de informação e como o *magister* de certo modo transforma uma suposta *origo gentis saxã* em um documento fundador do cristianismo no norte do território imperial ao longo da consolidação do poder carolíngio

até a época da crise das investidas, o qual Adam vivencia de modo trágico através dos ataques e do desmantelamento da arquidiocese de Hamburgo-Bremen.

A conexão de Adam para com a Saxônia medieval foi tematizada diretamente em dois trabalhos, cujas publicações estão separadas por quase quatro décadas. No início da década de 1960, Rudolf Buchner propôs uma investigação das *Gesta Hammaburgensis* que se centrava na identificação das ideias políticas de Adam de Bremen (Buchner, 1964). De acordo com sua proposta, entre os conceitos políticos apreciados pelo cronista de Bremen se encontrava uma conexão para com o Império e a Saxônia em especial, expressa em fórmulas de autodesignação (*wir-Bezüge*), relativas às quais o território saxão se destaca. Tal dado é confirmado por Volker Scior, que publica sua investigação acerca das categorias de identidade e estranhamento na obra de Adam no início do século XXI. Segundo Scior,

[...] zum einen stellt der Chronist seinem Werk mehrere Kapitel voran, in denen er ausführlich über die *Saxonia* und ihre Bewohner berichtet, und auch sonst kommt er häufig auf ‘Sachsen’ zu sprechen, während andere Regionen kaum in seinen Blickpunkt geraten. Zum anderen bildet die *Saxonia* unter den weltlichen Gemeinschaften am häufigsten das Objekt von *Wir-Bezügen*: Dreimal verwendet Adam den Ausdruck *nostra Saxonia*, die sächsischen (Billunger) Herzöge bezeichnet er als *duces nostri*, und nach Meinung der Forschung nennt er gar ‘die Sachsen’ *nostrum* (Scior, 2002: 78).

Seguindo tal perspectiva, deparamo-nos com um cenário no qual a Saxônia aparece evidentemente como uma categoria central para entendermos a historiografia de Adam. Todavia, escapa às investigações tanto de Buchner quanto de Scior um elemento central, a saber, a dimensão histórica do papel desenvolvido pela Saxônia na narrativa das *Gesta Hammaburgensis*. Sem dúvida, a Saxônia assume um importante fator identitário na

condução da narrativa historiográfica de Adam. Todavia, como Scior também demonstra, a Saxônia do cronista é aquela diretamente ligada à sua diocese, mais que o espaço político de ação dos duques saxões. A Saxônia é, assim, central na narrativa, pois é o espaço que abriga a diocese de Hamburgo-Bremen, de onde parte o impulso de cristianização do norte europeu, tema central da obra do *magister scholarum*.

Na introdução às suas *Gesta Hammaburgensis*, Adam de Bremen refere-se a si mesmo como “proselitus et advena” (Adam of Bremen 1917, Prol. p. 1), o que indica claramente que o *magister* era um estrangeiro na diocese. Além disso, a informação de que “*scriptor huius libelli fuit ex Germania superiori*” (Adam of Bremen 1917, IV, 35, Schol. 151, p. 270) nos levam a considerar qual o papel desempenhado pela Saxônia na narrativa historiográfica e a questionar se é, de fato, viável considerar sua postura em relação à região nos termos políticos do patriotismo como queria Buchner. Ao mesmo tempo, embora tendendo a concordar com Scior de que o tratamento dado à Saxônia por Adam se deva à sua relação com a diocese de Hamburgo-Bremen, resta ainda explicar se tal atenção se embasava em elementos da eclesiologia, como aparentemente propõe Scior, ou se Adam de Bremen está preocupado primordialmente com a questão da *legatio gentium* atribuída aos arcebispos, os quais atuam a partir da diocese no norte saxão. Em outras palavras, o cronista atribui importância aos saxões e à Saxônia por ser o espaço onde a diocese exerce sua influência política, ou ele se interessa no espaço por ser o epicentro de expansão do cristianismo para o norte europeu. A linha que distingue a ambas as posturas certamente é tênue e difícil de ser precisada. Todavia, proponho como artifício interpretativo observar se a importância da Saxônia na obra aparece através de argumentos autocentrados e retroalimentados, o que indicaria uma ligação do texto com a afirmação da preeminência político-eclesiológica de Hamburgo-Bremen no território de ação dos arcebispos, ou se, ao contrário, a importância desse espaço se dá por seu reflexo e influência além das suas fronteiras, sobretudo no que tange os territórios compreendidos pela *legatio gentium*, a saber, a Escandinávia e a margem sul do Báltico, de cultura eslava.

Adam de Bremen inicia o relato de seu primeiro livro das *Gesta*

com um breve panorama do território saxão, no qual a diocese se localiza, dando especial ênfase nos primeiros capítulos à descrição geográfica e histórica da Saxônia. O espaço, a população e a história dos saxões ocupa vinte por cento de todo o primeiro livro da obra de Adam, o que reforça sua importância para o autor. A razão para tal Ênfase nos é apresentada pelo próprio cronista.

Historiam Hammaburgensis ecclesiae scripturi, quoniam Hammaburg nobilissima quondam Saxonum civitas erat, non indecens aut vacuum fore putamus, si prius de gente Saxonum et natura eiusdem provinciae ponemus ea, quae doctissimus vir Einhardus aliique non obscuri auctores reliquerunt in scriptis suis. (Adam of Bremen, 1917: 4)

A história da Saxônia e de seus habitantes é central, pois está diretamente ligada à história da igreja de Hamburgo, esta mais imponente dentre as cidades daquela região. Falar sobre os saxões se apresenta, pois, como contexto e “pré-história” da diocese de Hamburgo-Bremen. Retomando as reflexões de Scior, Hamburgo aparece como o epicentro dos interesses do *magister* e é a partir desse ponto que os demais temas se apresentam nas *Gesta*. Isso também se refere ao território e à população saxã, e a citação acima aponta claramente nessa direção. Além disso, ela nos apresenta um importante indício para compreendermos como abordar tais informações. Para Adam de Bremen, a investigação a respeito da Saxônia não deveria refletir somente a posição de Hamburgo no cenário político-eclesiológico de sua época, mas, sobretudo, atrelar-se a partir de uma perspectiva historiográfica ao trabalho do cronista. Reforça essa ideia a própria menção do recurso de Adam aos escritos de Einhard e demais autoridades em sua composição.

É possível, a partir disso, afirmar com segurança que Adam de Bremen sob uma perspectiva muito particular. Longe de se colocar de modo neutro diante do material que se dispõe a relatar, o cônego

claramente apresenta um texto que, sem se afastar de suas fontes, mencionadas pelo autor abertamente, orienta-se ainda em relação à tarefa de “*exhaustam viribus matrem (...) iuvare.*” (Adam of Bremen 1917, Prol. p. 1). A consciência de Adam sobre seu papel como cronista da diocese é demonstrada bem ao início de seu primeiro livro e está ligada à sua escolha de lidar com o tema saxão nos primeiros capítulos das *Gesta*. Conforme indicado pela citação acima, o *magister scholarum* aponta para obras de “grandes nomes” a fim de dar suporte para suas próprias análises e interpretações sobre o passado saxão. Adam entende a importância de seu papel como historiador e o impacto que uma composição adequadamente embasada por argumentos de autoridade poderia ter sobre os seus objetivos. O tratamento dado por Adam ao tema da Saxônia em seu trabalho, conseqüentemente, pode ser também entendido como indo além de mera “pré-história” da diocese, como afirmei acima, abarcando também o próprio conceito de história empregado pelo cronista para a elaboração de sua narrativa. Como procurarei demonstrar, Adam não relaciona as suas escolhas somente a uma perspectiva concreta, mas também a elementos abstratos que se estendem para além dos capítulos iniciais de seu primeiro livro, sendo reconhecidos ao longo de todas as quatro partes de suas *Gesta Hammaburgensis*.

Nos dois primeiros capítulos do *liber I*, Adam de Bremen descreve a terra habitada pelos saxões a partir de uma perspectiva geográfica. Sua principal fonte de informações nesse trecho é Einhard, como o próprio cronista apresenta, mas Adam também é inspirado por Paulo Orósio e outros autores clássicos. Suas leituras são, todavia, interpretadas por sua experiência, de modo que o *magister* não se abstém de corrigir as autoridades a que recorre em sua composição. Tal dado é indicativo da forma como Adam trabalha a sua obra e mostra ao investigador moderno caminhos possíveis para abordar a narrativa dos feitos dos arcebispos de Hamburgo-Bremen. Longe de ser um simples amontoado de notícias,

sie (ist) der zentrale Ort für die geistige Auseinandersetzung des Zeitgenossen mit der ihn umgebenden Wirklichkeit und der Niederschlag jener immer wieder erneuerten Bemühungen, den eigenen geschichtlichen Standort auf dem Hintergrund der Vergangenheit zu bestimmen, die geschichtliche Tradition an die Gegenwart heranzuführen und diese mit Hilfe jener zu deuten” (Beumann, 1969: 42).

Nesse sentido, Adam se coloca também na posição de emitir suas opiniões sobre o território e a diocese de maneira bastante clara. Para o cronista, a Saxônia se apresenta como um território idealizado, porém “*sola caret vini dulcedine; alia omnia fert usui necessaria*.” (Adam of Bremen, 1917: 5). Originário, provavelmente, das regiões centrais da atual Alemanha, o *magister* se queixa da carência do vinho nas planícies saxãs.

Partindo do tema central das *Gesta Hammaburgensis* –a cristianização da Europa do Norte–, todavia, fica logo claro ao leitor que o interesse de Adam em relação à Saxônia e aos saxões não possui um caráter etnográfico ou antropológico. De fato, tal interpretação se mostra bastante arraigada nos estudos vinculados à obra de Adam, mas refere-se sobretudo ao quarto livro das *Gesta*, a *descriptio*. Como discuto em detalhe em outra investigação (Grzybowski 2017, 2020 [Forthcoming]), o conceito de descrição etnográfica atribuído à obra de Adam é falso. Levados a tal conclusão pelo título do quarto livro, ou pelo desejo de encontrar na obra do *magister* a confirmação de suas expectativas prévias em relação ao passado escandinavo, muitos pesquisadores contemporâneos parecem esquecer-se do fato que as *Gesta* não são uma obra de investigação etnográfica, sequer aos moldes da antiguidade clássica, mas uma obra historiográfica. Dentro dessa perspectiva as descrições dos povos do norte europeu precisam ser compreendidas, inclusive os saxões.

Na sequência de sua descrição dos territórios dos saxões, Adam de Bremen apresenta no terceiro capítulo de seu primeiro livro uma

introdução à descrição das origens do povo saxão baseada igualmente em Paulo Orósio, além de Gregório de Tours. Nesta passagem, Adam nos apresenta sua visão da origem dos saxões, ainda que embasado em outros autores. Chama a atenção que, em contraste com perspectivas modernas da relação entre etnogênese e territorialidade –comum nas expressões diversas do nacionalismo desde o século XIX– e em diálogo –involuntário, sem dúvida– com o acalorado debate historiográfico em torno do processo de constituição das *gentes* entre a Antiguidade e a Idade Média (Goffart, 2006; Pohl, 2004; Geary, 2003; Gillett, 2002). Para o cronista, os saxões constituem, pois, uma *gens* para além do território que à sua época será identificado consigo. Segundo ele,

si Romanis credendum est scriptoribus, primi circa Albiam et in reliqua Germania Swevi habitant, quorum confines erant illi, qui dicuntur Driade, Bardi, Sicambri, Huni, Wandali, Sarmatae, Longobardi, Heruli, Dacae, Marcomanni, Gothi, Nordmanni et Sclavi (Adam of Bremen, 1917, I, 3: 6).

Assim, Adam apresenta com segurança o fato de que os saxões, entre muitos outros grupos –étnicos, de acordo com o cronista– “criam” a Saxônia, e não o oposto. Dentro dessa perspectiva, é importante notar a caracterização dos saxões e qual o impacto dos mesmos para a constituição dos conceitos do cronista em relação à narrativa da cristianização do norte da Europa.

Acompanhando suas fontes, em especial Paulo Orósio, Adam afirma que “*Saxones, [...], gens ferocissima, virtute et agilitate terribilis, in oceani littore habitat*” (Adam of Bremen 1917, I, 3, p. 6). Chamo a atenção nesse trecho especialmente para a atribuição da *virtus* aos saxões. O termo refere-se certamente àquilo que hoje entenderíamos por força e, pelo contexto, atrelado à *ferocitas* e à *agilitas*, pode-se concluir que o cronista considera tal *virtus* em termos físicos, ou militares. *Virtus*, todavia, é um termo polissêmico e não sem razão, ao que tudo

indica, Adam de Bremen decidiu destacar justamente este trecho da descrição orosiana, posto que se enquadra no conceito explorado pelo cronista ao longo de sua narrativa e associa a cristianização ao exercício das virtudes – cristãs nesse caso, e não bélicas. Que o cronista procura claramente explorar a polissemia da *virtus* fica evidente a partir de um trecho pouco adiante, no sexto capítulo, em que, logo antes de iniciar sua narrativa a respeito das práticas rituais do paganismo saxão, Adam de Bremen, baseando-se em Rudolf de Fulda, que “*multa utilia atque secundum legem naturae honesta in morum probitate studuerunt habere*” (Adam of Bremen 1917, I, 6, p. 8). Assim, ao mencionar o esforço para alcançar uma vida em concordância com uma moral natural, o *a virtus* dos saxões pode ser compreendida igualmente como uma característica relativa à sua moralidade, além da sua constituição gentílica.

Adam parece sugerir um tema central em torno de seu conceito de cristianização na sequência desta passagem. As características naturalmente positivas dos saxões “*eis ad veram beatitudinem promerendam proficere potuissent, si ignorantiam creatoris sui non haberent et a veritate culturae illius non essent alieni*” (Adam of Bremen 1917, I, 6, p. 8). O fato de consistir em uma citação da *Translatio S. Alexandrii* de Rudolf de Fulda (Rudolf of Fulda and Meginhart [1829]) não invalida a abordagem desse trecho como expressão do próprio Adam de Bremen, considerando que o cronista refere à sua fonte em duas vezes, a fim de atestar a autoridade daquilo que afirma.

Como recorrente no período medieval, Adam acredita que sua fonte seja um texto do cronista carolíngio Einhard, autor da famosa biografia de Carlos Magno. Isto é evidente pelas referências que o *magister scholarum* de Bremen faz ao texto ao início e ao final de sua extensa citação. Creio, todavia, que longe de pretender apenas reafirmar a autoridade do texto de que está citando, Adam busca com suas referências a Einhard apontar para sua escolha, atrelando-a a uma atitude consciente sua, além de sua concordância em relação ao dito por sua fonte. O comentário final da extensa citação é ainda mais esclarecedor para as razões

pelas quais Adam voluntariamente inseriu essa descrição em seu próprio relato histórico. Para que os leitores reconheçam como se dava o paganismo em meio a esse povo, o qual ainda se verifica entre os Eslavos e os *Sueones* (suecos?) até seus dias (Adam of Bremen 1917, I, 7, p. 9). Retorno a esse tema mais adiante. Embora não seja surpreendente na historiografia medieval, tal afirmação de Adam –apontando para a necessidade da salvação cristã, mesmo para os povos que ele admite possuir padrões morais naturalmente adequados, bem como regulamentos úteis na busca pela felicidade– é bastante reveladora de suas visões de mundo. A interação da religião cristã e as questões filosóficas da moral, justiça e felicidade são, assim, anunciadas como um elemento de preocupação para a narrativa histórica do *magister* de Bremen.

Em seguida, após reconhecer as características positivas naturalmente ligadas aos saxões, Adam de Bremen passa a descrever as práticas religiosas dessa *gens*. Se tais práticas eram reais ou não é insignificante, posto que o cronista crê que assim o eram, a ponto de se dedicar à sua transmissão para seus leitores. Aqui, novamente, ele cita extensivamente Rudolf de Fulda, Este baseia-se na narrativa apresentada no *Germania* de Tácito. Consequentemente, Adam de Bremen apresenta uma noção de “paganismo germânico” que remonta ao primeiro século EC e pode, portanto, refletir uma ideia tradicional e um senso comum a respeito das práticas religiosas entre os saxões antes de sua cristianização. O fato de ele acreditar na autoridade da *Translatio Alexandrii* e considerar verdadeira sua narrativa sobre os saxões reforça a ideia de que tais elementos descritivos atrelados à *gens saxonica* faziam parte de um amplo imaginário geralmente aceito, que pode ser entendido como reflexo das mentalidades compartilhadas entre o autor e seus leitores. Essa posição é reforçada quando comparada com a passagem de texto acima mencionada, na qual Adam corrige explicitamente as informações de Einhard sobre os limites e o tamanho do território saxão. Sua escolha de seguir o texto de sua fonte sem interferir nele indica a decisão consciente de Adam de descrever os saxões e suas práticas religiosas e rituais da mesma maneira.

“*Coluerunt enim eos, qui natura non erant dii, inter quos precipue Mercurium venerabantur, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare consueverant.*” (Adam of Bremen 1917, I, 7, p. 8). Com essas palavras, Adam inicia sua descrição do paganismo saxão. Existem três elementos que chamam a atenção aqui e estão intrinsecamente conectados à ideia do cronista em relação às diversas representações do paganismo em suas *Gesta Hammaburgensis*. O primeiro elemento é sua observação inicial de que os deuses cultuados pelos saxões – e aqui pode-se já prever a posição do magister em relação aos outros paganismos em sua obra – eram, na realidade, falsos deuses. Nada mais que o esperado vindo da parte de um clérigo do século XI. Sua posição – é preciso recordar que Adam concorda com a *Translatio*, caso contrário teria modificado sua citação – remonta à teologia paulina e à tradição patrística dos escritos polêmicos e apologéticos. Assim, o cronista indica a intenção de se alinhar a tais autores e posturas relativas às práticas e crenças religiosas, algo que ele realmente faz em várias passagens mais tarde em seu trabalho. Sua intenção precisa, pois, ser entendida sob este prisma, pois ela reflete diretamente sua própria interpretação do passado saxão. Esta *gens*, que agora aparece com bastião do cristianismo na Europa setentrional, já figurou entre aqueles que, apesar de sua boa moral, estavam perdidos no erro do culto a falsos deuses. Sua ênfase sobre a polêmica pode estar também fundamentar a razão pela qual o magister faz questão de explicitamente referir-se a Paulo Orósio e Gregório de Tours como suas fontes, enquanto, por outro lado, não deixe claro quem seriam “*aliique non obscuri auctores*” (Adam of Bremen 1917, I, 1, p. 4), ou os “antigos” de quem recebeu muitas informações (Adam of Bremen 1917, I, 3, p. 6). Parece, portanto, que Adam encara a si mesmo como parte de um corpo mais amplo de cronistas dedicados à narrativa da expansão do cristianismo e seu conflito com o mundo pagão, a qual pode ser reconhecida ao menos desde a proposta historiográfica de Agostinho e Paulo Orósio.

Isso poderia explicar melhor o segundo elemento, conforme anunciei acima. Ao abordar a questão da religiosidade saxã e apontar

para uma das divindades cultuadas por esse povo, Adam de Bremen decide por manter a nomenclatura romana, Mercúrio, presente na *Translatio Alexandrii* de Rudolf de Fulda, a qual, por sua vez já adaptava o texto de Tácito, que na *Germania* afirma: “*Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.*” (Tacitus, 2017: 134). Essa expressão de adesão à ideia de uma *interpretatio romana* em Adam, no entanto, não parece ser uma incorporação irrefletida de uma categoria interpretativa tradicional em sua narrativa histórica. Pelo contrário, o *magister*, que se destaca diante de seus leitores por recorrer a termos vernáculos em sua obra, incluindo muitos paralelos entre as formas clássica e vernacular, que apontam para uma escolha deliberada do autor na manutenção exclusiva do nome romano. Mais evidente fica tal dado quando comparado com a descrição do templo de Uppsala, em que Adam oferece a seus leitores nomes germânicos, como Thor ou Wotan, e paralelamente associa tais divindades a Mercúrio e Júpiter. Tais exercícios de linguística comparada já aparecem no início das *Gesta Hammaburgensis*, por exemplo, quando Adam, no segundo capítulo, insere em seu texto as muitas expressões *qui nunc* para introduzir os nomes dos rios na língua germânica paralelamente aos seus respectivos nomes latinos. A ignorância dos nomes germânicos das divindades dos saxões também pode ser descartada, já que Adam os utiliza em outras seções de seu trabalho, nomeadamente na famosa descrição do templo de Uppsala. Tendo isso em mente, podemos concluir que o uso do nome romanizado da divindade nesta citação foi intencional e teve um papel definido neste caso. Por um lado, serve ao argumento de Adam de que eles não eram deuses, mas –talvez– demônios, exatamente como a tradição patrística havia estabelecido. Por outro lado, aponta para o uso consciente de categorias aprendidas para a descrição de realidades passadas, em vez de suas possíveis experiências e trocas com testemunhas das práticas pagãs, caso se considere que ainda no século XI alguns elementos residuais de tais práticas poderiam ser encontrados no território da Saxônia com o qual o cronista estava familiarizado.

O terceiro elemento referente à apresentação que Adam de Bremen faz dos ritos e religiosidades pagãs entre os saxões é provavelmente o mais espetacular e apresenta um tema central na caracterização medieval do paganismo, a saber, a realização de sacrifícios humanos como parte dos rituais típicos para a aplacação das iras divinas. Os sacrifícios assumem um papel central nessas representações das práticas religiosas graças ao seu significado tanto para o cristianismo quanto para as religiões pagãs, ainda que entre si tenhamos que admitir que os sacrifícios assumem papéis e expressões distintas, próprias de cada religiosidade. Segundo Arnold Angenendt (Angenendt, 2013), de um modo geral, os sacrifícios constituem os meios pelos quais indivíduos ou coletividades negociam com suas divindades. Nesse sentido, é uma expressão de uma relação recíproca entre entidades “terrenas” ou físicas e “celestiais”, ou meta-físicas, que as unem de uma maneira expressa pela fórmula *do-ut-des* (Angenendt, 2013: 67). Isso implica um tipo circular de relacionamento entre os humanos que sacrificam e a divindade apaziguada, uma vez que existe alguma expectativa gerada por cada ato sacrificial e garantida pelas obrigações contratuais de cada parte. É interessante notar que, ao enfatizar esse caráter contratual do ato sacrificial, também somos direcionados ao fato de que essa relação é controlada pelo ser humano, no plano físico, que atua como impetrante da relação contratual, no sentido de que é a pessoa que assume a parte ativa inicial em tal relação. Em outras palavras, o indivíduo ou comunidade sacrificadora mantém certo controle sobre a divindade através de uma economia do ato sacrificial. Parece ser justamente devido a essas características que o sacrifício teve um grande apelo e um papel central nos discursos sobre “outros” religiosos e étnicos.

Depois de estabelecer que os saxões eram pagãos por causa de seu culto a não-divindades –que eram bem conhecidas de fontes antigas e já haviam sido refutadas pelas autoridades patrísticas– e o fato de que os saxões costumavam apaziguar essas não-divindades com sacrifícios humanos, Adam de Bremen continua a enumerar uma série de práticas

rituais que enfatizam –ou mesmo criam, através da narrativa histórica a noção–de que esses povos eram pagãos. Segundo seu relato, os saxões não construíram templos para seus deuses. Pelo contrário, eles os adoravam em bosques e florestas, que eles consagraram a essas divindades. Eles também se contiveram de representá-los em forma humana, considerando que a tentativa de representação das formas divinas constituía um ato degradante. Esta descrição concorda com outras fontes literárias, mas as evidências arqueológicas tendem a refutá-la. Conforme apresentado por Simek (Simek, 2014: 101), a existência de ídolos de madeira formados à semelhança humana e depositados em diferentes locais rituais no norte da Europa contradiz as visões de Adam, que remontam à *Germania* de Tácito e podem ser interpretadas como sua tentativa de enfatizar o caráter bárbaro das práticas religiosas entre as populações germânicas, uma perspectiva transmitida à posteridade e recuperada por Rudolf de Fulda e, por conseguinte, por Adam de Bremen.

O *magister scholarum* continua sua descrição, apontando principalmente para diferentes tipos de adivinhação praticados entre os saxões. Ele enfatiza o lançamento de sortes, a interpretação do canto e o vôo dos pássaros, bem como do comportamento dos cavalos (Adam of Bremen 1917, I, 7, pp. 8–9). Novamente, essa passagem não pode ser vista como uma simples inserção dos *topoi* literários tradicionais sobre o “outro” religioso na narrativa do cronista, especialmente em face do emprego posterior desses elementos pelo autor para discutir eventos distintos em sua narrativa, alguns dos quais não estão conectados diretamente às práticas pagãs –pelo menos de maneira objetiva– em seu trabalho, como no caso de sua crítica ao arcebispo Adalbert, como podemos encontrar sobretudo na segunda metade do terceiro livro das *Gesta*. É importante, no entanto, salientar que Adam está muito preocupado em definir essas atividades como exemplos de práticas pagãs –ele emprega o latim *supersticio*, que pode ser entendido nos dois sentidos nesse contexto–, as quais o cronista apresenta somente para que seus os leitores possam entender a que tipo de erros os saxões estavam vinculados e dos quais foram “libertados” quando assumiram a fé cristã.

O comentário final de Adam nesse trecho nos introduz a um conjunto de conceitos gerais que serão empregados ao longo de toda a sua obra para dar sentido à sua narrativa histórica e acompanhar suas interpretações das atividades missionárias no norte da Europa observadas em seu trabalho. O paganismo saxão foi um erro e escravizou os saxões – assim acredita o autor das *Gesta Hammaburgensis*. O paganismo é caracterizado recorrentemente como um erro, uma posição que pode ser atribuída a Isidoro de Sevilha e Beda (ambos os autores acreditavam que os pagãos eram vazios de sabedoria e disciplina) (Goetz, 2013: 129). Sua liberdade foi alcançada pela conversão ao cristianismo, de acordo com o *magister*, (o que é uma maneira muito peculiar de apresentar tais experiências históricas, posto que o cristianismo foi parcialmente o resultado da conquista carolíngia, como Adam sabe que era o caso) e sua submissão não apenas à fé cristã e à hierarquia eclesiástica, mas também, podemos inferir, ao império construído por Carlos Magno (o que, em uma interpretação moderna certamente deve ser visto como um contrassenso). Se considerarmos correta a tese de Henrik Janson sobre o templo de Uppsala (Janson, 1998), como eu considero, ao menos em termos, já podemos prever esse conceito no tratamento de Adam em relação à conquista da Saxônia pelos francos e sua integração na dinâmica sócio-política do Império (cristão). A oposição entre escuridão (*tenebrae*) e luz (*lumina*) também é importante e foi amplamente discutida por Thomas Foerster (Foerster, 2009: 34), que identificou uma clara associação do sul com luz e calor e o Norte com escuridão e frio, que poderiam ser entendidos tanto como teológicos quanto conceitos civilizacionais nas *Gesta Hammaburgensis*. David Fraesdorff (Fraesdorff, 2005: 261) também discute essas questões e concentra-se na relação entre características geográficas e a criação de paralelos com barbárie e paganismo.

Consequentemente, os leitores das *Gesta Hammaburgensis* devem estar cientes, a partir de agora, que Adam de Bremen não diferencia ou se esforça para ser específico ao lidar com as práticas religiosas que ele identifica como paganismo entre os povos eslavos e escandina-

vos que ele descreve em outras partes de sua obra. Ele não está interessado em determinar essas especificidades porque elas não têm influência sobre a estrutura conceitual da narrativa histórica de Adam. Pelo contrário, o emprego de ideias bastante esquemáticas e estereotipadas sobre o “outro religioso” reforça a defesa de Adam relativa à essência missionária da arquidiocese de Hamburgo-Bremen. Além disso, ao empregar esses conceitos de maneira tão genérica, Adam se afasta dos perigos de ser confrontado com a diversidade das experiências religiosas do passado saxão ao presente escandinavo e eslavo. Sua ênfase recai, portanto, sobre o domínio conceitual das realidades factuais, que podem ser interpretadas como servindo aos propósitos de Adam, não importa como eles realmente se apresentem. Escandinavos e eslavos podem ser rotulados de pagãos com o argumento de que não integram a hierarquia da Igreja, porque não se submetem ao poder imperial (cristão), por causa de suas superstições animais ou por seus modos bárbaros e violentos. Ao final de seu sétimo capítulo, no primeiro livro das *Gesta Hammaburgensis*, Adam apresenta aos leitores as ferramentas principais para avaliar e interpretar todo o conjunto de informações que ele apresenta em sua narrativa em favor de seu próprio conceito. Adam empregará essas categorias repetidamente em sua narrativa histórica.

Há muito tempo se discute esse aspecto do paganismo medieval e sua presença em fontes narrativas de autores cristãos. As características estereotipadas de tais textos há muito são destacadas entre os pesquisadores modernos. Como Hans-Werner Goetz o apresenta acertadamente, esse tratamento estereotipado das religiosidades de culturas não-cristãs é “Ausdruck einer festen Vorstellungswelt” (Goetz, 2013: 135). Além disso, mesmo onde há alguma variação nas maneiras de apresentar o paganismo em fontes medievais, os elementos principais são basicamente estáticos. Isso evoca a ideia acima mencionada, de que os autores medievais não estavam interessados em diferenciação porque não queriam se envolver na investigação das práticas religiosas relativas aos paganismos, mas queriam sim dominar tais práticas a partir de um ponto de vista

conceitual e incorporá-las a uma visão de mundo marcadamente cristã. Como James Palmer aponta:

One thing we must be clear about from the outset is that there was no simple interaction between Christian missionaries and people who believed in some kind of ‘pan-Germanic paganism’. ‘Paganism’ as a category is simply a Christian construct established to create a dichotomy between civilized, urban Christianity and the beliefs and practices of people in the countryside; it does not refer to a specific set of beliefs, but rather to an adherence to things which are not Christian. Moreover, the concept of ‘pan-Germanic’ culture is as problematic as the concept of ‘Germanic’ (Palmer, 2009: 114).

Por outro lado, não devemos sugerir, com isso, que os povos cristianizados não praticavam nenhum tipo de ritual orientados por um conjunto de ideias vinculados à relação entre o plano físico e o metafísico. Analisando o tratamento dado por Adam ao paganismo eslavo e escandinavo, podemos reconhecer quão tendencioso o cronista é ao descrever outras religiões, as quais identifica como pagãs e identificar seus próprios conceitos sobre esse assunto.

**

A presente investigação partiu de um interesse em analisar como Adam de Bremen reconhece e interpreta o passado, e oferece uma narrativa histórica a respeito dos saxões em suas *Gesta Hammaburgensis*. Como apontado ao início do trabalho, poucas investigações se debruçaram sobre o tema a partir da perspectiva da construção do passado saxão no texto do *magister scholarum*. Pelo contrário, os poucos trabalhos que abordaram a narrativa envolvendo essa *gens* através das *Gesta* de Adam, fizeram-no buscando compreender a atribuição ou a construção das identidades políticas ou regionais do cronista, colocando o tema da formação dos discursos historiográficos e as implicações conceituais da construção de Adam em

relação aos saxões no conjunto de sua obra em segundo plano. A opção por me concentrar sobre este aspecto específico da narrativa conduziu minha investigação a restringir-se sobretudo aos capítulos iniciais das *Gesta*, em que Adam trabalha aspectos “etnográficos” e “religiosos” do território e da população saxã com sua cultura identificada sobretudo com os conceitos de barbárie e paganismo. De fato, como aponta David Fraesdorff, para Adam há certa equivalência entre estes conceitos na sua narrativa histórica. Os bárbaros são, em primeira linha, aqueles que ainda não assumiram a fé cristã, carecendo não somente da salvação de suas almas –na perspectiva de Adam, certamente– mas também dos traços essenciais de civilização. Os saxões, nesse sentido, apesar de virtuosos em muitos sentidos, a partir de uma perspectiva naturalista, são também *feroces*. Adam, todavia deixa bastante claro: a despeito de todo seu esforço buscando a *beatitudo*, que podemos entender como uma experiência positiva, os saxões –assim como os demais pagãos, como o cronista deixa claro em outros momentos de sua obra– carecem da principal ferramenta para alcançar tal *status*, a saber, o conhecimento dos ensinamentos cristãos.

Contrariamente aos desígnios divinos, como Adam de Bremen deixa claro, os saxões cultuavam falsos deuses, que os levavam a realizar todos os tipos de sacrifícios, a observar augúrios e, inclusive, cometer o “pecado capital” –mais uma vez, é preciso lembrar que se trata da perspectiva do *magister scholarum*– do assassinato, em sacrifícios humanos, que buscavam aplacar tais divindades. Adam expõe aqui um plano conceitual que marca sua visão a respeito do passado e se estende também para o presente e para o futuro. Com isso, ele demonstra uma influência profunda, ainda que sua apresentação não seja esquemática ou declarada, nos moldes da filosofia histórica agostiniana e da historiografia de Paulo Orósio, que, em certa medida serve de inspiração para a própria narrativa do cronista de Bremen. Considerando tal prisma de aproximação, apreço clara a relação tópica entre as obras, dedicadas ao mesmo tempo a declarar o triunfo do cristianismo, as falhas do paganismo e a indicação da inevitável trajetória da experiência temporal de uma condição à outra,

conforme indicado pela apologética agostiniana. De fato, não se pode afirmar que Adam de Bremen seja um agostiniano em um sentido estrito, como é, por exemplo, o caso de Otto de Freising, três quartos de século mais tarde. Todavia, as influências do pensamento agostiniano e orosiano na composição das *Gesta Hammaburgensis* é notável. Compreender o papel desempenhado pelos saxões na obra do *magister scholarum* precisa partir de tais reflexões.

Assim, à guisa de conclusão, gostaria de reforçar a noção de que a construção que Adam de Bremen propõe relativa ao passado saxão no primeiro livro das *Gesta Hammaburgensis* não corresponde a um interesse na investigação e conhecimento desse passado dentro de uma perspectiva moderna. Ao mesmo tempo, não se resume a um simples empréstimo de uma narrativa tradicional, transmitida na forma de uma tradição histórica atrelada ao passado saxão, ainda que partes do discurso de Adam possam estar embasados em alguma tradição. Os saxões e sua história são importantes para Adam, pois indicam aos leitores do cronista as suas expectativas em relação à sua historiografia. Ao trabalhar o tema dos saxões, Adam introduz aquilo que crê ser, ou que deveria ser, o resultado do trabalho da *legatio gentium*, o centro de sua construção historiográfica. Seu interesse sobre o passado saxão é orientado pela sua experiência presente e sua expectativa futura. Considerando as reflexões teóricas propostas, por exemplo, por Jörn Rüsen ao se referir à razão da história (Rüsen, 2013, 1989), é precisamente essa vinculação com o presente, espaço onde surge o interesse pelo passado a partir das carências de orientação temporal, que estão na base da existência da história como forma de pensar o mundo. Adam de Bremen parece aqui claramente operar sua construção historiográfica sobre os mesmos problemas fundamentais, ainda que sua resposta a tais questões sejam fundamentalmente diversas da historiografia moderna. Operando sua reflexão a partir de parâmetros próprios de sua época, o *magister scholarum* busca ainda assim no passado os elementos para responder seus anseios presentes e orientar a sua ação no tempo. Sem dúvida, como coloca Goetz, “The con-

ceptions of a 'contemporary witness,' however, are not the least object of interest to modern historiography." (Goetz, 2006: 47). Investigar a construção de Adam em torno da Saxônia e dos saxões é, assim, em última análise olhar para a história (Cf. Goetz, 1979).

Bibliografia

Adam of Bremen (1917), *Hamburgische Kirchengeschichte*. 3rd ed. Schmeidler, Bernhard (ed.). Hannover: Hahnsche Buchhandlung (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, 2).

Angenendt, Arnold (2013), "Mission und Opfer", em Stiegemann, Christoph, Kroker, Martin y Walter, Wolfgang (eds.), *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter*, vol. 1. 2 volumes, Petersberg: Imhof.

Beumann, Helmut (1969), "Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums", en: Beumann, Helmut (ed.), *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Buchner, Rudolf (1964), "Die politische Vorstellungswelt Adams von Bremen", *Archiv für Kulturgeschichte* 45 (1), pp. 15–59.

Foerster, Thomas (2009), *Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa*. Berlin: Akademie Verlag.

Fraesdorff, David (2005), *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*. Berlin: Akademie Verlag.

Gear, Patrick J. (2003), *The myth of nations. The medieval origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Gillett, Andrew (ed.) (2002), *On barbarian identity. Critical approaches to ethnicity in the early Middle Ages*. Turnhout: Brepols.

- Goetz, Hans-Werner (1979), “‘Vorstellungsgeschichte’: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit”, *Archiv für Kulturgeschichte* 61 (2), pp. 253–271
- Goetz, Hans-Werner (1993), “Geschichtsschreibung und Recht. Zur rechtlichen Legitimierung des Bremer Erzbistums in der Chronik Adams von Bremen”, en Urbanski, Silke, Lamschus, Christian y Ellermeyer, Jürgen (eds.), *Recht und Alltag im Hanseraum. Gerhard Theuerkauf zum 60. Geburtstag. With assistance of Gerhard Theuerkauf*, Lüneburg: Dt. Salzmuseum (De Sulte, 4).
- Goetz, Hans-Werner (2006), “Constructing the Past. Religious Dimensions and Historical Consciousness in Adam of Bremen’s *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*”, en Mortensen, Lars Boje (ed.), *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Goetz, Hans-Werner (2013), *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.-12. Jahrhundert)*. Berlin: Akademie Verlag.
- Goffart, Walter A. (2006), *Barbarian tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Grzybowski, Lukas Gabriel (2017), “A ideia de paganismo de Adam de Bremen em suas *Gesta Hammaburgensis*”, *Calamus* 1, pp. 137–167.
- Grzybowski, Lukas Gabriel (2020 - en prensa), *Adam of Bremen and the Christianization of Scandinavia in the Viking Age. The Concept of Religious Change in the Gesta Hammaburgensis*. Leeds: Arc Humanities Press (Beyond Medieval Europe).
- Janson, Henrik (1998), *Templum nobilissimum. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075*. Göteborg: Historiska institutionen i Göteborg (Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, 21).

- Palmer, James T. (2009): *Anglo-Saxons in a Frankish world, 690 - 900*. Turnhout: Brepols (Studies in the early Middle Ages, 19).
- Pohl, Walter (ed.) (2004), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. Internationales Symposium über "Die Suche nach den Ursprüngen"*. Viena: Verl. der Österreichischen Akad. der Wiss (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 8).
- Rudolf of Fulda; Meginhart ([1829]), "Translatio Sancti Alexandrii", en Pertz, Georg Heinrich (ed.), *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini*, Stuttgart: Hiersemann (Scriptores in Folio, 2).
- Rüsen, Jörn (1989), *Historische Vernunft. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Grundzüge einer Historik, 1).
- Rüsen, Jörn (2013), *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*. Köln: Böhlau.
- Scior, Volker (2002), *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*. Berlin: Akademie (Orbis mediaevalis, 4).
- Simek, Rudolf (2014), *Religion und Mythologie der Germanen*. 2.th ed. Darmstadt: Theiss.
- Tacitus, P. Cornelius (2017), "De origine et situ Germanorum", en Goetz, Hans-Werner, Welwei, Karl-Wilhelm y Patzold, Steffen (eds.), *Altes Germanien*. 2nd ed. 2 volumes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 1^a).

RUSOS, BÚLGAROS Y ROMANOS: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE INTERCAMBIOS CULTURALES

EMILIO NICOLÁS ANTONIO VALLEJOS ZACARÍAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GEOHISTÓRICAS (CONICET/UNNE)
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE

Esta ponencia pretende exponer de manera sucinta algunos avances de una investigación realizada en el marco de una beca de pregrado, otorgada por la Secretaria General de Ciencia y Técnica de la UNNE. La temática de dicha investigación se centra en las relaciones, apropiaciones e intercambios culturales establecidos entre el Imperio Bizantino y dos pueblos eslavos asentados en Europa Oriental y Sudoriental durante la Plena Edad Media: el búlgaro y el ruso. Por otro lado, hemos delimitado dicha temática temporalmente en el periodo de la dinastía de los macedonios (867-1057) en Bizancio, es decir, entre los siglos IX al XI.

En este sentido, haremos alusión a algunas obras clásicas de la historiografía bizantina y a obras más recientes, con nuevas interpretaciones sobre la naturaleza de estos intercambios, sus mecanismos y su impacto en los pueblos eslavos. Por supuesto, esta selección no agota la enorme cantidad de bibliografía y material existente sobre la temática.

Buscamos mostrar algunas líneas interpretativas, enfoques y formas de abordar la relación de los pueblos estudiados en virtud de los avances que hemos realizado hasta la fecha.

Por otro lado, si bien la historiografía sobre Bizancio cuenta con una tradición que se remonta varios siglos atrás, para este trabajo nos limitaremos a resaltar obras del siglo XX.

The Cambridge Medieval History (1923)

Comenzamos nuestra indagación por algunas obras de comienzos del siglo XX que han marcado tendencia. La *Cambridge Medieval History* fue planeada por John Bagnell Bury, editada por varios autores, y publicada entre 1911 y 1936.¹ Esta obra colectiva, realizada con la ayuda de un gran número de historiadores e intelectuales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, constituye un enorme compendio de información sobre un amplio rango de tópicos propios de la investigación de la época sobre la Historia Medieval en general. El modelo de un compendio completo pudo haber sido de aplicar el estilo de la *Cambridge Modern History*, publicada entre 1902 y 1912, planeada por Lord Acton y editada por Stanley Mourdant Leahtes, Adolphus William Ward y G. W. Prothero.

A pesar del título de su cuarto volumen “The Eastern Roman Empire (717-1453)”, los temas tratados en el volumen no se agotan en el desarrollo del Imperio Bizantino en este período de tiempo. Otros espacios históricos, como el búlgaro (Cap. VIII), el árabe (Cap. X a) y el turco selyucida (Cap. X b) son incluidos, así como sus relaciones con Bizancio, aunque el desarrollo imperial sigue siendo el principal enfoque de la obra.

Es destacable la amplitud temática del compendio para la época en la que fue escrito. En efecto y ya abordando el aspecto específico de la relación entre Bizancio y los pueblos eslavos, resulta ilustrativo el hecho de que el capítulo VII (en sus dos partes) plantee tanto esta

¹ Cabe destacar que el largo tiempo que tardó en completarse se debió, además de ciertas dificultades propias de la naturaleza misma de la obra, a la interrupción que significó el estallido de la Primera Guerra Mundial entre 1914 y 1918.

relación como el proceso específico de la conversión de los eslavos al cristianismo. Ambas partes fueron escritas por Charles Kadlec, de la Universidad Charles de Praga, y por el experto en filología eslava Vatroslav Jagic, respectivamente.

De acuerdo con el estilo general del citado compendio, y las características de la historiografía de finales del siglo XIX y comienzos del XX, el enfoque del capítulo es el de una historia fundamentalmente política, ordenada cronológicamente y con algunas menciones a la cultura y las costumbres de los “vecinos norteños” de Bizancio. Kadlec desarrolla la llegada de pueblos nómadas desde Asia hacia los Balcanes, como los hunos, avaros, búlgaros y magyares.

Kadlec constantemente hace referencia a la composición étnica y racial de estas tribus y comunidades (llamados también por él “hordas” y “barbaros”). La necesidad de hacer referencia a la pureza o mezcla de razas remarca los presupuestos de la época en la que fue escrita la compilación, denotando en cierta forma un esfuerzo en definir a estos pueblos nómadas desde un enfoque racial europeo (Kadlec, 1923:186).²

Por otro lado, el autor realiza en un principio una comparación entre el desarrollo cultural de Europa Occidental y Oriental en términos raciales. al comienzo del texto establece la idea de una especie de separación de áreas de influencias: Europa Occidental para la raza germana, y la Oriental para los rusos. El historiador resalta, además, las características geográficas y étnicas de la región donde se asentaron los pueblos eslavos como “desfavorables” para su proceso civilizatorio, situación agravada por el poco contacto que tuvo la región con la civilización griega, impidiendo el progreso de los “rusos eslavos” (Kadlec, 1923:183).

Jagic, en la parte B del capítulo VII, se aboca al estudio del proceso de conversión de los eslavos, episodio fundamental en el amplio marco de los intercambios culturales de Bizancio con los pueblos eslavos. El autor es consciente de la importancia de dicho proceso, otor-

² Podemos poner, por caso, el ejemplo de los Avaros: “These new nomadic hordes appear in Europe under the name of Avars (...) In any case, like the other Asiatic nomads, were not an ethnically pure race but a mixed people”.

gándole un lugar preeminente entre los acontecimientos de la historia mundial (1923:216).³ El énfasis del proceso, sin embargo, está puesto en individuos y personajes considerados protagonistas del mismo: fundamentalmente los misioneros Constantino-Cirilo y Metodio.

De esta forma, la narración de Jagic se centra en los avances y retrocesos en la evangelización de los eslavos, entendiéndolos como producto de relaciones políticas favorables (y desfavorables) entre los misioneros, el papa de Roma y el rey de Moravia. Por otro lado, su formación le permite hacer mención a aspectos filológicos de las fuentes con las que ha trabajado. Entre estos aspectos, le otorga especial importancia a la invención del alfabeto glagolítico, al considerarlo –haciendo alusión a la misma mentalidad de los romanos– “condición necesaria” para que la misión sea exitosa.

Alexander A. Vasiliev

Las obras de Alexander Vasiliev (1867-1953) han sido un importante aporte a la historiografía sobre el Imperio Bizantino y el Medio Oriente medieval. Su formación profesional incluye haber estudiado con otro importante bizantinista de fines del siglo XIX y comienzos del XX, Vasili Vasilievsky, en la universidad de San Petersburgo. También trabajó con Fiodor Uspensky en la Academia Rusa de Ciencias en Estambul, antes del estallido de la Primera Guerra Mundial (Anastos, 1954).

Su *Historia del Imperio Bizantino* conforma un estudio completo, en orden cronológico, del desarrollo del Imperio Romano de Oriente a lo largo de la Edad Media hasta su desintegración. Fue publicado por primera vez en idioma ruso en 1925 y en inglés, en 1929, en un primer tomo que aborda el periodo desde el gobierno de Constantino I hasta el año 1081. Su segundo tomo fue publicado en 1935 y llega hasta los eventos del año 1453.

Con respecto al tema particular de las relaciones entre eslavos y el imperio, mantiene en líneas generales el enfoque e interpretación de la

³ “There is one chapter which, owing to special circumstances, has attained the greatest importance in the history of the world”.

Cambridge Medieval History, obra en la que, de hecho, él mismo también participó con un capítulo (Vasiliev, 1923). En las más bien escasas páginas que le dedica a la relación con búlgaros y rusos (Vasiliev, 1945: 211-218), Vasiliev se enfoca principalmente en el aspecto político, militar y diplomático de las relaciones con el Imperio Bizantino. La dinámica de estas relaciones se vio definida, sobre todo, por la personalidad y carácter de los líderes políticos y prácticamente no hay mención alguna a los aspectos culturales de su encuentro entre Bizancio y estas comunidades, ni a procesos que involucraran apropiaciones ni intercambios de este tipo. La obra de Vasiliev, aunque con mayor integración de otras dimensiones de lo histórico en otros capítulos, no aporta mucha información acerca del tema investigado para el período macedónico. Su atención, desde el punto de vista de la cultura, se encuentra, más bien, en el desarrollo intelectual del propio Imperio.

Dimitri Obolensky. La “Commonwealth Bizantina”

La forma de interpretar las relaciones culturales eslavo-bizantinas iniciada por Dimitri Obolensky (1918-2001) ha marcado un antes y un después en la historiografía sobre Bizancio y sobre la conformación de la cultura eslava en los Balcanes durante el Medioevo. Habiendo pertenecido a la realeza rusa, su familia escapó a Gran Bretaña, luego de la Revolución de Octubre, con ayuda de la marina inglesa. Allí se formó en algunas de las mejores universidades, como Cambridge y Oxford.

El enfoque que le otorga a las mencionadas relaciones constituye ya una novedad respecto a las interpretaciones anteriormente citadas. Hacia la segunda mitad del siglo XX, nuevas dimensiones se tomaron en cuenta en la historiografía bizantina, dimensiones que anteriormente ocuparon lugares más bien marginales y accesorios, siendo una de ellas la cultural. El número 19 de la *Dumbarton Oaks Papers* (1965), edición en la que colaboraron historiadores de la talla de George Ostrogorsky, Cyril Mango y el propio Obolensky, resulta un buen ejemplo de esta novedad.

Este autor desarrolla un concepto que marcaría por mucho tiempo la manera de entender la dinámica entre el imperio y la Europa del Este medieval, así como su legado: la “*Commonwealth* Bizantina”. En su obra publicada con el mismo nombre (Obolensky, 1971), esta idea implica, en principio, la existencia de un espacio geográfico en el que diversos pueblos comparten rasgos culturales comunes.

Obolensky consideraba que para el caso de Bizancio y los pueblos que habitaron Europa Oriental, estos rasgos eran fundamentalmente: un cristianismo oriental ortodoxo, el reconocimiento de la superioridad eclesiástica de Constantinopla, el reconocimiento tácito de la autoridad del *Basileus* bizantino sobre toda la cristiandad ortodoxa y la validez y aceptación universal de los patrones estéticos y literarios romanos. Por otro lado, estas características atribuidas a la *Commonwealth* implicaban, para el autor, algún grado de control político directo por parte del imperio en los pueblos bajo su égida.

Por otro lado, el autor resaltaba la importancia del aspecto político de la *Commonwealth*. Considerado el emperador de Constantinopla como el poderoso defensor de la fe ortodoxa a la que pertenecían, estos pueblos habrían pensado que la autoridad del emperador superaba los límites políticos del imperio, idea que los propios bizantinos aceptaban y creían parte del “orden divino” del mundo, y de la misión del imperio en el plan histórico de Dios.

La teoría de una superestructura internacional conformada por varios pueblos y unida por rasgos culturales comunes ha marcado un importante hito en la historiografía referente al legado cultural bizantino en Europa Oriental y Sudoriental. La influencia de la *Commonwealth* en la historiografía sobre esta temática durante mucho tiempo puede considerarse, en este sentido, como una interpretación ya clásica que, sin embargo, ha generado respuestas y producidos debates.

George Ostrogorsky

Georgy Alexandrovic Ostrogorsky comparte con Obolensky más que su nacionalidad. Nacido en el imperio ruso a comienzos del siglo XX, la mayor parte de su trabajo lo desarrolló en Yugoslavia, más

específicamente en el Instituto de Historia de la Universidad de Belgrado. Pamela Armstrong lo considera una autoridad en los estudios bizantinos,⁴ y no sin razón, si se tiene en cuenta la amplia difusión geográfica de su producción.

Su formación universitaria, al decir de Maksimovic, tuvo lugar entre París y Heidelberg. En la primera definió su elección de los estudios bizantinos como objeto, mientras que en la segunda determinó el ángulo desde el cual los abordaría: un enfoque filosófico, sociológico, con aportes de la economía política. Cuando el Nacionalsocialismo llegó al poder en Alemania, Ostrogorsky se mudó a Belgrado, ciudad desde la que proporcionó un impulso fundamental a los estudios bizantinos en los Balcanes, llegando a constituir “una ciencia histórica moderna” (Maksimovic, 1976).⁵

Su obra más conocida, difundida y traducida es sin duda *Historia del Estado bizantino* (*History of the Byzantine State*, 1968) en la que realiza un recorrido que abarca el desarrollo estatal bizantino hasta su desaparición. Ostrogorsky prestó especial atención a los factores internos que determinaron la estructura político-administrativa del imperio y sus cambios, sin dejar fuera de la ecuación los procesos de política exterior. Cabe destacar en su aporte el importante lugar que ocupan en sus análisis los aspectos económicos (sobre todo la cuestión agraria) y sociales.

Las relaciones eslavo-bizantinas en esta obra se entrelazan con el desarrollo de los gobiernos imperiales en un proceso simultáneo. Aunque los aspectos culturales quedan visiblemente relegados a cuestiones políticas y diplomáticas, no dejan de traslucir su influencia en ciertos episodios particulares. Tal es el caso de la diferencia que establece en la guerra entre Bizancio y la Bulgaria del zar Simeón con sus anteriores conflictos bajo otros gobiernos (Hussey, 1968: 260-269).

⁴ La autora lo incluye en una obra editada por ella, *Authority in Byzantium*, publicada por el Centro de Estudios helénicos del King's College de Londres. El apartado que trata la figura de Ostrogorsky fue encargado al bizantinista serbio Ljubomir Maksimovic.

⁵ Recomendamos esta sección para un análisis más profundo en su figura, formación y producción del autor.

Sin embargo, su aporte significativo en la cuestión de sus relaciones culturales puede hallarse en otros artículos como, por ejemplo, el publicado en el ya citado número 19 de *Dumbarton Oaks Papers*. En ese trabajo que lleva el título de “The Byzantine Background of the Moravian Mission”, Ostrogorsky realizó una amplia lectura del contexto político del imperio, tanto en sus aspectos internos, como en sus relaciones y vinculaciones con sus vecinos del norte y el oeste.

Es en este artículo en el que puede hallarse su coincidencia con Obolensky con respecto a su lectura de la influencia cultural en los pueblos eslavos. Ostrogorsky consideraba a las misiones evangélicas bizantinas como un medio de extender sus relaciones. Este proceso, ubicado entre los años 860-870, el imperio logra la incorporación de rusos, búlgaros, serbios y moravos (de modo efímero) en la “orbita cultural y religiosa de Bizancio” (Ostrogorsky, 1965: 3).⁶

Esta lectura, junto con su premisa de que Bizancio fue, desde mediados del siglo IX, una cultura altamente desarrollada y con amplio poder de irradiación puede coincidir con la idea de una *Commonwealth* como la que define Obolensky. Una línea interpretativa, uniendo a estos dos autores (y tal vez otros vinculados a ellos) puede verse con respecto a la cuestión de los intercambios culturales entre eslavos y Bizancio, aunque restringidos fuertemente a la cuestión religiosa y con incidencia de los movimientos políticos internacionales.

Christian Raffensperger y el “Ideal Bizantino”

El campo de la historiografía sobre Bizancio ha avanzado mucho y, a partir de su desarrollo, nuevos interrogantes, enfoques e interpretaciones permiten revisar los viejos paradigmas. El aporte de otras disciplinas científicas resulta de gran importancia a la hora de proveer nuevas herramientas y categorías de análisis, como es el caso de la An-

⁶ “In 869-70 the problem of the Bulgarian Church was finally settled at the Council of Constantinople: Bulgaria together with Macedonia –which was soon to become the main center of Slavic culture– was included within the religious and cultural orbit of Byzantium”.

tropología, por nombrar un ejemplo.

Frente al paradigma planteado por Obolensky, Christian Raffensperger busca oponer una concepción más amplia de los intercambios culturales entre Constantinopla y los pueblos que lo rodeaban, en su obra *Reimagining Europe: Kievan Rus in The Medieval World, 988-1146* (2012). Este texto busca situar al Rus de Kiev en un marco de actividad mucho más amplio y completo que aquel que ocupa en el esquema de Obolensky. Así, Raffensperger considera que Kiev también mantuvo importantes vínculos culturales, religiosos y matrimoniales con otros reinos de Europa, como Polonia, Hungría y el Sacro Imperio Romano-Germánico.

Con el objeto de establecer estas conexiones más amplias y complejas de Kiev con Europa, el autor utiliza un término que él mismo define como “diseñado para revisar la idea de *Commonwealth* bizantina” (Raffensperger, 2012:11): el concepto de “Ideal Bizantino”. Esta noción ilustra la importancia de la cultura bizantina, de sus productos y expresiones materiales, y de su ideología en el proceso de legitimación y consolidación de los reinos de la Europa medieval, tanto en Oriente como en Occidente. Raffensperger considera que dichos reinos buscaban una conexión con el antiguo Imperio romano a través de Constantinopla, considerada como su continuación en Oriente. Los citados reinos lograban esta conexión adoptando la titulación de su aristocracia y ceremonial, algunos de sus patrones culturales, artísticos y estilísticos, e incluso a través de vínculos matrimoniales con la realeza bizantina. Esta búsqueda de legitimación habría creado entre estos reinos un ideal de emular al emperador de Constantinopla.

La crítica de Raffensperger hacia la teoría de Obolensky se centra en ciertos aspectos que acaban formando una imagen algo deformada de la circulación cultural en la Europa medieval. Uno de estos aspectos fue el restringido ámbito geográfico en el que delimitaba la irradiación de la cultura bizantina, limitándolo fundamentalmente a los pueblos de habla eslava de Europa oriental y los Balcanes (incluyen-

do, por supuesto, al Rus de Kiev).

El autor no desestima la importancia capital de la influencia cultural bizantina en estos pueblos. Más bien al contrario, busca ampliar esta influencia hacia otros ámbitos en los que también ejerció una fuerza cultural importante, a pesar de no ser comunidades eslavas o estar ubicadas en otros espacios geográficos.

Otro aspecto que resalta sobre la *Commonwealth* es la naturaleza misma de este concepto. En efecto, alude a la idea de que Constantinopla ejercía algún grado de control político directo sobre las comunidades definidas dentro de esta estructura. Aunque si ejerció cierto control sobre territorios que han estado bajo su gobierno a causa de conquistas, como es el caso de Bulgaria, esta idea está en general errada, al no haber establecido nunca un control directo sobre los asuntos de reinos lejanos, que tuvieron una agenda más independiente, como el Rus de Kiev.

La restricción geográfica y la ilusión de control político directo provienen, resalta Raffensperger, de la pertenencia de los pueblos eslavos a la fe ortodoxa y su reconocimiento del Patriarcado de Constantinopla como máxima autoridad eclesiástica. Sin embargo, el autor destaca que el control religioso no implica de manera automática un control político, poniendo como ejemplo la resistencia búlgara a la intervención bizantina, a pesar de que este pueblo fue evangelizado por misioneros bizantinos.

Florin Curta

El historiador rumano nacionalizado estadounidense Florin Curta es, en la actualidad, uno de los más prolíficos autores sobre la Antigüedad Tardía y el Medioevo de la Europa Oriental y Sudoriental. Sus diversas obras abarcan diferentes ámbitos y aspectos de estos campos historiográficos, incluyendo la temática de los vínculos culturales entre los eslavos tempranos y el Imperio Bizantino en pleno proceso de transformación desde el siglo VII. Asimismo, y a tono con las tendencias actuales, al estudio de las fuentes documentales y los materiales literarios

escritos sobre la época, agrega el importante aporte de otras disciplinas científicas, sobre todo la Numismática, la Lingüística y la Arqueología.

Una de las cuestiones en que centra su atención es la del “problema eslavo” desde la construcción de su etnicidad. En su primer obra, *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the lower Danube Region c.500-700* (2001), Curta realizó una crítica del discurso, durante mucho tiempo dominante entre lingüistas y arqueólogos, de situar el origen étnico de los eslavos que migraron a los Balcanes en un “núcleo eslavo” original en Europa Oriental (2001: 6-11),⁷ obviando la evidencia histórica al respecto. En su lugar, postuló un cuadro de construcción étnica mucho más complejo, a través de un proceso de *ethnogenesis* en dos direcciones: desde la propia auto-identificación de los pueblos eslavos y desde la invención y etiquetación de autores bizantinos de los siglos VII y VIII.

Según Curta, este proceso de imaginación y etiquetación de los eslavos desde Constantinopla se basaba en necesidades e intereses político-militares, más que en un esfuerzo de diferenciación y categorización de su cultura y costumbres. De allí que la mayoría de las fuentes (con ciertas excepciones en los *Milagros de San Demetrio* y en la *Crónica* de Fredegario) se reconoce a estos pueblos como Sclavenos o Antes, sin ninguna referencia a otras tribus, a las que se les extiende estos nombres de forma indistinta, a pesar de no reconocerse como tales. El autor considera que esta generalización en el nombre étnico se extendía a menos que el grupo o individuo tenga alguna importancia política o militar que provocara que valiese la pena diferenciarlos (Curta, 2001: 346-350).

Curta también ha abordado la cuestión del proceso de conversión de eslavos al cristianismo, desde una perspectiva arqueológica e histórica crítica. En una obra que editó, *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages* (2005), él mismo contribuyó con un capítulo titulado “Before Cyril and Methodius: Christianity and Barbarians beyond

⁷ Entre los autores que buscaron dicho núcleo eslavo o “Urheimat”, resalta los casos de A. L. Pogodin, quien lo ubicaba en las regiones polacas de Podonia y Volhynia, o J. Rostafin’ski, quien optó por las tierras pantanosas del río Pripet, atravesando las actuales Bielorrusia y Ucrania.

the Sixth- and Seventh-Century Danube Frontier”. En ese texto, Curta realizó una revisión crítica de evidencia arqueológica encontrada al norte del antiguo *limes* danubiano que reflejaría un proceso temprano de evangelización mucho antes de la famosa misión de Constantino-Cirilo y Metodio en el siglo IX (Curta, 2005: 189-191).⁸

Moldes de cruces, cerámica con cruces inscriptas, e incluso filacterías (contenedores de reliquias o joyería con inscripciones bíblicas inscriptas) encontrados en territorio eslavo, y datados con fechas tan tempranas como mediados del siglo VI, podrían mostrarse como indicios de influencia cristiana o de un proceso de cristianización reflejada en los objetos descritos en el libro. Lejos de esta interpretación, Curta considera que la presencia de estos objetos, en un principio, está vinculada al botín de guerra producto de las incursiones eslavas, mientras que sus imitaciones locales responden a la voluntad de posesión e imitación de estos productos por parte de elites locales como símbolos de fuerza y prestigio, pero no implicando un efectivo proceso de cristianización.

Conclusiones

A lo largo del siglo XX, encontramos diferentes formas de interpretar un mismo proceso histórico. La cantidad de material bibliográfico recopilado sobre la cuestión de la circulación de ideas y patrones culturales en la región de Europa Oriental y los Balcanes durante la Edad Media refleja la importancia otorgada al tema por los historiadores (tanto bizantinistas, como aquellos dedicados al estudio de los pueblos eslavos), así como también los debates y discusiones que suscita.

En este sentido, podemos distinguir algunas líneas interpretativas vinculadas a la temática investigada. Nos encontramos, sobre todo en la transición entre los siglos XIX y XX, con una línea de interpretación vinculada a la historia tradicional decimonónica. La obra de Vasiliev y

⁸ En la obra, se hace referencia a la presencia de una basílica cristiana en el pueblo Fenekpuzta (actual Hungría), durante el reinado de Justiniano I. Si bien Curta lo destaca como evidencia de la presencia de una importante comunidad cristiana en la zona, no considera que habría tenido la función de una misión cristianizadora durante ese período de tiempo.

de los autores de la Cambridge Medieval History puede enmarcarse en esta corriente. Aunque es destacable la inclusión de estudios orientados a cuestiones culturales en estas obras, su enfoque sigue dirigiéndose a las relaciones políticas, diplomáticas y militares, u otorgan un mayor peso a las decisiones de individuos que ocupaban puestos de gran responsabilidad, a los reyes y emperadores, pontífices y patriarcas. La única excepción de esta situación es la importancia de la acción de misioneros como Cirilo y Metodio, aunque aún en el caso de la evangelización, relegan otros aspectos de importancia como la estructura social eslava o los procesos de circulación de ideas, a un lugar secundario.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, la cultura pasa a cobrar mayor importancia, y la renovación de nuevas líneas de interpretación genera nuevas teorías sobre la vinculación cultural entre Bizancio y las comunidades eslavas que la rodearon. Una teoría que pone un mayor acento en aspectos culturales, tal como es la de “Commonwealth bizantina” de Dimitri Obolensky, es un ejemplo de esta novedad, y de la importancia que lo cultural va adquiriendo en la historiografía sobre Bizancio.

En este punto, Ostrogorsky coincide con Obolensky, siendo el primero una figura muy importante para los estudios bizantinos. Sin dejar de lado aspectos políticos, aunque con aportes de la economía y la sociedad, incorporó también la poderosa influencia cultural bizantina y su capacidad para tejer relaciones y construir espacios u “órbitas” culturales y religiosas. Esto permitió un análisis mucho más amplio de procesos históricos y dinámicas políticas, económicas y sociales en la Europa del Este.

La historiografía más reciente, renovada a partir de nuevas categorías de análisis, permite enfoques aún integradores, con una visión holística de múltiples dimensiones y que busca insertar los intercambios culturales eslavo-bizantinos en un marco aún más amplio, vinculándolos con otros pueblos de Europa. Encontramos en el concepto de “Ideal bizantino” de Raffensperger esta capacidad de integrar diversos estudios en un marco explicativo, que resalta la importancia de Constantinopla como centro generador de legitimidad cultural para toda Europa en la

Edad Media. Asimismo, constituye una revisión crítica de la teoría de Obolensky, que lejos de desestimar sus supuestos, busca revisar algunos de ellos y ampliar el papel cultural de Bizancio a nuevos espacios.

La existencia de diversas líneas de interpretación plantea la discusión de la naturaleza y alcance de la influencia cultural de Bizancio y su papel en la conformación de patrones culturales propios en la Europa Oriental. A partir del conocimiento de estos enfoques podemos concluir que tal influencia fue, de hecho, dinámica, compleja y consciente, por lo cual resulta útil y deseable hablar de apropiaciones voluntarias de patrones culturales, estilísticos y artísticos bizantinos por parte de estos pueblos como forma de legitimación política y cultural. Por otro lado, considerar a Constantinopla como un centro cultural de gran magnitud implica reconocer su importancia como heredera reconocida del Imperio Romano (realidad consciente tanto para los propios romanos bizantinos, como para el resto de la Europa medieval), y los imaginarios en torno a esta realidad construida y alimentada desde la propia ideología imperial.

Bibliografía

- Anastos, M. V. (1954), "Alexander A. Vasiliev: a personal sketch", *The Russian Review* 13:2, pp. 59-63.
- Curta, F. (2001), *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the lower Danube Region c.500-700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curta, F. (2005), "Before Cyril and Methodius: Christianity and Barbarians beyond the Sixth- and Seventh-Century Danube Frontier", En: Curta, F. (Ed.), *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*, Michigan: University of Michigan Press, 2005.
- Kadlec, Ch. (1923), "The Empire and his Northern Neighbours", En: Tanner J. R., Previté-Orton C. W., Brooke Z. N. (Eds.), *The Cambridge Medieval History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrogorsky, G. (1968), *History of the Byzantine State*, Oxford. Basil Blackwell.

- Jagic, V. (1923), "Conversion of the Slavs", En: Tanner J. R., Previté-Orton C. W., Brooke Z. N. (Eds.), *Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maksimovic, L. (2013), "George Ostrogorsky St Petersburg, 19 January 1902-Belgrade, 24 October, 1976", En: Pamela Armstrong (Ed.), *Authority in Byzantium*, Londres: Ashgate Publishing.
- Obolensky, D. (1971), *Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*. Nueva York: Praeger Publishers.
- Ostrogorsky, G. (1965), "The Byzantine Background of the Moravian Mission" En: *Dumbarton Oaks 19*, Washington D. C: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Pp. 1-18.
- Raffensperger, Christian (2012), *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the Medieval World, 988-1146* Cambridge: Harvard University Press.
- Vasiliev, Alexander A. (1923), "The Struggle with the Saracens" En: Tanner J. R., Previté-Orton C. W., Brooke Z. N. (Eds.), *Cambridge Medieval History. Volume 4: The Eastern Roman Empire (717-1453)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ward A., Prothero G. W., Stanley Leathes (eds.) (1912), *Cambridge Modern History*. Cambridge: Cambridge University Press.

LA PERCEPCIÓN DEL LEPROSO EN EL REINO LATINO DE JERUSALÉN

ESTEBAN GREIF
IMHICIHU-CONICET/ UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Introducción: Perspectivas y aproximaciones a la lepra en el mundo medieval

Entendida hoy como una enfermedad infecciosa bacteriana,¹ a lo largo de la historia la palabra “lepra” fue utilizada genéricamente “para describir una serie de infecciones diferentes que afectaban a la piel de manera notoria” (McNeil, 2016: 174). Por lo tanto, para distinguir a esa infección de otras anteriormente llamadas “lepra” a veces se utiliza el término “enfermedad de Hansen”. Dicho término se debe a que en el año 1873 el científico noruego Gerhard Armauer Hansen identificó la bacte-

¹ La lepra se caracteriza por la destrucción de las mucosas y de la piel, así como por afectar a las células nerviosas de las extremidades. Los efectos de la infección abarcan desde la decoloración de la piel, parálisis en partes del cuerpo, hasta la afectación de los órganos internos y de los huesos. Sin tratamiento, puede generar mutilaciones y minusvalías en las personas. Se conocen dos manifestaciones diferentes de la enfermedad: la lepra *lepromatosa* y la *tuberculosa*, cada una con diferentes síntomas y efectos. Existen además, tres tipos intermedios de lepra denominados “borderline” y que son los que sufren la mayoría de las personas afectadas (Demaitre, 2007: vii-xii; Mitchell, 2000a).

ria *Mycobacterium leprae* como la causante de la lepra, entendida hasta ese entonces como el producto de un exceso de bilis negra o “melancolía” en los humores de las personas (Brenner, 2010: 389).

El tratamiento histórico de esta enfermedad corresponde al amplio conjunto de estudios históricos de la salud. Dentro de dicho campo, una de las temáticas que más atención ha recibido se vincula a la discusión en torno al “modelo social de enfermedad”. Según dicho modelo, la enfermedad constituye un estado físico concreto que existe independientemente de la sociedad y sus normas, mientras que la incapacidad varía en función de cada grupo humano. Sin embargo, las producciones más recientes han destacado lo problemático de esta distinción para sostener que la definición del enfermo es producto de valores estrictamente culturales de cada momento y espacio histórico específico (Krötzl, Mustakallio, Kuuliala, 2015).

De tal modo, –aunque toda una serie de síntomas registrables en las fuentes sobre los leprosos durante la Edad Media nos permiten asimilar dicho sufrimiento a la enfermedad infecciosa bacteriana que pervive en las sociedades contemporáneas (Demaitre, 2007)–, al referirnos al padecimiento de la lepra señalamos una condición cuyo tratamiento social ha variado a lo largo del tiempo. En efecto, la historia de la misma y el análisis de los elementos propios de la cultura antigua y medieval que contribuyeron a su entendimiento y definición en cada momento histórico, conforman la lista de trabajos que han constituido este campo particular sobre el que se sitúa nuestra investigación (Rawcliffe, 2006; Demaitre, 2007; Touati, 1998; Brody, 1974).

Dentro de dicho campo, uno de los temas sobresalientes fue el lugar de la lepra en las sociedades medievales del mundo europeo occidental y el tratamiento que recibieron los leprosos en cada una de ellas. Así, durante mucho tiempo la historiografía destacó la idea de rechazo y estigmatización hacia las personas que padecían esta condición. Dicha idea, heredada de la Ilustración (Mitchell, 2002), tuvo una impronta muy fuerte. En efecto, la renovación de este campo de estu-

dios es reciente. A partir de la obra de François-Olivier Touati (1998) se comenzó a construir una nueva imagen del leproso, las leproserías y la relación que la sociedad mantuvo con la lepra durante la Edad Media. De este modo, Touati señalaba las coordenadas fundamentales de una interpretación que, en función de un prejuicio heredado del Iluminismo y consagrado en la influyente obra de Foucault (1988), debía ser reemplazada por otra que se basara en la lectura de las fuentes y su investigación crítica. Efectivamente, producto de su trabajo se comenzó a reevaluar la idea de exclusión del leproso y la función segregativa de las leproserías en la Edad Media. La imagen de esta última institución como una prisión comenzaba así a ser reemplazada por la de una existencia conventual donde los leprosos constituían hermandades, más o menos integradas a la sociedad (Tabuteau, 2007; Hyacinthe, 2007). De tal manera, comenzaron a aparecer trabajos que señalaron que los juicios de valor hacia la lepra en el mundo medieval fueron, al menos, ambiguos. Se trató de interpretaciones que, por un lado, destacaron el rechazo a los efectos físicos de este padecimiento y el miedo al contagio (Barber, 1981), y por otro, su aceptación, por cuanto se asociaba su penar con una *imitatio Christi*.

De modo similar, para el mundo del Mediterráneo oriental, la historiografía destacó una dinámica parecida a la descrita sobre el mundo occidental. Michael Dols (1983), por ejemplo, señalaba que durante la Edad Media no tuvo lugar entre los árabes una interpretación unánime sobre la figura del leproso ni su valoración. Así, la ambivalencia en la sociedad musulmana derivaba de las diferentes creencias en disputa sobre el entendimiento de la lepra (Dols, 1983: 915). Respecto al mundo bizantino, en cambio, se ha destacado el valor otorgado a la integración del leproso en el cuerpo de la sociedad desplegado por la Iglesia griega (Miller y Nesbitt, 2014).

En relación a esta última, en primer lugar lo que llamó la atención de los especialistas fue el hecho de que haya existido una actitud de inclusión y tolerancia hacia el leproso por parte de los primeros padres

de la iglesia bizantina (Constantelos, 1968; Zias, 1986). Al respecto, Timothy Miller y John Nesbitt (2014) señalaron como desde el comienzo del movimiento monacal los primeros padres de la Iglesia griega realizaron una interpretación del libro del Levítico totalmente diferente a la elaborada por las primeras comunidades cristianas. Para estos, la conexión del Levítico con el castigo divino constituía un error. Juan Crisóstomo, por ejemplo, planteaba que Dios, así como un padre emplea imágenes simples en la instrucción de sus hijos, habría utilizado la lepra en el Antiguo Testamento para enseñar a los hebreos una lección moral sobre el pecado. En el mismo sentido, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno urgían en sus sermones a los cristianos a que asistieran a las víctimas de la lepra. Por lo tanto, se ha afirmado que en el mundo bizantino desde temprano se consolidó una actitud de integración y cuidado hacia el leproso (Miller y Nesbitt, 2014: 52-58).

Dicha actitud, en segundo lugar, fue relacionada con la creación de un gran número leprosarios desde el siglo IV, producto de la filantropía de muchos emperadores o miembros de la familia real y la promoción de la Iglesia griega. Efectivamente, el imperio bizantino desarrolló numerosos edificios de este tipo hasta los últimos años de su existencia (Constantelos, 1978; Zias, 1986). Por lo tanto, parecería que en el mundo de Bizancio existió una apreciación positiva de la lepra, diferente a la consideración ambivalente del mundo árabe y del mundo occidental.

Lecturas en torno a la Lepra en *Outremer*

Los análisis históricos acerca de esta enfermedad y su padecimiento en el Reino Latino de Jerusalén constituyen un objeto de reflexión reciente (Shahar, 1982; Barber, 1994; Mitchell, 2000a, 2002; Hyacinthe, 2007). Sin embargo, aunque escasos, todos estos trabajos coincidieron en señalar la existencia de una sensibilidad particular sobre el padecimiento de la lepra en los estados cruzados, donde semejante condición era vista fundamentalmente de manera positiva (Touati, 2007; Barber, 1994; Mitchell, 2000b).

Para algunos autores, el rol de los Caballeros de la Orden de San

Lázaro y su importancia en la defensa del reino de Jerusalén habría sido fundamental para este acercamiento hacia el leproso (Savona-Ventura, 2008; Marcombe, 2003; Hyacinthe, 2007; Barber, 1994). Para otros, como Piers Mitchell, dicha valoración habría derivado en gran medida de la famosa historia del rey leproso Balduino IV (1174-1185) y su prudente gobierno (Mitchell, 2000a).

En el mismo sentido, Rafaël Hyacinthe se preguntaba sobre el lugar que tuvo el “rey leproso” en la sociedad latina de Ultramar, pero su análisis no partía de una valoración sentimental hacia dicho rey, sino de un estudio político de la situación particular que atravesaba el reino de Jerusalén. En efecto, para este autor, los barones de dicho reino eran conscientes de la fragilidad dinástica, por lo que el sostenimiento en el trono del rey leproso era necesario para mantener la unidad política. Por lo tanto, el hecho de que permaneciera en la sociedad y no se haya unido a la Orden de San Lázaro –hacia donde debían dirigirse aquellos que padecían esta enfermedad– para Hyacinthe debía ser visto en el contexto político y psicológico en el que se enmarcaba su reino. Esta interpretación parecería ser más plausible a la hora de pensar la importante aceptación del rey leproso registrable en las fuentes de su época. En efecto, su reinado (1174-1185), además de internas políticas entre los barones del reino, tuvo que atender el avance musulmán sobre sus fronteras. De tal modo, para Hyacinthe la construcción positiva que las crónicas realizaron sobre el rey leproso, no derivarían necesariamente en juicios de valor positivos hacia el leproso que se pudieran hacer extensivos al conjunto de la sociedad latina en Ultramar, sino de la particular necesidad política que describimos. (Hyacinthe, 2007: 216)

Por lo tanto, y en función de todo lo señalado en torno a la prevalencia de una actitud ambivalente en las respuestas desplegadas a la lepra en el mundo occidental y oriental, podríamos preguntarnos si la valoración positiva hacia el padecimiento de esta enfermedad en el Reino Latino de Jerusalén no derivaría de la cultura bizantina desarrollada a partir de los primeros padres de la Iglesia griega.

Una sensibilidad particular en el Reino Latino de Jerusalén

En los fragmentos que se conservan del relato *De conversatione servorum Dei* de Gerardo de Nazaret –obispo de Laodicea entre 1139 y 1161– se mencionaba la existencia de diferentes comunidades de eremitas que vivían en el Oriente latino (Kedar, 1983). Algunos de estos, señalaba Gerardo, atendían a los leprosos que se encontraban en una casa en las afueras de Jerusalén. En esta casa, –quizás la que fuera el leprosario asociado a la basílica de San Esteban construido por Eudocia en el siglo V– existía uno llamado Alberico que había tomado a su cargo las necesidades diarias de los leprosos. Este último, según Gerardo, un día que se encontraba limpiando los pies de los leprosos, tuvo náuseas, razón por la cual se obligó a sí mismo a hundir su cabeza en el agua mezclada con sangre y beber parte de ella (Kedar, 1983: 72). De esta forma, Gerardo destacaba como este sacerdote eremita entendía la caridad más absoluta en términos de cuidado y servicio a los enfermos de la lepra, algo que, como vimos, fue característico de la cultura monacal bizantina conformada por los primeros padres de la Iglesia griega. Del mismo modo, Jacobo de Vitry destacaba en un pasaje de su *Historia Orientalis* la importancia del río Jordán en Tierra Santa para la purificación del alma mediante la curación de la lepra. Nos decía que “En señal de la futura purificación, Naaman el Sirio, en aquel río fue curado de su lepra y tuvo su piel casi como la de un niño.”² En efecto, el río Jordán era uno de los puntos donde los leprosos realizaban la incubación bajo la creencia que las aguas de este río –asociado a la historia bíblica– servían para curar la lepra.

² “*In signum autem future purificationis Naaman Syrus in hoc flumine a lepra mundatus quasi carnem pueri recepit*”. (Donnadieu, 2008: 226). La historia de Naaman el sirio, quien se habría curado la lepra luego de bañarse siete veces en las aguas del Jordán, inspiró desde antiguo el peregrinaje de los leprosos a las aguas del Jordán (Marcombe, 2003: 9). En efecto, el río Jordán era uno de los puntos donde los leprosos realizaban la incubación bajo la creencia que las aguas de este río –asociado a la historia bíblica– servían para curar la lepra. Del mismo modo, vale la pena destacar que en la ruta que conectaba Jerusalén con el Río Jordán, existían desde el siglo IV ermitas de monjes que ofrecían hospitalidad a los que sufrían la enfermedad (Touati, 2007: 172). Además del río Jordán, se atribuían propiedades curativas al Mar Muerto y al Mar de Tiberíades, por lo que también eran lugares en los que se practicaba la incubación como forma de curación de la lepra.

Por otro lado, en un pasaje de otro relato, en este caso, sobre quienes eran atendidos en el Hospital de San Juan de Dios, el llamado Clérigo Anónimo (Beltjens, 2004) señalaba que los leprosos no eran recibidos en dicho hospital, pero no por un rechazo a estos, sino por la existencia de la orden de San Lázaro, hacia cuyas leproserías debían dirigirse todos los enfermos de lepra.

En primer lugar, los pobres y enfermos tienen la prioridad en el mencionado hospital, sea cual sea la enfermedad que tengan; solamente la lepra está exceptuada, no sé por qué causa común es rechazada como odiosa por todos los hombres, es evitada y rechazada también su presencia y compañía de otros, separada y aislada en soledad.³

Como vemos, el autor de este texto destacaba su oposición hacia la actitud de rechazo al leproso. De esta forma, presentaba dos lecturas en pugna acerca de la lepra. Una, la de segregación. Otra, la que se oponía a esta última por ser una actitud “odiosa” de todos los hombres. Así, en función de este testimonio y los anteriores vemos que los cronistas del Reino Latino de Jerusalén señalaron una imagen de inclusión y valoración positiva hacia la lepra. Tanto Gerardo de Nazaret como Jacobo de Vitry, se refirieron a la importancia de una caridad cristiana asociada a la integración y cuidado al leproso. Ambos fueron personajes que vivieron durante muchos años en los Estados cruzados por lo que sus testimonios resultan representativos del tipo de consideración particular que se desarrolló hacia la lepra en el mundo franco de Oriente. Lo mismo podría decirse acerca del pasaje del Clérigo Anónimo y su desconcierto al rechazo de la lepra.⁴

³ “*In primis igitur et primi dominacionis primatum in hospitali predicto optinent pauperes infirmi quacumque infirmitate detenti; sola excipitur lepra, que nescio qua communi omnium hominum exasperatione odibilis evitatur et, aliorum communione sibi denegata, tamquam solitudinis in devio seponitur*” (Beltjens, 2004: 39).

⁴ En una interpretación diferente, se ha señalado que los Hospitalarios “excluded lepers because that disease is ‘hateful and is denied contact with any others and is

Por lo tanto, en función de lo que observamos en estos testimonios, podemos afirmar que en el Reino Latino de Jerusalén existió una sensibilidad similar a la desarrollada en el mundo bizantino hacia al leproso.

La organización hospitalaria del Reino Latino de Jerusalén

En relación a la organización hospitalaria, es también el Clérigo Anónimo quien nos brinda información acerca de cómo se distribuía la atención de los enfermos de lepra y quienes sufrían otros padecimientos. Este último, como vimos, señalaba como el hospital de San Juan atendía a pobres y enfermos de toda condición, excepto a los leprosos, información que se comprueba en los estatutos de la orden de los Hospitalarios. En efecto, en las regulaciones de 1270 se establecía que ningún hermano con lepra podría seguir permaneciendo como miembro de la orden, sino que debía pasar a formar parte de la Orden de San Lázaro (Delaville le Roulx, 1895-1906: 3, 229). Lo mismo se establecía en la regla de los Templarios: el hermano que contrajera lepra podía permanecer aislado del resto de la orden, o pasar a formar parte de los caballeros de San Lázaro (De Curzon, 1886: 239-240).

En función de esto último, podríamos preguntarnos si la separación de los pacientes con lepra del Hospital de San Juan, así como de los miembros de las ordenes de caballería y su traslado a la de San Lázaro, se debería, nuevamente, a un criterio de segregación o a una necesidad médica (Hyacinthe, 2007: 219). Nos inclinamos a creer esto último, toda vez que lo que las fuentes señalan es una decisión tendien-

placed in a deserted place of solitude'." (Miller y Nesbitt, 2014: 47). Semejante apreciación deriva del hecho que para estos autores lo que encarnaba el Clérigo Anónimo era el sentimiento de rechazo que existiría en Occidente hacia los leprosos. En efecto, en esta traducción la que es odiada y negada del contacto con otros es la lepra. No la actitud de rechazo hacia la misma. La lectura que realizan estos autores permite entrever la intención de remarcar la diferencia entre el mundo bizantino con el mundo occidental, donde habría prevalecido para Miller y Nesbitt la actitud de segregación al leproso. Sin embargo, si observamos el testimonio del Clérigo Anónimo, él afirma que "*nescio qua communi hominum*" la lepra es evitada, y no que él afirme que odia la lepra, información que los autores omiten incorporar en su libro. En la descripción anónima del hospital, subyace una clara oposición a esa actitud de discriminación. En ningún caso un posicionamiento a favor, o algún tipo de afirmación en este sentido.

te a evitar el contagio de la lepra. De tal modo, resulta interesante que esto mismo es lo que ocurría en el gran hospital asociado al monasterio del Pantocrátor en Constantinopla. Este último poseía un edificio particular, separado del resto del complejo hospitalario, para el cuidado y atención médica a los enfermos de lepra (Jordan, 2000: 767). Por lo tanto, encontramos otro punto de continuidad entre la cultura médica-hospitalaria del mundo bizantino con la desarrollada en el Reino Latino de Jerusalén.

Leprosarios en Tierra Santa

Es comúnmente aceptado en la historiografía que las instituciones de cuidado, asilo y atención al enfermo en la región de Palestina se desarrollaron al menos desde fines del siglo IV gracias a la tarea filantrópica de los primeros padres de la Iglesia y la tarea filantrópica de diferentes miembros de la familia imperial bizantina (Patlagean, 1967; Ashkenazi, 1999).⁵ En este sentido, tanto el registro arqueológico como el textual, dan cuenta de la existencia de un gran número de leproserías y hospitales construidos en Tierra Santa en tiempos del Imperio bizantino (Touati, 2007: 170). Por lo tanto, no llama la atención que la historia misma de la orden de San Lázaro se vinculara desde su origen con el tratamiento institucional a los leprosos que desde tiempos bizantinos se desplegaba en la región. Si bien la historia de la orden no es objeto de nuestro trabajo, digamos simplemente que se trató, al igual que los hospitalarios o los templarios, de una orden que adquirió un carácter al mismo tiempo militar y monástico. A estos elementos se sumó un tercero de carácter caritativo, vinculado al cuidado de aquellos que padecían de lepra (Marcombe, 2003; Savona-Ventura, 2008).

Sobre la ubicación de la primera casa de la orden en Tierra Santa se han sostenido dos interpretaciones diferentes. La primera de ellas, que

⁵ La historiografía describió como en el mundo bizantino prevaleció, desde los primeros siglos de su existencia, la preocupación por la incorporación del leproso dentro de la vida civil. Su cuidado, al mismo tiempo, fue una empresa que la Iglesia griega desplegó en sus monasterios no solo en Constantinopla, sino también en ciudades como Antioquía o Jerusalén (Ashkenazi, 1999).

la misma habría derivado directamente de una institución bizantina que existía al menos desde el siglo V en Jerusalén. Desde este punto de vista, el primer leproario de la orden se ubicaba donde Eudocia construyó en el siglo V su basílica dedicada a San Esteban y su leproario asociado, fuera de la ciudad.⁶ El sitio de esta casa coincidiría también con la ubicación que se desprende del relato de Gerardo de Nazaret sobre el lugar donde Alberico cuidaba a los leprosos. La segunda, la más aceptada, sostiene que la primera casa de la orden se encontraba ubicada en algún punto de las afueras de la ciudad en la ruta de peregrinaje entre el Monte de los Olivos y el río Jordán (Marcombe, 2003: 9; Barber, 1994: 440). En este trayecto los peregrinos enfermos de lepra podían encontrar refugio y atención en las comunidades cenobíticas que existían a lo largo de esta ruta originadas desde tiempos bizantinos. Por lo tanto, siguiendo esta lectura también entendemos que el modelo del que disponían la hermandad que luego se constituyó como la Orden de San Lázaro descansaba sobre aquel que existía en la región desde tiempos bizantinos.

Conclusiones

Una percepción diferente a la que existió en el mundo medieval occidental y musulmán hacia el leproso logró desarrollarse en las sociedades de los cruzados a partir de la imagen construida por la Iglesia bizantina. Como pudimos observar en un conjunto diverso de fuentes se desarrolló entre aquellos que viajaron hacia Tierra Santa y residieron en el Reino Latino de Jerusalén un sentimiento novedoso de aceptación hacia el leproso. De la misma manera, vimos como el desarrollo hospitalario bizantino en la región y la creación de numerosos leproserías gracias al favor de la Iglesia o del emperador bizantino constituyó el modelo sobre el que los cristianos latinos se basaron a la hora de crear sus instituciones homónimas. De tal manera, y por lo expuesto, creemos que la indagación basada en los contactos que los cruzados tuvieron con la

⁶ En los fragmentos que se conservan de la orden, todas las menciones a la casa en relación a su ubicación son fuera de las murallas de la ciudad (Le Comte de Marsy, 1882: 121-157).

cultura médica local brinda valiosa información acerca de los desarrollos alcanzados por las sociedades latinas en *Outremer* en materia médica en particular y científica en general.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Beltjens, A. (2004), “Le récit d’une journée au Grand Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem sous le règne des derniers rois latins ayant résidé à Jérusalem ou le témoignage d’un clerc anonyme conservé dans le manuscrit Clm. 4620 de Munich”. *Société de l’Histoire et du Patrimoine de l’Ordre de Malte. Numéro spécial* 14, pp. 1-79.
- De Curzon, H. (1886), *La regle du Temple*. Paris : Société de l’histoire de France.
- Delaville le Roulx, J. (ed.) (1895-1906), *Cartulaire Général de l’Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jerusalem*, 4 vols. Paris : Académie Royale des inscriptions et belles-lettres.
- Donnadieu, J. (ed. y trad.) (2008), *Jacques de Vitry. Historia orientalis*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Kedar, B. J. (1983), “Gerard of Nazareth a Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States”, *Dumbarton Oaks Papers* 37, pp. 55-77.
- Le Comte de Marsy (1882), “Fragment d’un cartulaire de l’Ordre de Saint-Lazare en Terre sainte”, en *Archives de l’Orient Latin* 2, Génova : Imprimerie de L’Institute Royal des Sourds-Muets, pp. 121-157.

Bibliografía específica

- Ashkenazi, Y. (1999), “Curing and Nursing in the Church of Jerusalem during the Byzantine Period”, en Z. Amar, E. Lev, y J. Swartz (eds.), *Medicine in Jerusalem throughout the ages*, Tel Aviv: Unit of the History of Medicine in Israel.

- Barber, M. (1981), “Lepers, Jews and Moslems: The Plot to Overthrow Christendom in 1321”, *History* 66: 216, pp. 1–17.
- Barber, M. (1994), “The Order of Saint Lazarus and the Crusades” en *The Catholic Historical Review*, Vol. 80: 3, pp. 439-456.
- Brenner, E. (2010), “Recent Perspectives on Leprosy in Medieval Western Europe”, *History Compass* 8:5, pp. 388-406.
- Brody, S. N. (1974), *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Nueva York: Cornell University Press.
- Demaitre, L. (2007), *Leprosy in Premodern Medicine: A Malady of the Whole Body*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dols, M. (1983), “The Leper in Medieval Islamic Society”, *Speculum*, 58:4, pp. 891-916.
- Foucault, M. (1988), *Madness and civilisation*. Nueva York: Vintage Books.
- Hyacinthe, R. (2007), “De Domo Sancti Lazari milites leprosi: Knighthood and Leprosy in the Holy Land”, en B. Bowers (ed.), *The Medieval Hospital and Medical Practice*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Jordan, R. (2000), “Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople”, en J. Thomas y A. Hero (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. Dumbarton Oaks Studies XXXV*, Nueva York: Dumbarton Oaks.
- Marcombe, D. (2003), *Leper Knights. The Order of St Lazarus of Jerusalem in England, c.1150–1544*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Miller, T. y Nesbitt, J. (2014), *Walking corpses. Leprosy in Byzantium and the Medieval West*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Mitchell, P. D. (2002), “The myth of the spread of leprosy with the crusades”, en C. Roberts, K. Manchester, M. Lewis (eds.), *The Past and Present of Leprosy*. Oxford: Archaeopress.
- Mitchell, P.D. (2000a), “Appendix: An evaluation of the leprosy of King Baldwin IV of Jerusalem in the context of medieval world”, en Hamilton, Bernard (ed.), *The Leper King and his heirs. Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Mitchell, P.D. (2000b), “The evolution of social attitudes to the medical care of those with leprosy within the Crusader States”, en B. Tabuteau (ed.), *Histoire et archéologie de la lèpre et des lépreux en Europe et en Méditerranée de l' Antiquité aux Temps Modernes*, Rouen: Publications de l'Université de Rouen.
- Rawcliffe, C. (2006), *Leprosy in Medieval England*. Woodbridge: Boydell Press.
- Savona-Ventura, C. (2008), “The Order of Saint Lazarus in the Kingdom of Jerusalem”, *Journal of the Monastic Military Orders* 1, pp. 55-64
- Shahar, S. (1982), “Des lépreux pas comme les autres. L'Ordre de Saint-Lazare dans le royaume latin de Jérusalem”, *Revue historique* 267, pp. 19-41.
- Tabuteau, B. (2007), “Historical Research Developments on Leprosy in France and Western Europe”, en B. Bowers (ed.), *The Medieval Hospital and Medical Practice*, Routledge. Londres y Nueva York.
- Touati, F.-O. (2007), “La Terre sainte: un laboratoire hospitalier au Moyen Âge?”, en N. Bulst y K.-H. Spiess (eds.), *Sozialgeschichte Mittelalterlicher Hospitäler*, Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag.
- Touati, O. (1998), *Maladie et société' au Moyen Age. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*. Bruselas: Brepols.
- Zias J. (1986), “Was Byzantine Herodium a Leprosarium?” *The Biblical Archaeologist*, Vol. 49: 3, pp. 182-186.

ADAPTAR Y SOBREVIVIR.
ESTRATEGIAS TEXTUALES DE ESTABILIZACIÓN
SOBRE *PARTIDAS* EN EL SIGLO XIV

DANIEL PANATERI
IMHICIHU-CONICET/UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Las Siete Partidas constituyeron un hito en la historia jurídico-política medieval, tanto por su impacto en la coyuntura que le fue propia, como por su trascendencia, la cual revela su importancia a través de la larga y compleja tradición manuscrita y édita. La movilidad semántica permanente a la que fue sometida la obra implicó, por un lado, a la práctica medieval prototípica de transmisión escrita, por otro lado, también implicó que el rasgo distintivo de la obra pudo ser su capacidad de mutar y establecer conceptos políticos mientras su contenido se adaptaba a criterios, necesidades e intencionalidades diversas.

El principio que se reconoce en las obras es el del poder regio. En tal sentido, *Partidas* es un texto de reafirmación de la realeza más allá de los detalles de cada obra de reescritura y reedición. Podríamos sintetizar la propuesta de nuestro estudio de la siguiente manera: exis-

ten dos operaciones político-culturales en el texto de *Partidas* que se definen de un modo teórico. En primer lugar, entropía. La entropía, a diferencia del concepto de *mouvance* (Zumthor, 1972) deja de lado, aceptando plenamente dicho concepto, la idea de variación textual inherente al proceso –mecánico– de escritura específicamente medieval para proponer una explicación que dé cuenta del cambio al que está sujeta la enunciación. En rigor, las fuerzas a las que es sometida *Partidas* se plantean sobre su acción perlocutiva. Así, cada cambio revelado por la entropía, lejos de ser error u objeto de *emendatio*, constituye una intervención política dentro del texto jurídico. En segundo lugar, encontramos un fenómeno de presencia como operación política-cultural. El punto de partida es ¿por qué se vuelve y se reedita constantemente *Las Siete Partidas*? Una primera respuesta podría provenir del hecho de que *Partidas* fuera sancionada en el siglo XIII. En tal sentido, su carácter oficial –sumado a su eficacia jurídica– sería la explicación de su permanencia. Sin embargo, esta solución implicaría dejar de lado el problema de sus variaciones textuales profundas con cada copia y reedición. No haría falta, asimismo, el primer elemento explicativo, pues no habría fenómeno que analizar. Además, no solo los cambios operados sobre la obra sino, más aún, los trabajos de “relocación de sentido” (Hamlin, 2014) operados por la glosa –especialmente la de López de 1555– serían una contradicción con respecto, al menos, a la eficacia jurídica que podría explicar la necesidad de reeditar por entero, en lugar de “cortar y pegar” lo importante. En rigor, pensamos una segunda explicación teórica del funcionamiento del texto que aunque no invalida la posibilidad de su promulgación –históricamente imposible de corroborar para el siglo XIII– le otorga otro rasgo como clave de acceso al fenómeno de presencia continua: la capacidad que adquiere el texto de *Partidas* como extensión de la persona del rey. El sentido de este funcionamiento no está dado por un carácter jurídico, asimismo no planteamos una función metonímica con el cuerpo real de Alfonso X. Al contrario, sostenemos la idea de que la presencia concreta se produ-

ce como necesidad política dado su principio inherente de reafirmación regia. Del lugar del rey, de su persona no física. Así, *Partidas* tuvo lugar en contextos de crisis como medida simbólica de reafirmación del poder de la realeza en momentos de ausencia real, o simplemente en contextos de la llamada centralización política.

Esta presentación da cuenta de algunos rasgos y elementos de relevancia para comprender las razones y, posteriormente, los cambios de la promulgación de *Partidas* en el siglo XIV a través del *Ordenamiento de Alcalá* de Alfonso XI (1348).

La compilación, más que “*a work of scissor and paste*” (Procter, 1951: 111), fue el método de acción simbólica que caracterizó el trabajo jurídico-político alfonsí. La doble hélice del proyecto alfonsí consistió, por un lado, en un accionar interno dedicado a la homogeneización jurídica con el fin de unificar las expresiones de poder social y, por el otro, en aumentar su figura pública en el exterior con la intención de concretar su candidatura imperial. Observar estas obras desde la perspectiva de la *compilation* podemos entender el curso, pretensión y razón de acción, que resulta en un cuerpo nuevo de contenido y conocimiento. Como plantea Georges Martin (1997), las operaciones de determinación semántica muestran un nuevo mensaje que intenta plasmarse por medio de un método polifónico algunas veces y dialógico, siempre.

Las obras jurídicas de Alfonso X son el producto de un proyecto ideológico que consistió en la creación de discursos jurídico-políticos intervinientes. Por ello, entendemos que hay una necesidad de considerar la obra alfonsí como un todo armónico, lo cual proviene de captar el hecho de que su plan se engendra en el conflictivo contexto del triángulo rey/señores/municipios (Pérez-Prendes, 1984: 72). Este armado ideológico, por así decirlo, posee un último factor a tener en cuenta: el pasado visigodo. La pérdida de ese pasado que se construye como glorioso no estuvo, en el discurso alfonsí, signada únicamente por la disgregación política (fundamental en esta retórica) sino principalmente por la pérdida del *Liber* como objeto-libro y asegurador de la unidad.

Así, la unidad jurídica olvidada no respondía a una tradición muerta. Todo lo contrario, se encontraba muy viva aunque sus perfiles se volvieron imprecisos (Madero, 2004). Podría decirse que el sentido verdadero se diseminó, y que la *ratio* que une la ley, territorio, naturaleza y rey estaba multiplicada. En algún punto la tradición estaba pervertida bajo el entendimiento individual no calificado de los que aplicaban algo que no entendían, el derecho (de tradición romana). Sobre ese plano axiomático viene a intervenir el texto jurídico alfonsí.

De algún modo, el proyecto de centralización tiene como objetivo la unificación jurídica. De allí que el conflicto, como enunciamos más arriba, estuviera con los dos espacios dentro de la Península que tenían condiciones de creación autonómica de derecho. *Partidas* en su camino compositivo terminó constituyendo entonces un tratado político más que un código, con algunas excepciones recogidas en *Partidas* 3, 5 y 7 que trata temáticas que no aparecen en los fueros ni en Cortes precedentes. Así, el valor político estuvo justamente en esa carga sapiencial que muestra el cuerpo del monarca a través del texto.

En 1348 en Alcalá de Henares *Partidas* pasa a incorporar el *Ordenamiento* sancionado en esas Cortes bajo el reinado de Alfonso XI. De manera fiable entonces, se puede hallar allí el dato de su –seguramente– primera promulgación. El modo en el que se la presentó fue el de derecho supletorio. Es decir, dentro de un orden de prelación y en defecto de los fueros particulares y del propio Ordenamiento (que quedaba en primer lugar). Al respecto hay dos elementos de importancia para subrayar. En primer lugar, que siempre que *Partidas* fue reeditada o re-promulgada tuvo un carácter supletorio. En segundo lugar, como se esbozó más arriba, esta forma de promulgación resulta interesante si se tiene en cuenta que la regulación de materia procesal, contractual y penal estaba escasa, sino nulumamente, legislada. Por tal motivo, “en defecto de” y “como si” permitían a *Partidas* funcionar de modo pleno y habitual en determinadas materias. A esto debemos sumar el procedimiento de creación y derogación legislativa, tanto de las propias leyes

como de la costumbre y sus relaciones entre sí. Este punto, que hemos tratado en otro lugar, no resulta menor, pues el desarrollo de una teoría del derecho presente en *Partidas* constituye el único tratamiento dentro del mencionado *Ordenamiento de Alcalá* y que se relaciona con el principio legitimador del monarca productor del orden y la ley.

Los cuerpos regio y jurídico entran en contacto a través de una transacción entre objeto y sujeto (Rodríguez Velasco, 2010). El derecho se subjetiva en el cuerpo del rey y en la exhibición del mismo. Este acto estético muestra que, al contrario que en legislaciones anteriores, dicho cuerpo regio no sólo no es independiente de la ley, sino que además aquél ha de modificarse de acuerdo con esta. En tal sentido, desde la concepción alfonsí, la ley no es un conjunto textual que debe interpretarse. Tanto en la *Primera* como en la *Séptima Partida* se prohíbe no solo la interpretación sino también el comentario: “Espaladinar nin declarar non debe ninguno nin puede las leyes” (P. VII, XXXIII, 4)¹. Asimismo, se extiende de modo redundante para prohibir el “decorar las leys” (P. I, I). La ley ofrece al sujeto real como modelo tropológico, objeto de la *imitatio*. Este modelo tropológico se encuentra en consonancia con la epistemología medieval. Las formas de lectura e interpretación que se

¹ La fuente es *Institutiones*, L. 2 “*De origine iuris et omnium magistratuum et successionem Prudentium*” (Mommsen & Krüger, 1973: 30-33). El derecho romano con sus extensos comentarios medievales se vendía en las *stationes* y esa era la manera en la que circulaba. En *Partidas*, hasta el comienzo de su tradición impresa (fines del siglo XV), esto no sucede. Amén de sus versiones, la integridad hermenéutica se mantiene incólume. Sobre este fenómeno, que estudia Rodríguez Velasco, caben dos interpretaciones. La que le es propia a ese autor, que indica que esta diferencia se produce por el control implícito que exige la obra sobre sus interlocutores. La otra, que la glosa consagra la obra jurídica, pues la práctica del derecho estaba en el comentario y no en hacer leyes. Nuestra interpretación es distinta. Consideramos que *Partidas* tiene una propuesta restrictiva en cuanto a su posibilidad de ser interpretada, pero lejos de poder imponerse por vía normativa, es su condición de discurso en marcha lo que determina su imposibilidad de glosado (existencia de versiones). El primer movimiento de estabilización se produjo en 1348, pero allí funcionaba como derecho supletorio en tercer término. A partir del momento en que su uso continuo en los tribunales (no solo por los vacíos de los fueros particulares y del Ordenamiento de Alcalá del '48, sino también por la expansión de la jurisdicción regia) demandó su puesta editorial, se hizo necesaria la glosa. Incluso cuando se mandó la primera edición que poseía un comentario pequeño al final, quizá por las condiciones de jurista de Montalvo, de inmediato se reeditó solo para incluirle un aparato extenso.

desarrollan en dicha época contemplan no solo el conocimiento producido en un sentido recto, histórico o real, sino principalmente una función moralizante que se alcanza mediante la imitación y que conducen al comportamiento *correcto* en la vida terrena y, por extensión (pues lo bueno y lo malo se muestran en lo real), a la salvación². Así, en tanto modelo tropológico, el rey se manifiesta como *imago*, una presencia estética que simboliza la ley y al rey como una función antropomórfica del régimen legal. Esta es la más grande innovación de *Partidas*, su carga tropológica. El texto no solo expone reglas, sino que conlleva la racionalidad dianoética de la ley. *Partidas* interviene sobre el modo en que se produce la fusión entre proposición intelectual y aplicabilidad moral. Asimismo, asimila vocabularios jurídico y político, además de, fundamentalmente, teórico que aparece en la *Ética*, y a partir de la segunda redacción, de la *Política* aristotélicas. Esta forma, lejos de ser habitual, es una opción. Lejos de ser una fuente de interpretación o de representar, la *imago* genera una presencia simultánea que abarca toda la amplitud del poder. La *imago* es indisociable de la presentación física del poder. Se manifiesta a través de las relaciones políticas y el espacio (*Partida* I y II). Es una forma política que se auto-instituye y que tiene como fin la reproducción formal y moral por parte del pueblo. Vale aclarar que el concepto de pueblo en *Partidas* es absolutamente inclusivo. Rechaza la idea de pueblo llano y hace extensivo a este grupo a todos los estamentos por igual. En lo que hace a dominación y obediencia de la ley (*Partidas* I, II y II, IX)³.

De algún modo, este análisis que es teórico y recortado a los efectos de la comunicación, hacen de marco que sirve para explicar el porqué de la inclusión de *Partidas* en el *Ordenamiento*. Naturalmente, falta entender la expectativa de acción del texto ahora promulgado. Es ya moneda corriente decir que la minoridad de Alfonso XI estuvo marcada por un estado político convulso. Asimismo, vale decir, y no contradecir,

² Cf. de Lubac (1986).

³ Sobre este tema, Marey (2014), entre otros.

en esto a la tradición, que no hubo mayores cambios cuando accedió de modo pleno a la corona. En resumen, el reinado de Alfonso Onceno estuvo marcado por el conflicto con la nobleza castellana, al menos hasta 1337. A modo de ilustración, la *Crónica rimada* nos dice que

En este tiempo los señores
Corrian a Castiella
Los mesquinos labradores
Pasavan gran mansiella
Los algos les tomavan
Por mal e por codiçia
Las tierras se hermanavan
Por mengua de Justiçia

En este contexto, la inclusión de una obra como *Partidas*, según la definimos, parece la opción evidente. El código se promulga con este acompañamiento [1348. *exemplar* de cámara regia del *Ordenamiento de Alcalá*, copiado por Nicolás González (calígrafo de Pedro I) y firmado]:

Et los pleitos & contiendas que se non podieren librar por las leyes deste libro et por los fueros, mandamos que se libren por las leyes contenidas en los libros de las siete partidas que el rey don alfonso nuestro uisauuelo mando ordenar. Como quier que fasta aqui non se falla que fuessen publicadas por mandado del rey, nin fueron ayudas nin reçebidas por leyes. Pero nos mandamos las requerir et conçertar et emendar en algunas cosas que cumplian. Et assi conçertadas et emendadas, porque fueron sacadas et tomadas delos dichos delos sanctos padres et delos derechos et dichos de muchos sabios antiguos, de fueros et de costumbres antiguas de españa, damos las por nuestras leyes. Et por que sean çiertas et non ayan razon de tirar et emendar et mudar en ellas cada uno lo que quisiere, mandamos fazer dellas dos libros, uno sellado con nuestro seello de oro et otro sellado con nuestro seello de plomo para tener en la nuestra camara, por que en lo que dubda ouiere quelas conçiertan conella. (Tit. 28, fol. 15va)

Es propio para el análisis remarcar tres cosas. Primero, la no promulgación de *Partidas* en modo previo como proposición precedente de la acción. Si bien no debemos creerle de modo necesario a lo que Alfonso XI planteó cien años después, si sumamos esto al nulo rastro de promulgación en época alfonsí, todo parece indicar lo mismo. De cualquier modo, *se non è vero...* Segundo, resaltar la cuestión de los dos libros como método para contrastar y evitar inconvenientes en momentos de dudas a su aplicación. Esta acción revela dos cosas. La consciencia sobre el estado entrópico de la obra (sobre el cual se operó deliberadamente con una primera intención estabilizadora) y su necesidad y propuesta vinculante de supresión a través del “original” guardado en la cámara, que no se puede copiar, solo cotejar (sello de oro. El de plomo era para chancillería, para copiado oficial y uso en villas y ciudades). Sin embargo, según dice aquí, el sellado con sello de plomo que sería copiado, se guardaría en la cámara también (a pesar de que el sello de plomo tenía condición de otorgar publicidad a lo sellado). Tal y como dice *Partidas*, la cámara regia es “do el rey aluergare et su lecho et los pannos de su cuerpo et las arcas et los escriptos del rey” (II, IX, 12). *Partidas* debía residir donde reside el cuerpo del rey (esto no pasaba con otros textos legales, donde los más importantes se guardaban en la Cámara con sello de oro y los de plomo quedaban en chancillería).

La tradición de *Partidas* que entonces inicia Alfonso XI implica que la ley (estable, no sujeta a variación, la verdadera) reside donde reside el rey. Así, el rey (con *Partidas* como archivo) se constituye como origen y mandato, un punto base a partir del cual se construye el poder regio. El *Ordenamiento* al promulgar y apropiarse de *Partidas* la recrea diciéndolas (las otorga) y creando un simulacro de difusión, creando su presencia y transformando al *Ordenamiento* en metonimia de *Partidas* (Rodríguez Velasco, 2010).

Se inaugura una nueva tradición porque la promulgación no es un acto menor. En algún punto, es una acción que completa el círculo de la pretensión alfonsí (aunque no quiero decir con esto que haya

un solo proyecto que se completa conscientemente por el bisnieto). La nueva síntesis no solo es simbólica, sino también concreta. Al manifestar la unión de la *auctoritas* y de la *potestas*.⁴ El concepto de pueblo que aparece en *Partidas*, como fue definido *supra*, permite un escenario ideal a los efectos de la política de Alfonso Onceno. La homologación estamentaria frente a la ley permite una suerte de *lex rogata* constante, a su vez, ese consentimiento tácito se ve reforzado por la noción de sabiduría asociada al rey y a la factura de leyes, lo cual, asimismo, cancela la necesidad del mencionado consentimiento en cualquiera de sus formas. Así, el axioma de rey sabio investido de capacidad legislativa visigoda dentro de un tratado político que pasa a tener vigor jurídico provee la imagen de la realeza que pretende Alfonso XI, la del orden asociado al *imperium*. Sea cual sea el origen de la norma, *auctoritas* o *potestas*, esta imagen, sumada al proceso de juridización de los procedimientos de creación de costumbre presentes en *Partidas* (cf. Panateri, 2012), asume un carácter de concurrencia hacia un vértice que es abierto por el *imperium*: la *Majestas*.

Siete Partidas sirve a los intereses regios porque realiza una síntesis discursiva que propone una unión de estos elementos mencionados a partir de la reincorporación del carácter técnico del derecho a la vez que del lugar simbólico del poder del rey. Así constituye un espacio relativamente nuevo de poder basado en el *imperium*, el fundamento jurídico de un poder político que ejerce un rey sabio y conocedor del derecho.

En este fenómeno histórico aparece un elemento crucial que definimos más arriba: la compilación. La entidad que adquiere el dispositivo jurídico plantea un objetivo en sí mismo (incluso con su determinación, singularidad y, al fin, orden de prelación). El intento, a través de la compilación, es el de imponer a *Partidas* como un Derecho Común, quizá incluso complementario. Sin embargo, con gran potencia. Por eso vemos el cuidado sobre la *littera* original, el guardar no una sino dos copias en la Cámara. Por un lado, se reconoce el estado entró-

⁴ Vocablos inexistentes en el discurso alfonsí.

pico, por otro lado, se intenta, una vez más, controlarlo. Sin embargo, paradójicamente, para lograr esto, primero debieron hacer concertar los manuscritos existentes y, naturalmente, aumentado el mencionado estado entrópico, esta vez sin deseirlo. Pero haciendo que la función de *Partidas* cobre su máximo esplendor. Como dice el prólogo al título 28 del mencionado *Ordenamiento* “damoslas por nuestras leyes”. *Partidas* con su teoría política, su condición técnica, su propuesta de que la costumbre no deroga ley, etc. Pasa a constituirse dentro de la compilación de Alfonso XI con carácter normativo. Y es justamente su carácter de supletorio lo que le permite funcionar a través de los vacíos de la regulación precedente en temáticas que no conciernen de modo directo a los conflictos comunes de las comunidades. Asimismo, cumple su función creativa dando posibilidad de existencia a figuras que previamente no poseían entidad.

Para volver al problema del concierto, se hace necesario comentar, al menos en parte, el lugar del manuscrito Neoyorkino en todo esto, pues es el testimonio que actualmente me encuentro editando y estudiando para comprender el estado de la tradición en el siglo XIV.

Como se observó más arriba, a mediados del siglo XIV, Alfonso XI entendía que lo que había llegado como *Partidas* era, en realidad, una serie de copias con divergencias notables entre sí. De hecho, es posible ir un poco más allá para sostener que, en realidad, es probable que no supieran con exactitud qué eran *Las Siete Partidas* en la primera mitad del siglo XIV. La compilación que permite la primera promulgación de *Siete Partidas* constituye, asimismo, su primera estabilización. En este contexto, considero que el manuscrito de la *Hispanic Society* es una muestra perfecta de todo esto. En primer lugar, sostengo que forma parte de una serie de “borradores” del taller regio para componer una *Partidas* concertada. De allí se desprende que el contenido verificable en dicho manuscrito no tiene por qué corresponderse con ninguna tradición previa (dado que, en principio no lo hace) ya que es refundición de las dos versiones más conocidas, *i.e.* legalista y sapiencial, que se

distribuyeron, hasta nuestros días, en tres tradiciones. Incluso, es posible ir más allá y justificar el desconocimiento de *Partidas* como entidad libresca si se tiene en cuenta la presencia de interpolaciones extensivas de *Setenario* en dicho testimonio (que solo se nos transmitió en unos cinco manuscritos del período medieval), al que Solalinde llamó código misceláneo en 1924. Asimismo, refunde un ceremonial de coronación de, posiblemente, Ramón de Losana. De este modo, podemos sostener la hipótesis de Craddock y decir que el *Setenario* fue un intento de última redacción de *Partidas* o simplemente afirmar que la incorporación responde al estado de la transmisión en el siglo XIV (tampoco son opciones excluyentes). Dadas las condiciones actuales, solo se puede saber que el manuscrito Neoyorkino constituye un caso de refundición particular. Asimismo, considero que su estudio profundo y edición podrá arrojar luz sobre uno de los momentos clave de la estabilización de *Partidas* a partir de la comprensión de los diversos estados textuales.⁵ Asimismo, la escasez de glosas nos muestra el objetivo de la actividad. Es un trabajo crítico de composición de un núcleo discursivo identificado con *Las Siete Partidas*, no una tarea de concordancia jurídica (cosa que se hubiera hecho haciendo intervenir algún tipo de *marginalia*). La práctica del derecho medieval es una práctica glosadora. Es en la glosa donde está el derecho medieval. La práctica jurídica se discute allí conformando una suerte de cebolla donde capas semejantes se cubren unas a otras haciendo del derecho el resultado de la acrecencia (Rodríguez Velasco, 2010: 127). El objetivo del margen, amén del desarrollo de la propia práctica, era concordar la diversidad jurídica (las fuentes), realizar las alegaciones para orientarse dentro del mundo jurídico, localizar dónde se debía aplicar, también la discusión de leyes concretas, para la creación de doctrina y, sobre todo, para la actualización. La consciencia de los juristas medievales sobre el paso del tiempo es insoslayable, la adaptación es el núcleo de la actividad glosadora (Dolezalek, 1994 y 2002 y Conte, 2018). Además, en el margen se consiga la jurisprudencia

⁵ Creo productivo comenzar a hablar de estados más que de redacciones. Este punto será desarrollado en próximos trabajos.

y la jurisprudencia. Así el centro, el texto tutor, es el alimento del margen, pero no en *Partidas*. Con la Edad Moderna y, especialmente, gracias al comienzo de la tradición impresa, *Partidas* se vuelve objeto de comentario, así se produce otra innovación, ahora el centro del derecho civil no es romano, es *Partidas*.

En tal sentido, el manuscrito de la *Hispanic Society* muestra dos versiones (con elementos contrapuestos) de *Partidas* y la incorporación de unas tercera y cuarta obras. Sin embargo, los amanuenses no se dedican a interpretar ni a solucionar los problemas entre discordancias a través de la práctica jurídica habitual, lo hacen dentro del proceso compositivo para generar una nueva unidad de significado.

Bibliografía

Fuentes

Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso el nono. Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de su Majestad, Salamanca, 1555 [edición de Gregorio López en reproducción anastática del Boletín Oficial de Estado, 1974].

Mommsen, Th. y Krüger, P. (eds.) (1973) *Corpus Iuris Civilis*, vol. I, Berlin: Weidman [1872].

MS *Crónica rimada*, Poema de Alfonso Onceno (Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial Y.III.9).

MS HS1 (Hispanic Society of America HC 397/573).

MS LBL (British Library Add. 20.787).

MS MN0 (Biblioteca Nacional de España).

MS MN1 (Biblioteca Nacional de España, ms. 22).

MS MN6 (Biblioteca Nacional de España).

MS Ordenamiento de Alcalá (Biblioteca Nacional de España, Vitr. 15-7)

MS P40 (Bibliothèque Nationale de Paris, ms. esp. Espagnol 440).

MS Ramón de Losana, Solemnidad, forma, misa y ceremonias de la coronación de los reyes de Castilla (Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial &.III.3).

- MS *Setenario* (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, P.II.20)
MS *Setenario* (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 12.991)
MS T11 (Biblioteca Capitular de Toledo, 43-11).
MS T13 (Biblioteca Capitular de Toledo, 43-13).
MS T20 (Biblioteca Capitular de Toledo, 43-20).
MS Y19 (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, Y.III.19).
MS Y21 (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, Y.III.21).
MS Z14 (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, Z.I.14).
MS ZAB (Biblioteca Francisco de Zabálburu y Basabe, vitrina X-131)

Bibliografía específica

- Conte, E. (2018), “L’État au Moyen Âge: le charme résistant d’un questionnement dépassé”, en Bonin, P., Brunet, P. y Soazick, K. (dir.), *Formes et doctrines de l’Etat Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, París: Pedone.
- De Lubac, H. (1986), *Exégèse médiévale: Les Quatre sens de l’Ecriture*, vol. 1. París: Cerf [1959].
- Dolezalek, G. (1994), “Les gloses des manuscrits de droit: reflet des méthodes d’enseignement”, en Hamesse, J. de (ed.), *Manuels, programmes de cours et techniques d’enseignement dans les universités médiévales*, Lovaina la Nueva: Presses universitaires.
- Dolezalek, G. (2002), “Libri magistrorum and the transmission of glosses in legal textbooks (12th and early 13th century)”, en Colli, V. (ed.), *Juristische Buchproduktion im Mittelalter. Herausgegeben von Vincenzo Colli*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Hamlin, C. (2014), “De nuevo sobre la funcionalidad apologética de la traducción y el comentario de la ‘Divina Comedia’ de Villegas”, *La Corónica* 42.2, pp. 77-106.
- Madero, M. (2004), *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonios en la Castilla del siglo XIII*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

- Marey, A. (2014), “El rey, el emperador, el tirano: el concepto del poder e ideal político en la cultura intelectual alfonsina”, *Cuadernos de Historia del Derecho* 21, pp. 229-242.
- Martin, G. (1997), “Compilation (Cinq procédures fondamentales)”, *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 11, pp. 107-121.
- Panateri, D. (2012), “Uso, costumbre y fuero en relación al discurso medieval de la soberanía. Alfonso X el Sabio y la glosa de Gregorio López”, *Temas Medievales* 20, pp. 147-197.
- Pérez Prendes, J. (1984), “Las leyes de Alfonso el Sabio”, *Revista de Occidente* 43, pp. 67-84.
- Procter, E. (1951), *Alfonso X of Castille patron of literature and learning*. Oxford: Clarendon Press.
- Rodríguez Velasco, J. (2010), “La urgente presencia de *Las Siete Partidas*”, *La Corónica* 38.2, pp. 97-134.
- Solalinde, A. (1924), “Un código misceláneo con obras de Alfonso X y otros escritos”, *Revista de Filología Española* 11, pp. 178-183.
- Zumthor, P. (1972), *Essai de poétique médiévale*. París: Seuil.

ARRIANISMO, DIFERENCIACIÓN CULTURAL Y COHESIÓN SOCIAL EN EL REINO VISIGODO

WALTER SANTA MARÍA BOUQUET (UNAM)

Huyendo del frío glacial del norte del continente europeo, y de las violentas incursiones del pueblo de los Hunos, los visigodos penetraron la frontera del Imperio Romano. Para el año 332 habían recibido el título de *foederati*, otorgado por el Emperador Constantino con la finalidad de detener sus incursiones militares y desde entonces el acercamiento entre estos pueblos se fue intensificando.

La cultura romana cautivó a los visigodos con su esplendor y universalidad, pero al mismo tiempo amenazó su cohesión al atentar en contra de su identidad. Los líderes visigodos no tardaron en percatarse que este glorioso Imperio, que se extendía mucho más allá de lo imaginable, contaba en su interior con tal diversidad cultural que fácilmente podía devorar a su pueblo y diluirlo de manera definitiva, como había sucedido con otros tantos. Claro está que la adaptación a la romanidad era el paso obligado tras cruzar el Danubio e instalarse dentro del Imperio. El asunto a resolver era la manera de permanecer dentro de esta estructura, pero sin perder su identidad.

El presente texto busca evidenciar que la adopción por los visigodos de la fórmula teológica del arrianismo permitió establecer un vínculo cultural con los romanos, a la vez que por ser un credo herético fue el elemento diferenciador por excelencia.

§

Fleeing from the freezing cold of the north of the European continent, and from the violent incursions of the Hun people, the Visigoths penetrated the border of the Roman Empire. By 332 they had received the title of *foederati*, granted by the Emperor Constantine with the aim of stopping their military incursions, since then the rapprochement between the Romans and the Goths was intensified.

The Roman culture captivated the Visigoths with their splendor and universality, but at the same time threatened their cohesion by attempting against their identity. The Visigoth leaders soon realized that this glorious Empire, which extended far beyond what was imaginable, had within such cultural diversity that it could easily devour its people and dilute it definitively, as had happened with many others. Of course, adaptation to Romanity was the required step after crossing the Danube and settling into the Empire. The issue to be resolved was how to stay within this structure, but without losing their identity.

The present text seeks to demonstrate that the adoption of the theological formula of Arianism, by the Visigoths, allowed them to establish a cultural link with the Romans, while being a heretical creed it was the differentiating element par excellence.

CARACTERIZACIONES ACERCA DE LOS ÁNGELES Y LOS DEMONIOS EN AUGSTÍN DE HIPONA: ¿CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO? (SIGLOS IV-V)

HERNÁN GARÓFALO (UNC)

La producción escrita de Agustín de Hipona significó un esfuerzo destacado en la construcción teológica de Occidente. Dentro de los diversos temas que abordó, la caracterización de los ángeles y los demonios, en el marco más amplio de las construcciones acerca de la vida en la tierra de los hombres y su situación posterior en el más allá, ocupa un lugar destacado.

El presente trabajo se propone, tomando como fuentes fundamentales las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, ahondar en los elementos constitutivos de las elaboraciones respecto a los ángeles y en especial, los demonios; en el discurso del Hiponense. A la vez, se intentarán establecer las líneas más generales que, a este respecto, luego serán reproducidas por autores posteriores como Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, en lo que podría considerarse una sucesión en el intento de fijación de elementos dogmáticos.

§

The written production of Augustine of Hippo meant a major effort in the theological construction of the West. Among the various issues addressed, the characterization of angels and demons, within the broader framework of the constructions about life on earth of men and their subsequent situation in the hereafter, occupies a prominent place.

The present work aims to, delve into the constitutive elements of the elaborations regarding the angels and especially the demons in the speech of Hipponense, taking as fundamental sources the *Confessions* and the *City of God*. At the same time, we will try to establish the most general lines that, in this respect, will be reproduced by later authors such as Gregory the Great and Isidore of Seville, in what could be considered a succession in the attempt to fix dogmatic elements.

LA DESIGUALDAD POLÍTICO-SOCIAL DURANTE EL REINADO OSTROGODO EN EL PANEGÍRICO DE ENNODIO

BÁRBARA GARCÍA CONTRERA (UNC)

El reinado de Teodorico se caracterizó por ser un reinado de paz y prosperidad para el Occidente. La estabilidad interna lograda por el monarca en el interior de la península fue producto de las estrategias de legitimación utilizadas en relación con los diferentes miembros de la sociedad, particularmente con la élite senatorial. Las relaciones que se desarrollaron con esta élite demostraron la heterogeneidad que atravesaba a este grupo.

Teniendo en cuenta lo planteado el objetivo de este trabajo es explicar mediante el análisis de pasajes de la obra de Ennodio de Pavia “El Panegírico de Teodorico”; la necesidad de establecer, en el imaginario colectivo, una paz en base a un proceso de aceptación y asimilación de un nuevo grupo para la conformación del estado ostrogodo. Éste se encontraría atravesado por una serie de relaciones de mutualismo entre grupos que se caracterizan por presentarse de manera contradictoria. Es decir, se reconocen como unidad ya que sí logran compartir

aspectos culturales, como considerar al reino ostrogodo heredero del imperio romano; pero a su vez conservan una marcada otredad, con respecto a la cuestión identitaria de cada grupo, ya que en el discurso encontramos una construcción identitaria donde se distinguen godos de romanos, sin perder la idea de unidad política pacífica.

§

The reign of Theodoric the Great is known as a peaceful and prosperous period in western Europe. The internal stability achieved by the monarch in the peninsula was a product of the strategies of legitimacy used on the different groups of society, particularly with the senatorial elite. The relationships that developed with this group demonstrated the heterogeneity that characterised this kingdom

The goal of this work is to explain the need to establish, in the collective imaginary, a peace based on a process of acceptance and assimilation of a new group for the formation of the Ostrogothic kingdom. This explanation is based on the analysis of the *Panegyric of Theodoric*, by Ennodius of Pavia. The text would be influenced by a series of mutual relations between groups that are characterised by being contradictory. Such groups are recognized as a unit since they do manage to share cultural aspects, such as considering the Ostrogothic kingdom as a heir of the Roman Empire. At the same time, they preserve a distinctive otherness related to the identity of each group, since the language used by the Ostrogothic society shows an identity construction in which Goths and Romans are distinguished, without losing the idea of peaceful political unity.

LA IDEA DE LOS ALPES ORIENTALES COMO UN RECRUITMENT GROUND. SIGLOS V Y VI

FERNANDO RUCESI (UNNE, IIGHI-CONICET/UNNE)

Durante el Imperio romano tardío, los Alpes Orientales constituían una zona de frontera que se caracterizaba por ser una de las rutas que abría el acceso a Italia. El territorio estaba compuesto por las provincias de Raetia I y II, Noricum Ripense y Noricum Mediterraneum y, finalmente, las dos Panonias como también Savia. El objetivo de este trabajo es analizar los procesos relacionados a la formación de nuevas élites y el modo en que dichos procesos afectaron y moldearon el carácter de la población local como así también sus patrones de comportamiento. Finalmente, intentaremos interpretar cuál fue la imagen de la región a través de las fuentes escritas. En relación a este último punto, propondremos que los Alpes Orientales se convirtieron en un *recruitment ground* durante los siglos V y VI, tanto para los emperadores romanos de Oriente como también para los líderes bárbaros.

§

During the late Roman Empire, the Eastern Alps were a frontier zone which worked as a route to Italy. The territory was composed by

the provinces of Raetia I and II, Noricum Ripense and Noricum Mediterraneum, and finally, the two Pannoniae as well as Savia. The aim of this work is to analyse the processes related to the formation of new elites and the manner in which such processes affected and shaped the character of the local population as well as its patterns of behaviour. Finally, I will interpret the image of the Eastern Alps provided by the narrative sources. Regarding this, I will propose that the Eastern Alps became a recruitment ground during the 5th and 6th centuries, both for the Eastern emperors and for the barbarian leaders.

EL CAMPO SEMÁNTICO DEL TRABAJO EN LAS LENGUAS GERMÁNICAS ANTIGUAS: DEL GÓTICO AL NÓRDICO ANTIGUO

SANTIAGO BARREIRO (IMHICIHU-CONICET)

El objetivo de este trabajo es intentar reconstruir el campo semántico del vocabulario referido al trabajo en las lenguas germánicas, a través de la comparación de la evidencia presente en los idiomas arcaicos de dicha familia lingüística: gótico, antiguo altoalemán, antiguo nórdico y anglosajón, retomando metodológicamente los trabajos del filólogo inglés Dennis Green. Esta comparación nos permitirá evaluar la postura sostenida por el historiador soviético Aron Gurevich, quien consideraba que los pueblos bárbaros (asimilados por él, en gran medida a los hablantes de lenguas germánica) como carentes de una noción de trabajo independiente y abstracta, sino como intrínsecamente ligada a las prácticas religiosas y jurídicas. Nuestra hipótesis inicial es que la evolución semántica se dirigió progresivamente desde una serie de conceptos difusos aplicables a actividades diversas, presentes en las lenguas germánicas de la antigüedad, hasta una cierta noción general (aunque no abstracta) de trabajo, que se evidencia en las lenguas de la Edad media central.

§

The aim of this paper is to attempt a reconstruction of the semantic field for the vocabulary of labour in the Germanic languages. I will compare the evidence in the early languages of said family: Gothic, Old High German, Old Norse and Old English, proceeding by the methods of the English philologist Dennis Green. The comparison would allow to assess the views of Soviet medievalist, Aron Gurevich, who considered the “barbarians” (largely equated with the early Germanic-speaking peoples) as lacking any independent and abstract notion of labour, but one that always appeared linked with religious and juridical categories. My initial hypothesis is that the evolution of meaning moved progressively from a series of diffuse concepts that applied to diverse activities (in the earliest languages) to a general (but not abstract) notion of labour that is evident in the languages attested in the Central Middle Ages.

EL ‘MALVADO LINAJE’ DE WITIZA Y LA LEGITIMACIÓN DE LA MONARQUÍA ASTUR

GUSTAVO GIORDANO (UNC)

En las crónicas hispanas posteriores al siglo XI, el rey visigodo Witiza –como así también sus hijos– está signado como uno de los causantes centrales de la caída de dicho reino. En efecto, esta imagen será configurada y consolidada a partir de las crónicas que componen el llamado Ciclo de Alfonso III. No obstante, las crónicas anteriores al mencionado ciclo muestran una imagen completamente distinta.

Es, precisamente, este cambio en la imagen de Witiza lo que constituirá el objeto de estudio para la presente ponencia. En ella se buscará establecer y determinar las razones que impulsaron dicho cambio, a partir de la Crónica Mozárabe del 754 y la Crónica de Alfonso III.

§

In the Spanish Chronicles post XI century, the visigothic king Witiza and his sons are identified as the main cause of the destruction of that kingdom. Indeed, this image will be configurated and consolidated, since the chronicles belong to the *Ciclo de Alfonso III*. Nevertheless, the chronicles previous to that *Ciclo* show a fully different picture.

The change in the image of Witiza will be, precisely, the main objective in the present paper. Through the analysis of the *Crónica Mozárabe del 754* and the *Crónica de Alfonso III* (*Rotense* and *Albeldense* versions), I will find out the causes and reasons which explain the change in that image.

ADAM DE BREMEN E O PASSADO SAXÃO NAS *GESTA HAMMABURGENSIS*

LUKAS GABRIEL GRZYBOWSKY (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

Adam de Bremen é um famoso cronista da segunda metade do século XI. Autor das *Gesta Hammaburgensis*, uma narrativa sobre os feitos dos bispos de Hamburgo-Bremen entre os séculos IX e XI, Adam alcançou projeção já em sua época pelo seu tratamento da cultura religiosa e da paisagem natural escandinava no quarto livro de suas *Gesta*. Menos atenção receberam, no entanto, outros trechos da narrativa histórica que trazem informações igualmente preciosas, algumas das quais acredito serem chave para a compreensão do quarto livro, chamado *descriptio*. No presente capítulo pretendo analisar um desses trechos, a saber, a apresentação dos povos saxões e seu paganismo ao início do primeiro livro das *Gesta*. Esta análise segue os preceitos teórico-metodológicos da *Vorstellungsgeschichte* e está atrelada ao nível das ideias e sua interrelação com as realidades passadas. Ao final do trabalho é possível concluir que o uso que Adam faz da narrativa a respeito dos saxões está intrinsecamente ligada à sua concepção de história e possui uma conexão direta com as experiências vividas pelo cônego em meio às disputas políticas e religiosas

de sua própria época. O impacto de tais elementos sobre a leitura possível das *Gesta* em sua totalidade é evidente e pode levar a novos conhecimentos a respeito da operação historiográfica e sua relevância no medievo.

§

Adam of Bremen is a famous chronicler from the second half of the 11th century. He is the author of the *Gesta Hammaburgensis*, an account of the deeds of the Hamburg-Bremen archbishops from the 9th to the 11th century. Adam achieved some notoriety already in the Middle Ages due to his dealing with the Scandinavian natural landscape and religious culture in the fourth book of his oeuvre. Other parts of his historical narrative have attracted less attention from the scholarship despite their invaluable content. Some of these I believe are actually essential for the understanding of Adam's famous fourth book. In the following chapter, I analyze one of these passages, namely Adam's depiction of the Saxons and their paganism at the beginning of his work. This analysis follows the methodological proposals of the *Vorstellungsgeschichte*, an anthropological approach to the ideas in history. I conclude that Adam's treatment of the Saxon past presents a close connection to his concepts of history. It is also deeply influenced by the author's contemporary experiences regarding political and religious disputes in Bremen. These elements have a great impact on how to interpret the *Gesta* and might further develop our understanding of the role of historical thinking in the Middle Ages.

RUSOS, BÚLGAROS Y ROMANOS: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE INTERCAMBIOS CULTURALES

EMILIO NICOLÁS ANTONIO VALLEJOS ZACARÍAS (IIGHI-CONICET/UNNE)

La presente exposición pretende esbozar, a grandes rasgos, un estado de la cuestión acerca del tema de las relaciones e intercambios culturales entre el imperio romano de Oriente y los pueblos eslavos. Para ello, hemos tomado un recorte temporal que va desde el siglo IX al XI, y se seleccionaron dos casos a tratar: el del Imperio búlgaro y el Estado ruso de Kiev.

Haremos referencia a obras escritas durante el siglo XX, tanto aquellas consideradas “clásicos” en el campo tratado, como a trabajos y corrientes más recientes. En particular, nos enfocaremos en las causas, medios e impacto de los procesos de intercambio cultural e influencia entre Bizancio y los mencionados pueblos.

§

The present paper aims to outline a state of the art on the cultural relations and exchanges between the Eastern Roman Empire and the Slavic peoples. In order to do that, we have chosen a chronological approach which extends from the IX to the XI century, and two cases to account: The Bulgarian Empire and the Kievan Rus.

We will address works written in the twentieth century (those considered “classic” within the field), as well as more recent works and tendencies. We will focus specially on the causes, means and impact of the cultural exchanges and influence processes developed between Byzantium and the aforementioned peoples.

LA PERCEPCIÓN DEL LEPROSO EN EL REINO LATINO DE JERUSALÉN

ESTEBAN GREIF (IMHICIHU-CONICET, UBA)

La renovación historiográfica dentro del campo de la historia de la medicina y de la salud en el Mediterráneo medieval es reciente. Entre los trabajos que conforman dicho campo, una pequeña parte corresponde a los que se detuvieron en el estudio de la práctica médica y la percepción social de la enfermedad en el Reino Latino de Jerusalén. De todos ellos, los análisis sobre la circulación de conocimientos y prácticas entre el mundo medieval de Oriente y Occidente no fueron frecuentes. Por lo tanto, nuestra propuesta se inserta en este espacio y busca comprender cuál fue el tratamiento y las percepciones sociales desarrolladas hacia los leprosos en el estado cruzado más importante. Para esto nos apoyaremos en las últimas producciones que enfatizaron la relectura del lugar social que tuvieron los sujetos que padecían esta enfermedad en los distintos “mundos” medievales. Analizaremos en especial el caso bizantino y su influencia sobre la percepción hacia la lepra desplegada en la Ciudad Santa bajo control de los francos.

§

The historiographical renovation within the field of the history of medicine and health in the Medieval Mediterranean is recent. Among the works that make up this field, a small part corresponds to those about the study of medical practice and the social perception of the disease in the Latin Kingdom of Jerusalem. Among them, those on the circulation of knowledge and practices between the medieval world of East and West were not frequent. Therefore, our proposal is inserted in this space and seeks to understand the treatment and social perceptions developed towards lepers in the most important of the crusaders' states. For this, we will base our work on the latest productions that emphasized the reinterpretation of the social place that had the subjects who suffered from this disease in the different medieval "worlds". We will analyze in particular the Byzantine case and its influence on the perception towards leprosy displayed in the Holy City under the control of the Franks.

ADAPTAR Y SOBREVIVIR. ESTRATEGIAS TEXTUALES DE ESTABILIZACIÓN SOBRE *PARTIDAS* EN EL SIGLO XIV

DANIEL PANATERI (IMHICIHU-CONICET, UNSAM)

El objetivo de este trabajo es estudiar cómo funcionó *Partidas* en el siglo XIV. El punto de partida implica entender cómo la compilación legal jugó un rol central en la historia política española. En ese sentido, investigaré cómo *Siete Partidas* cambió entre los siglos XIII y XIV. Para lograr este objetivo, mostraré cómo su contenido se movió de acuerdo a las necesidades políticas de la monarquía. En resumen, *Partidas* fue un dispositivo político que la monarquía usó para asentar sus prerrogativas a través del poder del discurso de la ley.

§

The aim of this paper is to study the manners in which *Partidas* worked in the 14th century. The starting point involves to know how the legal compilation played a key role in the Spain political History. In that manner, I will investigate how *Siete Partidas* changed between the 13th and 14th centuries. In order to demonstrate this, I will show how its content was modified according to the political needs of the mon-

archy. So, *Partidas* was a political construct used by the monarchy to settle its own prerogatives through the power of the Discourse of Law.

Este libro se terminó de editar en el mes
de noviembre de 2020, en el Instituto de
Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Av.
Castelli 930, Resistencia, Chaco

Circulación de ideas en la Antigüedad tardía y la Edad Media. Occidente y Oriente

Este volumen reúne las contribuciones de historiadores que se desempeñan en distintas universidades del país y en el CONICET y busca demostrar cómo podía funcionar una idea en contextos diferentes. Cómo ciertos territorios de frontera –y comunidades que no pertenecían al mundo cultural greco-latino o cristiano– eran caracterizados de acuerdo a agendas políticas bien definidas. Asimismo, el libro analiza el modo en que la historiografía influyó en la construcción de pueblos y culturas, y cómo dicha construcción variaba y era modificada con el tiempo, en tanto la legislación era utilizada en contextos de crisis política para reafirmar el poder de la monarquía.

En definitiva, el período histórico abordado en esta obra colectiva posee una riqueza intelectual mucho más desarrollada de lo que realmente se cree y las páginas de este texto pretenden dar cuenta de este rasgo esencial.



ISBN 978-987-4450-10-4



9 789874 450104