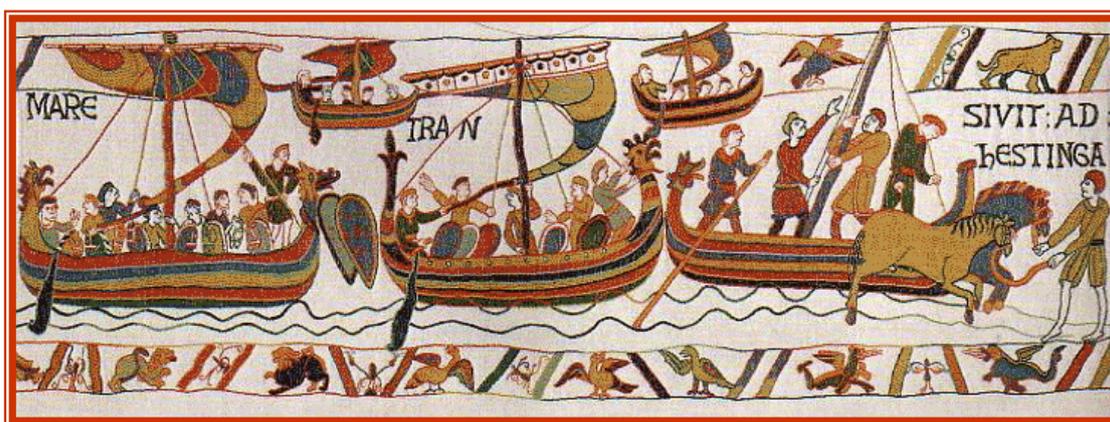


**¿QUÉ IMPLICA SER MEDIEVALISTA?
 PRÁCTICAS Y REFLEXIONES EN TORNO AL OFICIO
 DEL HISTORIADOR**

VOLUMEN I: EL MEDIOEVO EUROPEO

ANDREA VANINA NEYRA
 GERARDO FABIÁN RODRÍGUEZ (Dirs.)



**Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios
 Medievales (GIEM)**

Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED)

- 2012 -

¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador: obras completas / dirigido por Andrea Vanina Neyra y Gerardo Fabian Rodriguez. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), 2012.
E-Book.

ISBN 978-987-544-475-11.

Historiografía. I. Neyra, Andrea Vanina, dir. II. Rodriguez, Gerardo Fabian, dir.

CDD 907.2

Fecha de catalogación: 16/11/2012

¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador: Vol. 1 El Medioevo Europeo/ dirigido por Andrea Vanina Neyra y Gerardo Fabian Rodriguez. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), 2012, p. 256.
E-Book.

ISBN 978-987-544-476-8.

1. Historiografía. I. Neyra, Andrea Vanina, dir. II. Rodriguez, Gerardo Fabian, dir.

CDD 907.2

Fecha de catalogación: 16/11/2012

Edición a cargo de Gisela Coronado-Schwindt

Diseño de portada a cargo de Jorge Rigueiro García (Letra inicial "D" extraída de Vita sanctorum - Ca 1143 - Alençon BM 0014 Fl 012. Vol. 1. Escena del Cruce del Canal de la Mancha por Guillermo, Tapiz de Bayeux)

Esta obra fue evaluada por Jorge Estrella (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina) y Diego Melo Carrasco (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile).

Mar del Plata, Buenos Aires, noviembre de 2012, edición online

Índice

Volumen 1

Andrea Vanina NEYRA y Gerardo RODRÍGUEZ, “¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador”.	5
Nilda GUGLIELMI, “Fuentes: de <i>varia lectio</i> ”.	19
Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, “Cambio de época versus época de cambios. Medievalistas y nuevas tecnologías”.	39
Maria Giuseppina MUZZARELLI, “Sull’uso politico della storia. Riflessioni sui revival del Medioevo ieri e oggi”.	53
Flocel SABATÉ, “Identidad y memoria en el oficio del historiador”.	65
Glauco Maria CANTARELLA, “Barbari, migranti – passato, presente”.	93
Nicolae ALEXANDRU, “Early Christianity in the Grecian town of Kallatis, in Scythia Minor”.	107
Esteban NOCE, “El historiador y sus fuentes: el aporte de los testimonios materiales para el análisis del discurso de Cromacio de Aquileya respecto del paganismo”.	137
María Luján DÍAZ DUCKWEN, “El problema del lenguaje en la Antigüedad Tardía: Arnobio de Sicca”.	163
Patricia GRAU-DIECKMANN, “El <i>mandylion</i> del rey Abgaro de Edesa. Magia, mito, rito y espacio sagrado de un icono protector”.	177
Gerardo RODRÍGUEZ, “Nitardo como fuente histórica” .	191
Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, “Los monasterios en el reinado de Alexis Comneno (1081-1118)”.	203
João Vicente de MEDEIROS PUBLIO DIAS, “O riso melancólico de Psello na <i>Chronographia</i> ”.	219
Alejandra CONCHA SAHLI, “Más allá de las fibras: el estudio de la indumentaria medieval y las problemáticas de su utilización como fuente histórica”.	239

¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador

Andrea Vanina Neyra¹ - Gerardo Rodríguez²

¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador es una obra colectiva, que recoge, con modificaciones, ponencias presentadas en encuentros académicos, trabajos realizados en ocasión de cursos de posgrado -ya sea clases dictadas o evaluaciones de los mismos-, informes de proyectos de investigación, artículos publicados con anterioridad en revistas especializadas -de los que se ofrece la correspondiente traducción castellana- e investigaciones originales, en las cuales los autores, un nutrido grupo de especialistas procedentes de Argentina, Brasil, Chile, España, Estados Unidos, Italia, Polonia, Rumania y Uruguay, reflexionan en torno a la labor del historiador, el uso de fuentes y la construcción de marcos historiográficos y teórico-metodológicos para abordarlas.

Sus colaboraciones recorren un amplio marco temporal que se inicia en el siglo III y culmina en el siglo XVI, aunque alguno de ellos toma en consideración sus proyecciones en ámbitos y reflexiones contemporáneos, reconociendo que nuestras lecturas del pasado se ven influidas por las preocupaciones del presente, evidenciando que los tiempos pretéritos son “impensados” y “revisitados” desde cada actualidad³. Una actualidad que reconoce lo diverso y extraño en la Edad Media, pero también las continuidades que han conformado la historia del mundo occidental⁴.

La heterogeneidad de las propuestas se fundamenta en la diversidad de registros documentales examinados: manuales de confesores, crónicas, epístolas, bulas,

¹ Universidad de Buenos Aires, Conicet, Argentina, avaninaneyra@yahoo.com.ar.

² Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, Argentina, gerodri@sinectis.com.ar.

³ Tomamos y adaptamos estas nociones de Immanuel WALLERSTEIN, **Abrir las Ciencias Sociales**, México, Siglo XXI, 1996 e **Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos**, México, Siglo XXI, 1998.

⁴ Peter DINZELBACHER, **Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess**, Essen, Magnus Verlag, 2006.

Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ, “¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 5- 17. ISBN 978-987-544-476-8

ordenanzas municipales, actas notariales, actas y reglas monásticas, imágenes, objetos, restos materiales. Cada uno de ellos ofrece un gran número de posibilidades pero, al mismo tiempo, impone ciertos límites a la tarea del investigador. Habilitan el acercamiento al estudio de las más diversas esferas de la sociedad y la cultura de la Antigüedad tardía y de la Edad Media: la política, la economía, el arte, las creencias religiosas, la educación, la salud, la alimentación, la vestimenta, las relaciones interpersonales directas y mediadas por las distintas manifestaciones documentales mencionadas.

Fuentes escritas, iconográficas, arqueológicas: en nuestros tiempos, el oficio del historiador implica un análisis crítico que procura rescatar el diálogo entre ellas y nuestros marcos analíticos y conceptuales. El libro genera un espacio de intercambio que permite reflexionar sobre las potencialidades y las desventajas planteadas por la tipología documental elegida por cada investigador en vinculación con sus objetos de estudio, atendiendo a las metodologías que resultan de utilidad para salvar ciertos obstáculos -la escasez de fuentes, el estado lacunario de las mismas, las contradicciones entre diferentes registros, las peripecias que marcan la historia de la transmisión de cada documento- y a los contextos culturales e historiográficos en que se encuadra su producción.

El oficio del historiador descansa sobre las fuentes que permiten la recuperación y la reconstrucción del pasado. De allí la importancia fundamental que tiene un profundo conocimiento, valoración y tratamiento de las mismas, tanto en los aspectos relativos a la investigación histórica como a los referidos a su producción, circulación y conservación.

El concepto de fuente histórica ha ido modificándose para incluir desde las más diversas expresiones del documento escrito a los monumentos, desde los restos materiales a las manifestaciones icónicas, desde los testimonios directos a la información que nos transmiten los anillos de los árboles, tanto al ritmo de las consideraciones teóricas como en función del avance de las nuevas tecnologías. Tal variedad y vastedad pusieron de relieve la necesidad de repensar la cuestión de la clasificación de las fuentes, en particular a partir del siglo XX.

Emilio Mitre Fernández⁵ sostiene que hasta los años ochenta del siglo pasado, la clasificación de fuentes se basaba en la tradición decimonónica, que reconocía y diferenciaba tres grandes grupos, las fuentes transmitidas oralmente, las fuentes transmitidas por escrito o impresas y las fuentes transmitidas por medio de la representación plástica, a la que se sumaba los aportes de la historiografía italiana de los años setenta, referidos a las diferencias entre las fuentes intencionales o testimonios en sentido propio y las fuentes preterintencionales o restos.

Las fuentes intencionales agrupan todas aquellas manifestaciones encaminadas a dar noticias de ciertos hechos, por lo que recoge tanto testimonios orales como escritos. Las fuentes preterintencionales, en cambio, deben entenderse como aquellos restos de muy variado carácter cuya naturaleza o función originaria no estaba destinada a dejar constancia de los hechos. Aquí pueden incluirse los restos propiamente dichos, todo producto del trabajo humano, los restos lingüísticos o léxicos, las tradiciones religiosas y populares, las obras científicas o literarias.

Sin embargo, esta taxonomía reconoce que hay fuentes que pueden ser consideradas indistintamente en una u otra categoría o bien que en toda fuente intencional se encuentran presentes elementos preterintencionales.

Jerzy Topolski⁶, por su parte, en un intento por abarcar en forma sencilla toda la gama de posibilidades documentales, estableció una distinción entre fuentes directas e indirectas y fuentes escritas y no escritas.

En lo referido específicamente al mundo medieval, Juan Ignacio Ruiz de la Peña⁷ propuso una distinción entre fuentes escritas (narrativas, literarias, documentación de archivo) y fuentes no escritas (monedas, restos materiales, artes plásticas) y, de manera reciente, Joseph Morsel⁸ subrayó que los historiadores se propusieron interrogar

⁵ Emilio MITRE FERNÁNDEZ, **Textos y documentos de época medieval** (análisis y comentario), Barcelona, Ariel, 1992. Cf. Manuel RÍU (dir.), **Textos comentados de época medieval (siglos V al XII)**, Barcelona, Teide, 1975.

⁶ Jerzy TOPOLSKI, **Metodología de la Historia**, Madrid, Cátedra, 1973, 3ª edición. Cf. Jerzy TOPOLSKI (Ed.), **Historiography between Modernism and Posmodernism. Contributions to Methodology of the Historical Research**, Amsterdam, Rodopi, 1994. Agregar el manual de Cátedra.

⁷ Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, **Introducción al estudio de la Edad Media**, Madrid, Siglo XXI, 1984.

⁸ Joseph MORSEL, "De l'usage des sources en Histoire médiévale", en: "**De l'usage de**". Collections Ménestrel, 2009. Édité en ligne: <http://www.menestrel.fr...ubrique1026&lang=fr>; "Du texte aux archives : le problème de la source", en: **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre**, hors-série 2 (2009) = **Le Moyen Âge vu d'ailleurs**, 2009. Édité en ligne: <http://cem.revues.org/document4132.html>; "En guise d'introduction: les chartriers entre 'retour aux sources' et déconstruction des objets historiques", en: Philippe CONTAMINE y Laurent VISSIÈRE (eds.), **Défendre ses droits, construire sa mémoire**.

el sentido social de recurrir a la escritura, más allá del esquema simplista que establece una oposición entre la escritura y la oralidad.

La pregunta resulta crucial para los medievalistas, dado que, por una parte, la sociedad medieval nos es accesible indirectamente, a través de los documentos escritos; por otra parte, la sociedad medieval ha hecho de la cultura escrita una apuesta de dominación social; finalmente, la sociedad medieval hizo difundir, e incluso aparecer, diversas técnicas que nos parecen hoy de uso cotidiano y notablemente difundidas (el libro, el papel, la escritura minúscula, la separación de las palabras, la imprenta) pero que se encontraban atadas a las necesidades de producción escrita imperante y a los medios de marcación cuyo significado no siempre nos resulta conocido.

En síntesis, las posibilidades de clasificar y abordar las fuentes resultan ser múltiples y dependen, en muchos casos, de la mirada de cada historiador, las tendencias e inquietudes propias de cada época, los marcos historiográficos. El conjunto de los procedimientos que se intercalan entre la sociedad estudiada y el historiador debe tenerse en cuenta al momento de responder interrogantes referidos a ¿por qué tenemos fuentes?, ¿qué registros del pasado pueden ser considerados fuentes? y ¿cómo las analizamos?⁹.

Las respuestas apuntan a ejercitar en la utilización de los documentos medievales desde el punto de vista de la relación entre estos documentos, la sociedad que los produjo y nosotros¹⁰. A partir de los años ochenta del siglo pasado se profundizaron estos cuestionamientos en torno a las fuentes, sus alcances, sus límites y sobre las lecturas que dichas fuentes suscitaron en la propia Edad Media y luego en las relecturas y reapropiaciones que de ellas se hicieron en el marco de diversos procesos históricos, es decir, sobre los mecanismos que transformaron una producción escrita en una fuente, mecanismos que conjugan aspectos fortuitos, ideológicos, políticos y técnicos.

Les chartiers seigneuriaux, XIIIe-XXIe siècle (Actes du colloque international de Thouars, 8-10 juin 2006), Paris, Société de l'histoire de France, 2010; "De l'usage des Concepts", en: *"De l'usage de"*. Collections Méneestrel, 2011. Édité en ligne: <http://www.menestrel.fr...ubrique1551&lang=fr>.

⁹ Cf. Jacques LE GOFF, **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**, Barcelona, Paidós. 1991 y *Pensar la Historia. Modernidad, presente y progreso*, Barcelona, Paidós. 1991.

¹⁰ Cf. Jean-Claude SCHMITT y Otto OEXLE (dirs.), **Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)**, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

Reflexionar, a partir de estudios concretos, sobre la documentación disponible, su utilización y abordaje es, en definitiva, interrogarse acerca del rol del historiador, poner en cuestión las prácticas de la disciplina, pensar el pasado desde nuestro presente.

Presente que es, como expone Juan Francisco Jiménez Alcázar, tecnológico: si el conocimiento del pasado es una aspiración natural del individuo, hay que reconocer que dicha aspiración se ve afectada por la incidencia masiva de las nuevas tecnologías de la que el medievalista no se puede abstraer, tanto al llevar adelante una investigación como al momento de divulgarla.

Nilda Guglielmi nos ofrece unas reflexiones que podríamos considerar un verdadero ensayo de *ego-histoire*, a la manera en que es practicada por los historiadores franceses, especialmente Georges Duby¹¹ y Jacques Le Goff¹². Desde Marc Bloch¹³ en adelante descreemos de la objetividad del historiador. Por consiguiente, en muchos de nuestros proyectos y realizaciones aparecerán circunstancias, preferencias, elecciones personales que determinaran la trayectoria intelectual del historiador.

María Giuseppina Muzzarelli afirma que pensar sobre el significado de ser medievalista conlleva a reflexionar y distinguir entre Medioevo y medievalismo, considerando a este último como una construcción cultural que pone en evidencia el uso político de la historia.

Estos “usos y abusos de la historia”¹⁴, son subrayados por Glauco Maria Cantarella, al abordar la construcción de los “bárbaros”, desde la Antigüedad al mundo actual, construcción que remite a las migraciones y a los movimientos de gentes, a cuestiones vinculadas con la identidad y la alteridad.

Flocel Sabaté propone una reflexión profunda, desde los textos medievales y desde los marcos conceptuales contemporáneos, de los procesos que conllevaron a la creación de espacios y poderes, memorias e identidades colectivas en diversos momentos de la Edad Media, procesos que considera constituyen dos caras de la misma moneda.

¹¹ Georges DUBY, *L'histoire continue. Dialogues con Guy Lardreau*, París, Odile Jacob, 1991.

¹² Francesco MAIELLO, *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la historia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1988. Cf. AA.VV., *Jacques Le Goff. Entretiens avec Marc Heurgon. Une vie pour l'histoire*, París, La Découverte, 1996.

¹³ Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París, Cahiers des Annales n°3, 1949.

¹⁴ Mosés FINLEY, *Uso y Abuso de la Historia*, Barcelona, Crítica, 1977.

En esta línea de análisis, referida a la importancia de la construcción de la memoria se inscribe la participación de Rafał Wójcik, quien estudia la importancia de las notas autobiográficas marginales que se realizan en los calendarios litúrgicos, almanaques y efemérides en Polonia en los siglos XV y XVI para la formación de las primitivas memorias. Estas notas recogen cuestiones tanto de índole religiosa como datos astrológicos junto con referencias a los linajes nobiliarios polacos de la baja Edad Media y la temprana Modernidad.

Varios autores proponen el análisis de temas y fuentes relativos a la Antigüedad tardía, desde perspectivas teórico-metodológicas diferentes: desde los abordajes más arqueológicos a los que recurren fundamentalmente a testimonios escritos.

A principios del siglo XXI el arqueólogo John Moreland¹⁵ llamó la atención sobre la necesidad de relativizar y contextualizar la palabra escrita. Esto es lo que hace Nicolae Alexandru al momento de analizar la evolución de la ciudad de Kallatis, tanto en sus aspectos materiales como culturales entre los siglos III y VI; en tanto, Esteban Noce contrasta los testimonios del discurso respecto del paganismo de Cromacio de Aquileya (siglos IV-V) con restos arquitectónicos, epígrafes, utensilios de uso diario y objetos artísticos.

María Luján Díaz Duckwen toma la obra de Arnobio de Sicca (siglos III-IV) para interrogarse sobre cómo estos hombres, desgarrados entre dos tradiciones, piensan y ponen por escrito las cuestiones inherentes a la religión cristiana y sus disputas con el paganismo. Por su parte, Rodrigo Laham Cohen toma las consideraciones de Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII) y su defensa de la fe católica, en tensión con la tradición judía.

Arnobio, junto con Lactancio y Prudencio son los autores estudiados por Emmanuel Juan al momento de estudiar la conformación de la tradición apologética cristiana, que surge de la necesidad del cristianismo de relacionarse con el mundo, de poder defender su fe ante el ataque que sufría por parte de los pensadores “paganos”.

Patricia Grau-Dieckmann estudia el *mandylion* del rey Abgaro de Edesa, imagen tomada directamente del rostro divino que no deriva de un texto sino de las leyendas que el mismo generó, vinculadas con la promesa que Jesús había realizado de hacer de Edesa “la ciudad inexpugnable” gracias a Su mediación que se invocaba -en presencia

¹⁵ John MORELAND, *Archaeology and Text*, London, Duckworth, 2001.

del *mandylion*- mediante el cumplimiento de ciertos ritos, en una ceremonia que se acerca demasiado a los conjuros mágicos.

Textos y restos materiales permiten a Luciana de Campos reconstruir las prácticas alimentarias de los pueblos germánicos de la Alta Edad Media contrastando las descripciones ofrecidas por los autores clásicos a partir de Tácito -tanto literarias como iconográficas- con las ofrecidas por los autores germánicos y, en especial, la arqueología.

Crónicas de diversas procedencias sustentan un nutrido grupo de participaciones.

Diego Holstein propone una metodología de análisis de los textos escritos en torno al año 711, verdadero punto de inflexión en la historia medieval de la península ibérica. El abanico de opciones interpretativas abierto por las fuentes -tanto cristianas como musulmanas- es enorme y abarca una amplia gama de posibilidades, de allí que aborde, una vez más, las fuentes para ponderar las diferentes opciones interpretativas posibles que emergen de un análisis inductivo minucioso de ellas que permita establecer un mapa de narrativas historiográficas y sus reconstrucciones históricas que, como en las fuentes primarias, van desde una transición pactada hasta una conquista atroz.

En este contexto, María de la Paz Estévez analiza las concepciones que musulmanes y cristianos sostuvieron sobre la frontera y los enfrentamientos que allí sucedían, concentrándose en los sucesos que rodearon la conquista cristiana de la *taifa* de Toledo en 1085, a partir de un abordaje comparativo de la documentación escrita en árabe y en latín.

Las crónicas, las gestas, las vidas permiten estudiar diferentes realidades del mundo carolingio y del Sacro Imperio.

En el transcurso de la novena centuria, en el ámbito carolingio, se produjo lo que David Ganz denominó un “revisionismo literario” del príncipe cristiano ideal, llevado a cabo por Ermoldo, Thegan, el Astrónomo, Nitardo y Notker de San Galo en torno a la figura de Luis el Piadoso¹⁶. Gerardo Rodríguez estudia la influencia de la obra de Nitardo en la conformación de una tradición de interpretación histórica negativa en relación al reinado de Luis I -en particular del período 829-840.

El mundo eslavo medieval se caracteriza por su heterogeneidad. Se trata de un universo poblado por innumerable cantidad de pueblos que entablaron diversas

¹⁶ David GANZ, “Charlemagne in Hell”, en: **Florilegium**, vol.17, 2000, pp.175-194.

relaciones tanto con la Iglesia latina como con el Sacro Imperio Romano Germánico y el Imperio Bizantino. Dentro de este panorama, Andrea Vanina Neyra propone un acercamiento a las vinculaciones entre el Sacro Imperio, la Iglesia cristiana y los pueblos denominados como eslavos occidentales a partir del análisis de la *Crónica* escrita por Thietmar de Merseburg, obispo de la sede entre los años 1009 y 1018/9.

Los estudios bizantinos tienen su lugar a partir de dos aportes.

En primer lugar, el período de reinado de Alexis I Comneno (1081-1118) constituye un punto de inflexión al interior del período mesobizantino. La reorganización política de Alexis Comneno, se basó en una reformulación de las relaciones entre Estado e Iglesia, que Victoria Casamiquela Gerhold analiza a partir de las vinculaciones entre poder imperial y monacato durante este período, a fin de establecer cuál fue el rol que el monacato jugó al interior de la reafirmación estatal de fines del siglo XI, a partir del abordaje de dos clases de fuentes, las Actas monásticas -aquellas pertenecientes al monte Athos, por ser las únicas que se han conservado- y las *typika* (o reglas de fundación) de las nuevas fundaciones monásticas del período.

En segundo lugar, Miguel Psellos nos legó “una obra multiforme”, en la que conjugó filosofía neoplatónica y hagiografía, teología cristiana y oráculos caldeos, ciencias naturales e historia. Fue tanto un intelectual ecléctico como una figura pública eminente, favorito de diversos emperadores. João Vicente de Medeiros Publio Dias propone un abordaje, anclado entre la historia social y la historia cultural, de una de sus obras, la *Chronographia*, caracterizada por su ambigüedad, sus constantes contradicciones y principalmente por su ironía.

Otra de las cuestiones que ha cobrado importancia en las últimas décadas es el estudio de la indumentaria, tal como se ocupa de demostrar Alejandra Concha Sahli. El primer esfuerzo por encontrar, describir, clasificar y comprender aquellas prendas que conformaron el “guardarropa” medieval ha dado grandes frutos, el desafío de hoy, para el medievalista, deber ser ir más allá de una lógica puramente taxonómica y arqueológica en el estudio de la indumentaria para entender los cambios que experimentó la sociedad occidental durante los últimos siglos de la Edad Media a partir del estudio del vestuario, tanto en el mundo secular como el religioso.

Un importante número de trabajos se refieren a diferentes temas de la Edad Media Hispánica, que son abordados a partir de fuentes de variado tipo (actas

concejiles, crónicas, fuentes monásticas, bulas y cartas pontificias, privilegios reales, fuentes y tumbos de las catedrales y monasterios, epístolas), publicadas e inéditas (consulta de los autores en diferentes Archivos monásticos, municipales, de la Corona de Aragón).

Mariel Pérez estudia la nobleza leonesa a partir del análisis de las fuentes documentales de los fondos de la Catedral de León y de los monasterios de Sahagún y de Otero de las Dueñas. El análisis se estructura a partir de dos ejes principales: el de la producción de la documentación nobiliaria y el de su conservación en los archivos eclesiásticos.

Cecilia Devia propone el análisis comparativo de dos regicidios cometidos en Castilla, la traición de Zamora (1072) y la trampa de Montiel (1369), a partir de las crónicas que se refieren a ellos, haciendo notar que la dinámica de la sociedad feudal castellana medieval se da a través del desarrollo del conflicto, no de su absorción o negación.

Los conflictos de diversa índole requirieron de la implementación de diversas estrategias para enfrentarlos y tratar de superarlos. Se buscaron alternativas a la violencia armada, a través de canales diplomáticos, de alianzas matrimoniales, de diferentes instancias de negociación. De una instancia de las negociaciones en particular, como lo es el arbitraje se ocupa Laura Carbó, circunscribiendo su mirada al ámbito castellano bajomedieval.

La importancia del estudio de las fuentes concejiles, en especial de las ordenanzas municipales, aparece claramente reflejado en varias contribuciones.

Gisela Coronado-Schwindt, haciendo uso de las ordenanzas municipales de las ciudades castellanas de Piedrahíta, Ávila y Plasencia en la baja Edad Media y la temprana Modernidad, reconstruye el paisaje sonoro urbano, merced al entrecruzamiento teórico de planteos propios de la Historia Urbana, la Historia Cultural y la Antropología de los Sentidos.

Silvina Mondragón estudia la participación de los pecheros en los concejos de realengo, concejos que reconocen la activa y protagónica participación de los pecheros en el gestión del gobierno urbano en el transcurso del siglo XV, participación que expresa tanto la movilidad como las tensiones de la sociedad feudal.

Federico Miliddi subraya el rol fundamental que desempeñan las Cortes castellanas medievales como espacio de expresión de los intereses de los sectores superiores del patriciado urbano y como ámbito de concreción institucional de la alianza establecida entre la Corona y los grupos dominantes del ámbito concejil, revelada en el análisis de la documentación del periodo, especialmente en la de los siglos XIV y XV, con el crecimiento de los caballeros villanos (que conlleva el desarrollo de una ideología burguesa propia de la época) y la consolidación institucional del Estado castellano.

Las disputas también se daban por cuestiones puntuales y podían extenderse a lo largo del tiempo, involucrar a diversos actores sociales e instituciones y llevar a la conservación (y manipulación) de la documentación respectiva, como lo demuestra Mariana Zapatero al analizar la concordia conservada en el Archivo Municipal de Toledo, en la sección denominada Archivo Secreto. El análisis del origen, las características del litigio y sus consecuencias en torno a ciertos privilegios reales, ponen de manifiesto una puja de intereses entre el Ayuntamiento y los capellanes que impacta, en especial, sobre el vital sistema de abasto de la carne.

De las fuentes provenientes de los monasterios se ocupan dos trabajos.

Francesco Renzi, quien presenta una nueva perspectiva del desarrollo de la red cisterciense en Galicia entre los siglos XII y XIII a través del estudio de los monasterios de Sobrado, Monfero, Armenteira, Meira, Melón, Montederramo, Oseira y Oya. La investigación, al contrario de los planteos historiográficos tradicionales sobre el Císter, no está centrada en la actividad económica de los monasterios, sino sobre sus redes sociales y sus relaciones con la monarquía castellano-leonesa, las grandes familias aristocráticas, los obispos gallegos -con particular atención al tema de la exención papal-, las grandes instituciones monásticas y las ciudades. El estudio muestra cómo es imposible tratar de desentrañar el éxito cisterciense en Galicia a partir de grandes modelos explicativos. Los cistercienses elaboraron a lo largo de los siglos XII y XIII distintas estrategias de desarrollo y sistemas de relaciones con los poderes ya arraigados en el territorio gallego poniéndose en concurrencia con sus mismos promotores y constituyendo una de las grandes novedades europeas del siglo XII.

Cecilia Bahr, por su parte, estudia los conflictos suscitados entre el concejo de Tordesillas y el monasterio de Santa María la Real, de dicha villa, en torno a la

administración de justicia. A partir de 1363 el convento, tierra de realengo, ostentó la jurisdicción civil y criminal de la villa, por lo que le correspondía nombrar a los alcaldes de la misma. Ante cualquier juicio la vía de apelación era, en primera instancia la abadesa y monjas o los alcaldes de alzada puestos por ellas y, en segunda instancia el rey. La intervención del convento en el nombramiento de funcionarios concejiles no se reducía a los alcaldes sino que alcanzaba a otros: el escribano debía ser nombrado por la abadesa; los regidores eran nombrados por el concejo, pero confirmados por la cabeza del convento y sólo la comunidad monástica podía deponer a alcaldes, regidores o escribanos ante el mal desempeño de sus oficios.

Julio César Corrales ofrece su primer acercamiento al estudio de la noción polisémica de “bestialidad”, en cuanto categoría socialmente indicativa de determinados comportamientos culturalmente proscriptos. A partir de la legislación y la literatura castellana de los siglos XIII al XVI, indaga sobre dos acepciones de bestialidad: en primer lugar, la desnaturalización del instinto biológico de la crianza de los vástagos saludables de la misma especie y, en segundo término, la deshumanización de la naturaleza, expresada en el aborrecimiento social de los hijos con rasgos parciales o totales de animalidad; proponiendo a ambas prácticas como causalidades potenciales de abortos e infanticidios.

Silvia Arroñada brinda un estudio de conjunto sobre las distintas fuentes escritas andalusíes sobre la infancia (Corán, fuentes médicas, colecciones de fetuas, los tratados de hisba, los manuales de derecho, crónicas, biografías, canciones de cuna, diversos registros arqueológicos) y la visión que sobre ella tenían los musulmanes de la Península Ibérica durante la Edad Media.

Verónica Roldós aborda tratados médicos occidentales de la Baja Edad Media que describen el funcionamiento corporal y mental de las mujeres, fuentes documentales sumamente elocuentes, ya que a través de ellos podemos obtener indicios acerca de qué se creía o qué se quería hacer creer acerca de las mujeres y de sus comportamientos fisiológicos e ideológicos.

María Florencia Mendizábal propone un acercamiento a los mudéjares a partir del análisis sobre la ubicación y el contenido de la documentación, así como también el uso de las herramientas en línea para estudiar en profundidad a esta minoría religiosa y

así explorar su universo cotidiano, hecho que no estará exento de problemáticas y vicisitudes propias de la tarea del historiador frente a las fuentes.

Esta tarea coloca al historiador, muchas veces, ante fuentes no escritas o bien ante la necesidad de cotejar los acervos documentales textuales con los restos de diversas índole. El *Camino de Santiago*, larga serie de rutas de peregrinación que ha cortado en cinco grandes recorridos a la mayor parte de la Europa cristiana durante la Edad Media, muestra a lo largo de centenares de kilómetros, una serie de particularidades dignas de resaltar y que al analizar el fenómeno religioso y hasta antropológico en su conjunto, pueden enseñarnos a “leer” el tipo de arquitectura desarrollada durante siglos a su vera. Se analizarán las características e influencias que este tipo de construcciones han de tener sobre el peregrino, su creciente emoción y compromiso espiritual, a la vez que el prototipo de edificios que han de encontrarse y su porqué es la propuesta analítica de Jorge Rigueiro García.

María del Carmen García Herrero, analiza el mundo de las criadas y sirvientas a finales de la Edad Media aragonesa, partiendo de la siguiente hipótesis durante los siglos XIV y XV, en el Reino de Aragón, los vocablos moza (o servicial o servidora) y criada no fueron sinónimos. En el universo familiar y doméstico bajomedieval aragonés encontramos un ramillete de palabras que aparecen una y otra vez en las fuentes para nombrar distintas categorías, trabajos y obligaciones femeninas. Sin embargo, hay que tener cuidado al “traducir” esos términos que los coetáneos y coetáneas utilizaban la mayoría de las veces sin definirlos, puesto que su significado les resultaba obvio.

Mercedes Abad Merino retoma, en parte, estas cuestiones vinculadas con la historia de la lengua y, a partir de la documentación peninsular, reflexiona sobre la importancia de los repositorios subidos a la Web, el abordaje de los textos medievales a partir de los recursos ofrecidos por las nuevas tecnologías e Internet.

La Edad Media nos llega hasta nosotros y se mantiene viva gracias a los avances en el campo de la informática pero también a partir de lo que dicen los manuales escolares sobre ella. David Waiman indaga qué temas aparecen como prioritarios para explicar los tiempos medievales en los libros de texto de las escuelas de la Provincia de Buenos Aires, República Argentina, entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

Los estudios aquí reunidos intentan superar los lugares comunes a partir de la adquisición de nuevas fuentes de información y de renovadas reconstrucción. Por eso compartimos y hacemos propias las palabras con las que M. G. Muzzarelli concluye en su colaboración: “essere medievista implica rinunciare a un’idea di Medioevo per avvicinarsi al Medioevo”.

Una obra como esta tiene necesariamente deudas y agradecimientos.

En primer lugar, a los investigadores formados y en formación de ámbitos académicos nacionales, latinoamericanos y europeos. Ellos han dedicado su tiempo a redactar las páginas que siguen, a presentar las particularidades de los casos estudiados, a realizar aportes a la discusión a partir del intercambio de ideas y debates.

En segundo lugar, a la Universidad Católica de La Plata (UCALP), ámbito en el que se gestó el proyecto “¿Qué implica ser medievalista?”¹⁷ y que posibilitó reunir a historiadores de formación y orígenes heterogéneos con el objetivo de reflexionar acerca del medievalismo actual y sus fuentes.

En tercer lugar, a la Universidad Nacional de Mar del Plata, a través del Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades¹⁸ y a la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED) por hacer posible esta edición de *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*.

Por último, a Gisela Coronado Schwindt, que se encargó de la edición material de este libro y a Jorge Rigueiro García, responsable del diseño de tapa.

A todos ellos, muchas gracias.

¹⁷ Proyecto “¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador”, director: Gerardo Rodríguez, co-director: Andrea Vanina Neyra, Universidad Católica de La Plata, del 01/01/12 al 31/12/12, según Resolución N°2648/12.

¹⁸ Proyecto “Textos y contextos (III). Tradición e innovación en la Edad Media”, director: Gerardo Rodríguez, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, subsidio HUM 297/11.

Fuentes: de varia lectio

Nilda Guglielmi¹

Presumo que esta exposición podrá hacerme aparecer como adherente a la *ego-histoire* practicada por los franceses. Sabemos que no sólo se han “confesado” en los *Essais d’ego histoire* sino que han insistido –como Georges Duby- en diálogos, tales como los que sostuvo con Guy Lardreau o en su libro-confesión, *L’histoire continue*². También Le Goff ha concedido entrevistas en que ha expuesto sus puntos de vista sobre la disciplina y sus motivaciones personales en su elección de tendencias y temas en el camino recorrido en su larga carrera. Así, por ejemplo, Francesco Maiello ha publicado *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la historia*³. Otro libro el mismo tenor es *Jacques Le Goff. Entretiens avec Marc Heurgon. Une vie pour l’histoire*⁴.

De todas maneras, en la actualidad -opinión impuesta en verdad desde hace largo tiempo por las palabras del Bloch de *Combats pour l’histoire*- se descrea de la objetividad del historiador. Por consiguiente, en muchos de nuestros proyectos y realizaciones aparecerán circunstancias, preferencias, elecciones personales...

En mi caso particular, he de aclarar que no sólo hablaré de mi labor individual sino también seré vocero de un grupo que se ha nucleado y consolidado desde hace largos años.

Cada vez que tengo que hablar de la investigación en Historia Medieval que se realiza en Argentina se me impone una excusación. Y me pregunto si la excusa y la explicación tienen sentido, si son válidas, si son necesarias.

Necesidad y validez, he aquí dos premisas a considerar. Por un lado, la necesidad de la excusación. Esto implicaría aceptar que, para los americanos, es alieno interesarse por la historia medieval. Una alienidad, una no pertenencia en la que yo descreo.

¹ Academia Nacional de la Historia, Argentina, gunil801@gmail.com.

² París, Odile Jacob, 1991.

³ Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1988.

⁴ París, La Découverte, 1996.

Nilda GUGLIELMI, “Fuentes: de varia lectio”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 19-37. ISBN 978-987-544-476-8

Pienso, por otro lado, que el gran auge de la Historia Medieval en los últimos años, la enorme producción bibliográfica relativa a ese período no sólo ha sido pionera de tendencias actualmente vigentes sino también nos presenta ese espacio histórico como ámbito particularmente apto para reflejar problemas contemporáneos. La imposición, tan frecuente, del marco medieval para la novela histórica, la proliferación de temas que, aunque expresados en la Edad Media, plantean debates actuales: el papel de la mujer, de la familia, búsqueda de respuestas espirituales, temores y angustias...

Yo he reiterado, he insistido en la relación que encuentro entre nuestra contemporaneidad y la Edad Media. Y lo hago a través de los **mitos**. Considero que “mito es una narración verdadera, presente, explícita o implícita, potente y, sobre todo, ejemplar”. En la actualidad, asistimos a un **revival** de mitos y narraciones medievales. Sin duda se trata de un retorno ficcional puesto que esa Edad media que rescatamos – para rechazar o para adherirnos a ella- puede no tener dimensión histórica. Ya que la Edad Media no sólo es un **topos histórico**, es también un **topos simbólico, mítico** que -en tal caso- no puede ser aprehendido por medio de un simple análisis histórico.

Para muchos críticos, el fin de algunos sueños o mitos contemporáneos han favorecido ese **revival**. Ese renacimiento habría tomado fuerza con la “generación del 68”, también con el fin del “sueño americano”, con la muerte de Kennedy, con la guerra de Vietnam. Recordemos que *El señor de los anillos* fue una novela editada en 1954, con éxito muy posterior y que ha vuelto a ponerse de moda en la actualidad. Tolkien – notable medievalista y filólogo de Oxford- creó un mundo que era “otro mundo” en que se reflejan la ilusión del paisaje rural, la sociedad anti-industrial y ecológica, el sentimiento de la Naturaleza y de la libertad, el sentido de lo maravilloso. “Lo maravilloso –como dice Jacques Le Goff- es un contrapeso a la banalidad y a la regularidad de lo cotidiano”.

Y eso es lo que nos ofrece la Edad Media, hablándonos al mismo tiempo de nuestros propios problemas contemporáneos. Así como la Edad Media occidental se pensó como una **christianitas**, hoy se realiza un esfuerzo por constituir una unidad europea y, a la vez, aparecen fuertes y a veces violentos **particularismos**. No en vano se han producido films como **Bob Roy** o **Corazón valiente**. Héroe de libertades locales que defienden derechos y características de vida. También se ha realizado un film, *Beowulf*, sobre el poema anglosajón del siglo VIII. El cronista del diario *La*

Nación dice: “Tal vez convencido de que héroes, demonios, batallas y demostraciones de valentía funcionan como bálsamo para atenuar las penurias cotidianas [...] Hollywood recurre cada vez más a la épica...”⁵.

Pero también en ámbitos académicos aparecen mensajes análogos. Oxford University Press ha publicado un libro, *The revolt of Owain Glyn Dwr (R.R. Davies-All Souls, Oxford)*, figura importante en la historia de Gales que encabezó una revuelta entre 1400 y 1409, movimiento que luchó por la independencia de la región.

El fin del siglo nos recordó el **milenarismo medieval**, terror tantas veces reiterado a través de esas diez centurias. Terror expresado en búsquedas espirituales en el ansia de pureza, en la vuelta a las fuentes. Flagelantes o nudistas medievales, la culpa declarada o la ingenuidad propuesta. Hippies contemporáneos, en este caso, la esperanza intentada. Bergman ha hablado de nuestro temor, en ropaje medieval, en **El séptimo sello**. Otros directores lo han expresado en películas –de diferente calidad– y que eligieron un escenario futuro. Así **Los aventureros del planeta tierra** nos sitúa en una Nueva York del año 2012, envuelta en una catástrofe atómica. También podemos recordar **Fuga en Nueva York (1981)** en que se supone una solución a la general decadencia: la creación de una pequeña comunidad dirigida por el barón (encarnado por Max von Sydow) quien recoge la memoria del pasado y entrega su hija al último guerrero. Ambos llevarán al hijo y las semillas que ha guardado el padre a una isla incontaminada.

Dije temor, podría haber dicho **temores**. El temor a la enfermedad-castigo fue constante y la lepra acechó a poderosos y miserables. Enfermedad desacralizadora y marginante. Creo que no cabe hacer más alusiones sino destacar el concepto de enfermedad–pecado, enfermedad-culpa para toparnos con uno de los grandes horrores contemporáneos. Y con el Apocalipsis presente –tomada la palabra no con su sentido de “revelación” sino con el que se le ha adscripto en segunda acepción, como “catástrofe”–.

Muchos mitos medievales hablan al hombre contemporáneo. La Fuente de **Juvenia** buscada por Ponce de León. El ansia de **maternidad no lograda** aparece en los cuentos medievales resuelto por intercesión de una hada, hoy hablaríamos de **maternidad asistida**. Vigencia de los mitos, pues. En una escena del film **Africa mía**,

⁵ La Nación, Espectáculos, domingo 18 de noviembre de 2007, pp.1-2.

la protagonista –poco venturosa en amores- pregunta a la lechucita que le han regalado los nativos si no es un príncipe encantado.

La narración, el mito – potente y ejemplar- guarda su presencia y su fuerza. Esos mitos del presente llegan desde **entonces** con una carga que nos alivian al poder compartirlos **desde lejos y para siempre**.

Queda para mí aceptada la necesidad y validez del estudio e investigación de la Historia Medieval, de las disciplinas medievales en general, en ámbito americano

Sin duda, uno de los grandes problemas que se plantean para quien acomete la investigación en Historia Medieval en Argentina es el de las **fuentes**. Creo que esto se puede enfrentar y resolver de varias maneras. Una pueden ser los viajes periódicos que permiten la consulta en los repositorios europeos. La posibilidad de la labor de americanos en el terreno de la historia medieval está claramente expresada a través de revistas e investigadores del continente. Un ejemplo de las primeras puede ser la revista *Speculum*, publicación de enorme prestigio. Respecto de los segundos se cuentan nombres como el de **David Herlihy** –fallecido en febrero de 1991- fundamental en la historia de la Toscana medieval ya que ha estudiado problemas de varias ciudades de esa región (Pisa, Pistoia, Lucca, Santa Maria Impruneta) y venecianas (Verona), además de incursionar en los problemas que la historia de la familia ha planteado tan insistentemente a los historiadores en los últimos años.

Pero además creo que el problema de las fuentes ha sido resuelto en gran parte merced a las nuevas orientaciones que permiten frecuentar textos muchas veces explorados para responder a otras preguntas, para delinear otras tendencias.

Antes de continuar con este tema, hago un paréntesis para recordar cómo los nuevos recursos técnicos permiten acceder a fuentes de diverso tipo.

La Universidad Católica de Lovaina se encuentra empeñada desde hace algunos años en la edición de grandes colecciones monumentales o de obras raras a través de CETEDOC, es decir del *Centre de Traitement électronique des documents*. La cantidad de títulos editados es considerable. Algunos han aparecido en forma de libros -como los que constituyen el *Corpus des sources franciscaines* para no mencionar sino algunos títulos-. Son ediciones críticas, realizadas merced a un procedimiento informático que permite acceder a textos confiables.

Por otro lado, hay grandes colecciones documentales editadas en otros soportes. Pongo, por ejemplo, la obra Ludovico Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, en 25 volúmenes o los 24 volúmenes del *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Por lo demás, CETEDOC ofrece la posibilidad de acceder a otros grandes repositorios documentales como el *Corpus Patrum Latinorum* o el *Corpus Christianorum*.

Pero para el investigador en Historia Medieval también –como he dicho – las nuevas tendencias le han permitido ampliar su espectro de fuentes. La historia de las mentalidades e imaginario, la historia de las representaciones traen aparejada la utilización, por un lado, de las antiguas **fuentes tradicionales** observadas con nuevos criterios y, por otro, la incorporación de **fuentes no tradicionales**. La literatura, las expresiones de la producción plástica son utilizadas por el historiador, quien ejerce en ellas criterios diferentes de los puramente estéticos con que se maneja el especialista del arte o el historiador de la literatura.

Nos encontramos en este caso con el problema de la **interdisciplina**, admitida por algunos historiadores, de difícil aceptación para otros. La relación de la historia con otras disciplinas no es tema reciente. Los fundadores de *Annales* se interesaron por el diálogo de la historia con la economía, la sociología y la geografía. En especial, hoy ejerce gran influencia la antropología. Grupos de investigación toman, en la actualidad, denominaciones que llaman a la reflexión sobre este punto. Conocemos el de “antropología histórica”. Le Goff ha llegado a decir que le gustaría “que la historia, la antropología y la sociología formaran una sola ciencia”. En el caso de la denominación “antropología histórica”, el término historia aparece como adjetivo, en posición vicaria respecto de la antropología al que, sin duda, se le da preeminencia.

Pero no todos los estudiosos han estado de acuerdo con la denominación de “antropología histórica”. Es el caso de Georges Duby quien, según Le Goff: “no estaba interesado, se mostraba inclusive reticente respecto de las orientaciones de tipo etnológico y antropológico...”. En cambio, partícipe e impulsor de esta orientación ha sido el propio Le Goff quien explica los objetivos de la misma: “La antropología histórica intenta aprehender en la historia al hombre en su totalidad, cuerpo y espíritu, en su vida material, biológica, afectiva, mental...”. Por cierto, en la escuela de *Annales* esta forma de interdisciplina se ha expresado de diversas maneras. Una de ellas, es la

publicación de números especiales, modalidad inaugurada con el volumen dedicado a *historia y biología* aparecido en 1969.

Y puesto que hemos hablado de la influencia de la antropología sobre la historia recordemos, entre otros, el estudio de Marcel Mauss (1872-1950) dedicado a la interdisciplina. Se titula “Relaciones reales y prácticas de la psicología y de la sociología”, aparecido en 1924. Sabemos que Mauss estuvo en estrecha relación con la revista *L'Année Sociologique*. Y la “nouvelle histoire” es heredera de su pensamiento expresado, por ejemplo, en la conocida frase “el hecho social total”. Y lo vemos aparecer como pionero de la intención de Le Goff que hemos citado. En efecto, Mauss habla de su objetivo “aprehender al ser humano en su realidad concreta, es decir, desde el triple punto de vista fisiológico, psicológico y sociológico”⁶.

En mi caso particular he recurrido largamente a la producción literaria que, sin duda, el historiador –como decimos- debe manejar con criterios diferentes a los puramente estéticos y, además, con harto cuidado, entendiendo la psicología particular a través de la cual es analizado un problema, presentadas ciertas costumbres, dibujada una sociedad⁷.

La ampliación del número de fuentes a utilizar -de acuerdo a las nuevas orientaciones señaladas- es una ventaja para quienes investigan historia medieval en América. Al respecto, me parece oportuno destacar que América o Argentina en este caso- se encuentra en situación similar a otros países europeos que han perdido repositorios y testimonios por diversos motivos. Pondré un ejemplo. Una de las obras de Bronislaw Geremek se titula *Les fils de Caïn*⁸. En ese libro, él continúa con el estudio de su tema fundamental de investigación, la marginalidad y el vagabundo. Y lo hace a través de la literatura de los países europeos. Desfilan así los bajos fondos de Inglaterra

⁶ Me he permitido en este caso insertar aquí algunos párrafos aparecidos en mi artículo “ Los ‘clásicos’ de la historia medieval” en **Nuova Rivista Storica**, anno XCIV, Milán, , gennaio-aprile 2010, fascicolo I, pp. 105-124. En dicho artículo he examinado la obra de los autores que –aunque en general contemporáneos- han ejercido maestrazgo, han señalado caminos, nos han ofrecido estructuras y metodología. Así desfilan los nombres de Sánchez-Albornoz, Léopold Génicot, J. Le Goff, Georges Duby, E. Kantorowicz, P. Schramm. En el mismo trabajo he analizado el artículo de Jean-Claude SCHMITT, “Les rytmes de la vie. L’ invention de i’anniversaire”, en: **Annales (HSS)**, 62^a, n° 4, juillet-août 2007, pp. 793-838 para subrayar cómo el autor ha expresado las tendencias señaladas por tantos predecesores.

⁷ El análisis que desarrollaré estará fundado en un determinado momento de mi producción, mis primeros trabajos se orientaron especialmente hacia la historia institucional en Castilla, de acuerdo a las tendencias de trabajo de mi maestro, Claudio Sánchez-Albornoz.

⁸ Bronislaw GEREMEK **Les fils de Caïn, pauvres et vagabonds dans la littérature européenne (Xve-XVIIe s.)**, París, Flammarion, 1998.

a través de la literatura de la época isabelina, los testimonios franceses, posteriores a la rica producción inglesa y española. En esta última, campea el pícaro, una figura que, como ninguna, se presta a expresar una crítica global a la sociedad.

Pero el conocimiento de la literatura de la Europa centro-oriental hace que el libro se enriquezca –detalle especialmente importante para lectores relacionados con la literatura del oeste europeo- con el análisis de personajes marginales que surgen de las obras alemanas o polacas. Así desfilan ante nosotros personajes como Tyl, el astuto, tipo que se prolonga en la literatura alemana presentando diferentes connotaciones según épocas y momentos. También se nos ofrece, por supuesto, Madre Coraje, tan ligada a la Guerra de los Treinta Años -personaje, como sabemos, retomado por Bertold Brecht, con nueva carga e intención-. Un ejemplo de cómo un mismo personaje puede vehiculizar diferentes mensajes que el historiador debe detectar.

Geremek hace desfilar luego otros arquetipos en que picaresca y bandidismo aparecen conjugados. Hemos traído a colación este ejemplo para preguntarnos acerca de la validez de la utilización de fuentes no tradicionales para realizar un trabajo histórico. Esto equivale, sin duda, a plantearse la validez de la interdisciplina y las posibilidades de realizarla sin perturbar la naturaleza de cada una de las orientaciones coadyuvantes. Nos preguntamos por qué me he referido especialmente a un historiador polaco, no es azaroso. Sabemos que Polonia ha tenido que recurrir a diversos expedientes no convencionales para rescatar su pasado.

En el caso de la arqueología sabemos que muchos de los territorios hoy polacos estuvieron durante mucho tiempo bajo dominio alemán. Polonia -para buscar su identidad- hubo de desechar la epidermis para lograr testimonios más antiguos que hablen de un pasado nacional. Estas circunstancias pueden justificar también el empleo de la literatura en la obra histórica. Por un lado, el empleo de la literatura está determinada por el *boom* de los años 60 en que se impusieron mentalidades e imaginario. En 1976 el Instituto de Estudios Literarios de la Academia de Ciencias de Varsovia organizó un congreso titulado *La obra literaria como fuente histórica*. Geremek en su intervención en dicho congreso presentó una ponencia titulada *Fábula, convención y fuente. La obra literaria en el estudio de la cultura medieval*. En la misma sugiere que “Muchos de los caracteres constitutivos de la originalidad de la creación literaria pueden, en efecto, ser considerados como los signos de ciertas

realidades de la psicología colectiva”. “En lugar de destruir la estructura narrativa, de considerar aisladamente los personajes y las situaciones retirándolas del cuadro de las convenciones que la limitan, ejemplos personales y modelos de descripción debemos por el contrario, darnos cuenta que esas estructuras de conjunto (las convenciones y los modelos) son también pasibles de ser consideradas como objeto de estudio. Ellas ocultan el lazo entre la obra literaria y el espacio y el tiempo de una realidad social determinada. Es suficiente desplazarse de esos medios temporales a las dimensiones de la ‘larga duración’, a los medios espaciales, a la esfera cultural, para que estas estructuras, convenciones y modelos puedan ser analizadas como los instrumentos de una realidad social”⁹.

Sin duda, este uso de “fuentes no tradicionales” se ha visto incitado por los estudios de la semiología. Especialmente en el caso del autor que nos interesa destacar aquí, en esta utilización de la literatura influyó la circunstancia de la destrucción de archivos y repositorios, destrucción determinada por la difícil historia polaca.

Me he detenido en este ejemplo de Polonia porque creo que –por diversas razones- el problema de carencia o insuficiencia de fuentes tradicionales que se les plantea a los polacos se presenta de manera análoga a los americanos. Y lo solucionan también en forma similar.

En todo caso, afirmemos una vez más que las nuevas tendencias ponen ante los ojos una enorme y casi inabarcable cantidad de fuentes. “Uno de los grandes logros de la historia que se renueva desde hace cincuenta años es el de haber ampliado su documentación a todo lo que es memoria” dice Jacques Le Goff¹⁰.

En mi caso particular, he utilizado desde hace mucho tiempo las fuentes literarias como testimonio histórico, especialmente en relación al tema-eje de mi investigación desde hace años, la marginalidad. He analizado la sátira existente en las *Coplas de la panadera (Los elementos satíricos en las Coplas de la panadera, 1970-1971)*, suponiendo en el anónimo autor un poeta cortesano que expresa, en sátira y befa, su disidencia. He publicado también *Cambio y movilidad social en el Cantar de Mio Cid (1967)* en que se estudia la flexibilización que la frontera pudo introducir en la sociedad castellana. A través de la trama de *La danza macabra de Guyot Marchant*

⁹ B. GEREMEK, *Les fils de Caïn*, p. 28.

¹⁰ Jacques LE GOFF. Entretiens avec Marc HEURGON, *Une vie pour l’histoire*, París, La Découverte, 1996, p. 179.

(1980) intenté ver cómo aparecen examinados, a través de ciertos valores, los estados del mundo.

Me permito hablar de mis trabajos en general ya que constituyen una línea continua que se ha expresado de diversas maneras. Por un lado, he estudiado espacio y sociedad a través de otro testimonio literario, el *fabliau de Constant du Hamel* del siglo XIII. Esa fuente me ha permitido reflexionar acerca de la realidad expresada a través de máscaras tipológicas, de la interrelación campo-ciudad, sobre los poderes políticos eminentes, la señoría banal, la cohesión del medio campesino, las características de nuevo *habitat*...¹¹.

Pero antes de marcar la temática que me ha guiado fundamentalmente en mis investigaciones deseo continuar ocupándome de la importancia que, para mí, ha revestido la fuente literaria, a la cual he sumado, por supuesto, las tradicionales, documentales y cronísticas.

He estudiado, según un *roman en langue d'oc* del siglo XIII, *Flamenca*, la mentalidad de una época en que gestualidad y ceremonialidad concurren en gran medida. El relato expresa una aparente frivolidad, el poema se detiene en descripciones de fiestas y torneos, de vestimentas costosas y gestos necesarios para expresar pertenencia a un grupo poderoso y que desea mantener para sí un ámbito *clauso*. Precisamente, privilegios y predominio hacen que -en el poema- asome la malquerencia hacia otro grupo de poder creciente como es el burgués. De tal manera, la obra presenta un trasfondo social muy importante.

También he realizado un trabajo sobre el imaginario a través de una fuente literaria, el *Cantar de la gesta de Igor*, cantar épico ruso del siglo XII¹². A través de ese ejemplo, he querido demostrar la importancia que puede revestir el imaginario cromático y auditivo y no sólo el visual que las definiciones han privilegiado hasta ahora.

¹¹ Otro tema que ha guiado mis investigaciones ha sido la realidad del mundo urbano, que me ha llevado a analizar las crónicas ciudadanas y los libros de memorias familiares (siglos XIII a XV, Italia centro-norte), importantes documentos que reflejan las formas urbanísticas, sociales y económicas que estructuran esas concentraciones urbanas. Unos y otros testimonios deben ser analizados con cuidado puesto que casi siempre expresan posiciones personales o de grupo, de ordinario teñidas por las formas ideológicas que los partidos en pugna determinaban.

¹² Nilda GUGLIELMI, "El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la Gesta de Igor", en: Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), **Saber, pensar, escribir**, La Plata, UCALP, 2011, pp. 213-246.

En lo referido a temática ya he dicho que el eje más importante de mis investigaciones se refiere al problema de la marginalidad. En diversos trabajos intenté una definición. He analizado los conceptos de marginalidad, de alteridad, de alogeneidad... algunos se nos aparecen más psicologizados, otros con mayores connotaciones sociales e históricas. Por un lado, he propuesto los conceptos de marginado o marginalizado, Por otro, los de marginal y disidente.

En uno de los trabajos sobre estos temas concedí mayor amplitud a la noción de *disidente*, tomando como ejemplo la poesía de Rutebeuf. Acercarse al poeta permite analizar un peculiar momento de la Universidad medieval, con motivo de la inserción de los mendicantes en la enseñanza y en la resolución de los conflictos estudiantiles y el ejercicio de la *universitas* de estudiantes y maestros. Además de asistir a la disputa – fundamental en el siglo XIII – sobre pobreza moral y pobreza institucionalizada.

Rutebeuf toma partido en dicha disputa que es, en suma, una contienda que sopesa valores fundamentales de su sociedad. Es interesante destacar la doble actitud que adopta, lo que hemos llamado endo-punición, crítica y castigo de su propia persona y exo-punición, crítica contra la sociedad a la que rechaza pero a la que, finalmente, ha de adaptarse. Sentimientos y actitudes contradictorios que configuran esta compleja personalidad.

Creo importante haber intentado las mencionadas definiciones, la fijación de ámbitos semánticos puesto que no la encuentro en la obra de alguien tan importante como Bronislaw Geremek –quien, como hemos dicho, se ha dedicado al tema de marginalidad y vagabundeo-. Señalo los poco claros límites de los conceptos que fundamentan diversos trabajos suyos, entre otros, el ya mencionado *Les fils de Caïn* al cual podemos agregar: *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles* (París, Flammarion, 1976), *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)* (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980), *La piedad y la horca* (Madrid, Alianza, 1989) o sus artículos para la Enciclopedia Einaudi (Torino, 1977-1984) especialmente, *Povertà, Gergo y Marginalità*.

Sin duda, estos trabajos comportan una necesaria teorización a pesar de lo cual el concepto se diluye. Tomo como ejemplo de esto la ponencia presentada en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas celebrado en Stuttgart en 1985. El título

mismo de su trabajo nos hace conocer esta imprecisión: “L’image de l’ autre: le marginal”.

Yo, por mi parte, he ejercido esa investigación sobre marginalidad en diversos campos. Por un lado, estudiando cómo se expresa en los movimientos heréticos medievales tardíos, en los que las aspiraciones religiosas se han visto acompañadas- a veces precedidas, otras surgidas consecutivamente- por reivindicaciones sociales. Pero también he intentado conocer cómo se flexibiliza el concepto de marginalidad, en ámbitos conclusos y pequeños como puede ser la familia. Ello me ha llevado a analizar la situación de los miembros de la familia que por edad, sexo, nacimiento, no se presentan en posición apical. El ámbito elegido ha sido la Italia centro-norte de los siglos XIV-XV y los documentos utilizados, especialmente los *statuti* ciudadanos y los libros de *memorias* de los burgueses. A través de ellos, me he preocupado por la mujer sola (la soltera, la separada, la bastarda...), por la condición de la viuda, en relación a su familia en general y a sus hijos en particular. He estudiado la mujer imaginada y la mujer real, las circunstancias que ligaban a los miembros femeninos de esas casas con los integrantes de otros clanes poderosos a través de los pactos matrimoniales¹³. También he estudiado a los menores...¹⁴. Asimismo, he escrito un artículo sobre el *filius familiae*, ensayo en el que pretendo delinear la figura de los que podrían llamarse *iuvenes* en la sociedad burguesa italiana en el ámbito y período indicados. Adultos que continuaban permaneciendo bajo la patria potestad a pesar de haber alcanzado la edad en que- teóricamente- hubieran debido estar liberados de la tutela paterna. En este artículo estudio las capacidades que traía aparejada la adultez que, a veces, se adquirían sucesivamente, de manera cronológica. El *filius familiae* –según las disposiciones

¹³ N. GUGLIELMI, “Los pactos matrimoniales (Florencia, siglo XV)” en: Revista Centro de Estudios Históricos, Cuaderno nº 5, Córdoba, 1992, 43 pp. Entre otros trabajos sobre mujer y familia : “La muerte del padre de familia (Florencia, siglos XIV y XV)”, **Jornadas de Literatura Italiana**, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1985, pp.81-94; “La femme seule (Italie du centre et du nord, XIIIe-XVe siècles)” en: **Razo 9**, 1989, pp.53-66; “La ‘tornata’ de la mujer viuda (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)” en A.A. V.V., **Homenaje a Ferrán Valls y Taberner**, Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, 1989, pp.3463-3494; “La viudad tutora (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)” en: **Homenaje al prof. Emilio Sáez-Anuario de Estudios Medievales**, nº 18, Barcelona, 1988, pp.157-171; “Sexo y género. La mujer imaginada” en: María Luz GONZÁLEZ, **Actas del I Coloquio internacional. La historiografía europea: autores y métodos**, Mar del Plata, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996, pp.91-112; “mujeres y piedad” (citado en otro ítem, “La mujer real” en A.A.V.V., **Carlos A. Segreti In memoriam. Historia e historias**, Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 1999, pp. 373-389.

¹⁴ N. GUGLIELMI, “De minoribus”. Sociedad e infancia, Florencia, siglos XIV-XV” en: **Res gesta**, 27-28, 1990.

legales- conocía muchas limitaciones frente a la ley, las que lo ponían de ordinario bajo la voluntad del padre o del mayor bajo cuya potestad estuviera. Se eximía de esa estricta dependencia a aquel *filius familiae* que habitara separado del padre y que ejerciera comercio por sí¹⁵.

La emancipación había de revestir publicidad. La tesis del trabajo supone que este prolongado sometimiento estaba en relación con la custodia del patrimonio familiar. Todo confluye en una reflexión sobre la familia burguesa italiana de fines de la Edad Media y los motivos de esta cohesión que –sin duda- considera entre sus principales componentes los factores de carácter económico. Defensa del patrimonio familiar y del consiguiente predominio social.

A posteriori, he analizado la figura femenina en relación con el ámbito espiritual, en particular de fines de la Edad Media. Entre otros trabajos, he publicado “Mujeres y piedad” en que he analizado como personajes principales a Margery Kempe, una mística inglesa y a la italiana Umiliana dei Cerchi¹⁶. Ese tema ha determinado la redacción de mi obra *Ocho místicas medievales (Italia siglos XIV-XV) El espejo y las tinieblas*¹⁷. Este libro ha tomado biografías y otros testimonios acerca de la existencia y experiencias espirituales de esas ocho místicas. La mayoría de esos testimonios implican una visión de esas vidas a través de *interposita persona*, de un testigo-narrador. Ello nos llevó a plantearnos los problemas de veracidad e intención de dichos relatos y las reflexiones sobre la posibilidad de *representar* el pasado. Merced a esos documentos se puede reconstruir el camino místico que esas mujeres han recorrido en busca de una excelencia espiritual que les permitiera llegar al objetivo final, la unión con la divinidad y el conocimiento de los *arcana* sagrados. Por lo demás, el propósito del libro no es analizar estas experiencias desde el punto de vista teológico o filosófico sino histórico-antropológico. A través de estos textos polisémicos se busca entender la mentalidad religiosa de una época y cómo estas místicas la han vivido, aceptando o rechazando su inserción en la sociedad. Por ello ha sido esencial analizar la relación de las santas y los espacios – interiores y exteriores- , es decir, la realidad del

¹⁵ N. GUGLIELMI “Edad y poder: el *filius familiae* (Italia, siglos XIV-XV)” en: **Temas medievales 2**, Buenos Aires, 1992, pp.111-135.

¹⁶ N. GUGLIELMI, “Mujeres y piedad “en: A.A.V.V., **Acta del Coloquio “Mujeres de la Edad Media, escritura, visión, ciencia”**, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1999, pp. 159-180.

¹⁷ N. GUGLIELMI, **Ocho místicas medievales (Italia siglos XIV-XV) El espejo y las tinieblas**, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.

individuo vuelto sobre sí o del individuo que se ofrece a su comunidad en apoyo y ejemplo. En suma, se trata de instancias que imponen reflexiones sobre marginalidad o integración.

También versa sobre la marginalidad otro de mis libros, *Guía para viajeros medievales (Oriente. siglos XIII-XV)*¹⁸. Decimos que este estudio se inserta en el tema general sobre alógenos y marginales pues mercaderes, peregrinos y religiosos que realizan estos viajes pueden ser considerados tales dentro de esa sociedad -de ordinario exótica- que encuentran y que describen como exterior a usos, costumbres o creencias de su país de origen.

He realizado también una edición de la *Historia de las cruzadas*¹⁹ de Jacques de Vitry. La misma me ha permitido reflexionar en el prólogo sobre el mismo tema. Puesto que más que examinar las formas políticas surgidas en Tierra Santa luego de las primeras cruzadas en oposición al Islam concretada en expresiones bélicas, me he preocupado por analizar diferentes formas de vida, por las diversas mentalidades que chocan en ese espacio de confluencia. Fundamentalmente, he vuelto mi atención hacia los francos nacidos en los nuevos principados, cuya mentalidad y costumbres los separan y marginan de sus compatriotas europeos, posteriormente incorporados a esos ámbitos, así como se encuentran apartados de los musulmanes que los rodean.

Pero también me he preocupado por algunos problemas que se relacionan con los fundamentos del actual quehacer histórico. Creo que -sin haberlas conocido en el momento en que me propuse la reflexión teórica sobre mentalidad e imaginario- lo hice incitada por el mismo sentido que se desprende de las palabras de Fabio Troncarelli en un artículo titulado “Lo studio della pietà. Storia e psicanalisi a confronto”²⁰: “La historia europea es revisada por legiones de estudiosos para buscar definir, de alguna manera, los sentimientos y las convicciones del conjunto de sus protagonistas en el mismo momento en que se carece incluso del único término con qué definir el “lugar” donde tales sentimientos y tales convicciones se expresaban. No podemos usar impunemente palabras como ‘mentalidad’, ‘imaginario’, ‘inconsciente colectivo””.

¹⁸ N. GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente. siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1994.

¹⁹ Jacques DE VITRY, *Historia de las cruzadas*, Buenos Aires, Eudeba, 1991.

²⁰ Fabio TRONCARELLI, “Lo studio della pietà. Storia e psicanalisi a confronto” en: *Quaderni medievali*, 31-32, 1991, pp. 132-151 (p. 138).

Puesto que -como digo- sentí esa carencia, me propuse una definición de tales términos usados a veces en demasía y con escasa determinación. Así nació mi ensayo *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*²¹. Coincido con la posición de aquellos autores que dicen que no se pueden dar batallas en favor de la primacía de la reflexión teórica o de la excavación o de la observación, batallas perdidas aun antes de comenzadas puesto que una investigación sólo logra linfa vital por medio de la coordinación fecunda y fluida de la apertura a las cosas y del cuadro conceptual. Su posición me parece clara, por consiguiente pensé necesaria una definición, por ello me interné en tal empeño, logrando en un caso definiciones propias, extrayendo, en el otro, el zumo de las definiciones ya intentadas. Sabemos que, inclusive, quienes han acuñado el término, quienes han insistido en expresarlo a través de innumerables trabajos dudan acerca de límites y contenido. *A posteriori*, Jacques Le Goff -en un trabajo conjunto con Jean-Claude Schmitt- ha reconocido la importancia de los aportes de la tendencia que comporta la *historia de las mentalidades*²².

Jacques Le Goff dice -al hablar de la historia de las mentalidades que tanto lo ha ocupado-: “De la memoria a la historia el camino es delicado, la transmutación a veces errónea o ilusoria. Yo no puedo garantizar sino mi buena fe y el uso honesto del utillaje todavía imperfecto de que dispongo (pero yo sé que buena fe y honestidad profesional son, en parte, ilusorias)”²³.

Como estas tendencias de la “nouvelle histoire” han surgido sin duda del desafío que las nuevas ciencias sociales han presentado a la ciencia histórica, me he ocupado en otros ensayos de la interdisciplina²⁴. En esas páginas planteo varios interrogantes relativos a la interrelación entre las ciencias humanas y la historia, tomando a ésta como pivote o eje. Se hacen referencias al campo histórico -en el presente, sumamente amplio- y a la metodología actual influida por otras ciencias, en particular la antropología, la sociología, la semiótica... Surge como corolario que el problema de la

²¹ N. GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1991.

²² J. LE GOFF - Jean.-Claude SCHMITT, “La historia medieval” en: *Cahiers de civ. Médiévale*, 39, 1996, pp. 9-25.

²³ Jacques LE GOFF. Entretiens avec Marc HEURGON, *Une vie pour l'histoire*, p. 180.

²⁴ N. GUGLIELMI, “Fragmentación o unicidad de la historia” en: *Clío, Revista del Comité Argentino de Cs. Históricas*, n° 5, 2000, pp. 77-83; “Tradicición e innovación” en: *Clío*, n° 6, 2000, pp.155-172; “Tradicición e innovación” en: *Clío* n° 6, 2001, pp.155-172; “Nuevos planteos en historia europea” en: María Luz GONZÁLEZ (ed.), *Actas del II Coloquio internacional “La historia europea”*, Facultad de Humanidades, .Universidad Nacional de Mar del Plata, 1999, pp.145-156.

interdisciplina está planteado pero no ha sido siempre resuelto satisfactoriamente por la historia, por lo menos, hasta el presente.

También me he interesado por las reflexiones políticas que –sobre todo en los siglos XIV y XV- han ocupado a los teorizadores y por las ideas políticas que se han expresado de muy diversa manera. Este tema lo he reflejado en artículos como “El círculo de Flegias” en que se analizan los resultados que la envidia lleva a la concordia ciudadana. En “El *agon* en la literatura cívico-política” he tratado las pasiones que mueven plumas, a veces pagadas, otras espontáneas, al servicio de príncipes o de ideales partidarios. El artículo “Sobre el tirano” examina la relación entre el gobernante y los gobernados. Y se fundamenta en la noción de que “tirano es tanto quien gobierna mal como quien carece de título necesario, es decir que no le ha sido conferido por autoridad alguna”. No se establece diferencia entre tirano de usurpación y tirano de gobierno. El tirano es quien no piensa en el “bien común” sino en el propio. Su objetivo fundamental es “mantener dividida la ciudad [es decir, la comunidad política] y empobrecer a sus súbditos y oprimirlos en personas y bienes” [Bartolo da Sassoferrato 1314-1357]. Dentro de la misma línea puedo mencionar “Virtudes y vicios políticos” que se completan con “Ley y virtud”. En este caso se plantea la tesis de que ley y virtud son “elementos fundamentales en la concreción de la armonía ciudadana puesto que las formas éticas se entienden como elementos endógenos y la ley como elemento exógeno de la coherencia de una comunidad”. Este artículo ha aparecido en el libro editado con los trabajos conjuntos de nuestro grupo de investigación y otro del CNRS de Francia sobre *Poder, justicia y derecho en el Mediterráneo medieval*. Es el segundo libro que realizamos con el mismo equipo. El anterior se tituló *El discurso político en la Edad Media*.

He dicho que hablaría no sólo de mis investigaciones personales sino también de las que ha llevado a cabo un grupo de estudiosos de historia medieval. Al respecto, creo preferible referirme no tanto los trabajos individuales como a los proyectos que los nuclean a ese grupo. Este se ha reunido, en primer término, en el *Programa de investigaciones medievales* dependiente del Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas, luego convertido en el *Departamento de investigaciones medievales del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas* y actualmente sección del mismo Instituto.

Entre sus realizaciones podemos citar el *Léxico histórico del Occidente medieval*. La multiplicidad semántica de las palabras claves empleadas en la historia medieval ha impulsado esta búsqueda de definiciones que creemos necesarias. Al tomo primero dedicado a la sociedad feudal se ha agregado un segundo sobre la sociedad burguesa²⁵. Otra manera en que el grupo se manifiesta es a través de la revista *Temas medievales*. Esa publicación intenta incorporar a sus páginas estudios que respondan a la tendencia de cada uno de los investigadores y, a la vez, al eje temático propuesto en cada ocasión. Se está preparando en este momento el tomo número 19.

Por otro lado, este mismo grupo se ha propuesto, en diversas ocasiones, un tema común con otro equipo de estudios análogo perteneciente al CNRS (Francia). Se elige un tema unitario para desarrollarlo a través de monografías, luego de establecer - mediante discusiones teóricas- pautas y marco correspondientes. Respecto del primer caso hemos publicado la obra mencionada sobre *El discurso político* en un ámbito amplio que puede ser Castilla, Corona de Aragón, Italia centro-norte en un período extenso que va desde el año 1000 al 1500. Luego -según hemos dicho- se ha editado otro tomo correspondiente a los mismos grupos y que lleva como eje el tema *Poder, justicia y derecho en el Mediterráneo medieval*.

Estos temas corresponden a las vertientes actuales más importantes de la investigación histórica, la revitalización y reconsideración de la historia política.

Esta se ha visto renovada mediante los aportes de otras disciplinas, sobre todo los que le brinda la antropología, intentando presentar los hechos desde otro punto de vista al de la realidad fáctica. Se trata de no limitarse a la presentación del *hecho* puro y llano sino entenderlo como detonador y pretexto para captar una realidad más amplia y rica. Un hecho como resultado de acciones realizadas por sujetos, de donde el enriquecimiento con subjetividades distintas y complejas.

En el caso del primer libro editado - *El discurso político*- el tema ha permitido al grupo analizar las modalidades del discurso en la Edad Media, la personalidad de emisores y receptores, la aceptación o rechazo de dicho discurso, la creación de un contra-discurso, la concreción de corrientes de opinión a través de esos mensajes, etc. A este propósito creo oportuno recordar el libro del historiador y periodista norteamericano Robert Darnton. -traducido al francés en 1992 *Gens de lettres, gens du*

²⁵ N. GUGLIELMI, *Sociedad Burguesa*, Mar del Plata, Eudem, 2011.

livre²⁶. En esta obra, el autor norteamericano sopesa la importancia de las ideas que han cambiado el mundo vehiculizadas a través de “escritos, constituidos luego en objetos impresos difundidos en público, luego leídos, comentados, refundidos en otras producciones”. Esas ideas “se transforman en fuerzas materiales que actúan sobre el comportamiento de los hombres y de las sociedades. La historia puede ser política, económica, social, religiosa, es también literaria. A veces incluso es *antes que nada* literaria”.

Darnton la ejemplifica esta teoría en su campo de estudio, época de fundamentales mensajes. De su libro surge una interrogación “La Revolución francesa, revolución literaria?”. Más allá de lo que la pregunta pueda tener de *boutade* queda, sin duda, la invitación a examinar la influencia que los *foné semantiké* de que habló Aristóteles, es decir, los sonidos con significación que constituyen las obras literarias como un propósito y mensaje, la influencia -digo- que han podido tener en los acontecimientos históricos .

Concluido este paréntesis, vuelvo a referirme a *El discurso político* tema de investigación colectiva. El tema que elegí para participar en el proyecto conjunto ha sido *El discurso político en las ciudades italianas (SS. XIV-XV)*.

En mi caso personal, mi preocupación fundamental de estudio ya mencionada - *marginados y alienos-*, me ha llevado a incursionar en el tema desde esa óptica. El análisis de la categoría de los que he llamado *disidentes* me ha permitido ver de qué manera un discurso puede enfrentar situaciones, crear conciencia, en este caso, en la comprobación de la desarmonía social. Se trata de un discurso no emitido desde el poder sino contra él.

En dicho trabajo propongo el análisis del discurso político, su definición y el estudio de las diversas formas que puede adoptar. Por cierto que, para analizar el discurso político, hemos intentado -como decimos- una definición *ad usum historiarum*, que será lograda mediante los instrumentos que nos brinda la *semiosis social*.

Pero subrayamos que, luego de definir, hemos examinado las formas en que se nos ofrece en el marco histórico que elegimos. Por un lado, podemos proponernos el análisis del discurso elaborado, pieza oratoria relativamente breve que se pronuncia ante

²⁶ Odile Jacob. Recensión en Le Monde, Le monde des lettres, vendredi 20 mars 1992.

un auditorio más o menos amplio. Puede tratarse de un discurso ante súbditos, conciudadanos en general o ante aquellos que constituyen una asamblea determinada.

En nuestras fuentes -los cronistas urbanos italianos- encontramos esos discursos expresados en manera directa, es decir transcritos textualmente (aunque su literalidad pueda ser discutida) o de manera indirecta. En uno y otro caso nos hallamos con un texto trasvasado por una particular psicología. Un intermediario que podrá modificar – a veces inconscientemente– el mensaje. Esto determina una clara tarea semiológica, aislar los signos-claves que evidencian la realidad, tal vez encubierta por otros signos a veces voluntariamente engañosos.

Los personajes que emiten este tipo de discurso son generalmente individuos esenciales en el juego político que se desarrolla en las ciudades italianas, de ordinario, personajes sobre los que recae el gobierno y dirección de dichas ciudades o sus oponentes.

Pero el discurso –que nosotros tomamos como sinónimo de mensaje- también puede adoptar formas menos elaboradas. Tales –en mi opinión- pueden ser las frases que, en tumultos, revueltas, etc., se pronuncian indicando el color político, las intenciones... En este caso, el mensaje se presenta breve y con una fuerte carga pasional. Toman el aspecto de loa apasionada o de la invectiva cargada de gran agresividad. Es incisivo y restallante. Es coactivo. A veces figura en boca de un personaje importante en la lucha política, otras es grito de multitud. Grito sin duda inducido por *capi parte*, por instigadores, por jefes en suma.

Pero en este momento en que la historia ha recibido los importantes aportes de la antropología, no podemos desdeñar la relevancia de la gestualidad en el tema que nos ocupa. Es fundamental la gestualidad ceremonial. Por consiguiente, señalaremos las características de gestos y actitudes en este terreno, vaya o no acompañados por discurso verbal.

Por último, podemos mencionar también el discurso que se lee a través de monumentos cívicos, palacios, torres, columnas, fuentes. En este caso subrayamos que se puede tratar de formas perennes o transitorias. Las *entrées* reales o de personajes importantes conocen este último tipo de concreciones.

Los elementos fundamentales del discurso estructurarán el imaginario social, pondrán en evidencia los *éidola*, las imágenes que lo constituyen. Pero, a la vez, el

discurso vehiculiza, se fundamenta y se nutre en la ideología. En suma, “La ideología política renueva la empresa mítica y religiosa de identificación de los individuos. Al llamar a un grupo particular (un partido, una clase, una nación) a una acción determinada, limita las fronteras del grupo y ha de crear los instrumentos de magnificación de éste”²⁷.

Considero que esta rápida recorrida a través de mi obra permite asomarse a la posibilidad de análisis de la historia medieval en lugares alejados de los repositorios y aquilatar la importancia de los nuevos caminos que la actual metodología ha aportado a la investigación histórica.

La producción historiográfica sobre el período medieval de la segunda mitad del siglo XX y de los años recientes ha sido pionera en esos planteos renovadores que permiten –reitero la frase de Marcel Mauss– “aprehender al ser humano en su realidad concreta, es decir, desde el triple punto de vista fisiológico, psicológico y sociológico”.

²⁷ Cornélius CASTORIADIS, “La institución imaginaria de la sociedad”, en: Eduardo COLOMBO, **El imaginario social**, Montevideo, Tupac- Nordan, 1989, p. 103.

Cambio de época versus época de cambios. Medievalistas y nuevas tecnologías

Juan Francisco Jiménez Alcázar¹

La búsqueda de un título que acomode el reto que supone conjugar la existencia, y en ocasiones coexistencia, de los profesionales que investigamos el Medievo con las nuevas tecnologías digitales es en sí mismo un problema. En primer lugar, porque damos por sentada la disociación entre esas herramientas de la información y la comunicación —las manidas TICs—, y los investigadores que dedicamos nuestros esfuerzos y energías a conocer mejor ese periodo histórico. Y en segundo, porque para los historiadores es un desafío pleno tener constancia, incluso se nos pide un posicionamiento, ante la disyuntiva entre ser testigos de una época de cambios o el cambio de una época, del que podemos participar; o no.

El empleo del concepto *crisis* global en pocas ocasiones ha estado tan justificado². Vivimos en un momento de cambio —desde el comienzo del estudio ya me posiciono claramente— donde *hacer Historia*, es decir, escribirla y en consecuencia divulgarla, plantea diferentes cuestiones que en un principio deben ser resueltas. No siempre es así, de manera que el resultado de esa postura está como beneficio de si se escribe en la actualidad ciencia histórica como referente de un cambio más, o si se está a favor de corriente en la contribución del ocaso de una etapa y el nacimiento de otra. La indolencia o el hecho de que tengamos cierta confusión en este marco ya de por sí indefinido, puede acarrear la producción de una Historia “huérfana”.

El objetivo de este estudio es plantear una situación de hecho que no ha llegado para ser fugaz y breve, sino que ha suscrito un marco estructural, donde las nuevas

¹ Universidad de Murcia, España, jimenezalcazar@um.es. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+i Historia y videojuegos: el impacto de los nuevos medios de ocio sobre el conocimiento del pasado medieval, HAR2011-25548, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Todos los enlaces de internet fueron comprobados finalmente con fecha 1 de noviembre de 2012, por lo que no se ha considerado procedente indicar en cada nota esa información

² Henry MORA JIMÉNEZ ya reflexionaba en 2008 acerca de este planteamiento de cambio de una época más que de crisis cíclica: “Una reflexión introductoria sobre la naturaleza de la actual crisis global y los límites del capitalismo”, en: **Ciencias Económicas**, 26-2, 2008, pp. 45-53.

Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, “Cambio de época versus época de cambios. Medievalistas y nuevas tecnologías”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 39- 52. ISBN 978-987-544-476-8.

perspectivas se conjugan y entremezclan con las herramientas de las que podemos hacer uso en estos tiempos presentes. La tecnología, la revolución de las comunicaciones que ha sido posible gracias a la masificación en el uso de internet, redes sociales, correo electrónico o videojuegos, han generado unos canales potenciales para la elaboración y consumo de la ciencia histórica. Si bien es interesante responder a la pregunta planteada por Rachel Stone acerca de si hay un exceso de medievalistas³, cabe cuestionarse si los medios utilizados para llevar la producción —superproducción por parte del exceso de historiadores— son los adecuados por buena parte de esos profesionales en activo o en potencia. Es más; en esa creación de historiadores debemos atender a la base adquirida por los nuevos retos proyectados por las posibilidades de las herramientas tecnológicas. Fundamentalmente es si en la formación de los historiadores del presente-futuro se tiene en cuenta y se dota de conocimientos sobre el uso de tecnología para el uso en el *hacer Historia* al que me refería con anterioridad. El problema surge en el mismo momento de que los formadores, en una buena parte, no conocen ese nuevo universo de posibilidades. Veamos cuáles son los puntos de inicio de la cuestión.

Medievalistas en formación

Hay que partir de una premisa indiscutible: siempre estamos en etapas diversas de aprendizaje. O lo que es lo mismo, aprendemos en todo momento, tal y como decía Paulo Freire. Y ha llegado un punto donde este axioma hay que demostrarlo. Las generaciones que llegan en la actualidad a las aulas universitarias no difieren en exceso de las que acceden a los cursos superiores de una enseñanza media o preparatoria para la Universidad, independientemente del espacio geográfico al que nos refiramos en el marco de Occidente⁴. La clave de todo este proceso que expongo hay que buscarlo en la

³ “**The over-production of medieval historians**”. Magistra (Rachel STONE, King College of London). <http://magistraetmater.blog.co.uk/2009/01/10/the-over-production-of-medieval-historians-5352785/>
Fecha de creación: 1 de octubre de 2009.

⁴ Existen diversos estudios en todo el mundo sobre el fenómeno acerca de la normalidad con la que estas generaciones incorporan a sus señas de identidad los medios digitales. Por ejemplo, el de Germán ARANGO, Xavier BRINGUÉ SALA y Charo SÁDABA, “La generación interactiva en Colombia: adolescentes frente a la internet, el celular y los videojuegos”, en: **Anagramas**, 17, 2010, pp. 45-56. O el de Sergio GODOY ETCHEVERRY y Myrna GÁLVEZ JOHNSON, “La brecha digital correspondiente: obstáculos y facilitadores del uso de TIC en padre de clase media y media baja en Chile”, en: **CTS: Revista Iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad**, 18, 2011, www.revistacts.net.

Sociología, pues es Marc Prensky⁵ quien ha determinado la dicotomía entre unos *nativos digitales* y unos *inmigrantes digitales*, conceptos ya asentados y asumidos por el resto de disciplinas. Los primeros están ubicados en una franja de edad que engloba a quienes han nacido en el entorno al cambio de milenio, y que han conllevado su propio crecimiento en paralelo al asiento de esas tecnologías de la comunicación y la información, y a la masificación del videojuego como elemento de ocio. Para ellos no son *nuevas tecnologías*; en realidad son “compañeros de viaje” de esas herramientas. En cambio, para quienes somos mayores que los anteriores y hemos visto nacer el ciberespacio, lo digital, hecho asequible el hardware y el software, la llegada a ese nuevo mundo, un marco extraño a nuestra propia experiencia vital del aprendizaje, somos *inmigrantes*, ajenos que observamos desde una óptica concreta ese desarrollo. La cuestión es si solo miramos a través de una ventana que no queremos traspasar, o nos queremos involucrar para participar de ese ámbito.

Pensemos en ese medievalista en formación de mediados de siglo XX. La captación de contenidos sobre la Edad Media se limitaba a un espacio concreto de aprendizaje, que era la Universidad en el mejor de los casos y a los institutos de enseñanza secundaria y bachiller en el de un creciente número de personas. Los libros aún eran caros, por el mero proceso de su compleja producción, y la avalancha e iconografía de *lo medieval* había quedado ubicada de forma mayoritaria a lo visto en la pantalla grande, es decir, en las películas. Los moldes y los tópicos aparecidos en filmes como *Robin Hood*, *El Cid*, *El león de invierno* o *Un paseo por la vida y la muerte*⁶, habían quedado fijados para el común social como verdades inequívocas de una realidad pretérita. Como elemento tecnológico, la *historia que se podía ver*, había llegado de

⁵ M. PRENSKY, **Digital natives, digital immigrants**, 2001, <http://www.marcprensky.com/writing/prensky%20-%20digital%20natives,%20digital%20immigrants%20-%20part1.pdf>>.

⁶Sobre esta incidencia del séptimo arte, véanse los estudios de Juan A. BARRIO BARRIO, “La Edad Media en el cine del siglo XX”, en: **Medievalismo**, 15, 2005, pp. 241-268 y “La Edad Media en el cine de Estados Unidos”, en: **Imago Temporis. Medium Aevum**, 2, 2008, pp. 426-452. El de Miguel Ángel MUÑOZ MUNILLA, “Guerras de celuloide y digitalización: la imagen de la guerra en el cine ambientado en la Edad Media (rasgos de un subgénero)”, en: Blas CASADO QUINTANILLA Y José I. DE LA IGLESIA DUARTE (coords.), en: **La guerra en la Edad Media. XVII Semana de Estudios Medievales, Nájera 2006**, Logroño, IEA, 2007, pp. 221-266; el conjunto de artículos que componen la obra coordinada por Josep Ll. MARTOS SÁNCHEZ y Marinela GARCÍA SEMPÈRE, **L’Edat Mitjana en el cinema i en la novel·la històrica**, Alicante, Inst. de Filologia Valenciana, 2009, o la monografía de Juan J. ALONSO, Jorge ALONSO Y Enrique ÁLVAREZ MASTACHE, **La Edad Media en el cine**, Madrid, T&B, 2007.

manos de una industria que buscaba beneficios económicos a través del entretenimiento, pero no enseñar. Atención, que esta es la misma circunstancia que tiene el videojuego.

La televisión se añadió como herramienta a los parámetros que guiaban el medio de aprendizaje del Medieval. La expansión de documentales o de la difusión de esas mismas películas, hizo de los herizos televisivos un fenómeno global. La existencia de un canal monográfico de contenidos históricos —*History Channel*, o *Canal de Historia*— abundó en la cuestión. Pero sigue siendo una historia *vista*, pero no *vivida*. Esa es la novedad del mundo de la tecnología digital: el universo del videojuego.

Pero el medievalista en formación cuenta desde hace más de una década con una de las herramientas más conocidas de las conocidas como “nuevas tecnologías”: es internet. Existen algunas publicaciones acerca de las posibilidades que se encuentran en el proceloso y cambiante mundo de la red de redes⁷. No creo necesario insistir en las ventajas de inmediatez, versatilidad e ingente manejo de información potencial que se encuentra en el ciberespacio. Y es precisamente ese uno de sus principales hándicaps, pues a los meses —cuando no a los días— esos contenidos han podido alterarse, trasladarse o directamente desaparecer de internet. Los recursos son tan inabarcables que al historiador que desea aprender, la primera posición que ha de tomar es la de la discriminación o selección de los mismos. No solo obtiene con una pulsación en su máquina cibernética bibliografía a texto completo —*Dialnet*⁸ es un excepcional recurso para el científico de habla hispana—, sino que espacios de reflexión o debate están al alcance de su mano —blogs o la versatilidad del podcast—. Pero seguramente es el acceso a la documentación original lo más destacado en este aspecto.

El acceso a los contenidos

En efecto, la bondad —y el peligro— de las nuevas tecnologías está ligada a la existencia de inmensas autopistas de información, con caudales de contenidos casi

⁷ Pedro A. PORRAS ARBOLEDAS, “El Medievalismo en internet”, en: **Medievalismo**, 7, 1997, pp. 343-361. José M RODRÍGUEZ GARCÍA, “El uso de internet y los videojuegos en la didáctica de la Historia Medieval”, en: **La Historia Medieval en la Enseñanza Secundaria Obligatoria: un balance**, Madrid, UNED, 2008, pp. 177-216. A. SIERRA, “Medieval internet: research, knowledge and play. The new time travel”, en: **Imago Temporis**, 2, 2008, pp. 261-287. De forma más específica sobre una perspectiva literaria: J.L. MARTÍN ROMERO, “Humanidades y nuevas tecnologías: aplicaciones al estudio de la literatura medieval”, en: **Humanitas**, 5, 2007-2008, pp. 53-69, Antonio MALALANA UREÑA, “La Edad Media en la web: fuente de información o desinformación”, en: **Hispania. Revista española de Historia**, 222, 2006, pp. 59-108.

⁸ www.dialnet.es.

imposibles de controlar; y hasta de conocer. Es una realidad el hecho de que la forma de producir y consumir ciencia histórica, y en concreto, medieval, ha cambiado radicalmente. No es ninguna novedad este aserto, pues es algo asumido por todos. Lo que sí es pertinente indicar es que la reacción y rechazo por parte de algunos profesionales a la hora de utilizar, o al menos no facilitar, que se usen o se tengan en cuenta estos medios, puede alterar esa formación. La razón se encuentra en la base teórica de aprehender esos contenidos: los métodos tradicionales de adquisición de desarrollos y procesos, incluso de datos puntuales, se están intercalando —en ocasiones siendo desplazados completamente— con los recursos inmediatos que ofrecen las tecnologías digitales. Todo el mundo puede pensar en estos momentos que me refiero al uso de internet, pero no. No exclusivamente. Es, de cualquier manera, lo más evidente, pero no lo único. Si el videojuego forja en la actualidad los posibles contenidos que los más jóvenes pueden tener del periodo medieval, en definitiva, de *lo medieval*, muy por encima del cine o la literatura —y si se me apura, hasta de los previstos en los diseños curriculares de la escuela primaria y secundaria—, la utilización de la tecnología va a permitir posicionarse de una forma tan distinta y tan excepcional, por magnífica, a lo que estuvimos todos los medievalistas de la década de los 80 y los 90 del pasado siglo. Los primeros pasos de los neófitos medievalistas estarán profundamente vinculados al uso de algún medio digital. Cámara de fotos en casos donde haya sido posible su manejo; el propio uso de un software de ofimática —incluida una base de datos u hoja de cálculo—, un correo electrónico oportuno, un contacto en red social... En fin, elementos y herramientas que superan en mucho al gran avance que supuso hace algunas décadas la generalización de la fotocopia, plenamente incorporada y no desplazada por la existencia del pdf —de hecho coexiste con ella—.

El método reprográfico no ha podido avanzar más: podemos tener la documentación editada o inédita en casa de forma permanente, y con gran calidad de consulta. Una buena fotografía digital en la pantalla de nuestra computadora hace que no añoremos el “olor del documento”. Aludiremos a que la soledad del investigador termina en el abismo del aislamiento reflexivo, pero realmente, esos mismos resortes mencionados con anterioridad, como el uso continuado de una red social, hacen que los seminarios *online*, oficiosos, casi invisibles, sean cada vez más numerosos. Existen portales de exposición de originales digitalizados, además en un número creciente a lo

largo de los últimos años: el *Digital Scriptorium*⁹, el de manuscritos medievales a cargo de la UCLA¹⁰ —que en realidad es un puente con links hacia donde está colocado el repositorio, caso de la Parker Library¹¹, como el *Medieval Manuscripts on the Web*¹², o el *Medieval and Renaissance Studies*¹³ de la Universidad de Nueva York—, *The Avalon Project* de Yale¹⁴, el repositorio transcrito de la Fordham University¹⁵ —la universidad jesuita de Nueva York—, etc. Para el caso hispánico es impresionante el caso ofrecido por el Ministerio de Cultura español, que de forma lenta pero sin pausa, va colocando piezas en consulta abierta a través del portal *PARES*¹⁶. De forma más específica en determinadas zonas españolas, tenemos ejemplos muy dignos de reseñar como el de los depósitos documentales de la Región de Murcia¹⁷, en el Sureste español, donde toda la documentación medieval está digitalizada y sin límite de consulta por medio del *Proyecto Carmesí*. La Rioja¹⁸, Aragón¹⁹ o Galicia²⁰ se van incorporando, aunque en realidad todas las administraciones públicas han hecho grandes esfuerzos por utilizar la red con el fin de difundir sus actividades y sus fondos por medio de la consulta de firmas y descriptores, caso del Archivo de la Real Chancillería de Granada²¹ en la Junta de Andalucía. En definitiva, todo un universo inabarcable de fuentes y recursos referidos a la Edad Media.

Medievalistas que forman medievalistas

El salto cualitativo que representa el hecho de que uno pase de aprendiz a maestro es enorme, básicamente por la responsabilidad que asumimos a la hora de guiar y de dar buenos consejos. Este punto es por sí mismo un objetivo de análisis, pero en este momento lo quiero referir unido al hecho de que la brecha “generacional” a la hora de tener en cuenta el uso y manejo de las nuevas tecnologías, es una realidad²²; no es

⁹ bancroft.berkeley.edu/digitalscriptorium/.

¹⁰ manuscripts.cmrs.ucla.edu/index.php.

¹¹ parkerweb.stanford.edu/parker/actions/page.do?forward=home.

¹² Faculty.arts.ubc.ca/sechard/512digms.htm.

¹³ nyu.libguides.com/content.php?pid=35839&sid=263517.

¹⁴ avalon.law.yale.edu/default.asp.

¹⁵ www.fordham.edu/Halsall/sbook1p.asp.

¹⁶ pares.mcu.es.

¹⁷ www.regmurcia.com/servlet/s.SI?METHOD=FRMSENCILLA&sit=c,373,m,139,serv,Carmesi.

¹⁸ www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=558404.

¹⁹ www.sipca.es/dara/. En este caso se trata de documentación más contemporánea.

²⁰ corpus.cirp.es/codolga/. Para documentación latina en Galicia.

²¹ www.juntadeandalucia.es/cultura/archivos/web_es/realchancilleria.

²² Ver nota 4.

generalizado, pero sí muy extendido, ya que esas globalidades dejan en ocasiones fuera de los loables intentos y voluntades a investigadores que pretenden ser medievalistas de “su mundo”. Nos hallamos en la nueva fase de entender el conocimiento y su transmisión, pues el medievalista también es un caminante más que intenta superar la comunidad erudita y aislada²³ para adentrarse y desenvolverse en una gran red afronteriza y necesariamente asimétrica.

En muchos seminarios de los que he participado referidos a la realidad de las TICs e incluso de los videojuegos vinculados a tema medieval, una de las cuestiones que más inquieta a algunos profesores presentes entre el público es la reacción y la posición que deberían tomar ante esa nueva situación. La respuesta nunca es fácil si tenemos en cuenta que las variables son muy numerosas. Pero lo que sí es cierto es que la brecha entre nativos e inmigrantes se cerrará cuando no exista ni lo uno ni lo otro como grupos identificados. El futuro es de los *nativos digitales*, aunque solo sea por el mero hecho de la vida; son más jóvenes y por tanto, llamados a componer los cuerpos docentes del mañana.

Para el medievalista que enseña Historia Medieval, y en general para cualquier profesional de las Humanidades, el empleo de las herramientas digitales acarrea ventajas de forma general, aunque solo sea por el mero hecho de desenvolverse en la nueva circunstancia. La única premisa que ha de contar es la de asumir esa situación de posibilidades mayúsculas. Las desventajas están en el tiempo empleado en la formación, y que ha de ser contemplado como un eslabón más en la formación y aprendizaje permanente del científico. La posición contraria se asienta en el imaginario castillo en el que se resguarda con la posición irredenta de que “no se entiende con la máquina”. Las máquinas son máquinas, y no se puede razonar con ellas. Solo hay que conocer el medio y tener la voluntad de aprender. Nadie se cuestiona que con un coche no se razona —a pesar de alguna manía o afición por el automovilismo—. Ni con un atornillador eléctrico. Mientras estos elementos son medios mecánicos y eléctricos, lo digital ha generado lenguajes específicos para “decirle a la máquina qué debe hacer por ti”. Y se trata precisamente de la autoprotección o inseguridad hacia una lengua nueva. Por lo

²³ “Se propone una apuesta por el trabajo en red, por el intercambio entre iguales y por un ulticulturalismo historiográfico”. Jorge MAÍZ CHACÓN, “La humanización de la tecnología o la historiografía digital. Historia a Debate ante el paradigma del siglo XXI”, en: **Revista Eletrônica O Olho da História**, 7, 2005, pp. 11-21, <http://www.oohodahistoria.ufba.br/artigos/historia-debate-jorge-maiz-chacon.pdf>.

tanto, es una cuestión del recelo que le podemos tener a unos ingenios que *a priori* no entendemos. Ni falta que hace: tampoco sabemos cómo funcionan los coches —o sí— y los manejamos siendo como son máquinas complejas.

Es seguro que si el medievalista que forma a otros medievalistas conoce los límites y las posibilidades de estas herramientas, las podrá utilizar como utillaje docente. Una base de datos que ahorrará tiempo y ofrecerá versatilidad; el uso de canales de comunicación específica en la red, o la consecución de recursos documentales o bibliográficos en internet... Todo se resume en conocer, aunque sea en niveles de *balbuceo*, ese nuevo lenguaje. Y no me refiero a uno utilizado en programación de software, sino a la comunicación que el medievalista, como humano, realiza con los ingenios cibernéticos para llevar a cabo el acto comunicativo, en este caso entre hombre y máquina.

No se puede generalizar a la hora de posicionar a los profesionales ante estos retos; primero porque sería un error meter en el mismo cajón lo que ya de por sí es un universo finito pero diverso, y segundo porque lo que cada uno puede esperar de la utilización de estas herramientas es tan particular que en realidad surgen soluciones individuales a problemas comunes. Posiblemente sea una virtud el que cada uno adopte un remedio con el fin de alcanzar su propia meta; pero es innegable que este hecho represente lo que más ahuyente a los usuarios potenciales, por la inseguridad que genera el trato con lo desconocido.

No obstante, y remarco este aserto que expongo a continuación, todo radica en el espíritu con el que se aborde el contacto con el medio. Lo que es claro es que se ha avanzado mucho por la propia necesidad perentoria de mantener la comunicación científica, y porque, como dice el refranero tradicional, *a la fuerza ahorcan*. Sería de necios desaprovechar toda una fuente inagotable de información y contacto con el resto de la comunidad de medievalistas. Insisto en que este punto de partida es similar a los planteados por los demás profesionales de disciplinas integradas en el campo de las Humanidades. Posiblemente ha llegado el momento de plantear y definir de forma abierta si no existen medievalistas o modernistas, sino buenos o malos historiadores como lugar real de inicio.

La tecnología como herramienta: un axioma olvidado

Puede parecer una reiteración permanente, pero lo cierto es que no recordamos la posición del medievalista frente al fenómeno de las nuevas tecnologías digitales. Desde que nuestra especie está asentada en la Naturaleza, el uso de un utillaje concreto definió más que cualquier otra cosa la idiosincrasia de la cultura que la manipulaba. ¿Por qué iba a ser en esta ocasión algo diferente? Ese egocentrismo exacerbado de hoy, pensando que las tecnologías antiguas se debían a una incapacidad de aquellos hombres y mujeres imperfectos y, en consecuencia, menos inteligentes que nosotros, nos hace caminar sobre aguas procelosas de la ignorante soberbia. El aserto anterior nos conduce indefectiblemente al abismo, pues elimina algo fundamental para el científico: la curiosidad.

El ingenio digital y el ciberespacio es en sí mismo una concepción actualizada de la *herramienta*. El útil. Los instrumentos que nos dignifican la vida, aquellos que nos permiten alcanzar cotas de progreso solo existentes en la imaginación, simple y llanamente son eso, un conjunto de materiales complejos, tanto físicos como abstractos —por cuanto son intangibles—, que conducen a realizar acciones que perfeccionan el producto final de nuestro trabajo o de nuestro ocio. En realidad, son la expresión gráfica de ese mundo científico sin fronteras al que me refería anteriormente. Un límite, un punto de referencia macrocéfalo, es garantía de unilateralidad en un universo infinito de contactos y de redes —la *network society*—; hablamos de un campo sin puertas ni vallas que nos permite afrontar la múltiple perspectiva, el conocimiento del otro. Al fin y al cabo, según el parámetro de Kuhn²⁴, la nueva ciencia en un nuevo modelo.

Acabo de mencionar al “ocio” como elemento novedoso en esta aportación; pero no lo entendamos como elemento de desocupación o inacción. Todo lo contrario: la diversión, el entretenimiento y el recreo se alían poderosamente con el medievalista. De hecho, es uno de los puntos fundamentales en este proceso simbiótico entre medievalismo y nuevas tecnologías digitales. Tenemos, por lo general, una perspectiva bifronte de todo el fenómeno. O bien son “cosas de niños”, y por lo tanto, el medievalista que forma medievalistas se aparta de forma inconsciente abducido por una posición apriorística errónea, o bien es un medio necesario para llevar a cabo nuestra labor. La segunda postura es, si acaso, más loable y más sensata, aunque no deja de

²⁴ Thomas S. KUHN, **La función del dogma en la investigación científica**, Valencia, 1979.

posicionar al historiador en un balcón sin soporte expuesto a los vientos de la ortodoxia. A este respecto, y referido al ámbito hispánico, hay que traer a la palestra la situación descrita por J. Maíz en 2005 de los recursos sobre Edad Media propuestos y disponibles en la red por las diferentes Universidades españolas²⁵. Y lo cierto es que no ha mejorado mucho, o al menos no lo deseable.

La atracción que la Edad Media en concreto ejerce sobre la sociedad occidental desde hace más de dos siglos es indudable, además bajo distintas perspectivas y con diferentes expresiones culturales. Una parte muy importante de ellas ya han sido desarrolladas a lo largo del pasado siglo XX, como el cine y la televisión, pero otras han nacido al amparo del proceso tecnológico digital de estos tiempos presentes. Por ello, es preciso reflexionar acerca de esas expresiones que reflejan la perspectiva que podemos llegar a tener del pretérito medieval hoy²⁶. Es lo que llega a tener mayor calado, pues los medievalistas no podemos, no debemos, vivir de espaldas a los consumidores de nuestra producción. La sociedad que sostiene nuestra actividad es la misma que la demanda, convertida así en una exigencia obligada por propio compromiso de conciencia social. Si las nuevas generaciones, aquellos *nativos digitales*, los primeros escarceos con el pasado medieval los mantienen con el universo del juego —tanto físico²⁷ como en forma de videojuego— y del libro gráfico de divulgación, al tiempo de forjarse un concepto prototípico de la Edad Media, leamos la preadolescencia y la plena adolescencia, ya son usuarios completos de tecnología. Es un marco que lo identifican como propio, por lo que la herramienta deja de ser contemplada como tal para ser identificada por el mundo que generan: ¿cambio de época o época de cambios? Veamos todo este proceso inmerso en el ámbito del ocio.

Videojuegos, cine, libros y televisión

Los elementos que componen el título superior nos ubican en cajones estancos de pensamiento, de concepto. Nadie duda de que el *libro* es un medio clásico, ortodoxo, de

²⁵ Jorge MAÍZ CHACÓN, “El crepúsculo tecnológico del medievalismo hispánico. Nuevas tecnologías e Historia Medieval o el ocaso de lo desconocido”, en: **Pescar o navegar: la Edad Media en la red**, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2005, pp. 67-83.

²⁶ El volumen coordinado por Flocel SABATÉ: **L’Edat Mitjana. Món real i espai imaginat**, Barcelona, Edit. Afers, 2012, contiene diversos estudios, incluido alguno del propio historiador catalán, muy interesantes a este respecto.

²⁷ En pocos momentos con en el presente, el mundo juguetero ha tenido tanto producto relacionado o inspirado en iconografía medieval, desde un completo y complejo catálogo de *Playmobil* hasta figuras de la multinacional *Fisher-Price* como caballeros, princesas, arqueros y castillos.

adquirir y transmitir conocimientos. Pero ya es una realidad el hecho de que esa tecnología ha llegado plenamente al universo bibliográfico. El que una biblioteca virtual²⁸ no tenga límites es todo un avance en un punto donde el libro físico ocupa un espacio que en la mayoría de las ocasiones es caro, bien su mantenimiento bien su conservación. El libro virtual es una realidad, y que el formato PDF se haya impuesto de manera tan global —aplicaciones gratuitas, como *Acrobat Reader*, de *Adobe*, o los lectores de *Foxit*, *Nitro* o *Nuance*, por indicar algunos— no hace sino remarcar lo mencionado.

Hace algunos años se incorporaron esas tecnologías de manera paralela al “libro”, donde las enciclopedias existentes más caras incorporaban formatos digitales por entonces en fase de expansión, como el *compact disc interactivo* (CD-i), o incluso el *laserdisc* (LD). El medievalista tenía por primera vez una herramienta visual para explicar y hacer comprender un mundo pretérito; con todo lo que ello comporta. Pero estos medios tuvieron una corta vida, pues la generalización en el formato vídeo del VHS —en perjuicio del Beta, del sistema 2000 o del propio LD— y del CD como soporte más generalizado de datos, hizo que en poco tiempo aquellos medios *a priori* revolucionarios quedasen como reliquias de fracasos comerciales. Si bien llegó un momento en que se pensó que el formato DVD podía asentar estos acompañamientos, pues facilitaba el acceso a productos cinematográficos para la formación de medievalistas o para la divulgación de ese pasado, la irrupción de nuevos canales de difusión para el cine, como internet o redes digitales fundamentalmente, han alterado cualquier cuestión tomada como segura muy pocos años atrás; es el caso de la expansión del formato Blu-Ray.

Si cabe la literatura ha soportado mucho mejor esas transformaciones. El desarrollo de la novela histórica referida al tema medieval, con todo lo que la presencia de un templario en una narración puede llegar a representar en las ventas potenciales²⁹ y sobre lo que no voy a insistir, ha vivido en los últimos años un crecimiento espectacular. No es nuevo el fenómeno, pues si bien las obras de Sir Walter Scott son la antesala de la

²⁸ Georgina A. TORRES VARGAS, **El concepto de biblioteca virtual y su relación con el acceso universal a los documentos**, tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2000. eprints.ucm.es/3815/.

²⁹ Es el caso del novelista Juan ESLAVA GALÁN, medievalista que varió su labor hacia la producción de novelas, que se pergeñó de un pseudónimo, *Nicholas Vilcox*, con el que ha firmado *La Lápida templaria*, *Los falsos peregrinos*, *Las trompetas de Jericó*, *La sangre de Dios* y *Los templarios y la Mesa de Salomón*.

que considero obra maestra del género, *Los reyes malditos*, de Maurice Druon, en la actualidad son innumerables los libros que acercan el Medievo al conjunto social. ¿Dónde queda el entorno de nuevas tecnologías llegado este punto? En el cruce que el conjunto de producción cultural realiza con un “guion”³⁰. Es el fenómeno *crossmedia*, donde un mismo discurso será asumido por un medio distinto al soportado en su origen. Son las adaptaciones. En el caso anterior, el de la obra del narrador francés, se puede indicar que fue llevada a la televisión, cosa que no es exclusiva, pues las obras de Ken Follet han seguido el mismo camino. Más habitual desde el origen del cine es la adaptación de obras literarias de todo tipo, incluidas las de tema medieval, como la épica del Cid. El siguiente escalón es el referido al *transmedia*³¹, donde ya es el guion lo propiamente original y el resto son acomodaciones al medio concreto: bien como videojuego, como libro, como película, música, juguete...

Pero no es en este punto a donde pretendía llegar, sino al nuevo medio al que me refería capítulos atrás: el videojuego. Este recurso está identificado plenamente con las nuevas tecnologías, tanto por el soporte que los genera y desarrolla como por la dinámica en la que está inserta —medio de juego como conexión entre jugadores—. El medievalista se halla en la siguiente coyuntura: existen muchos títulos de videojuegos, muy asentados comercialmente y con un gran número de *gamers* —denominación anglosajona del jugador habitual— que desarrollan su guion en etapas medievales, culturas diversas de Occidente, Oriente y Extremo Oriente, fundamentalmente Japón. Como a lo largo de la década de 2000 a 2010 el medio se ha extendido hasta convertirse en un elemento más de la cultura de los *nativos digitales*, la afectación que tendrá lugar hacia la idea y los conceptos que tendrá este grupo respecto a esa época, está fuera de toda duda³². Un videojuego está más cercano al entorno de este cuerpo social que al de cualquier otro, básicamente porque el punto de partida para su desarrollo es el de una iniciativa privada que no busca otra cosa que entretener y ganar dinero. En el campo del ocio es donde hay que radicarlo; diferente cuestión es la utilidad que puede tener para el aprendizaje o la incidencia sobre el individuo. Estudios acerca del impacto que el

³⁰ A este respecto, cabe reseñar el estudio de M^a Ángeles MARTÍNEZ GARCÍA, “El nuevo espacio interactivo. Confluencias entre la literatura y el multimedia”, en: **Mundo posible. Literatura y Comunicación. Enseñanza**, 2, 2006, www.hum550.net/revista.

³¹ Christy DENA, **Transmedia practice: theorising the practice of expressing a fictional world across distinct media and environments**, Sidney, University of Sidney, 2009.

³² En este sentido desarrollamos el proyecto en el que se enmarca este estudio, tal y como se explicita en la primera nota al pie.

videojuego tiene en la formación personal de los adolescentes, sobre la idea de violencia, de sociabilidad... existen en gran número, pues ha sido el objetivo de análisis de diversas iniciativas de antropólogos, sociólogos y pedagogos³³. Pero nuestro caso es bien distinto. Como medievalista, el reto se centra en estos momentos en comprobar cómo incide este medio en los medievalistas del futuro y en el conjunto social en su totalidad, considerando el aserto anterior de la universalidad del videojuego. Si en el siglo XX el canal de difusión mayoritario, para bien y para mal, fue el cine, en el comienzo de esta centuria está siendo el videojuego. No hay mejor medio como canal de difusión de imágenes del pasado que la pantalla de una computadora o la televisión conectada a una consola de juego. Los contenidos son variados en relación con el tipo de juego: arcade, estrategia, aventura gráfica, etc. De la misma manera, que las precauciones han de ser absolutas con unos productos elaborados por empresas o por iniciativas particulares con el único deseo de obtener beneficios, tal y como he aludido anteriormente. No desean educar, pues no son, en diseño, juegos destinados a ese fin, pero ¿qué es aprender sino un mero juego?

El campo que se abre en este elemento es tan amplio que el futuro no lo podemos ni imaginar, básicamente porque depende, y mucho, de la capacidad tecnológica que tenga el medio. Mientras hace dos décadas, podíamos ver batallas de soldaditos primitivamente diseñados por unos cuantos píxeles, y que solo podíamos atisbar como tales combatientes —por ejemplo, en *Castle II*—, en la actualidad la calidad infográfica es tan alta que literalmente dirigimos películas en nuestra pantalla —*Medieval Total War II*—. O con los avances en renderización y ambientación gráfica, podemos pasear de forma virtual por la Florencia del siglo XV, por la Constantinopla del XVI o por la Jerusalem de la III Cruzada —saga *Assassin's Creed*—.

Simplemente hago alusión breve a este elemento digital³⁴, pues el crisol que supone el contenido en sí y su divulgación a través de los diversos canales existentes hasta el *consumidor de Historia*, leamos el conjunto social, convierte en inédita la circunstancia a la que se enfrenta el historiador, con toda certeza desde la invención de

³³ Como la publicación digital *Icono 14*, la iniciativa que hubo del *Grupo F9*, del grupo de Ciencias de la Educación de la Universidad de Málaga o la de Huelva, por mencionar exclusivamente a los españoles.

³⁴ Para una exposición de lo que supone el medio sobre el conocimiento de la Edad Media, véase J.F. Jiménez Alcázar: "Videogames and Middle Ages", en: **Imago Temporis. Medium Aevum**, 3, 2009, pp. 311-365.

la imprenta. Incluso aún mayor, pues las posibilidades de llegar a un público casi global son totales. El reto es de lo más sugerente.

El futuro es hoy

Puede parecer un atrevimiento, o incluso una imprudencia, pero la realidad contraviene cualquier otra postura. No es cuestión de pesimismo u optimismo; se trata de algo diferente. El conocimiento del pasado es una aspiración natural del individuo cuando no del grupo. Por lo tanto, y en la medida que es compromiso de nuestra labor como profesionales de la Historia, hay que reconocer que esa tarea se verá afectada por la incidencia masiva de estas tecnologías, en todos sus frentes. Pero, y esto es lo más importante, no solo a nosotros como medievalistas, sino al uso que hagan los demás de esas tecnologías para localizar y aprender-disfrutar de los contenidos históricos, e incluso como respuesta al propio deseo que marque la demanda social de esa memoria histórica.

La utilización deberá ser contemplada como una normalidad en un mundo tecnificado del que el medievalista no se puede abstraer³⁵. Pocos profesionales existen con tanta conciencia del pasado para comprender que los individuos aislados fallecen en un ambiente hostil. Esta agresividad medioambiental está generada por la masificación en la utilización de estos medios digitales: no atender a esta realidad es firmar una obsolescencia que abocará a un aislamiento fagocitante; autodestructivo me atrevería a decir.

Puede aparecer un discurso apocalíptico, donde se ofrecen escasas salidas a quienes no desean simple y llanamente utilizar estas herramientas. El problema severo no residirá en la producción del discurso histórico, sino en su divulgación. Y una Historia no divulgada, sin consumidor, no sirve para nada.

³⁵ Es muy interesante el seguimiento del *World Internet Project* (WIP) en diversos países. El *Center for the Digital Future de USC Annenberg School for Communications & Journalism* lidera desde hace unos años este proyecto mundial. Se puede consultar en www.worldinternetproject.net/#news, y el último informe, correspondiente a 2011 en www.digitalcenter.org/WIP2012/wip_release_2012.pdf. Fecha de consulta: 1 de noviembre de 2012.

Sull'uso politico della storia. Riflessioni sui revival del Medioevo ieri e oggi

Maria Giuseppina Muzzarelli¹

Ludovico Antonio Muratori scriveva nel 1744 nei suoi *Annali d'Italia* che i Longobardi, dopo aver abiurato l'arianesimo ed essersi uniti alla Chiesa cattolica e dopo aver deposto "l'antica loro selvatichezza...gareggiarono colle altre nazioni cattoliche nella piacevolezza, nella pietà, nella clemenza e nella giustizia, di modo che sotto il loro governo non mancarono le rugiade della contentezza". Ripensando al passato individuava dunque nel periodo longobardo, o almeno nella seconda fase della lunga dominazione longobarda della penisola italiana, un'epoca da rimpiangere, un periodo ideale. Non fu dello stesso avviso Alessandro Manzoni che in molte occasioni si volse al Medioevo per ambientare le sue opere. Nel 1822 scrisse infatti nel *Discorso sopra alcuni punti della storia longobarda in Italia* che non si poteva proprio parlare di alcun refrigerio a proposito della dominazione longobarda: "Le rugiade del Medioevo! Dio ne scampi l'erba dei nostri nemici"².

La discussione sul Medioevo era destinata a durare e a farsi anzi nel periodo risorgimentale sempre più accesa e allargata. Si usò il Medioevo o meglio la ricostruzione dell'età medievale e la valutazione di quanto in alcune fasi di quel lungo periodo ebbe luogo per parlare in realtà della contemporaneità. Un Medioevo ora idealizzato e ora giudicato con severità serviva a prendere posizione contro oppressori diversi dai Longobardi, giudicati tali da Manzoni ma non da Muratori, contemporanei a chi usava il Medioevo per parlare dei propri tempi.

¹ Universidad de Bolonia, Italia, maria.muzzarelli@unibo.it.

² Vedere: Stefano GASPARRI, **Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo**, Roma, Carocci, 1997, pp. 132-137 e in particolare p. 132 per le citazioni riportate. Sulla questione storiografica relativa ai Longobardi nella discussione ottocentesca Gasparri rinvia a: Benedetto CROCE, **Storia della storiografia italiana nel secolo XIX**, 1-2, Bari, Laterza, 1921 e Giorgio FALCO, "La questione longobarda e la moderna storiografia italiana", en: **Atti del I Congresso Internazionale di Studi Longobardi**, Spoleto, CISAM, 1952, pp. 153-166 e ad alcuni interventi di Giovanni TABACCO, "Manzoni e la questione longobarda", en: **Manzoni e l'idea di letteratura**, a cura del Liceo Linguistico Cadorna, Torino 1985, pp. 47-57 e Giovanni TABACCO, **Latinità e Germanesimo nella tradizione medievistica italiana**, in **Rivista storica italiana**, 102, 1990, pp.691-716.

Maria Giuseppina MUZZARELLI, "Sull'uso politico della storia. Riflessioni sui revival del Medioevo ieri e oggi", en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 53- 63. ISBN 978-987-544-476-8.

La “questione longobarda” discussa quasi mille anni dopo gli eventi evocati esemplifica bene l’uso politico della storia. Due furono i punti principali in questione: il tema della contrapposizione o della fusione fra Romani e Longobardi ed il tema del ricorso a una potenza straniera per risolvere gravi contrapposizioni all’interno della penisola italiana. Nel caso dei Longobardi, battuti dai Franchi chiamati dal papa, il secondo tema si intrecciava anche con la riflessione sul ruolo giocato dalla Chiesa nelle vicende interne alla politica italiana. Ce n’era abbastanza per dibattere a lungo e in effetti la discussione già avviata al tempo di Machiavelli e delle “horrende guerre d’Italia” continuò all’epoca della Controriforma e in Età illuministica con i Longobardi ora giudicati perenni invasori estranei alla stirpe italiana e ora invece considerati artefici di un’operazione, interrotta, di creazione di una monarchia unitaria che avrebbe potuto risparmiare tragedie e miserie alla penisola italiana.

Buona parte del dibattito ruotava intorno alla contrapposizione fra Longobardi e Romani intesa come confronto, anzi scontro fra barbari e civilizzati: un binomio destinato a riproporsi nei secoli applicandosi via via a protagonisti diversi delle vicende storiche fino a tempi molto recenti. A partire da questa contrapposizione la discussione ha portato a prendere posizione, più che ad argomentare, in tema di caratteri originari e di sgradite fusioni e quindi a sostenere l’esistenza di identità da difendere dal pericolo di mescolanze o da ancor più temute prevalenze di altre identità. Gli “altri” che di volta in volta a seconda delle epoche sono stati e sono visti, almeno da alcuni, come un pericolo per l’identità del luogo e del tempo assumono l’aspetto dei barbari di turno. Ogni volta che per segnare la distanza con un “altro” che genera inquietudine si usa il termine barbaro scatta il rinvio al Medioevo, alla fine della civiltà romana ad opera di popolazioni, diversissime fra loro, eppure apparentate e rapidamente liquidate con il termine appunto di barbare.

Non casualmente nell’ultimo decennio il tema dei barbari è stato al centro di molti studi e il ricorso al termine stesso barbaro si è fatto frequente ed esplicito. Ciò in concomitanza in particolare con la discussione sulla contrapposizione, quasi sullo scontro tra diverse civiltà al tempo della tragedia dell’11 settembre 2001, epoca in cui il tema ha registrato un picco di interesse. Di fronte ai tragici eventi di quel giorno George Bush parlò di “attacco dei barbari” e di aggressione di spregevoli barbari alla società civile del mondo intero. Solo pochi anni prima, nel 1996, Samuel Huntington

dopo aver dato vita a un dibattito sullo “scontro delle civiltà” aveva pubblicato un libro intitolato appunto *Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*.

Barbari si contrappone a civilizzati. Vale ora come valeva allora, all’inizio cioè del Medioevo che dunque sarebbe cominciato da un tonfo, da un cumulo di macerie causate da un attacco sferrato da barbari. Tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del secolo successivo si è così costruita l’interpretazione del tramonto della civiltà greco-romana e dei suoi alti valori per mano di un nemico esterno, i barbari. Altri, “nuovi barbari” sarebbero stati poi identificati con i bolscevichi piuttosto che con le masse emergenti opposte alle élite sociali in declino³.

Sta di fatto che il tema dei barbari sconta come pochi altri condizionamenti e distorsioni di giudizio dovute a fatti di volta in volta contingenti. Esso sconta inoltre una lettura superficiale, data per assodata, di una omogeneità barbarica contrapposta ad un’altra asserita omogeneità, quella dei civilizzati. Ciò benché oggi la pretesa unità germanica sia largamente discussa e da più parti sottolineato il carattere eterogeneo delle popolazioni barbariche e benché da tempo i manuali abbiano sostituito la locuzione “invasioni barbariche” con la formula “migrazione di popoli” più neutra e apparentemente più corretta. In realtà l’uso del termine barbaro è corretto in quanto il vocabolo nella sua origine greca indicava genericamente lo straniero, colui che si esprime in una lingua incomprensibile e solo nel tempo si è caricato di una valenza negativa⁴. Claudio Azzara ha scritto *Le invasioni barbariche* nel 1999 e Girolamo Arnaldi ha pubblicato a sua volta nel 2002 *L’Italia e i suoi invasori*⁵ partendo dal sacco di Roma per arrivare fino alla seconda metà del XIX secolo: di invasioni barbariche l’Italia ne ha conosciute parecchie! Nel 2008 sono uscite le versioni italiane di due libri che trattano questo tema, *La caduta di Roma* di Bryan Ward- Perkins (Laterza) e *La caduta dell’impero romano. Una nuova storia* di Peter Heather (Garzanti)⁶: il tema è evidentemente giudicato di attualità e parlare di Roma finita a ferro e fuoco aiuta a capire cosa ci sta succedendo o può succederci.

³ Claudio AZZARA, **Le invasioni barbariche**, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 7-8 (con ampia nota bibliografica finale: sulla migrazione dei longobardi e l’evangelizzazione delle stirpi barbariche pp.156-159). Dello stesso autore, Claudio AZZARA, **L’Italia dei barbari**, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁴ C. AZZARA, **Le invasioni barbariche**, p. 26.

⁵ Girolamo ARNALDI, **L’Italia e i suoi invasori**, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁶ Bryan WARD-PERKINS, **The fall of Rome and the end of civilisation**, Oxford, Oxford University Press 2005, Peter HEATHER, **The fall of the roman empire: a new history of Rome and the barbarians**, Oxford, Oxford University Press 2006.

Sta di fatto che la coppia concettuale barbari-civilizzati con esplicito riferimento ai fenomeni che ebbero luogo fra tardoantico ed alto Medioevo rappresenta un esempio efficace e noto ai più di uso politico della storia. Evidentemente ci sentiamo prossimi a scontri importanti, avvertiamo la pressione di nuovi protagonisti, popoli o gruppi sociali, e studiando il passato cerchiamo elementi per capire il presente: quello che hanno cercato di fare Muratori e Manzoni.

Una delle posizioni che oggi appare ben delineata riguarda la sottolineatura del gigantesco rimescolamento etnico che ha avuto luogo nel Medioevo. Stefano Gasparri, Reinhard Wenskus, Herwig Wolfram, Walter Pohl, e Patrick Geary⁷ hanno sostituito al concetto di etnia processi di aggregazione e di ricomposizione in costante divenire, come ha osservato Giuseppe Sergi⁸. Parlare di mescolanze, meticciati o rimescolamenti attenua lo scontro barbari-civilizzati o almeno mette in luce gli esiti e lo fa in modo positivo evidenziando quanto di vitale può derivare da una crisi, da una rottura difficile da datare.

Chi vuole cercare *‘l puncto*, per ricorrere al termine impiegato da Petrarca interessato a individuare l'esatto momento dello scoccare del suo innamoramento per Laura⁹, e cioè il momento della rottura della continuità che si individua fra gli ultimi secoli ante Cristo e i primi dopo Cristo è indotto a individuarlo nel pieno del VII secolo, dunque a molta distanza dalle prime invasioni barbariche¹⁰. Non furono queste ultime a segnare un vero e proprio “break with the past” collocabile invece dopo alcuni lustri di dominazione longobarda. Negli ultimi decenni della lunga dominazione longobarda è possibile invece cogliere segni di quella opera costruttiva che venne di fatto interrotta con la fine dell'VIII secolo. A quasi trecento anni dalle affermazioni di Ludovico Antonio Muratori sembra confermata la sua lettura. Eppure non appare liquidata la

⁷ S. Gasparri, **Prima delle nazioni**; Reinhard WENSKUS, **Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes**, Colonia-Graz, Böhlau, 1961; Herwig WOLFRAM, **The Roman Empire and Its Germanic People**, Berkeley, University of California Press, 1997; Walter POHL, **Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra Antichità e Medioevo**, Roma, Viella, 2000; Patrick J. GEARY, **Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa**, Roma, Carocci, 2009 (Princeton University Press 2002).

⁸ G. SERGI, **Introduzione** a P. GEARY, **Il mito delle nazioni**, pp. 9-15, in particolare p. 10.

⁹ “Benedetto sia ‘l giorno, e l’mese, et l’anno, / et la stagione, e ‘l tempo, et l’ora, e ‘l punto...”: Francesco Petrarca, **Canzoniere**, testo critico di Gianfranco CONTINI, Torino, Einaudi, 1992, I parte, LXI, p. 83.

¹⁰ Paolo DELOGU, **La fine del mondo antico e l'inizio del medioevo: nuovi dati per un vecchio problema**, en: Riccardo FRANCOVICH, Ghislaine NOYE’ (Eds.), **La storia dell’alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell’archeologia**, Firenze, All’insegna del Giglio, 1994, pp. 7-25.

questione dei barbari ed anzi negli ultimi lustri, di fronte a due fenomeni, la progressiva omologazione fra i paesi e le culture combinata con una crescente presenza nelle capitali come nelle città minori di persone provenienti da paesi lontani con tradizioni, religione ed usi diversi, si nota un soprassalto in direzione del passato e delle tradizioni in generale¹¹. Si tratta di un passato piegato alle esigenze del presente e quindi di un uso politico del passato che attinge a piene mani al periodo medievale.

Del resto nell'epoca nella quale ebbe luogo un vero e proprio *revival* del Medioevo e cioè fra la seconda metà del XIX secolo e l'inizio del XX, furono almeno due le ragioni che produssero questo recupero. Si tratta di ragioni consonanti, pur nella indiscutibile differenza, con quelle evocate a proposito dell'attuale soprassalto in direzione del passato. Sotteso al *revival* del Medioevo del secondo Ottocento stavano, secondo Ilaria Porciani, il senso di sbalordimento di fronte all'esperienza della rivoluzione industriale, per la percezione acutissima della nuova civiltà delle masse e l'inquietante consapevolezza del volto anonimo del capitalismo finanziario¹². L'insieme di questi elementi dava il senso della perdita di antiche certezze e suscitava un forte rimpianto per un tempo perduto e insieme idealizzato. Il fenomeno ebbe luogo pressoché contemporaneamente in molti paesi, dall'Inghilterra alla Francia, e prese forma in molteplici campi, dall'architettura alla musica, dalla pittura alle arti applicate¹³. In Italia il richiamo al Medioevo risultò funzionale alla lenta e complessa creazione dell'unità del paese per costruire la quale si avviò un'opera di recupero delle singole storie cittadine e locali attraverso una valorizzazione della storia medievale ed in particolare di quella comunale. Le vicende dei singoli comuni dovevano servire a radicare un'identità locale nel momento in cui le separatezze andavano superate per fare l'Italia¹⁴. La storia e in particolare quella comunale serviva a tacitare le ansie, a superare

¹¹ Maurizio BETTINI, **Contro le radici. Tradizione, identità, memoria**, Bologna, Il Mulino, 2011. p. 5.

¹² Ilaria PORCIANI, "Il Medioevo nella costruzione dell'Italia unita: la proposta di un mito", en: Reinhard ELZE, Pierangelo SCHIERA (Eds), **Il Medioevo nell'Ottocento in Italia e Germania**, Bologna-Berlin 1988 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Contributi,1), pp. 163-191, in particolare p. 164. Della stessa autrice vedere: Enrico CASTELNUOVO, Giuseppe SERGI (Eds.), "L'invenzione del Medioevo", en **Arti e Storia nel Medioevo, Il Medioevo al passato e al presente**, vol. 4, Torino, Einaudi, 2004, pp. 253-279.

¹³ Fra i molti rimandi uno in particolare: Renato BORDONE, **Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento**, Napoli, Liguori, 1993. L'ultimo scritto sull'argomento di Renato Bordone, scomparso prematuramente il 2 gennaio 2010, credo sia la **Postfazione** in Maria Giuseppina MUZZARELLI (Ed.), **Neomedievalismi. Recuperi, evocazioni, invenzioni nelle città dell'Emilia-Romagna**, Bologna, Clueb, 2007, pp. 287-296.

¹⁴ Massimo VALLERANI, **Modelli di comune e modelli di stato nella medievistica italiana fra Otto e Novecento**, en: **Per una storia delle dottrine, Scienza e politica**, 17, 1997, pp. 65-86.

il senso di sradicatezza (il termine radici torna spesso nei discorsi sui *revival* e non a caso dà il titolo al già citato piccolo libro di Bettini, *Contro le radici*).

Senza la storia, l'Italia non si sarebbe fatta, il risultato miracoloso non si sarebbe compiuto, così si esprimeva Francesco Crispi nel 1883¹⁵. In effetti, per costruire l'Italia unita il mito dei Comuni svolse un ruolo significativo. E' opinione comune che negli ultimi quattro o cinque secoli del Medioevo l'Italia e in particolare l'Italia centro-settentrionale ha attraversato uno dei periodi più brillanti della sua storia. Un grande dinamismo le ha conferito superiorità economica sul resto dell'Occidente. Sulla scia di questa lunga onda di prosperità le città dell'Italia centro-settentrionale subirono importanti modificazioni: strade, piazze, fabbricati furono coinvolti in modifiche ed abbellimenti i cui esiti sono ancora sotto gli occhi di tutti¹⁶. Quelle stesse città adottarono un sistema politico di assoluta novità, diverso da tutti gli altri fino ad allora individuati. Mentre in tutto il resto d'Europa le popolazioni si trovavano in stato di subordinazione nei confronti di un signore o di un sovrano, le città dell'Italia centro-settentrionale sperimentarono forme di autogoverno che non riconosceva autorità superiore e consentivano la partecipazione all'esercizio del potere¹⁷. Si è trattato di un fenomeno incomparabile alle democrazie moderne eppure matriciale rispetto ad esse.

In sintonia con le aspirazioni politiche della borghesia risorgimentale, gli storici e gli intellettuali di quel periodo hanno esaltato nell'età comunale tutto ciò che richiamava la loro lotta contro l'occupazione dell'Italia da parte di potenze straniere e la persistenza dei regimi autoritari. L'Ottocento è stato il periodo di massimo fervore degli studi comunalisti: centinaia di monografie cittadine e ricerche erudite ma pochi studi a carattere tematico e problematico¹⁸. A quell'epoca risalgono importanti iniziative di edizione di fonti e la proposta di personaggi e fenomeni come elementi di una sorta di culto destinato a trasformarsi in monumenti, intitolazione di strade e piazze o celebrazioni. Si è trattato di una vera e propria costruzione culturale che ha portato ad

¹⁵ Lo ricorda Fiorenza TAROZZI, **Scrivere la nazione: manuali e libri di lettura per le scuole**, en: Ilaria CALISTI, Leonardo QUAQUARELLI, (Eds.), **Municipio, Nazione ed Europa Tra l'età di Mazzini e l'età di Carducci**, Bologna 2008, I libri di Emil, pp. 91-103, in particolare p.92.

¹⁶ Jean Claude MAIRE VIGUEUR, Enrico FAINI, **Premessa**, pp. 1-4, en: **Il sistema politico dei comuni italiani (secoli XII-XIV)**, Milano, Bruno Mondadori, 2010.

¹⁷ J.C. MAIRE VIGUEUR, E. FAINI, **Il sistema politico dei comuni italiani (secoli XII-XIV)**, p. 1.

¹⁸ Giuliano Milani, **I comuni italiani**, Roma-Bari, Laterza, 2005, cap. 4 "Un percorso tra gli studi e le fonti dell'età comunale", pp.159-178.

esempio a fissare al 1088 la nascita dell'Università di Bologna, pur in assenza di una documentazione certa relativamente a tale data¹⁹.

Il fenomeno non fu privo di paradossi e di contraddizioni. Fra i paradossi metterei il fatto che l'Italia risulta il solo paese in Europa e forse in tutto il mondo la cui cultura nazionale celebra come momento di cristallizzazione della sua identità il Medioevo delle divisione e non certo dell'unificazione²⁰. Fra le contraddizioni ne segnalerei una piccola ma significativa: nella Bologna fortemente impegnata a promuovere interventi per restituire il cosiddetto "vero volto medievale" a palazzi pubblici e privati che non l'avevano o non l'avevano più, si abbatterono le vere mura medievali. Ciò nel nome del superamento di dazi e chiusure e nell'ipotetico rispetto sia di principi che suggerivano, in armonia con gli ideali positivistici che convivevano con i neomedievalismi, di far circolare liberamente persone, cose sia di norme igieniche che suggerivano, in armonia con gli ideali positivistici che convivevano con i neomedievalismi, di far circolare liberamente persone, cose, sia di norme igieniche favorevoli all'altrettanto libera circolazione dell'aria²¹.

Un altro significativo paradosso o almeno appare tale a noi oggi, è il fatto che quel Medioevo al quale attualmente vengono ascritte le cose meno accettabili fra i comportamenti realmente praticati ("cose da Medioevo" si dice correntemente ma si scrive anche impunemente) fra Sette e Ottocento venne invece considerato l'epoca delle origini delle virtù civiche ideali. Muratori (1672-1750) nelle sue opere (*Rerum Italicarum Scriptores* ma anche nei 15 volumi di dissertazione a tema accompagnate da documenti trascritti delle *Antiquitates Italicae Medii Aevii*) aveva sostenuto l'idea che la comune matrice culturale degli italiani non andava ricercata nel passato classico ma nel rifiorire della vita civile avvenuto dopo il Mille e lentamente estesosi da lì all'Europa²². Dopo di lui Voltaire (1694-1778) espresse l'idea secondo cui proprio i comuni italiani avevano portato nuova luce in un periodo oscuro e che ciò potè accadere

¹⁹ Ippolita Checcoli, **Personaggi, sedi e temi del revival neogotico bolognese**, in *Neomedievalismi*, pp. 99-114, in particolare pp. 107-110.

²⁰ Andrea Battistini nell'**Introduzione** a I. CALISTI, L. QUAQUARELLI, (Eds.), **Municipio, nazione ed Europa**, parla del "paradosso di una nazione che nel fondare i suoi miti e i suoi riti si è nutrita di quelle componenti municipali o localistiche che parrebbero essere la sua negazione", pp. 7-15, in particolare p. 7.

²¹ Marco POLI (Ed.), **In nome del progresso. 1902-1904: l'abbattimento delle mura di Bologna**, Bologna 2002.

²² G. MILANI, **I comuni italiani**, p.160.

grazie all'azione concreta della borghesia²³. Simili visioni sacrificavano un certo Medioevo, quello dell'epoca precedente al fenomeno comunale ma anche quello, al tempo dei Comuni, delle discordie civili senza posa, dei diritti limitati a poche e ben definite categorie, delle superstizioni e così via per privilegiarne un altro. Il Medioevo "luminoso" era quello degli Statuti, delle invenzioni commerciali e tecniche, delle scoperte, della tensione a tutto regolare, prevedere e innovare. Innovare sì ma senza il culto esplicito del nuovo e del moderno: in fondo un altro paradosso²⁴.

Alcune città cambiarono volto o quasi a seguito del revival neogotico del secondo Ottocento che in maniera più o meno marcata ha riguardato molti centri urbani nei quali si è continuato a trarre ispirazione dal Medioevo per costruzioni e iniziative fino ai primi decenni del Novecento. Nel frattempo erano cambiati gli assetti politici. Pure l'Italia fascista alimentò il mito del Medioevo del quale fece un uso politico anche disinvolto. A Ferrara ad esempio si mirò a sottolineare, non senza forzature, la continuità fra i secoli dei Duchi e l'epoca del duce, dagli Este a Mussolini²⁵. Quest'ultimo non mancò di attingere a piene mani anche al mondo simbolico dell'antica Roma.

Fra le due guerre e all'epoca del secondo conflitto mondiale la coppia conflittuale barbarie-civiltà ha portato alla contrapposizione fra latinità e germanesimo come forma di opposizione alla dominazione tedesca. Ancora una volta la storia e segnatamente il Medioevo hanno prestato parole e concetti a chi, non potendo parlare fuori di metafora, doveva tornare al passato per condurre un ragionamento sul presente.

Negli anni immediatamente successivi alla caduta del regime fascista il Medioevo non ha incontrato molto favore. O meglio l'ha incontrato ma sotto uno specifico punto di vista che era quello del turismo con particolare riguardo all'attrazione esercitata dai castelli²⁶. Parte almeno del fenomeno definito da Bettini "soprassalto in direzione del passato e delle tradizioni"²⁷ si basa su alcuni luoghi mitologizzati, dalla

²³ G. MILANI, **I comuni italiani**, p.160.

²⁴ Maria Giuseppina MUZZARELLI, **Nuovo, moderno e moda tra Medioevo e Rinascimento**, en: Eugenia PAULICELLI (Ed.), **Moda e moderno Dal Medioevo al Rinascimento**, Roma, Meltemi, 2006, pp. 17-38, in particolare p. 19. Come asserisce Umberto Eco, la cultura medievale ha avuto il senso dell'innovazione ma si è ingegnata a nascerla sotto le spoglie della ripetizione (Umberto ECO, **Arte e bellezza nell'estetica medievale**, Milano, Bompiani, 1987, p. 5).

²⁵ Enrico GALLERANI, **Ferrara e il Mito estense**, in **Neomedievalismi**, pp. 271-286.

²⁶ Ma. G. MUZZARELLI (Ed.), **Miti e segni del Medioevo nella città e nel territorio. Dal mito bolognese di re Enzo ai castelli neomedievali in Emilia-Romagna**, Bologna, Clueb, 2003.

²⁷ M. BETTINI, **Contro le radici**, p. 5.

basilica di Notre Dame all'acqua del fiume Po. Fra i luoghi maggiormente caricati di significati anche contraddittori ci sono appunto i castelli, magari risalenti all'epoca rinascimentale ma giudicati medievali *tout court*. I castelli sono un luogo fisico e insieme dell'immaginazione. Storicamente sono stati un baluardo difensivo e un centro di aggregazione della popolazione locale, una manifestazione di potenza ma anche lo scenario per momenti di vita cortese. Per molti il castello è un luogo di sogno per definizione, un edificio pensato con un aspetto diverso da quello che ha effettivamente avuto e nel quale immaginare efferati fatti di violenza ma anche feste e banchetti con dame dall'improbabile, almeno in Italia, copricapo a cono²⁸. Su questo impasto di realtà e immaginazione si è costruita la fortuna delle feste medievali che costituiscono un uso della storia tanto diffuso quanto discutibile. In una regione come l'Emilia-Romagna si contano attualmente oltre settanta manifestazioni cosiddette medievali, in pratica una festa del genere ogni 5 giorni²⁹. Di queste manifestazioni ben 23 sono palii che attirano i turisti e sono considerati dalle singole località manifestazione della tradizione locale. Ciò ci riporta alla necessità evidentemente diffusa di vedere il passato come luogo dell'identità di gruppo³⁰.

In un'epoca nella quale tutte le città si assomigliano, nella quale passiamo parte del nostro tempo in “non luoghi” quali aeroporti o grandi magazzini e nel quale dovunque o quasi si incontrano le stesse catene di negozi che vendono le medesime marche di prodotti, serve farsi un'idea del passato come luogo della differenza e delle specifiche identità. Queste ultime si fondano quindi su tradizioni un po' reali e un po' immaginarie che affondano le loro radici in epoche assai lontane riproposte per spicchi e per singoli momenti (il banchetto medievale, la sfilata in costume, gli sbandieratori e così via) ovviamente del tutto avulsi dai loro contesti originari e riproposti, non di rado senza alcuna correttezza filologica, per un'adesione quasi fideistica a un passato mitico. Quest'ultimo dovrebbe conferire o risvegliare senso di appartenenza (e quindi automaticamente di esclusione di altri, dei barbari appunto) anche se fra quel Medioevo ed oggi c'è stato in mezzo oltre a un considerevole numero di secoli un altrettanto

²⁸ Aldo SETTIA, “I rottami del diroccato castello: tra evocazione romantica e credulità popolare”, en: **Medioevo reale e medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa**, Torino, Einaudi, 2002, pp. 67-86.

²⁹ F. DALCÓ, “Medioevo del 2000: feste e castelli”, en: **Miti e segni del Medioevo**, pp. 215-230.

³⁰ M. BETTINI, **Contro le radici**, p. 8.

considerevole serie di mutamenti, di mescolanze, di intrecci, di imprestiti che caratterizzano sempre e dovunque la storia.

Sfilate e banchetti in castelli faticosamente restaurati mirano al recupero più di entrate grazie al turismo che di radici e richiedono a chi fa di mestiere lo storico il compito di distinguere il vero dal falso Medioevo, la storia dalla *fiction*. Il compito, non sempre facile, dello storico è quello di aumentare la consistenza delle fonti, di mantenere le conoscenze che consentono di accedere ad esse, di difendere la memoria da ricostruzioni posticce che seguono acriticamente il gusto di un pubblico che non si vuole educare ma soddisfare. Il compito è anche quello di insegnare a cogliere le distanze fra i secoli del Medioevo e i nostri giorni ma anche a individuare i bisogni e i sentimenti perduranti. Il compito è pure quello di sradicare miti circa ipotetiche identità incontaminate e radici che condizionano ineluttabilmente pratiche e modi di sentire.

L'identità è una perenne costruzione sociale, fatta di tradizione e di continui superamenti e ibridazioni di essa. Il Medioevo, quello vero che gli storici devono insegnare a distinguere da quello fittizio, è parte della nostra identità ma è anche periodo storico dal quale prendere le distanze. Il Medioevo ha praticato le mescolanze, le accoglienze, gli intrecci: è meticcio per definizione³¹ eppure ci volgiamo ad esso in cerca di un fermo ancoraggio ad un'identità che postuliamo risalente e stabile nonché come arma di difesa e di offesa: così nelle singole città, così in Italia e così in Europa.

A proposito dell'Europa il tema delle radici è decisamente ricorrente. L'Europa ha una miriade di radici, ci ricorda Tommaso di Carpegna Falconieri e a tante radici non corrisponde un sentimento identitario condiviso “e continua a essere una patria che non c'è”³². Per la costruzione dell'Europa “è impossibile usare la storia a mo' di collante, in quanto guardandosi indietro si trovano soltanto guerre e divisioni” ha osservato Romano Prodi secondo il quale la costruzione d'Europa è naufragata proprio quando ci si è messi a cercare le radici comuni³³. Il passato in qualche caso unisce ma in almeno altrettanti divide. Il passato richiede rigorose ricostruzioni per evitare mistificazioni e comporta la fatica di accettare realtà che possono non piacerci e non essere funzionali ai nostri scopi.

³¹ Glauco CANTARELLA, “Il Medioevo meticcio”, en: **Medioevo. Un filo di parole**, Milano, Garzanti, 2002, pp. 11-12

³² Tommaso di CARPEGNA FALCONIERI, **Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati**, Torino, Einaudi, 2011, p. 257.

³³ T. CARPEGNA FALCONIERI, **Medioevo militante**, p. 259.

Alla domanda che interroga tutti gli studiosi che contribuiscono questa silloge: “Cosa implica essere medievista? Pratica e riflessioni intorno al mestiere di storico” proporrei, alla luce delle questioni alle quali fin qui si fatto cenno, di rispondere così: allo storico spetta distinguere fra Medioevo e medievalismo senza sottovalutare quest’ultimo. Il medievalismo esprime l’idea della funzionalità del Medioevo e rappresenta il fenomeno dell’uso politico della storia. Il medievalismo è una costruzione culturale (in quanto tale va indagata accuratamente da parte dello storico), in vista di uno scopo. In quanto uso della storia secondo un fine il medievalismo è una forma di militanza. Esso è un fenomeno riconoscibile e ricostruibile che ha conosciuto fasi di particolare enfasi e luoghi prediletti per il culto di un periodo che è più facile addomesticare e amare nelle sue forme reinventate che studiare e capire nella sua effettualità.

Al medievista spetta la responsabilità e la fatica di superare i luoghi comuni, di acquisire nuove fonti di informazioni, di mettere a disposizione materiali per conoscenze non necessariamente funzionali a specifiche ricostruzioni. Essere medievista implica rinunciare a un’idea di Medioevo per avvicinarsi al Medioevo.

Identidad y memoria en el oficio del historiador

Flocel Sabatè¹

Se acabaron las grandes seguridades, o quizás solo las grandes alternativas, hasta el punto de llegar a escribirse que la historia había finalizado y ya no había lugar a ideologías. Sin embargo, pronto se nos dijo que nos encontrábamos en una confrontación de civilizaciones o, por el contrario, en un proceso de multiculturalidad, ambos partícipes de una globalización en ocasiones vista con ilusión, a raíz de las nuevas vías percibidas, en otras, con temor, debido al recelo de ser absorbidos por dinámicas superiores. Las puertas están, en definitiva, abiertas de par en par, con un largo camino a seguir, reto a efectuar dotados de un determinado grado de porosidad, el adecuado para comprender la pluralidad a la vez que la reafirmación de la propia personalidad. Si para avanzar es necesario asentar las raíces, la clave sigue situándose en la identidad y en la memoria. Por dicho motivo es tan importante la historia, porque aporta los referentes en el recorrido vital, sea individual o social, no para permanecer atado a él sino para conocer los apoyos y los límites. En este contexto, alejadas las interpretaciones desde visiones globales y perdidas las esperanzas para fijar macroanálisis, la perspectiva interpretativa basa de nuevo la comprensión del recorrido histórico en la atención específica a los orígenes y los referentes que se crean en ellos. Es preciso, pues, indagar en torno a cómo se forma la identidad de los individuos y los colectivos, tanto para conocer con corrección el proceso real como para entender la evolución que, en siglos posteriores, se proyecta para justificar las posiciones presentes.

¹ Universidad de Lleida, España, flocel@historia.udl.cat. La presente publicación se inscribe dentro del proyecto de investigación “Identidad, Memoria e Ideología” concedido por el ministerio de Ciencia e Investigación del Gobierno de España (HAR2009-08588/HIST). Una parte importante del presente trabajo fue avanzado en catalán en: Flocel SABATÉ, “Els referents històrics de la societat: identitat i memòria” en Flocel SABATÉ (Ed.), L’Edat mitjana. Món real i espai imaginat, Catarroja-Barcelona, editorials Afers, 2012, pp. 13-35. El autor ha supervisado la traducción de Mais Carnisé y ha completado el texto.

Flocel SABATÉ, “Identidad y memoria en el oficio del historiador”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 65-91. ISBN 978-987-544-476-8.

La historia como punto de partida: de la identidad personal a la memoria colectiva

“In capite tres potente: intellectus, ratio et memoria”². Esta descripción medieval del contenido físico de la cabeza refleja, en realidad, el modo cómo el ser humano se adapta al entorno, contando con un instrumento para generar las habilidades con que sobrevivir en el medio, otro para conocer e interpretar el marco vivencial y aún un tercero para comprender los vínculos y recordarlos. Los resultados son: existencia, identidad y memoria. La definición del ser humano, como animal social, como persona, empieza por asumir una noción propia de sí mismo y generar los lazos de continuidad.

Así pues, la concatenación de sucesos vividos justifica la posición del individuo y lo dota del entorno vitalmente necesario. Cuando el caballero Yvain “no se acuerda de ninguno de sus actos pasados”, deja de vivir como los humanos y abandona la civilización, “anda por el bosque, al acecho de los animales, para luego matarlos y alimentarse con esta caza totalmente cruda”³. Para ser humano y vivir como los humanos y entre ellos es preciso mantener una identidad y una memoria. El relato histórico ocupa, por tanto, un lugar axial en la consolidación del ser humano y en su afán por ganar seguridad y afirmarse en el conjunto social.

La identidad y la memoria se construyen escogiendo distintos fragmentos de la existencia, deduciendo y recreando otros y enlazándolo todo con una argamasa que le dé cohesión. Para ello es preciso una ideología interpretativa que articule con coherencia todo el recorrido y le otorgue sentido. Esta debe facilitar el encaje del individuo en la sociedad. La necesidad de identidad conduce a la consciencia de grupo: siempre se trata de una percepción de la propia persona vinculada a un grupo de referencia. Incluso en opciones de vivencia individual, como anacoretas, eremitas o estilitas —resumidos todos ellos como solitarios—,⁴ se comparte el mismo marco de referencia humano e ideológico, por lo que a todos ellos también podría llamárseles, continuando con este ejemplo de la ascética del primitivo cristianismo, “fratres in eremo comorantes”⁵. La identidad individual conlleva, pues, una armonización social.

² Yale University, Beneycke Library, ms. 189, f. 10v.

³ Chrétien DE TROYES, *El caballero del León*, Madrid, Ediciones Siruela, 1986, p. 50.

⁴ Fulbert CAYRÉ, *Espirituales y místicos de los primeros tiempos*, Andorra la Vella, Editorial Casal i Vall, 1958, p. 96.

⁵ Augustinus HIPONENSIS / auctor INCERTUS, “Ad fratres in eremo comorantes et quosdam alios”, *Patrologia Latina Database*, 40.1345.

En este escenario, la percepción de identidad se basa en un conjunto de elementos asumidos como comunes. Se trata, sobre todo, de rasgos culturales y sociales, porque al adoptarlos, el individuo participa de un ámbito de cohesión colectiva. A lo largo de toda la Edad Media, el ser humano nunca está solo, se inserta en un grupo de solidaridad, derivado, según los casos, de los vínculos y del contexto feudales, del estamento, de la pertenencia a un núcleo urbano, de la orden religiosa, del linaje, del bando...⁶ De hecho, todo el desarrollo jurídico medieval trata de ordenar y definir la legalidad respecto al comportamiento colectivo, aspecto bien patente a través de las agresiones a súbditos de una señoría adversa⁷ o de reacciones conjuntas contra las poblaciones que no han satisfecho los requerimientos jurídicos —*fadiga de dret*—, justificando de este modo actuaciones ya no sobre culpables concretos sino sobre cualquier miembro de la misma jurisdicción, confiscando bienes —*marca*—⁸ o imponiendo agresiones armadas gracias al sometén catalán⁹ o al apellido castellanoleonés¹⁰. De modo que se articulan solidaridades de grupo justificadas en la respuesta común por parte de un colectivo agredido, en tanto que el conjunto disfruta de plena personalidad jurídica, tal y como ratificará el derecho continuando el legado romano y la práctica de la Iglesia¹¹. A partir del derecho romano, el *ius gentium* avalará el colectivo municipal,¹² los grupos sociales se ordenarán en estamentos¹³ y la Iglesia asumirá la imagen paulina de la corporalidad hasta el punto de razonar si su epicentro radica en su expresión conjunta, el concilio¹⁴. Comprensiblemente, el concepto de poder medieval se basará en el consenso entre los diferentes cuerpos autónomos —“la nozione

⁶ F. SABATÉ, “Els bàndols com a solidaritat en la societat urbana baixmedieval” en **Afers. Fulls de Recerca i Pensament**, 30, 1998, pp. 457-572.

⁷ F. SABATÉ, “Orden y desorden. La violencia en la cotidianidad bajomedieval catalana” en **Aragón en la Edad Media**, 14-15, 1999, pp. 1392-1394.

⁸ Joaquim MIRET I SANS, “Les represàlies a Catalunya a l’edat mitjana” en: **Revista Jurídica de Catalunya**, 31, 1925, pp. 289-304; 385-417.

⁹ F. SABATÉ, **El sometent a la Catalunya medieval**, Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 2007, pp. 15-132.

¹⁰ Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, “Realeza y concejos *versus* ladrones y malfechores: la lucha contra la delincuencia en la Asturias medieval (siglos XII-XIV)” en: **Clio & Crimen**, 3, 2006, pp. 49-67.

¹¹ Paolo GROSSI, **El orden jurídico medieval**, Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, pp. 217-220.

¹² Walter ULLMANN, “The Medieval Theory of Legal and Illegal Organisations” en: **Law Quarterly Review**, 60, 1944, p. 288.

¹³ Joseph R. STRAYER, **On the Medieval Origins of the Modern State**, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 46-88.

¹⁴ Jacques ALMAIN, “Tratado sobre la autoridad de la Iglesia y de los concilios generales” en: Juan Carlos UTRERA (Ed.), **Conciliarismo y constitucionalismo**, Madrid-Barcelona, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 2005, pp. 105-167.

di autonomia comme fondamento della costituzione giuridica medievale”—¹⁵ entre los diferentes grupos, estableciendo específicos equilibrios en base a su pujanza¹⁶.

Este planteamiento colectivo se explica por una concatenación de niveles de identidad: Ramon Muntaner explica que el 1285, al ser el Rosellón invadido por el rey de Francia, unos monjes franceses que se encontraban en un monasterio cerca de Argilers se pusieron al servicio del invasor, debido a que “*som naturals de vostra terra e naturals vostres*”¹⁷. Ya no solamente la fidelidad al monarca, sino “la tierra” se erige como eje de identificación,¹⁸ al compartir unas características y, sobre todo, una lengua,¹⁹ lo que permite identificar tierra y lengua bajo el concepto de *nación*.²⁰ Pero, las mismas villas y ciudades que acudirán conjuntamente bajo esta identificación, competirán entre ellas cuando haya que proteger a los propios vecinos: Tárrega y Vilagrassa son, ambas, villas reales, pero se enfrentan con contundencia y reiteración defendiendo y confrontando los respectivos intereses²¹. Y estos mismos villanos que comparten identidad contra los pueblos vecinos, en el interior de cada población se pelean mutuamente según el respectivo bando.²² Por tanto, en cada caso, se han concatenado varios niveles de solidaridad e identidad, que han otorgado seguridad —y combatividad— a cada habitante en función de su posición.

En todos los casos citados, la identidad ha conllevado la diferenciación y la oposición hacia otros. Así pues, la identidad es una manera de singularización respecto al colectivo diferente. La diferencia no implica, inicialmente, enfrentamiento: el estamento nobiliario, por ejemplo, se diferencia plenamente del eclesiástico y ello no

¹⁵ Paolo GROSSI, “Un diritto senza stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)” en: **Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno**, 25, 1996, pp. 267-284.

¹⁶ José Luis MARTÍN, **Economía y sociedad en los reinos hispánicos de la Baja Edad Media**, Barcelona, El Albir, 1983, vol. I, p. 241.

¹⁷ Ramon MUNTANER, **Crónica**, cap. CXXII (Ferran SOLDEVILA (Ed.), **Les quatre grans cròniques**, Barcelona, Editorial Selecta, 1982, p. 779).

¹⁸ F. SABATÉ, “La construcción ideológica del nacimiento unitario de Cataluña” en: María Isabel DEL VAL VALDIVIESO y Pascual MARTINEZ SOPENA (dirs.), **Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón**, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León – Universidad de Valladolid, 2009, vol. I, pp. 100-106.

¹⁹ Antony BLACK, **El pensamiento político en Europa, 1250-1450**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 171-173.

²⁰ Léopold GENICOT, **Europa en el siglo XIII**, Barcelona, Editorial Labor, 1976, pp. 93-104.

²¹ F. SABATÉ, **El territori de la Catalunya medieval**, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1997, pp. 422-423.

²² F. SABATÉ, “Les factions dans la vie urbaine de la Catalogne du X^{IV}e siècle” en: Philippe SÉNAC (Ed.), **Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Âge**, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1995, pp. 339-3.

implica necesariamente una confrontación. Sin embargo, si surge una discrepancia, o los intereses fueran afectados, el mismo entorno del grupo reacciona de forma solidaria ante el conflicto.

El definir varios niveles de identidad facilita, a la vez, la comprensión de las distintas transversalidades, que activarán complicidades o enfrentamientos según corresponda. Los tres estamentos: nobiliario, eclesiástico y urbano real, se diferencian con nitidez, por lo que se pueden combinar rivalidades y colaboraciones. La Cataluña del siglo xv lo evidencia con claridad: las diferencias jurisdiccionales comportan contundentes hostilidades entre nobles y el mundo urbano, que moviliza sus potentes huestes,²³ pero al mismo tiempo el gran número de intereses socioeconómicos ponen de relieve la proximidad de las respectivas cúpulas, razón por la que manifiestan posturas coincidentes y abiertamente compartidas en la escalada de tensiones que van apoderándose de la centuria²⁴.

Estas intersecciones implican una movilidad temporal, es decir, un permanente recorrido vital, muy coherente con la convicción de que vivir comporta participar de un camino. Somos, en la vida, huéspedes y peregrinos, como decía Cipriano de Cartago en el siglo III: *“tanquam hospites et peregrinos istic interim degere”*²⁵. La vida consiste en recorrer el camino; por ello, al hacerlo a buen ritmo bajo un acertado ideal, Jerónimo es alabado por Agustín de Hipona como *“gloriosissimi Christianae fidei athletae”*²⁶. En el siglo XIII Gonzalo de Berceo expresa, bajo la fórmula de la peregrinación, el mismo convencimiento de que todos los humanos estamos recorriendo un camino²⁷: *“Todos cuantos vevimos que en pïedes andamos, / siquiere en presón o en lecho yagamos / todos somos romeos que camino pasamos; / San Pedro lo diz esto, por él vos lo provamos”*²⁸.

²³ F. SABATÉ, **El sometent a la Catalunya medieval**, Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 2007, pp. 15-132.

²⁴ F. SABATÉ, “États et alliances dans la Catalogne du bas Moyen-Âge” en : François FORONDA y Ana Isabel CARRASCO (Dir.), **Du contrat d’alliance au contrat politique. Cultures et sociétés politiques dans la péninsule Ibérique à la fin du Moyen Âge**, Toulouse, Université Toulouse II - Le Mirail, 2007, pp. 333-342.

²⁵ Cyprianus CARTHAGINENSIS, “De mortalitate”, cap. XXVI, **Patrologia Latina Database**, vol. 4, 601.

²⁶ Agustinus HIPONENSIS, “Ad Cyrillum Jerosolymitanum episcopum de magnificentiis beati Hieronymi”, **Patrologia Latina Database**, vol. 22, 281.

²⁷ Olivier BIAGGINI, “«Todos somos romeos que pasamos»: «homo viator» dans le «mester de clerecía»” en: **Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales**, 30, 2007, pp. 25-54.

²⁸ Gonzalo DE BERCEO, **Milagros de Nuestra Señora**, ed. Fernando BAÑOS, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, p. 13.

La importancia del camino remite al punto de partida, aportando otro elemento muy recurrente en la conceptualización de las identidades: el origen. Numerosas culturas incluyen en su relato identitario una específica visión de sus propios comienzos²⁹. Muchos pueblos se sienten, así, en un punto del recorrido, tanto cronológico como físico, iniciado por los antepasados primitivos³⁰. Acentuando este planteamiento, la cosmovisión hebrea se inserta en un recorrido histórico que va enlazando la humanidad y los planes divinos desde el punto inicial de la Creación hacia los planes futuros que Dios ya tiene pensados en la historia del pueblo escogido y de la humanidad³¹. El cristianismo adapta este planteamiento, lo alarga desde el pensamiento paulino, con nuevas etapas que han de desembocar en la Parusía³² y lo impone, al conquistar ideológicamente el Imperio romano³³, a modo de interpretación de la realidad³⁴. Reivindica así “la iniciativa de Dios en la historia”,³⁵ a la vez que convierte al ser humano en un *homo viator*³⁶ que tiene que recorrer un *iter*, un camino concreto de trazado reconocido, lo que condiciona la actitud a adoptar, tal y como se desarrolla a lo largo de la Edad Media. La herencia medieval en Occidente ha consistido, a partir de aquí, en una determinada cosmovisión —que el desarrollo científico de los siglos subsiguientes irá desmoronando—³⁷ y en un específico despliegue y justificación de las

²⁹ Miguel LEÓN-PORTILLA, “Mitos de los orígenes en Mesoamérica” en: **Arqueología Mexicana**, 10/56, 2002, p. 25.

³⁰ Fernando ALVARADO TEZOZOMOC, **Crónica Mexicáyotl**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 3.

³¹ John L. MACKENZIE, “Aspectos del pensamiento neotestamentario” en: Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY (Eds.), **Comentario bíblico “San Jerónimo”**, vol. V, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971, pp. 667-680.

³² David M. STANLEY, Raymond E. BROWN, “Aspectos del pensamiento neotestamentario” en: Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER y Roland E. MURPHY (Eds.), **Comentario bíblico “San Jerónimo”**, vol. V, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971, pp. 716-718.

³³ Raúl GONZÁLEZ SALINERO, “La idea de ‘Romanitas’ en el pensamiento histórico-político de Prudencio” en: Gonzalo BRAVO y Raúl GONZÁLEZ (Dir.), **Toga y daga. Teoría de la praxis de la política en Roma**, Madrid, Editorial Signifer, 2010, p. 350.

³⁴ “The subject matter of «historia» became of necessity a matter of theological concern”. Lloyd G. PATTERSON, **God and History in Early Christian thought**, Nueva York, The Seabury Press, 1967, p. 20.

³⁵ “La iniciativa de Déu en la història”. Joaquim MESSEGUER, **Societat humana i comunió amb Déu. La comunió dels sants, clau hermenèutica de la Història en “De Civitate Dei” de Sant Agustí**, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2000, p. 235.

³⁶ Puede tomarse prestado el conocido título de Gabriel Marcel (Gabriel MARCEL, **Homo Viator**, París, Montaigne Éditeur, 1944).

³⁷ F. SABATÉ, **Vivir y sentir en la Edad Media**, Madrid, Anaya, 2011, pp. 98-101.

actividades humanas dentro del camino diseñado por Dios entre la Creación y la Parusía³⁸.

Ciertamente, el sentido de la historia asumido durante la Edad Media coloca cada persona y cada acción dentro de una etapa en el permanente recorrido. Esquemáticamente, es lo que se representa, en el siglo XII, en los capiteles de la catedral de Aix-en-Provence, al esculpir, sucesivamente, las tres fases de la humanidad: el Antiguo Testamento, la vida de Jesucristo y el triunfo de la Iglesia en el Imperio romano. Este último estadio, sin embargo, no es el punto final. El camino continúa hacia el destino celestial, como dice el anónimo autor de la historia de Beda: *“taliter se praeparans ad iter coeleste”*³⁹.

Conociendo, pues, el punto de partida y el de llegada, hay que precisar los contenidos y el sentido del recorrido. Antes que nada, es necesario determinar si se camina en buena o en mala dirección. Se puede ir empeorando, como ya advirtió Tácito: *“super omnibus negotiis, melius atque rectius olim provisum et quae converterentur in deterius mutari”*⁴⁰. De hecho, teniendo en cuenta que Dios ha creado el mundo desde su perfección y que la expulsión del Paraíso se debe al pecado del hombre, como va recordando la Iglesia a partir del relato del Génesis,⁴¹ es fácil pensar que difícilmente se podrá realizar algo mejor que el punto de partida. La tradición romana impone un sentido jurídico muy respetuoso con el pasado, hasta el punto de preferir dejar en desuso y no derogar antiguas normativas⁴². Las sentencias morales bajomedievales difunden, si es preciso bajo la pretendida autoridad de los autores clásicos, la convicción de que todo el acontecer histórico es a peor: *“diu Maximia que-l hom vell loa les coses passades e blasma les presents per ço com nostra vida pijora contínuament, que les edats dels pares són pitjors*

³⁸ “La cuestión es si este asombroso curso de la actividad occidental tiene algo que ver con el aspecto religioso de la misma. ¿Es quizá el mesianismo judío y la escatología cristiana, aunque en sus transformaciones seculares, los que han desarrollado estas asombrosas energías de la actividad creativa que han hecho del Occidente cristiano una civilización de alcance mundial?” Kart LÖWITH, **El sentido de la Historia**, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 291-292.

³⁹ Auctor INCERTUS, “Vita Bedae”, libellus secundus, **Patrologia Latina Database**, vol. 90, 52.

⁴⁰ “Todas las cosas se cuidaron mejor y más acertadamente en el pasado, y lo que se transforma, cambia a peor” (TACITUS, **Annales**, liber XIV, 43. <<http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann14.shtml# 14>>).

⁴¹ Giordano BERTI, **Les mondes de l’Au-delà**, París, Éditions Gründ, p. 16.

⁴² Juan DE CHURRUCA, “La relatividad del argumento histórico” en: Teresa PERALTA ESCUER (Ed.), **Derecho y argumentación histórica**, Lérida, Edicions de la Universitat de Lleida, 1999, p. 22.

que dels avis e nós som pijors que nostres pares e encare seran nostres fills pus plens de vicis»⁴³.

Esta visión se ha acentuado desde el temor a estar acercándose al final de los tiempos. Si pueden representarse tres fases vitales en el recorrido de la humanidad en la citada catedral de Aix-en-Provence es porque, como explicará y difundirá Joaquín de Fiore antes de finalizar el siglo XII, se han cumplido las dos primeras y estamos transitando por la última, es decir, el último tramo del mundo⁴⁴. Todas las corrientes milenaristas se aferrarán a este convencimiento a medida que avanza la Edad Media: el fin del mundo se acerca, los signos de los tiempos, como las tensiones desatadas en el siglo XIV, lo anuncian, en función de la clave interpretativa contenida en el Apocalipsis⁴⁵. A pesar de estas advertencias, el ser humano no controla la debilidad que lo inclina hacia el pecado, lo que lleva, como advierte Ramon Sibiuda en el siglo XV, a que la suma de los males y miserias aboquen el mundo al punto contrario del primer estadio en que Dios propició la Creación⁴⁶. La negligencia de la mayoría, denunciada con contundencia por los predicadores,⁴⁷ y la debilidad de la condición humana, angustiosamente combatida por las distintas expresiones ascéticas y místicas,⁴⁸ corroboran esta orientación y los graves peligros inherentes. Por dicha razón, la práctica religiosa de fines de la Edad Media es, sobre todo, redentorista,⁴⁹ porque, a través de la penitencia, las indulgencias y el purgatorio, se pretende conjurar la ira divina justo cuando el final de los tiempos se acerca, sin haber conseguido evitar la decadencia del mundo⁵⁰.

En realidad, el recorrido no tiene que ser forzosamente negativo. Ya en el siglo XII Anselmo de Havelberg justifica que en la historia existan “novitas” que, en su

⁴³ **Documentos literarios en antigua lengua catalana (siglos XIV y XV)**, (Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón, XIII), Imprenta del Archivo, Barcelona, 1857 (2.^a ed., 1973), p. 186.

⁴⁴ Ernesto BUONAIUTI, **Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio**, Cosenza, Lionello Giordano, 1984.

⁴⁵ José GUADALAJARA, **Las profecías del Anticristo en la Edad Media**, Madrid, Editorial Gredos, 1996.

⁴⁶ José Luis SÁNCHEZ NOGALES, **Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda**, Granada, Facultad de Teología de Granada, 1995, pp. 298-299.

⁴⁷ Hervé MARTÍN, **Mentalités médiévales. II. Représentations collectives du XIe au XVe siècle**, París, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 185-206.

⁴⁸ “Què comprenc de la meva feblesa, la meva ximpleria i la meva maldat?” Margarida PORETE, **L’espill de les ànimes simples**, Barcelona, Edicions Proa, 2001, p. 208.

⁴⁹ Claude CAROZZI, **Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma**, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2000, p. 175.

⁵⁰ John HUIZINGA, **El otoño de la Edad Media**, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 194-324.

misma novedad, mejoran el conocimiento y la calidad en la existencia⁵¹. La progresiva mejora de la espiritualidad religiosa, mediante la aparición de las nuevas órdenes religiosas, se erige en el principal argumento para valorar que el recorrido puede ir a mejor. Es posible, con Juliana de Norwich, expresar la esperanza en el futuro a pesar de las tensiones del presente: “el pecado es la causa de todo este sufrimiento, pero todo acabará bien, y cualquier cosa, sea la que sea, acabará bien”.⁵² Coetáneamente, la incorporación de los vectores interpretativos aristotélicos permite dejar a un lado la percepción de la realidad desde la proyección del ideal espiritual neoplatónico que había presidido la Alta Edad Media facilitando centrar los esfuerzos en percibir la correcta materia y forma de cada cosa intentando aprehender la voluntad teleológica con que Dios ha creado a cada realidad. Se asume una atención respecto a la naturaleza: la experiencia, como expone Roger Bacon, no solo no contradice sino que completa el saber derivado del razonamiento y de los principios de autoridad⁵³.

Sin embargo, siempre se mantiene un cierto temor a que las innovaciones vulneren la voluntad divina. Todos los cambios suponen el peligro de estar corrigiendo la Creación. Es la crítica de Francesc Eiximenis a las mujeres que recorren a estratagemas para simular un aumento de pechos: “*porten jubons així estrets als costats, que meravella és quan no trenquen per les costelles; e així amples als pits, que per força s’han a complir aquí de cotó o d’altra cosa, car natura no basta a fer-los tan grossos pits ne tan grans espatlles; e açò és gran deshonor de nostre senyor Déu que Ell los ha dada, ans ells se’n fan altra qui és mills a llur plaer*”⁵⁴. Un temor similar, aunque con mayor trascendencia social, se percibe cuando en la Sevilla del siglo XV se hacen patentes las mejoras sanitarias derivadas de tener las calles más limpias y el gobierno municipal lo proclama sin olvidarse de precisar que dicha mejora se debe a la voluntad de Dios: “*desde que se an solado las calles d’esta çibdad a plasido a Nuestro Señor que en esta çibdad no a avido*

⁵¹ Walter EDYVEAN, **Anselm of Havelberg and the Theology of History**, Roma, Catholic Books Agency, 1972; Karl F. MORRISON, “Anselm of Havelberg: Play and the Dilemma of Historical Progress” en: Thomas F. X. NOBLE y John J. CONTRENI (Eds.), **Religion, culture and society in the Early Middle Ages. Studies in honor of Richard E. Sullivan**, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1987, pp. 219-256.

⁵² Juliana DE NORWITH, **Libro de visiones y revelaciones**, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 95.

⁵³ Diego AÍSA MOREU, “Ciencia y filosofía moral en Roger Bacon” en: Jorge M. AYALA (Ed.), **Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval**, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, p. 168.

⁵⁴ Francesc EIXIMENIS, **Terç del Crestià**, cap. DCCXIV, (**Lo Crestià (selecció)**), ed. Albert HAUF, Barcelona, Edicions 62, 1983, p. 159.

pestylençia como lo solía aver contynuamente en los años passados e las gentes biven más sanas porqué çesan los malos olores e otras cosas enpesçidas a la salud de las gentes”⁵⁵.

Hay alteraciones, pues, en el acontecer del mundo; sin embargo, dentro de la concepción medieval solo pueden ser aceptadas como positivas si se corresponden o incluso derivan de la voluntad divina. Es preciso que el camino recorrido se efectúe en el sentido correcto. La clave se sitúa en los versos con que Dante empieza la *Divina Commedia*: “*Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / che la diritta via era smarrita*”⁵⁶. Frente a este peligro vital, la Iglesia medieval se ofrece y se impone como guía del recto camino. Explícitamente lo proclama al explicar la cruzada contra los cátaros, incitando y justificando la obediencia hacia los planteamientos eclesiásticos: “*«Coms», ditz lo Cardinals, «santa Gleiza’us somon / Que non aiatz temensa ni mala sospeison, / Qu’ela a poder que’us tola e ha poder que’us don / e poder que’us defenda e poder que’us perdon; / e si bé la sirvetz aures ne gazerdon.»*”⁵⁷.

Ciertamente, la Iglesia ha aportado el discurso ideológico medieval avalando los planteamientos identitarios en cada colectivo social. Es una posición que se consolida con la llamada reforma gregoriana de los siglos XI y XII, debido a que impone un modelo jerarquizado de la estructura eclesiástica, acentúa el peso de los obispos, extiende una completa clericalización, aumenta la base patrimonial, estrecha el control sobre los propios bienes, acapara la intermediación con la divinidad e incrementa la territorialización del dominio social a través de la red parroquial y de nuevos agentes como los canónigos regulares.

La Iglesia es responsable de las explicaciones que permiten asumir la cosmovisión imperante y también el orden social. Para ello desarrolla la teoría de los tres órdenes con que formular la feudalidad⁵⁸. Igualmente, en los siglos inmediatamente posteriores, la Iglesia avala y fomenta la sociedad urbana, tal y como comentará Joseph Comblin: “nunca la Iglesia se identificó tan profundamente con un régimen social” como ocurre con el movimiento comunal bajomedieval⁵⁹. En consecuencia, la misma

⁵⁵ Antonio COLLANTES, *Sevilla en la Baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1977, p. 82.

⁵⁶ DANTE, “*Divina Commedia*”, *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton Editori, 1993, p. 31.

⁵⁷ **Chanson de la croisade albigeoise**, París, Les Belles Lettres, Librairie Générale Française, 1989, p. 458.

⁵⁸ Georges DUBY, **Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo**, Barcelona, Argot, 1983, pp. 31-177.

⁵⁹ José COMBLIN, Francisco Javier CALVO, **Teología de la ciudad**, Estella, Editorial Verbo Divino, 1972, p. 287.

Iglesia ha guiado el cambio inherente en los valores. Los clérigos han pasado de explicar, al entrar en el siglo XIII, que “*un diable lo qual en semblanza de mercader se n’entra en una ciutat e procurava aquí tot mal que podia*”,⁶⁰ a exponer, en el siglo XIV, que “*los mercaders (...) deuen ésser favorits sobre tota gent seglar del món, car diu que los mercaders són vida de la terra on són e són tresor de la cosa pública e són menjar dels pobres*”, por lo que “*sens dubte que nostre Senyor Déu los fa misericòrdia especial en mort e en vida, per lo gran profit que fan a la cosa pública*”⁶¹.

El modelo social avalado por la Iglesia aporta, a la vez, unos ejes identitarios básicos alrededor de la familia y el linaje. En el mismo contexto de los siglos centrales de la Edad Media, la Iglesia impone un modelo social basado en el matrimonio monógamo, exógamo e indisoluble, contribuyendo a la consolidación de los grupos familiares nobiliarios.⁶² En este paso de la parentela al linaje, debe construirse la respectiva identidad, respaldada por los específicos referentes de memoria. La Iglesia contribuye a ello de modo muy contundente, ofreciendo espacios de memoria como los panteones y participando en la redacción de los relatos que apoyarán la respectiva “memoria de los feudales”.⁶³ Porque, ciertamente, los linajes, las dinastías e incluso las entidades eclesiásticas, reivindican una identidad propia sustentada por una memoria que habla de unos específicos orígenes, explicados a través de los instrumentos difundidos desde el siglo XII —la heráldica, las crónicas— y reivindicados por una política coherente en cada linaje. Las estrategias en torno al patrimonio y a los matrimonios refuerzan linajes tanto feudales como burgueses, atendiendo indisociablemente al enriquecimiento inversor, al acierto en el juego de negociación y a la reivindicación de las pretendidas raíces. Identidad, memoria e ideología se fusionan en la necesaria genealogía de cada cual. No casualmente, se desarrolla un gran interés por el linaje de Cristo,⁶⁴ dando lugar, incluso, en los siglos venideros, a específicas representaciones pictóricas sobre el Santo Linaje de Jesús⁶⁵.

⁶⁰ Antoni Maria PARRAMON, **Miracles de la Verge Maria**, Lérida, Instituto de Estudios Ilerdenses, 1976, p. 42.

⁶¹ Francesc EIXIMENIS, **Dotzè del Crestià**, cap. CCCLXXXIX, (**Lo Crestià (selecció)**, ed. Albert HAUF, Barcelona, Edicions 62, 1983, pp. 223-224).

⁶² Flocel SABATÉ, **La feudalización de la sociedad catalana**, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2007, pp. 173-227.

⁶³ José Enrique RUIZ DOMÈNEC, **La memoria de los feudales**, Barcelona, Argot, 1984.

⁶⁴ Bibliothèque Municipale de Lyon, ms. 863.

⁶⁵ Monastère Royal de Brou, inv. 978-7: Jean de Beer, *Sainte Parenté de Jesus*.

De suerte que los distintos grupos sociales van adaptándose a la percepción identitaria, con la correspondiente evolución interior. Así es como se refleja en los nobles. Un escenario normalmente alejado de retos militares facilita que conceptos como honor i virtud predominen en la justificación nobiliaria,⁶⁶ a menudo alabando tanto la capacidad armada inherente al estamento como la prudencia en el gobierno en los lugares donde nobles y barones disfrutaban de jurisdicción.⁶⁷ Esta posición de la nobleza bajomedieval se apoya, de este modo, en un discurso de exaltación de las propias virtudes⁶⁸ y en un claro reconocimiento del linaje respaldado por un nítido discurso genealógico,⁶⁹ incorporando con naturalidad orígenes míticos y sorprendentes,⁷⁰ entre los que se incluye, como recoge Jean d'Arras a fines del siglo XIV, la imbricación de los Anjou, Berry y Lusignan con la descendencia del hada Melusina, cumpliendo el vaticinio recibido por esta en tanto que "*de ti descenderá un noble linaje*"⁷¹. La pasión por construir las respectivas estirpes dará lugar, desde finales de la Edad Media, a las específicas representaciones arbóreas con las que explicar el linaje salvífico digno de veneración religiosa, las dinastías gobernantes o el recorrido de las familias poderosas, sean nobles o burguesas⁷².

Por su parte, la identidad urbana bajomedieval genera toda una específica manera de ser, de comportarse y de entender el entorno,⁷³ ciertamente a modo de discurso del poder a favor de un determinado grupo⁷⁴, pero que a la vez, y a pesar de

⁶⁶ Remedios MORÁN, "De la difusión cultural de la virtud caballeresca a la defensa del honor" en: **Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval**, 13, 2000, pp. 271-290.

⁶⁷ José Ángel SESMA, "La nobleza bajomedieval y la formación del estado moderno en la Corona de Aragón" en: **La nobleza peninsular en la Edad Media. VI Congreso de Estudios Medievales (León, 1997)**, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1999, p. 373.

⁶⁸ Próspero DE BOFARULL, **Procesos de las antiguas cortes y parlamentos de Cataluña, Aragón y Valencia**, Barcelona, Establecimiento Litográfico y Tipográfico de D. José Eusebio Monfort, 1850, vol. VI, p. 23.

⁶⁹ María Concepción QUINTANILLA, "La nobleza en: José Manuel NIETO SORIA (Dir.), **Orígenes de la Monarquía Hispánica: Propaganda y Legitimación (ca. 1400-1520)**, Madrid, Dykinson, 1999, pp. 77-78.

⁷⁰ Martín AURELL, **La noblesse et Occident (ve-xve siècle)**, Paris, Armand Colin/Masson, 1996, p. 46.

⁷¹ Jean d'ARRAS, **Melusina**, Madrid, Ediciones Siruela, 1982, p. 8.

⁷² Christiane KLAPISCH-ZUBER, **L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté**, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2000.

⁷³ Daniela ROMAGNOLI, "La courtoisie dans la ville: un modèle complexe" en : Daniela ROMAGNOLI (Dir.), **La Ville et la Cour. Des bonnes et des mauvaises manières**, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995, pp. 25-87.

⁷⁴ Hanan YORAN, "Florentine civic humanism and the emergence of modern ideology" en: **History and Theory**, 46, 2007, pp. 326-344.

las contradicciones sociales, invoca al bien común,⁷⁵ conllevando una secularización del poder, matizable por el peso de los argumentos bíblicos y patrísticos,⁷⁶ aunque nítida en cuanto a que deposita el razonamiento justificativo en manos de la colectividad. Eiximenis lo expone con claridad: “*les comunitats no donaren la potestat absolutament a negú sobre si mateixes sinó ab certs patis e leys*”, de forma que “*la comunitat no alagí senyoria per amor del regidor, mas elegí regidor per amor de si mateixa*”⁷⁷.

Siendo así, se deriva la disquisición sobre si la soberanía pertenece al príncipe o a la comunidad, del mismo modo que coetáneamente se plantea si la autoridad suprema en la Iglesia corresponde al pontífice o al concilio⁷⁸. La respuesta remite a los elementos de cohesión, a su interpretación y al relato de sus orígenes. Bernard Guenée, después de apreciar la “*Historia regum Britanniae*” de Geoffroy de Monmouth y las obras sobre orígenes colectivos que seguirán en varios países a lo largo de la Edad Media, es muy claro: “*fueron los historiadores los que crearon las naciones; no hay nación sin historia nacional*”⁷⁹. El punto de partida histórico demostrará un nacimiento común sostenido a lo largo de la historia. La honorabilidad del punto inicial suele facilitar la cohesión e incluso incitarla por el orgullo de compartir unos orígenes destacables: muchos pueblos evidencian su unidad, desde el principio, a partir de su génesis alrededor de héroes, como en la Suiza de Guillermo Tell, de fuerte y continuada trascendencia cohesionadora⁸⁰; antepasados valientes, como en Suecia;⁸¹ o buenos gobernantes, como en Dinamarca⁸². Siempre se prefieren los fundadores de apariencia más honorables,

⁷⁵ Giacomo TODESCHINI, “Participer au bien commun: la notion franciscaine d’appartenance à la «civitas»”, *“De bono Communi”* en : Elodie LECUPPRE-DESJARDIN, Anne-Laure VAN BRUAENE (Eds.), **The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)**, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, pp. 225-235.

⁷⁶ Mattheu. S. KEMPSHALL, **The common good in late medieval political thought**, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 354-362.

⁷⁷ Francesc EIXIMENIS, “Dotzè llibre del Crestià”, cap. CLVI en: **Dotzè del Crestià I.1**, ed. Xavier RENEDO, Gerona, Universitat de Girona – Diputació de Girona, 2005, p. 338.

⁷⁸ Jean MAIR, “Disputa en torno a la autoridad del concilio sobre el sumo pontífice” en: Juan Antonio Gómez (Ed.), **Conciliarismo y constitucionalismo**, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2005, pp. 169-194.

⁷⁹ Bernard GUENÉE, **Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados**, Barcelona, Editorial Labor, 1973, p. 65.

⁸⁰ Raimundo VIEJO, **Suïssa: els límits de la participació liberal**, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra. Departament de Ciències Polítiques i Socials, http://dcpis.upf.edu/~raimundo-viejo/recerca/articulos/eines_cast.pdf.

⁸¹ Peter HALLBERG, “Forntidssagor om kungar och hjältar av” en: **Den Svenska historien. I Franstenalder Hill vikingatid**, Extocolmo, Bonnier Lexikon, 1998, pp. 182-183.

⁸² *Dan igitur et Angul, a quibus Danorum coepit origo, patre Humblo procreati, non solum conditores gentes nostrae verum etiam rectore fuere.* Saxonis GRAMMATICI, **Historia Danica**, eds. Petrus

como en Hungría, a la que se refiere Pío II el 1458 al detallar que “dicen que los húngaros establecidos en la ribera del Danubio son nación escítica, no descendiente de los hunos como algunos han creído por la afinidad de sus nombres”⁸³ o, claramente, reivindicando la continuidad, tanto del pueblo como de la dinastía reinante, según se reitera en los reinos de la Península Ibérica con respecto a los godos,⁸⁴ además de poder exponer los lazos existentes con civilizaciones memorables, por cuya razón se reitera la invocación de Troya y, sobre todo, de Roma en un sinnúmero de lugares y bajo distintos contenidos ideológicos,⁸⁵ lo que conduce a una dualidad debido a que el mantenimiento de la visión urbana idealizada no impide la conciencia crítica respecto a la realidad coetánea de estas ciudades⁸⁶.

Sin embargo, la fractura política y social en el interior de cada país conducirá a buscar visiones específicas de los respectivos orígenes. No de extrañar, pues, que tengamos, opuestamente, tantos relatos históricos de los momentos iniciales sobre un mismo país como discursos de poder contrapuestos. Es el caso de Cataluña. Por un lado, el rey, convencido de que sobre él recae el hilo conductor de la soberanía desde el principio, al recibirla de sus antepasados carolingios,⁸⁷ el 1353 ordena que se inspeccionen los archivos reales a fin de “*haver certificació de la donació feta al primer comte de Barchinona del dit comptat e del nom del rey de França qui li donà, ne si era rey ho emperador e de les condicions en la dita donació contengudes*”.⁸⁸ Sin entrar en plena

ERASMUS MÜLLER, Johannes Matthias VELSCHOW, Copenhague, Librariae Gyldenlianae, 1839, vol. I, p. 21.

⁸³ Lorenzo HERVÁS, **Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas**, vol. III, Madrid, Imprenta del Real Arbitrio de Beneficencia, 1802, vol. II, pp. 189-190.

⁸⁴ Patrick HENRIET, “L’espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe-XIIIe siècle)” en : Patrick HENRIET (Dir.) *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l’espace et du temps dans l’Espagne médiévale (IXe-XIIIe)*, Lyon-Madrid, ENS Éditions – Casa de Velázquez, 2003, pp. 198-200.

⁸⁵ Arnold ESCH, “L’uso dell’antico nell’ideologia papale, imperiale e comunale” en: **Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella “respublica Christiana” dei secoli IX-XII. Atti della Quattordicesima Settimana Internazionale di Studio. Mendola, 24-28 agosto 1998**, Milán, Vita e Pensiero, 2001, pp. 3-25.

⁸⁶ Jean BATANY, “Les hommes de Rome: géographie et jeux de langage chez deux moralistes français vers 1200” en : Daniel POIRION (Ed.), **Jerusalem, Rome, Constantinople. L’image et le mythe de la ville**, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1986, pp. 90-91.

⁸⁷ La vinculación carolingia estaba muy arraigada en la justificación del poder condal barcelonés: Nikolas JASPERT, “Historiografía y legitimización carolingia. El monasterio de Ripoll, el pseudo-Turpín y los condes de Barcelona”, Kalus HERBERS (Coord.), **El Pseudo-Turpin, lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos**, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 297-315.

⁸⁸ Antoni RUBIÓ I LLUCH, **Documents per l’història de la Cultura catalana mig-eval**, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2000, vol. I, p. 165.

contradicción, al entrar en el siglo xv,⁸⁹ los estamentos expondrán de forma clara el origen del país en la actuación de nueve caballeros “de gran linatge e generós”, quienes, siguiendo al caballero Otger Cataló, habrían precedido el dominio carolingio y dado nombre al país, siendo, significativamente, antecesores de algunos de los linajes más destacados del siglo xv,⁹⁰ al tiempo que, como añadirá en el mismo siglo el *Sumari d’Espanya*, pactarían con la población nativa,⁹¹ dando así lugar a un país nacido del pacto entre los predecesores de nobles y burgueses, sin que haya tenido participación el monarca⁹². Las versiones sobre los orígenes, por tanto, se han adaptado a los distintos grupos sociales.

Esta tensión forma parte del legado medieval a los siglos posteriores. De hecho, se origina un planteamiento político específico: la invocación de los estamentos como poseedores de la representatividad y, por tanto, de la identidad nacional lleva a un modelo político participativo muy diferente del que pretenden las monarquías coetáneas. Por ello es posible contraponer la llamada monarquía mixta contra la monarquía absoluta,⁹³ retomándose de nuevo, en la controversia, los argumentos históricos sobre los orígenes, como queda patente en el caso catalán.⁹⁴ Cuando se llegue a la confrontación bélica entre los años 1640 y 1652, las pretensiones de los estamentos de ejercer su soberanía separándose de la Corona hispánica y unirse a la francesa, así como los derechos invocados por una y otra monarquía, también se sostienen contraponiendo discursos de génesis del país, desde la convicción de que el punto de partida habría establecido unas u otras premisas y condicionado todo el recorrido posterior⁹⁵.

⁸⁹ Eulàlia DURAN, **Sobre la mitificació dels orígens històrics nacionals catalans**, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1991, p. 14.

⁹⁰ Pere TOMIC, **Històries e conquestes dels reis d’Aragó e comtes de Barcelona**, Bagà, Centre d’Estudis Baganesos, 1990, pp. 57-58.

⁹¹ Berenguer DE PUIGPARDINES, **Sumari d’Espanya**, ed. Joan IBORRA, Valencia, Universitat de València, 2000, p. 68.

⁹² F. SABATÉ, “El nacimiento de Cataluña. Mito y realidad” en: **Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos. IX Congreso de Estudios Medievales. 2003**, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2005, p. 257.

⁹³ Marie GAILLE-NIKODIMOV (Ed.), **Le Gouvernement mixte. De l’idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIIe-XVIIIe siècle)**, Saint Étienne, Publications de l’Université de Saint Étienne Jean Monnet, 2005.

⁹⁴ Jesús VILLANUEVA, **Política y discurso histórico en la España del siglo XVII. Las polémicas sobre los orígenes medievales de Cataluña**, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004, pp. 53-106.

⁹⁵ Jesús VILLANUEVA, “Los orígenes carolingios de Cataluña en la historiografía y el pensamiento político del siglo XVII” en: **Manuscrits**, 15, 1997, p. 395.

Coetáneamente, varios discursos identitarios no solo invocan los orígenes sino que, para fundamentar la posición, los manipulan, adaptándolos adecuadamente, dando lugar a relatos que mejoran los comienzos de órdenes religiosas como los premostratenses⁹⁶ o que los dotan de un apropiado santoral, como los mercedarios,⁹⁷ además de explicaciones sobre el origen de destacadas familias⁹⁸. De una forma u otra, se están adaptando los orígenes a los valores imperantes, como percibe Julio Caro Baroja al apreciar el gran número de falsificaciones producidas en la España de los siglos XVI y XVII, bajo el imperativo de contar con unos relatos que avalen toda una historia orientada a mostrar una pretendida continuidad de “una fe ardiente, unas ambiciones personales de tipo nobiliario, el peso de los prejuicios respecto a la pureza o limpieza de sangre, amor inmenso por la ciudad natal, patriotismo hispánico y erudición extensa pero no crítica”⁹⁹. El relato histórico abastece así una argumentación que suele asentarse en unos pretendidos inicios, quizás no lo suficientemente explicados, pero siempre invocados con vehemencia¹⁰⁰.

Tratar de afianzar el presente gracias a un supuesto pasado excelente y a la invocación de unas determinadas bases, seguirá llevándose a cabo en siglos posteriores, en muchos y variados ámbitos¹⁰¹. Pero, a la vez, se acentúa la mirada hacia el futuro. Lorenzo Legati, al describir el Museo Cospiano en 1677, entiende que, sin contradecir al arquitecto divino, el arte y las intervenciones humanas pueden corregir los errores de la naturaleza¹⁰². El ser humano, pues, puede, abiertamente y sin miedo, corregir el mundo que ha recibido. Y también debe esforzarse por conocerlo, incluyendo la exploración del pasado con instrumentos y métodos que infundan rigor, como, en los

⁹⁶ F. SABATÉ, “Los premostratenses: creación de la orden e inicial expansión ibérica” en: José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, Ramón TEJA, **Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premostratenses en la Edad Media**, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2009, p. 130.

⁹⁷ Jaume RIERA, “La doble falsificació de la portadella d’un incunable (Hain 12433)” en: **Revista de Llibreria Antiquària**, 10, 1985, pp. 1-2.

⁹⁸ Josep FERNÁNDEZ TRABAL, **Una família catalana medieval. Els Bell-lloc de Girona, 1267-1533**, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1995, pp. 33-34.

⁹⁹ Julio CARO BAROJA, **Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)**, Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 191.

¹⁰⁰ F. SABATÉ, **L’expansió territorial de Catalunya (segles IX-XII): conquesta o repoblació?**, Lérida, Edicions de la Universitat de Lleida, 1996, pp. 20-21.

¹⁰¹ Robert-Henri BAUTIER, “Forgeries et falsifications de documents par une officine généalogique au milieu du XIXe siècle” en: **Falsos y falsificaciones de documentos diplomáticos en la Edad Media**, Zaragoza, Comisión Internacional de Diplomática, 1991, pp. 15-18.

¹⁰² Lorenzo LEGATI, **Museo Cospiano, annesso a quello del famoso Vlisso Aldrovandi**, Bolonia, Giacomo Monti, 1677, p. 1.

siglos modernos, evidencian autores como Bodin, Gaillard, Blundeville, Bacon o Mabillon, en una vía que ha de desembocar en la Ilustración¹⁰³. Esta da sus frutos en un contexto en el que se pretende construir una nueva sociedad que rompa con el pasado y solo mire hacia el futuro, con todas las contradicciones que generará¹⁰⁴. De este modo, se podrá, siguiendo a Condorcet, interpretar la Historia como un recorrido hacia el progreso, a modo de mejora permanente de la humanidad¹⁰⁵. Este planteamiento supone otra relación respecto al acontecer del tiempo, donde el referente pasado no ata sino que, en todo caso, estimula un impulso permanente. Así se constituye la entrada en otra época, alejada de los lazos forjados durante la Edad Media.

Repensar la historia

Bajo los nuevos parámetros, la historia, más que asentar el poder presente, tenía que contribuir al progreso de la humanidad. Escudriñar el pasado para extraer las lecciones que permitan no repetir errores y consolidar la marcha hacia un futuro mejor. El compromiso del historiador, más que con una autoridad concreta, propiamente se establecía con la sociedad. No es de extrañar, pues, la centralidad que la figura del historiador ha alcanzado en determinadas culturas occidentales. De hecho, las cohesiones nacionales conseguidas en el siglo XIX han producido unos significativos solapamientos entre las ideas de progreso, nación y memoria que ha permitido plantearse, en los distintos casos, “el balance de salud de la nación-memoria”¹⁰⁶.

De todos modos, estamos hablando de una historia que exige un lugar entre las ciencias: “la historia llega, finalmente, en el siglo XIX, a definirse como ciencia, la ciencia del pasado”¹⁰⁷. Dicha pretensión supone una exigencia de objetividad. La función del historiador es percibir la “lógica del pensamiento histórico”¹⁰⁸ o, mejor todavía, el sentido de los acontecimientos, bajo una objetividad invocada —“*that noble dream: The ‘Objectivity Question’*”— y, a la vez, imprescindiblemente exigible para

¹⁰³ Donald R. KELLEY, **Versions of History from Antiquity to the Enlightenment**, New Haven-Londres, Yale University Press, 1991, pp. 280-496.

¹⁰⁴ Jean SÉVILLIA, **Historiquement correct**, París, Perrin, 2006, pp. 199-200.

¹⁰⁵ Karl LÖWITH, **El sentido de la historia**, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 134-139.

¹⁰⁶ Jean-Pierre RIOUX, **La France perd la mémoire. Comment un pays démissionne de son histoire**, París, Perrin, 2006, p. 183.

¹⁰⁷ François HARTOG, **Évidence de l'histoire**, Paris, Gallimard - Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, p. 236.

¹⁰⁸ David HACKETT FISCHER, **Historians' Fallacies. Toward a Logic of Historical Thought**, Nueva York, Harper, 1970, pp. 307-318.

poder aceptar el trabajo del historiador como estudio científico: “*a central problem for any new cognitive structure is to legitimize its epistemological foundation*”.¹⁰⁹ Es una pretensión imprescindible para la posición de la historia en su contribución al desarrollo social.

La exigencia de objetividad debe basarse, como no puede ser de otro modo, en un método de trabajo indiscutiblemente científico, lo que lleva a la base imprescindible: una heurística exhaustiva. Los documentos ya están siendo reivindicados como única pauta, tal y como en el siglo XVIII lleva a cabo, por ejemplo, Carlos Luis Hugo cuando sustenta sus afirmaciones sobre la orden premostratense mediante las debidas “*probationes*” documentales,¹¹⁰ o como refleja, ya en el siglo XIX, Jaime de Villanueva al definirse como un simple testimonio de paso: “*Yo como viagero diré solo de lo que pueda apoyarse en algún documento existente*”.¹¹¹ La base documental será, justamente, la piedra angular y única para el llamado positivismo, a fines del siglo XIX. Sin embargo, la recopilación de fuentes es, por definición, azarosa al proceder de diversos naufragios del curso de la historia¹¹². En otras ocasiones, es preciso poder avanzar en la interpretación histórica a pesar de no haber conseguido todos los documentos y, sobre todo, la historia no puede consistir en una mera colección documental sino que es necesario saber interpretar esta documentación,¹¹³ y más cuando su redacción no es fruto de la voluntad de conectar con el historiador sino que deriva de unos objetivos y de unas celadas bien anclados en las respectivas cronologías y circunstancias en las que fueron redactadas. La recopilación documental no es inocua: tanto en su orientación como en su práctica surge de una específica voluntad ideológica. Por ello el positivismo ha sido contestado con un menosprecio que posteriormente ha sido considerado excesivo,¹¹⁴ pero que, en cualquier caso, pone de relieve el difícil maridaje entre las dos

¹⁰⁹ Peter NOVICK, **That Noble Dream. The “Objectivity Question” and the American Historical Profession**, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 3.

¹¹⁰ Carolus LUDOVICUS HUGO, **Sacri et Canonici Ordinis Praemonstratensis Annales**, Nancy, Viduam Joan Bapt. Cusson & Abelem Dyonysium Chuzón, 1734 (Facsímil : Averbode, Praemonstratensia vzw, 1999), 2 vols. + 2 vols. Probaciones.

¹¹¹ Jaime VILLANUEVA, **Viage literario a las iglesias de España**, Valencia, Imprenta de Olivares, 1821, vol. X, p. 5.

¹¹² F. SABATÉ, “Documentation médiévale et archives en Catalogne après les bouleversements du XIXe siècle” en : **International Conference Revolution and Archives (Moscow, April 2006)**, Moscú, Moscow State University, en prensa.

¹¹³ Miguel ARTOLA, “La construcción de la historia” en: **Márgenes**, 1, 1991, pp. 53-56.

¹¹⁴ Luis GARCÍA-GUIJARRO, “El positivismo alemán y la Edad Media: la construcción de un paradigma histórico e historiográfico” en: **Aragón en la Edad Media**, 14-15, 1990, pp. 641-652.

bases imprescindibles del quehacer histórico, porque la ya citada base heurística debe ir acompañada de una hermenéutica adecuada.

El siglo XX desarrollará una riquísima y variada actividad historiográfica, desde orientaciones muy diversas, si bien siempre asumiendo el reto del rigor científico¹¹⁵. En su diversidad, con el fin de garantizar la objetividad y la utilidad para la sociedad, tomaron protagonismo los métodos de trabajo mecanicistas y atentos a la globalidad¹¹⁶. El devenir histórico se podía explicar mediante paradigmas bien estructurados, quedando la individualidad diluida dentro del conjunto social, en concordancia con los modelos políticos vigentes en las distintas sociedades nacionales en el tenso concierto del siglo XX.

La confianza en el progreso también se compartía con las ideologías imperantes, que acaparaban, de distinto modo, el ejercicio político. Si bien de forma contradictoria entre cada una de ellas, desembocaron en la paradoja de que la innovación del bien común y el seguimiento del camino del progreso comportara la negación de los derechos más elementales, incluso el de vivir, para un volumen enorme de población, hasta el extremo de convertir la primera mitad del siglo XX en el período histórico en que las ideas imperantes han justificado el grosor más elevado de dolor y muerte.¹¹⁷ Dada esta cruda realidad, podría ser que, como advertía Ernst Bloch, el teleologismo divino de la historia medieval haya sido sustituido por un nihilismo devastador y no por el esfuerzo para la consecución de la utopía¹¹⁸. Pero podría ser, también, que la pretensión de acertar una pauta interpretativa global en torno al progreso haya afectado a la comprensión del curso de la humanidad. Es lo que escribirá Karl Popper poco después de cruzar la mitad del siglo XX: “Si pensamos que la historia progresa o que

¹¹⁵ Muchas obras dan una acertada visión de lo que ha sido la historiografía del siglo XX. Entre otras: Marie-Paule CAIRE-JABINET, **Introduction à la historiographie**, París, Éditions Nathan, 1994 ; Jaume AURELL, **La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos**, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2005.

¹¹⁶ José María BERMUDO, **La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias**, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1976, pp. 5-20.

¹¹⁷ Entre otros: Ilya EHRENBORG, Vassili GROSSMAN, **Le livre noir. Textes et témoignages**, Arles, Actes Sud, 1995 ; Stéphane COURTOIS, Nicolas WERTH, Jean-Louis PANNE, Andrzej PACZKOWSKI, Karel BARTOSEK, Jean-Louis MARGOLIN, **Le livre noir du communisme. Crimmes, terreur et répression**, París, Éditions Robert Laffont, 1997; Daniel BLATMAN, **Les marches de la mort. La dernière étape du génocide nazi, été 1944 – printemps 1945**, Paris, Fayard, 2009; Matatias CARP, **Cartea neagra. Le livre noir de la destruction des Juifs de Roumanie. 1940-1944**, París, Édition Denoël, 2009.

¹¹⁸ José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, “Un nuevo hombre para Dios: Utopía” en: **Anthropos**, 146-147, 1993, p. 92.

debemos progresar, cometemos entonces el mismo error que quienes creen que la historia tiene un significado que sólo resta descubrir y que no es necesario darle, pues progresar es avanzar hacia un fin determinado, hacia un fin que existe para nosotros en nuestro carácter de seres humanos. La «historia» no puede hacer eso; sólo nosotros, individuos humanos, podemos hacerlo (...). En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino”¹¹⁹. De hecho, el mismo oficio de los historiadores puede cuestionarse, debido a que el ensimismamiento con que suelen trabajar los convierte en prisioneros de justificar sus propios postulados, aumentándolos y complicándolos, tal y como más adelante también criticará Popper: “a mi entender no solamente es improbable sino imposible que el universo pluralista en el que vive el historiador, con sus individuos viviendo vidas individuales, intentando resolver sus problemas, produciendo hijos e ideas sobre ellos, esperando, temiendo y defraudándose entre ellos mismos y los otros, pero siempre teorizando, y a menudo buscando no sólo la felicidad sino también la verdad, se pueda “reducir” satisfactoriamente a alguna clase de monismo”¹²⁰.

Continuadores del racionalismo crítico que ilumina estas palabras, como Hans Albert, remarcarán que la solución está en acercar el razonamiento a la realidad, es decir, entender que el lenguaje filosófico es un metalenguaje que no puede dissociarse del lenguaje natural, hasta el punto que “*les qualitats d’aquest últim —la seva reflexivitat o autoreferencialitat, la seva metafòrica i els seus elements deíctics (dependents del context: «això», «allò», «ara», «ací», etc.)— són indispensables per a la filosofia*”¹²¹. Precisamente, desde una perspectiva muy distinta, Michel Foucault encuentra la clave interpretativa en el recorrido histórico no como hilo conductor sino como marco en el que el poder¹²² ha ido plasmando las invenciones ideológicas que han condicionado y orientado las vías

¹¹⁹ Karl R. POPPER, **La sociedad abierta y sus enemigos**, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994, pp. 439-440.

¹²⁰ “Al meu entendre no solament és improbable sinó impossible que l’univers pluralista en què viu l’historiador, amb els seus individus vivint vides individuals, intentant de resoldre llurs problemes, produint fills, i idees sobre ells, esperant i tement i decebant-se ells mateixos i els altres, però sempre teoritzant, i sovint cercant no només la felicitat, sinó també la veritat, es pugui «reduir» satisfactòriament a alguna classe de monisme” Karl R. POPPER, **El coneixement objectiu**, Barcelona, Edicions 62, 1985, p. 304.

¹²¹ Andreu MARQUÉS, **Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític**, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1996, p. 203.

¹²² Michel FOUCAULT, **Un diàleg sobre el poder y otras conversaciones**, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

impuestas a la sociedad¹²³. Puede hablarse de la historia, la arqueología y la genealogía de las distintas vertientes de la sociedad,¹²⁴ a modo de ejercicio de construcción de la realidad¹²⁵ por parte del poder¹²⁶.

En consecuencia, es preciso dudar de las formas bajo las que se nos muestra la realidad, presente o pasada. Lo que realmente sucedió puede permanecer escondido detrás de los distintos pliegues con que nos llegan los ecos del pasado. Se impone, pues, la “deconstrucción” del análisis histórico,¹²⁷ desde la percepción de que no hay nada fuera del texto¹²⁸. Debe retomarse la significación de las palabras con el fin de reinterpretar sus procesos de legitimización, validación y jerarquización¹²⁹. De hecho, debemos desconfiar del texto: “Un historiador debería saber bien —y la Historia de la filosofía es un auténtico monumento de su olvido— que la diversidad de referencias bajo semánticas a duras penas discernibles entre sí altera radicalmente el sentido de un concepto”¹³⁰. Para comprender el pasado optaremos, pues, por el análisis del texto con todas sus significaciones, con el fin de avalarlo en sí mismo, incluirlo en su marco antropológico y captar su dimensión social¹³¹. Por ello podemos discernir la fuente documental como un “texto social” con todas sus implicaciones, siendo por ello necesario recurrir a la prudencia al analizar “el pasado como un texto”¹³².

Coetáneamente, el trabajo de investigación atento a relatos individuales, como las memorias o el testimonio personal, va cediendo el protagonismo, más que a la globalidad de la sociedad, a cada uno de los miembros de esta, aunque sean anónimos.

¹²³ Jean GOLDSTEIN (Ed.), **Foucault and the writing of History**, Cambridge, Blackwell, 1994.

¹²⁴ Citamos, entre otras: Michel FOUCAULT, **Histoire de la Folie à l'Âge Classique**, París, Plon, 1961; M. FOUCAULT, **L'Archéologie du Savoir**, París, Gallimard, 1969; M. FOUCAULT, **Genealogía del racismo**, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992.

¹²⁵ Francisco VÁZQUEZ GARCÍA, **Foucault, la historia como crítica de la razón**, Barcelona, Montesinos, 1995, pp. 21-58.

¹²⁶ Es preciso empezar, en gran medida, por “la pregunta por el poder” Miguel MOREY, **Lectura de Foucault**, Madrid, Taurus Ediciones, 1983, pp. 231-318.

¹²⁷ Patricio PEÑALVER, “Movimientos de deconstrucción, pensamientos de la diferencia” en: Javier MUGUERZA y Pedro CEREZO (Eds.), **La filosofía hoy**, Barcelona, Editorial Crítica, 2000, p. 208.

¹²⁸ Jacques DERRIDA, **De la gramatología**, México, Siglo XXI Editores, 1986, pp. 25-35.

¹²⁹ Cristina DE PERETTI DELLA ROCCA, **Jacques Derrida: Texto y deconstrucción**, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 55-104.

¹³⁰ José María RIPALDA, “Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía” en: **Anthropos**, 93, 1989, p. 62.

¹³¹ Marina S. BROWNLEE, Kevin BROWNLEE, Stephen G. NICHOLS (Eds.), **The New Medievalism**, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991.

¹³² Gabrielle M. SPIEGEL, **The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography**, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1999.

En este sentido, la historia oral, en su definición,¹³³ y más allá de las dudas de su singularización,¹³⁴ va orientando el énfasis hacia el hombre y la mujer concretos, tanto si pretende recoger lo que las generaciones han transmitido por vía oral¹³⁵ como, mucho más si cabe, si se centra en solicitar, registrar y custodiar el relato del individuo sin protagonismo reconocido,¹³⁶ a menudo maltratado por el mismo curso de los acontecimientos históricos¹³⁷. A pesar de tener que aplicar evidentes cautelas exigibles en cuanto al método de rigor científico en la investigación histórica,¹³⁸ está claro que de este modo se está destacando en el proceso histórico la importancia de la memoria y del “yo”¹³⁹. A la par, si el ser humano es el protagonista innegable de los hechos compendiados como históricos, igualmente es inevitable la intersección con una antropología que se define social y cultural,¹⁴⁰ con todo lo que supone de apertura hacia perspectivas atentas al desarrollo individual. Con una especificidad propia, la emergencia del feminismo y del género como perspectiva de reflexión filosófica¹⁴¹ y vía de diversas y contrapuestas fórmulas de análisis historiográfico,¹⁴² también contribuye, a su modo, a que la historia esté más atenta a sujetos concretos, los cuales a menudo han sido poco tenidos en cuenta. Ya sea desde la teoría de géneros, que reclama la atención hacia los factores sociales y culturales por encima de la igualdad biológica,¹⁴³ o desde el pensamiento de la diferencia sexual, que reivindica la sexuación,¹⁴⁴ en todos los casos se consigue, de paso, el efecto de reivindicar una atención más precisa, como materia de estudio, ya no a los grandes ciclos históricos sino a sujetos concretos. Sin duda, el ámbito donde se ha hallado más anclada la mujer ha sido el doméstico, entrecruzándose

¹³³ Gwyn PRINS, “Historia oral” en: **Historia y fuente oral**, 9, 1993, pp. 21-43.

¹³⁴ Philippe JOUTARD, **Esas voces que nos llegan del pasado**, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 375-377.

¹³⁵ Jan VASINA, **Oral tradition as history**, Chicago, Aldine, 1965.

¹³⁶ Jean- Pierre WALLOT, “Archivística e historia oral” en: **Historia y fuente oral**, 14, 1995, pp. 20-25.

¹³⁷ Alessandro PORTELLI, “Archivos de historia oral independientes en Italia” en: **Historia, Antropología y Fuentes Orales**, 39, 2008, pp. 111-113.

¹³⁸ Henry ROUSSO, “La mémoire n’est plus ce qu’elle était” ; Jean-Jacques BECKER, “La mémoire, objet d’histoire?”; Danièle VOLDMAN, “La place des mots, le poids des témoins”; Pierre LABORIE, “Histoire et résistance: des historiens trouble-mémoire” en : **Écrire l’histoire du temps présent**, París, CNRS Éditions, 1993, pp. 105-114 ; 115-122 ; 123-132 ; 133-142.

¹³⁹ Paul THOMPSON, **La voz del pasado. Historia oral**, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1988, pp. 171-188.

¹⁴⁰ Ino ROSSI; Edward O’HIGGINS, **Teorías de la cultura y métodos antropológicos**, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981, pp. 37-60.

¹⁴¹ Alicia H. PULEO, **Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea**, Madrid, Ediciones Cátedra – Universitat de València – Instituto de la Mujer, 1992, pp. 5-59.

¹⁴² Lidia FALCÓN, **La razón feminista**, Barcelona, Fontanella, 1981, pp. 25-87.

¹⁴³ Joan SCOTT, **Gender and the Politics of History**, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

¹⁴⁴ Luce IRIGARAY, **Sexes et parentés**, París, Minuit, 1977.

así la atención creciente por la perspectiva más cercana al interior del individuo, modelado por la privacidad, como definían Duby y Ariès a modo de historia de la vida privada¹⁴⁵. De esta manera, varias vías de acercamiento a la investigación histórica van coincidiendo con las voces que, desde diversas perspectivas de análisis en el último cuarto del siglo XX, llaman a centrar la atención no tanto en la pretendida globalidad de la sociedad como en la “reconstrucción del sujeto”¹⁴⁶.

Curiosamente, algunas de estas mismas vías de acercamiento al individuo pueden ser interpretadas como muestras de unos generales síntomas de agotamiento en el campo del trabajo historiográfico. Se pretendía alcanzar una historia total y se ha conseguido una historia en migajas, escribía gráficamente François Dosse en 1987¹⁴⁷. De hecho, coetáneamente, también las ideologías alternativas parecen agotadas. Incluso, desde el modelo político capitalista se ha proclamado un final de la historia¹⁴⁸ —como ya se había vaticinado otras veces a lo largo del devenir de la humanidad—¹⁴⁹ que permite cuestionar las perspectivas de análisis del recorrido precedente¹⁵⁰. Puede hablarse abiertamente “sobre la crisis de la historia”,¹⁵¹ si bien la decepción es más amplia, engloba a todo el pensamiento. El curso de las ideas ha procurado entender mejor al ser humano, pero también lo ha dotado de unos ideales responsables, al fin y al cabo, de las innumerables tensiones del siglo XX. Roland Gööck lo sintetizó en una frase divulgativa: “Las ideas son la pesadilla y la esperanza de los pueblos”¹⁵². La reacción puede ser una creciente despreocupación por el pensamiento, como si ciertamente se hubiera llegado a un estadio definitivo y solamente interesara el ser humano “more technico”¹⁵³.

¹⁴⁵ Philippe ARIÈS, Georges DUBY (Dirs.), **Histoire de la vie privée**, París, Éditions du Seuil, 1985.

¹⁴⁶ Àngel CASTIÑEIRA, **Àmbits de la postmodernitat (àmbits de la reconstrucció del subjecte)**, Barcelona, Columna, 1986.

¹⁴⁷ François DOSSE, **L’histoire en miettes. Des “Annales” à la “nouvelle histoire”**, Paris, Éditions La Découverte, 1987.

¹⁴⁸ Francis FUKUYAMA, **El fin de la Historia y el último hombre**, Barcelona, Editorial Planeta, 1992.

¹⁴⁹ Perry ANDERSON, **Los fines de la historia**, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.

¹⁵⁰ Josep FONTANA, **La història després de la fi de la història. Reflexions i elements per a una guia dels corrents actuals**, Barcelona-Vic, Institut Universitari d’Història Jaume Vicens i Vicens – Eumo Editorial, 1992; Emilio Luis MÉNDEZ MORENO, **Ensayo sobre el finalismo histórico de F. Fukuyama**, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1998; Robert E. LAPE, **After the End of History. The Curious Fate of American Materialism**, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.

¹⁵¹ Gérard NOIRIEL, **Sur la crise de l’histoire**, París, Éditions Belin, 1996.

¹⁵² Roland GÖÖCK, **Ideas**, Barcelona, Círculo de Lectores, 1976, p. 191.

¹⁵³ Ramón QUERALTÓ, **Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre “more technico”?**, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1993.

Sin embargo, someterse a la técnica no deja de ser una opción conceptual muy concreta y nada inocua¹⁵⁴: “ni la ciencia ni la técnica pueden exhibir, bajo ninguna circunstancia, la bandera blanca de una pretendida neutralidad; todo acto técnico, todo gesto científico, rebosa ideología”¹⁵⁵. Cuando, desde el mismo entorno que se sentía vencedor en la etapa final de la historia, se advierte sobre la continuidad del debate, este no se presenta en el interior de marcos socioeconómicos sino culturales, a modo de “*the Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*”¹⁵⁶. Con el objetivo de captar al posible adversario, el foco, más que hacia los grandes parámetros socioeconómicos, se orienta hacia la singularización de personas y grupos, entendiendo que estos articulan el funcionamiento social.

La necesidad de asimilar el gran dolor humano extendido por las ideas del siglo XX, no sólo en la Europa donde se sufrieron las primeras heridas, sino en todo el mundo, como destacadamente Latinoamérica, conduce a unas líneas de actuación dirigidas a reconciliar al ser humano con el propio acontecer histórico mediante retomar los acontecimientos y observarlos desde el dolor personal y concreto¹⁵⁷. La historia se construye desde el dolor: “*Writing History, Writing Trauma*”¹⁵⁸. De manera bien concreta, varios lugares del mundo, como especialmente Europa, se llenan de espacios de memoria, y la memoria de cada ser humano, y con ella él mismo, sea vencedor o, mucho más, vencido, resulta importante y objeto de estudio y de recuerdo histórico.¹⁵⁹ El acercamiento ahonda en el interior de las actitudes de quienes vivieron los acontecimientos y de quienes los observan, en ocasiones desde la pretendida perspectiva

¹⁵⁴ Félix DUQUE, **El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana**, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1995, pp. 33-54.

¹⁵⁵ “Ni la ciència ni la tècnica no poden exhibir, en cap circumstància, la senyera blanca d’una pretesa neutralitat. Tot acte tècnic, tot gest científic regalima ideologia” (Pere CASALDÀLIGA, **A l’aguait del regne**, Barcelona, Editorial Claret, 1989, p. 29).

¹⁵⁶ Samuel P. HUNTINGTON, **The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order**, Nueva York, Simon & Schuster Paper backs, 2003.

¹⁵⁷ Elizabeth JELIN (Ed.), **Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas ‘in-felices’**, Madrid, Siglo XXI de España Editores - Siglo XXI de Argentina Editores, 2002; Elizabeth JELIN, Victoria LANGLAND (Eds.), **Monumentos, memoriales y marcas territoriales**, Madrid, Siglo XXI de España Editores - Siglo XXI de Argentina Editores, 2003; Elizabeth JELIN, Federico Guillermo LORENZ (Eds.), **Educación y memoria. La escuela elabora el pasado**, Madrid, Siglo XXI de España Editores - Siglo XXI de Argentina Editores, 2004.

¹⁵⁸ Dominik LACAPRA, **Writting History, Writting Trauma**, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001.

¹⁵⁹ Pierre NORA, “Between Memory and History: «Les Lieux de Mémoire»” en : **Representations**, 26, 1989, pp. 7-24.

de la lejanía¹⁶⁰. Todo debe encajar adecuadamente, a fin de contribuir a una visión crítica de la historia, sobre todo por superar la duda en torno a su incidencia social, tal y como lo planteaba Paul Ricoeur: “L’histoire, remède ou poison?”¹⁶¹.

Se pasa, pues, a preguntarse por los protagonistas de la historia, por sus vivencias personales y por los elementos que los han llevado a buscar unas cohesiones y no otras. Qué les ha llevado a asumir y compartir una determinada identidad y, a partir de aquí, cohesionar un específico tejido social. “La teoría de la identidad” se impone como la problemática clave en la indagación social,¹⁶² y el historiador combina una clara interdisciplinariedad para poder penetrar en la valoración crítica de las experiencias de identidad¹⁶³. El proceso de globalización vivido por el mundo en los distintos aspectos durante el paso del siglo XX al XXI,¹⁶⁴ acentúa la necesidad de la perspectiva, al percibir “la construcción de la memoria histórica en un mundo global” como un encaje de “documentos de identidad”¹⁶⁵. La historia, pues, en palabras de Josep Fontana, surge como “la construcción de la identidad”¹⁶⁶.

La identidad se basará en ideas concretas. Estas retoman el centro de la investigación, siguiendo las advertencias escritas, el 1989, por Leonard Guelke: “The motor of historical change is not the environment, the economy, or any other force, but human reason. Ideas have the unique capacity of logical development and humans have changed their forms of life and their relationships to the environment in an orderly and logical way”¹⁶⁷. A lo largo de la historia, los seres humanos han moldeado su identidad en función de un modelo comúnmente asumido bajo la idea que ha vertebrado la correspondiente cohesión social que remite a la memoria.

¹⁶⁰ Dori LAUB, “El inconsciente en acción” en: **Historia, Antropología y Fuentes Orales**, 39, 2008, pp. 103-110.

¹⁶¹ Paul RICOEUR, **La mémoire, l’histoire, l’oubli**, París, Éditions du Seuil, 2000, pp. 175-656.

¹⁶² Peter J. BURKE, Jan E. STETS, **Identity Theory**, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹⁶³ Dominick LACAPRA, **History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory**, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2004, pp. 35-105.

¹⁶⁴ Manuel CASTELLS, **La era de la información. I. La sociedad real**, Madrid, Alianza Editorial, 1996; **La era de la información. Economía, sociedad y cultura. II. El poder de la identidad**, Madrid, Alianza Editorial, 1997; **La era de la información. III. Fin de milenio**, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

¹⁶⁵ Mario CARRETERO, **Documentos de identidad: la construcción de la memoria histórica en un mundo global**, Buenos Aires, Paidós, 2007.

¹⁶⁶ J. FONTANA, **La construcció de la identitat. Reflexions sobre el passat i sobre el present**, Barcelona, Editorial Base, 2005.

¹⁶⁷ Leonard GUELKE, “Forms of life, history and mind: an idealist proposal for integrating perception and behaviour in human geography” en: Frederick W. BOAL, David N. Livingstone (Dir.), **The behavioural environment. Essays in Reflections Application and Re-evaluation**, Londres-Nueva York, 1989, pp. 305-306.

Todas las ideas se enmarcan en una ideología que las cohesiona y las ampara. Se trata de una ideología que avalará y justificará una específica interpretación de la realidad y un determinado orden. Por tanto, analizar la sociedad a nivel de las ideas, es preguntarse por el poder, en todos sus ámbitos y vertientes, a modo de perspectiva desde la que analizar los procesos de estratificación social implicados.

Vectores transversales de investigación

Si la ciencia histórica debe tratar de comprender el sentido de las sociedades humanas, tendrá que combinar una gran especialización con una capacidad de perspectiva global. Lo primero porque hay que pormenorizar el estudio histórico y reseguir todas las pistas que remitan al comportamiento humano, sean los trazos culturales, las relaciones económicas, la articulación de los grupos sociales, las estructuras institucionales o el comportamiento más íntimo. Ningún aspecto es mezquino: será el método de trabajo, es decir, la manera de aproximarse a cualquier hecho, lo que lo convertirá en una suma de anécdotas o en un objeto de análisis histórico¹⁶⁸. Aunando las diversas perspectivas, hallaremos a los sujetos concretos, insertos en una sociedad determinada, es decir, un espacio preciso en el que se comparte una identidad, una memoria y la ideología, de modo explícito o implícito, pero siempre presente, a modo de transpiración del poder. Cada uno de estos tres elementos se muestra como un espejo cóncavo que hay que saber interpretar, porque los mismos mecanismos de identidad, memoria e ideología han articulado, en los períodos estudiados, unos determinados discursos de legitimación que condicionan, interesadamente, la visión de lo acaecido¹⁶⁹. A través de estos trazos aparecen los elementos de un poder siempre plural –“no plano do tempo e da História em que nos

¹⁶⁸ F. SABATÉ, “La vida cotidiana medieval: qüestió de perspectives i empatia”, en: **Balma**, 6, 1996, pp. 29-38.

¹⁶⁹ Thomas N. BISSON (Ed.), **Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995; Isabel ALFONSO, Hugh KENNEDY, Julio ESCALONA (Eds.), **Building Legitimacy. Political Discourses and Forms of Legitimation in Medieval Societies**, Leiden, Brill, 2004; Robert F. BERKHOFER III, Alan COOPER, Adam J. KOSTO, (Eds.), **The Experience of Power in Medieval Europe, 950-1350**, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2005; Brenda BOLTON, Christine MEEK, **Aspects of Power and Authority in the Middle Ages**, Turnhout, Brepols, 2007; Jon Andoi FERNÁNDEZ DE LARREA, José Ramón DÍAZ DE DURANA (Eds.), **Memoria e historia. Utilización política en al Corona de Castilla al final de la Edad Media**, Madrid, Sílex, 2010; Andrea GAMBERINI, Jean-Philippe GENET, Andrea ZORZI (Eds.), **The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries**, Roma, Viella, 2011.

movemos, deveríamos falar, não apena em ‘poder’, mas em ‘poderes’¹⁷⁰-, como ejemplifica una edad media donde las culturas y experiencias de poder muestran la confrontación donde cada colectivo ostenta y trata de promover una elevada capacidad con que llegar de modo destacado al pactado equilibrio¹⁷¹ que articulará la sociedad¹⁷².

Al incidir sobre la población, con todos los intereses en juego, el poder, en cualquiera de sus ramificaciones, moldea unas estructuras, una articulación específica, plasmada en el territorio. Así, este se convierte en una especie de palimpsesto, rico en estratos a través de una porosidad reversible en los distintos niveles de estructuración social. El espacio que cobija al ser humano se convierte, pues, en retrato de un modelo determinado de la sociedad, y como tal debe ser estudiado¹⁷³. Demarcaciones administrativas, paisajes rurales, barrios urbanos o interiores domésticos son reflejos de la realidad de la sociedad, de tal modo que estos marcos físicos evidenciarán tanto la vivencia real existente en el período estudiado, como la percepción tenida por sus protagonistas, sean conocidos o anónimos¹⁷⁴. El encaje entre poder y espacio se erige, por tanto, en un verdadero catalizador del período histórico.

Espacio y poder e identidad y memoria, son, propiamente, dos caras de la misma moneda, la que explica la evolución de los seres humanos, insertos en sus respectivas sociedades, hasta el presente. Por ello se ofrecen, a modo de vectores transversales con que contribuir al encaje de las piezas que, llegadas desde el pasado, han de contribuir a construir una edificación histórica rigurosa, es decir, donde la precisión del detalle y la visión global se complementen porque, al fin y al cabo, remiten a la única base posible en el quehacer del historiador: la heurística y la hermenéutica.

¹⁷⁰ Margarida GARCEZ VENTURA, “Introdução”, **Estudos sobre o poder (Séculos XIV-XVI)**, **Lsiboa**, Edições Colibrí, 2003, p. 7.

¹⁷¹ Gisela NAEGLE, ed., **Frieden schaffen und sich verteidigen im Spätmittelalter**, Múnich, Oldenbourg Verlag, 2012.

¹⁷² F. SABATÉ, “Idees de pau a l’edat mitjana”, en: Flocel SABATÉ (Ed.), **Idees de pau a l’edat mitjana**, Lérida, Pagès editors, 2010, p. 7-25.

¹⁷³ Sam TURNER, “Historic landscape characterisation: a landscape archaeology for research, Management and planning”, **Landscape Research**, 31, 2006, p. 385-398.

¹⁷⁴ Christian GUILLERÉ, F. SABATÉ, “Norphologie urbaine et identité sociale Dans al ville hispanique médiévale”, en: F. SABATÉ, Christian GUILLERÉ, **Morphologie et identité sociale dans la ville médiévale hispanique**, Université de Savoie, Chambéry, 2012, pp. 7-9.

Barbari, migranti – passato, presente

Glauco Maria Cantarella¹

Quando non si è direttamente implicati nella storia che si racconta la si può raccontare anche in forma giocosa; è il vantaggio dei posteri. Naturalmente è assolutamente necessario saperla raccontare:

“A leggere una certa letteratura recente sugli stanziamenti germanici si ha l'impressione di assistere a un tè nella canonica della parrocchia, cui venga invitato un timido nuovo venuto nel villaggio, che potrebbe essere un buon acquisto per la squadra di cricket. V'è un breve momento di imbarazzo mentre il padrone di casa cerca una sedia libera e versa un'altra tazza di te, ma la conversazione, e la vita del villaggio, continuano tranquillamente. L'aggiustamento raggiunto tra invasori e invasivi nell'Occidente del V e VI secolo fu di gran lunga più difficile e anche più interessante. Il nuovo venuto non era stato invitato, e portò con sé una numerosa famiglia, che ignorò i panini imburrati per avventarsi sulle torte. Alla fine, invasori e invasivi si accordarono e accettarono gli uni i costumi degli altri, ma il processo di adattamento non fu indolore per i nativi, ebbe bisogno di molto tempo e, come vedremo, lasciò la canonica in pessime condizioni”².

Solo uno storico dotato di buona penna e di ottime conoscenze critiche potrebbe permettersi di scrivere in questo modo. Qui c'è praticamente tutto. Ci sono i grandi cambiamenti dell'interpretazione storiografica. Oggi nessuno si rifà più al grande e risolutivo *schema delle migrazioni*, che ha originato mitografie fondative nel medioevo (basta pensare ai Longobardi secondo Paolo Diacono, o anche agli Ungari secondo l'interpretazione di un monaco di Saint-Germain di Auxerre impegnato, verso la metà del sec. X, a dimostrare che non si trattava degli agenti dell'Anticristo), ha costituito la

¹ Universidad de Bolonia, Italia, glauco.maria.c@alice.it. El presente artículo aparecido el 03/06/2011 en: <http://www.rivistaps.it/>.

² Cf. Bryan WARD-PERKINS, **La caduta di Roma e la fine della civiltà** (trad. italiana di **The Fall of Rome and the End of Civilisation**, Oxford, Oxford University Press, 2005), Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 104; “La caduta di Roma: «fine della civiltà» o fine del tardoantico? Una discussione con Bryan Ward-Perkins”, in **Storica**, 47 (2010), pp. 103-143.

Glauco Maria CANTARELLA, “Barbari, migranti – passato, presente”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), ¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador , Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 93- 106. ISBN 978-987-544-476-8.
--

base di abominevoli mitografie nell'età dei nazionalismi, ha fornito il segno della costruzione della stessa *identità statunitense* (il *Discorso della frontiera*, Turner, 1893 – del resto gli storici statunitensi si erano formati, come si sa, in Germania). Nessuno nega ciò che è in sé evidente, cioè che i fenomeni migratori siano stati sempre in atto, ma non li si tratta più come *migrazioni di popoli* (le *Volkswanderungen*): anche perché si è voluto prendere nota del fatto che i *popoli* in realtà non esistono, le identità si acquisiscono e mutano nel corso degli spostamenti e non sono del tutto definitive nemmeno dopo gli stanziamenti³.

Ma c'è anche il rinvio dialettico e costante ai nostri giorni. E c'è, ovviamente, tutto il mondo anglosassone o angloamericano, tutto il mondo insomma che comunica in inglese o nelle sue derivazioni (giacché quello che diceva Wilde, *gli inglesi e gli americani hanno tutto in comune, tranne naturalmente la lingua*, vale anche per gli australiani, i neozelandesi, etc.).

Mi spiego meglio. Il quadretto-*boutade* di Ward-Perkins ci trasferisce nella bucolica campagna inglese, verde, pacifica e noiosa, con le case magari con i tetti di torba, i muri antichi e grigi di una chiesa, il cielo ovviamente grigio che però, di quando in quando, fa filtrare abbastanza sole per organizzare in serenità pomeriggi di tè e di cricket: il villaggio-tipo di *Midsomer's Murders*, con i suoi riti e le sue inconfessabili verità. Si presentano degli estranei. Il fatto è (questo Ward-Perkins non lo dice) che non vengono dal villaggio vicino, e nemmeno sono gente di città che ha potuto trasferirsi in campagna per fuggire dal traffico quotidiano (salvo contribuire a intasarlo quotidianamente per recarsi al lavoro, a spese di chi in città continua a vivere): potrebbero essere, tanto per rimanere in Inghilterra, nuovi arrivati dalla Nigeria, dal Kenya, dal Pakistan, India, Bangladesh... o aborigeni australiani, naturalmente, o anche caraibici della Jamaica. I nuovi arrivati, cioè, sono *diversi*, e si nota. Ma non si può dire che gli abitanti del villaggio, gli *indigeni*, non siano già abituati a vederli: per esempio a pulire le strade, condurre i treni delle metropolitane, servire nell'esercito, giocare a

³ Stefano GASPARRI- Cristina LA ROCCA, **Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)**, Roma, Carocci editore, 2012; Patrick J. GEARY, **Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa** (trad. italiana di **The Myth of Nations. The Medieval Origin of Europe**, Princeton, Princeton University Press, 2002), Roma, Carocci editore, 2009; Peter HEATHER, **La caduta dell'impero romano. Una nuova storia** (trad. italiana di **The Fall of Roman Empire. A New History of Rome and Barbarians**, London, Macmillan 2005), Milano, Garzanti, 2006; Walter POHL, **Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo**, Roma, Viella, 2000.

cricket – cosa anzi nella quale si sa che indiani e pakistani sono piuttosto bravi. A tutto ciò i *countrymen* indigeni hanno un’abitudine radicata, anzi, antica.

Così i sudditi della *Res Publica* romana (che fossero *cives*, *clientes*, *foederati*: chi, insomma, a qualunque titolo viveva entro l’impero) erano abbastanza abituati a vedere i vari *barbari*, “europei” antichi e recenti, africani del Nord Africa e dell’Africa sub-sahariana, e anche arabi: quegli arabi che combatteranno per l’impero sotto le mura di Costantinopoli dopo il disastro di Adrianopoli nel 378 e, se vogliamo credere ad Ammiano Marcellino, salveranno la città perché si esibiranno in comportamenti esemplarmente selvaggi tali da sgomentare i goti: *barbari* questi ultimi, per i romani e i loro sodali, ma meno *barbari*, ai loro propri occhi, di quegli arabi che tagliavano la gola ai nemici abbattuti e ne bevevano il sangue... Gli arabi, i romani li conoscevano da molto tempo e avevano imparato ad apprezzarli senza temerli: non soltanto i regni arabo-aramaici di Petra e di Palmira erano nell’orbita della *Res Publica* già dal I sec. a.C. e Aureliano si era incaricato di abbattere nel 273 d.C. quello di Palmira che aveva tentato una politica indipendente da Roma; non soltanto gli arabi prestavano l’indispensabile servizio di scorta alle carovane che percorrevano l’*Arabia Felix* e da lì raggiungevano i mari al di là dei quali si aprivano tutte le favolose prospettive del fantastico lontano Oriente (l’endemico stato di guerra fra gli imperi dei romani e dei persiani era una vera fortuna per la penisola!); ma erano anche stati coinvolti nel servizio delle legioni, assimilati, e stanziati (ad esempio) sul *limes* danubiano o, come Maris ibn-Qasith e un suo fratello, nella Germania Superiore⁴.

Insomma, gli arabi (così come tutti i barbari conosciuti da tempo; e anche i goti, per quanto la loro formazione fosse abbastanza recente, in qualche misura erano già «romanizzati» e cristianizzati) per i romani potrebbero essere un po’ come i gorkha per gli inglesi, o come sono stati i marocchini per i francesi, o gli ascari per gli italiani; per non dire (il che sarebbe più appropriato se non altro per la minore distanza cronologica) dei vareghi a Costantinopoli e dei *mamlūk* in Egitto. Utilissimi, ma nel quadro di ruoli ben definiti. Anche se ogni tanto, certo, qualcuno di loro poteva essere promosso socialmente e anzi compiere vertiginose scalate... Non è, dunque, per l’aspetto o il diverso modo d’essere che i non-invitati risultano estranei. Ha scritto Geary⁵ a proposito

⁴ Alessandro BARBERO, **Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell’impero romano**, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 19.

⁵ Patrick J. GEARY, **Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell’Europa**, p. 52.

dei nostri giorni: «questi immigrati parlano arabo, turco e altre lingue molto diverse da quelle parlate dalla borghesia locale (...) Questi fenomeni... rappresentano in realtà un modello molto antico di diversità etnica. Ancora una volta, l'Europa comincia ad assomigliare al suo passato»; il che è indiscutibile, se si pensa al fatto che Sahagún, borgo cresciuto sul *camino de Santiago*, secondo la *Primera Crónica* (1117 circa) era composto da «personas de diversas e estrañas provincias e reinos, conbiene a saver, gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provinciales, lonbardos, e muchos otros negoçiadores de diversas naçiones e estrannas lenguas»⁶ (tuttavia verrebbe da chiedersi: Geary è statunitense, e allora perché pensa all'Europa e non a Los Angeles, Houston, New York? magari perché secondo lui è *novità* in Europa quel che dall'altro lato dell'Atlantico è un fatto consolidato, altrettanto *originario* e scontato? – Comunque, Dio non voglia che abbia *troppo* ragione e l'Europa finisca per assomigliare *troppo* al suo passato, non quello delle radici ma quello di ieri... ma questo è un altro discorso, benché anche sotto questo riguardo non si potrebbe negare qualche similitudine con gli USA, si pensi alla Aryan Brotherhood). Comunque alle diversità si finisce per fare l'abitudine, e del resto le città antiche erano un *melting pot*.

Risultano estranei, piuttosto, proprio perché non-invitati da chi, fino a poco prima, semplicemente li *controllava* quando non li *dominava*. Perché si sono auto-invitati. Forse per reazione alla «illimitata aggressività» secolare dell'impero romano⁷; e più probabilmente per partecipare del clima economico che l'impero romano garantisce proprio perché è sempre stato in grado di sostenere un sistema di scambi asimmetrici con tutto il mondo che lo circondava, dava monete d'argento più o meno adulterate, manufatti, prodotti di tecnologia come le armi in cambio di ambra o pelli o ferro che venivano rivenduti a prezzo maggiorato all'interno dell'impero e producevano altra circolazione monetaria e, ancora, nuovi beni di consumo prodotti su scala industriale, che circolavano dentro i confini e potevano a loro volta essere scambiati nelle aree ai confini del *barbaricum*; e qui chi era in grado di accaparrarsi le sorgenti principali delle materie prime o semilavorate più richieste nel mondo romano-

⁶ **Crónicas Anónimas de Sahagún**, ed. Antonio Ubieto Arteta, Zaragoza, Facsímil, 1987, **Primera Crónica**, §15, pp. 19-21 (= **Las crónicas anónimas de Sahagun: Primera Crónica**, ed. Julio Puyol y Alonso, «Boletín de la Real Academia de la Historia» LXXVI, 1920, §13, p. 118)

⁷ Peter HEATHER, **La caduta dell'impero romano. Una nuova storia**, p. 522.

mediterraneo ovviamente assumeva una posizione emergente e dominante, e poteva accordarsi con chi aveva assunto il medesimo ruolo: ed ecco come mai una via dell'ambra scendeva lungo la Vistola, *fuori dal limes*, e fu oggetto per secoli di accurata manutenzione da parte dei *barbari*⁸... Insomma i *barbari* arriveranno perché stanno sfuggendo ad una situazione di sottosviluppo, e non soltanto per razzare ma per essere partecipi di un superiore livello di sviluppo economico: del quale hanno già avuto occasione di vedere le conseguenze sociali all'interno dei loro stessi gruppi, che ne sono stati modificati... "I barbari non cercavano affatto di distruggere l'impero romano, ma di trovare solo un posto al suo interno"⁹.

Per questo, allora, trascurano «i panini imburrati per avventarsi sulle torte». Ma siamo sicuri che *tutti* i nuovi arrivati e le loro famiglie riuscirono ad arrivare al tavolo delle torte? Ward-Perkins sorvola su un passaggio: i barbari *sovvertono i ruoli* perché rinegoziano continuamente il ruolo che la politica e la diplomazia romana avevano sempre attribuito loro, e rinegoziando rimescolano le carte e assumono un crescente protagonismo e imparano continuamente a rinegoziare sempre meglio, e così facendo assumono identità via via più definite e comunque del tutto *nuove*. Insiste invece su un elemento: è la distruzione dei ceti che potevano permettersi consumi di media qualità (i «panini imburrati») che porterà alla *fine della civiltà* e condurrà alla polarizzazione della società in due fasce ben distinte: i capi militari e i vescovi da un lato, tutti gli altri dall'altro. Insomma, tanto fare un esempio, Stilicone o Odoacre, e Sinesio di Cirene: quel Sinesio collega di Ipazia che, diversamente dalla filosofa martirizzata dai cristiani, era passato armi e bagagli – sapienze filosofiche e scientifiche e rapporti personali e familiari, classe senatoria e redditi da grande latifondista nordafricano signore di coloni e padrone di schiavi – al cristianesimo, ed era diventato in breve vescovo di Tolemaide grazie all'influenza diretta di Teofilo di Costantinopoli.

Proprio Sinesio scrive righe sprezzanti sui nuovi arrivati, ma alle quali non bisogna credere interamente: quel vescovo sapeva come e magari meglio degli altri, e di certo immensamente meglio di noi, che non si riusciva a partecipare delle discussioni del Senato (meglio: dei Senati) se non si possedeva un codice linguistico particolare,

⁸ P. HEATHER, *L'impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa* (trad. italiana di *Empire and Barbarians. Migration, Development, and the Birth of Europe*, London, Macmillan 2009), Milano, Garzanti, 2010, p. 75ss.

⁹ Stefano GASPARRI- Cristina LA ROCCA, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, p. 78.

una lingua formalizzata, il latino della classe dirigente che non aveva nulla a che spartire con il volgare che si parlava nelle strade... la lingua dei plebei aveva assai poco a che fare con il latino senatorio già a metà del I secolo d.C. come dimostra il caso di Trimalcione: «et ecce cepi ipsimi cerebellum» (alla lettera: *ecco, ho cominciato ad essere il cervello per lui stesso* [il padrone]: *Satyricon* 76.1). Quel latino era appannaggio soltanto dei gruppi, ceti o classi dirigenti, un segno distintivo, un po' come il *teotisco* («tedesco») che era una lingua rituale e culturale, frequentata soprattutto nelle sedi assembleari. O un po' come, in età moderna e contemporanea, l'inglese dell'*élite* formata nelle università migliori e costosissime, o il francese della ENA: sono codici che indicano una provenienza, un'appartenenza, un universo di pensiero... Sinesio dice: brutta cosa a vedersi «quando un uomo vestito di pelli comanda a quelli che indossano la clamide, e quando uno, spogliatosi della pellicetta di cui era coperto, veste la toga e discute l'ordine del giorno insieme ai magistrati dei Romani, col console che gli offre il posto d'onore accanto a sé, mentre quelli che avrebbero diritto stanno dietro. Questi tali, poi, per poco che siano usciti dal senato, si rimettono subito le pellicce, e quando incontrano i loro soci si mettono a ridere della toga, dicendo che con quella addosso non si riesce a sguainare la spada»¹⁰. Non si tratta solo dell'«alterigia del grande proprietario terriero di famiglia senatoria» che parla «di questi immigrati non ancora ripuliti che ormai spadroneggiano nell'impero»: si tratta della volontà di minimizzare il fatto che proprio la classe senatoria ha ammesso al suo proprio livello un'infinitesima porzione dei nuovi arrivati, perché li ha trovati utili o indispensabili e inevitabilmente da coinvolgere. Anche per separarli dalle loro genti, di qualunque entità si stia parlando (bande, gruppi, clans, «super-gruppi» incoativi o già formati). E se difende la propria identità in questo modo è soltanto perché la sta già perdendo. Come l'*arbiter elegantiarum* Petronio, irridendo i pericolosissimi nuovi ricchi che avevano tutte le potenzialità per fare prima o poi il gran salto sociale, ne additava l'insidia: costituita dal fatto che fossero *una tentazione* per la stessa classe senatoria...

Non c'era nulla di nuovo nel fatto che il mondo fosse polarizzato, pochissimi immensamente privilegiati, l'immensa maggioranza a distanza incolmabile dai capi. La situazione dei coloni non era così differente da quella degli schiavi, e gli schiavi erano tali, cioè oggetti animati e non-uomini, perché non erano degni di essere liberi-e-

¹⁰ A. BARBERO, **9 agosto 378: il giorno dei barbari**, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 202.

uomini, visto che non avevano saputo difendere la loro libertà. Ecco perché era stato tanto scandaloso il *bellum servile* di Spartaco, ecco anche perché i suoi schiavi ribelli non avevano riscosso troppi consensi intorno a loro (cosa non impossibile, apparentemente, perché in fondo si sollevavano contro i medesimi latifondisti che spolpavano i coloni liberi): perché si era trattato di cosa contraria all'ordinamento del mondo, la rivolta degli oggetti, degli animali in sembianze umane (Aristotele: «lo schiavo è uno strumento animato, e lo strumento è uno schiavo inanimato»¹¹; *bestiame umano* saranno chiamati gli schiavi anche nella Spagna visigota e cristiana: i Padri della Chiesa avevano preso atto della schiavitù che, ovviamente, visto che esisteva doveva essere un segno divino, forse un'altra punizione per il peccato originale): un cane che azzanna il padrone, non è forse da abbattere? I nuovi vicini del villaggio di Ward-Perkins non si sottraggono alla medesima polarizzazione.

Dunque siamo così sicuri che nella loro totalità siano riusciti ad arrivare almeno ai panini imburrati? o a quelli sono arrivati solo i primi e più fortunati, visto che al tavolo delle torte sono stati ammessi nel comune consenso soltanto i capi, e tutti gli altri hanno dovuto prima accontentarsi del pane appena tostato, poi del pane ancora da tostare, dopodiché hanno rovistato e ripulito ben bene quanto rimaneva nelle panetterie e nelle latterie, e infine non hanno avuto altra scelta che imparare a fare il pane e anche il burro – o si sono detti, magari, che erano più saporiti i dolcetti farciti con i semi di papavero bianco (tanto per prendere a prestito un esempio dall'India) e che non valeva la pena di fare tanta fatica per produrre il burro: con il che tutta la sapienza tecnologica dell'industria lattiero-casearia (o una sua buona parte) veniva a perdersi...

Si scherza, naturalmente.

Ma non troppo: il paradosso, come insegnava Wittgenstein, ha un'enorme capacità logica, quella di spostare sul limite. Ed è sul limite che si possono stagliare le difficoltà.

Neppure si può sfuggire alla domanda: siamo così sicuri che la scomparsa di quella sorta di ceti medi, dei loro consumi e delle competenze professionali che vi erano collegate, così ben argomentata da Ward-Perkins, sia effetto solo dell'inserimento della

¹¹ David ABULAFIA, *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo* (trad. italiana di *The Discovering of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven-London, Yale University Press, 2008), Bologna, il Mulino, 2010, p. 345.

«numerosa famiglia» dei nuovi arrivati o non fosse già *in nuce*, se non in atto, nelle dinamiche socio-politiche dei secoli III e IV, nella costituzione di quella che Mazzarino chiamò con felice espressione la *piramide carismatica* al culmine della quale c'erano i pochissimi possessori dei *solidi* aurei che detenevano e negoziavano tutto il potere e si autoesentavano dal pagamento delle imposte a differenza di quanto capitava ai poveri *cives romani* comuni (vale a dire a tutti gli abitanti dell'impero dopo che nel 212 Caracalla aveva generalizzato l'attribuzione della cittadinanza precisamente per avere accesso ad una platea contributiva immensamente più ampia di quanto non fosse stato sino ad allora)? Insomma, siamo così sicuri che i barbari abbiano provocato, loro e loro soltanto, la distruzione dell'impero e della sua civiltà (tesi sulla quale concordano Ward-Perkins e Heather, alla fin dei conti, mentre non ne sono convinti gli esponenti principali del progetto europeo *The Transformation of Roman World*, 1990: Walter Pohl, tanto per fare un solo nome) e non siano stati invece solo l'urto, distruttivo certo, e magari persino determinante, ma soltanto conclusivo, che aveva precipitato una situazione già avanzata per ragioni endogene¹²: «essi fecero “del loro meglio” per mandare avanti le cose, ma ciò non fu sufficiente»? Detto in altri termini: siamo sicuri che i *cives romani* avessero ancora a disposizione i panini imburrati?

Non dimentichiamo che tra le rivolte dei sobborghi di Londra negli anni '80-'90 del secolo scorso e Dodi al Fayed (o quelle delle *banlieues* e Nicolas Sarkozy) c'è tutta la differenza che fanno il denaro e il ruolo sociale, ove quest'ultimo si giova delle dinamiche già prevalenti. E quanto all'integrazione, c'è un problema: i capi barbari si esprimeranno in latino (o troveranno agevolmente chi lo farà per loro: altra cosa che Sinesio non avrebbe potuto confessare...), ma non è affatto detto che essa sia più rapida o più profonda ai livelli alti della popolazione; certo è diversa rispetto a quella dei livelli bassi (sull'uso dell'inglese: «al vertice, le imprese multinazionali e le grandi istituzioni scientifiche hanno adottato l'inglese come lingua unica, senza troppi riguardi per le tradizioni linguistiche locali»¹³)... L'integrazione e l'assimilazione dei barbari: grande questione su cui sembra essere stato trovato un punto di generale, o almeno generico, accordo.

¹² S. GASPARRI- C. LA ROCCA, **Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)**, p. 78.

¹³ P. J. GEARY, **Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa**, p. 52.

Sarebbe stata garantita, a quanto pare, dall'infernale macchina militare dell'impero romano. Nell'ultimo quarto di secolo questa sembra essere diventata una vera ossessione per gran parte della storiografia. E' innegabile che il sistema delle legioni imperiali muoveva flussi economici imponenti, rastrellando risorse che venivano destinate alle guarnigioni, ed è del pari innegabile che questa economia di scala innescasse una grande quantità di sistemi economici regionali e locali: insomma, chi viveva al riparo del *limes* e chi viveva di là dal *limes* condividevano il medesimo flusso di risorse. Ed è altrettanto innegabile che l'afflusso di *barbari* all'interno degli eserciti imperiali, che imponevano abitudini di vita e di combattimento severissime e ferme lunghissime ma garantivano il soldo o almeno il *salario* (naturalmente a rischio della vita o dell'invalidità ma, tanto, lo stesso rischio si sarebbe corso a trovarsi *contro* gli imperiali...) e ovviamente il bottino dato che la storia e la tradizione erano dalla parte delle aquile romane, micidiali macchine da guerra, provocava abbastanza spontaneamente un'assimilazione, se non alla *romanità* almeno all'abitudine alla romanità, e induceva modificazioni profonde; si tratta di fenomeni che si osservano altre volte nella storia e nelle pratiche linguistiche, per esempio negli eserciti della Guerra dei Trent'Anni.

Ma a giudicare dalla recente storiografia questa sembra essere diventata la condizione fondamentale e determinante dell'assimilazione. Siamo sicuri che la contemporaneità non c'entri almeno un po'? Gli studi di Barbero o di Heather non trarranno forse ispirazione o sollecitazione dalla più grande e diffusa macchina militare dei nostri tempi, quella dell'esercito statunitense? dove ci si può *americanizzare*, conseguire la cittadinanza, il diritto agli studi, talvolta condizioni più favorevoli per l'acquisto della casa (insomma, come cadere meglio nell'abisso delle strette creditizie...), e dove le grandi basi costituiscono centri propulsori per le economie regionali (o possono esserlo, e per questo sono sempre state tanto ambite dagli Stati esteri), dove l'economia di guerra e degli armamenti del complesso militare-industriale sostiene regioni e Stati interi dell'Unione (su questo si veda, ad esempio, Johnson¹⁴; Hertsgaard¹⁵)... Insomma, siamo proprio sicuri che l'esistenza (un nome per tutti,

¹⁴ Chalmers JOHNSON, **Le lacrime dell'impero. L'apparato militare industriale, i servizi segreti e la fine del sogno americano** (trad. italiana di **The Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy and the End of the Republic**, London-New York, Verso, 2004), Milano, Garzanti, 2005.

¹⁵ Mark HERTSGAARD, **L'ombra dell'Aquila** (trad. italiana di **The Eagle's Shadow. Why America Fascinates and Infuriates World**, Farrar, Straus and Giroux 2002), Milano, Garzanti, 2003.

ovviamente) di Camp Bondsteel in Kosovo (1999) con l'economia di appalti e subappalti, fornitori e subfornitori che ruota intorno ad esso non abbia condizionato in nessun modo l'interpretazione storiografica sulle legioni romane stanziato sulle aree strategiche? Anche perché soprattutto chi appartiene all'universo comunicativo di lingua inglese difficilmente può essere sfuggito all'eco di commenti come quelli di Charles Krauthammer, editorialista del *Washington Post*, che il 5 marzo 2001 scrisse su *Time*: «L'America (...) è la potenza che domina il mondo, come non accadeva dai tempi dell'antica Roma. L'America, di conseguenza, è nella posizione di poter rimodellare le norme, modificare le aspettative e creare nuove realtà. Come? Con implacabili dimostrazioni della sua volontà, e senza chiedere scusa a nessuno»¹⁶. E questa è proprio l'immagine che risulta della macchina militare romana, che più volte si muoveva e faceva terra bruciata proprio a scopo intimidatorio (oltreché, non va mai dimenticato, per alimentare il floridissimo e redditizio mercato degli schiavi). E allora non sarà con un occhio teso alle sollecitazioni dell'età contemporanea che si scrive, ad esempio: «Sospetto fortemente che il tipo di dominio esercitato dagli imperi tenda inevitabilmente a generare una reazione uguale e contraria che, prima o poi, porta i popoli dominati a spezzare le loro catene (...) Da ciò possiamo forse trarre una morale positiva: per via della sua illimitata aggressività, l'impero romano fu in ultima analisi la causa della sua distruzione»¹⁷; «l'esercizio del potere imperiale provoca una reazione uguale e contraria in coloro che lo subiscono, inducendoli a organizzarsi in modo tale da smussare la punta dell'impero. Questo sarà motivo di consolazione o di inquietudine a seconda che viviate in una società imperiale oppure nella periferia dell'impero, e a seconda della fase storica in cui vi trovate, ma l'esistenza di una legge come questa è un altro dei messaggi sembra validi che ci vengono dall'indagine sulle interazioni tra imperi e barbari nel primo millennio dopo Cristo»¹⁸? Qui non sarà l'*inquietudine contemporanea* a cercare di tracciare leggi universalmente valide, come se il mondo degli umani potesse essere letto in termini di costanti matematiche? E se è questo, fino a che punto è necessario tenerne conto per valutare la ricerca storica? E cercare troppe analogie con quanto avviene nel mondo contemporaneo non può condurre a

¹⁶ Chalmers JOHNSON, *Le lacrime dell'impero. L'apparato militare industriale, i servizi segreti e la fine del sogno americano*, p. 84.

¹⁷ P. HEATHER, *La caduta dell'impero romano. Una nuova storia*, p. 552.

¹⁸ P. HEATHER, *L'impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*, p. 793.

depotenziare sostanzialmente affermazioni tanto sagge e tanto evidenti come quella di Geary¹⁹: «aveva ragione Eraclito: non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume. Quei fiumi che sono i popoli continuano a scorrere, ma le acque del passato non sono quelle del presente o del futuro»?

Dunque: assimilazione, ma non sempre e non dovunque. Magari i nuovi arrivati hanno conservato e trapiantato nel villaggio anche altre parti del loro passato, tanto più se hanno scoperto usi e credenze affini, i morti che parlano dai fiumi e dai laghi come in India e nella Galizia iberica; o hanno dovuto adattare e aggiornare usi rituali, come la grande comunità hindu di New York che ha eletto lo sbocco dell'East River a Jamaica Bay quale nuovo Gange, lontano da Benares («la Repubblica» 23 aprile 2011). Non è detto che l'assimilazione vada sempre a senso unico, dalla cultura più debole a quella più forte; anche perché dev'essere largamente *condivisa*, quest'ultima, per essere davvero *forte*: e la cristianizzazione delle aree rurali dell'Europa, come si sa e testimoniano le fonti non soltanto medievali, fu lentissima e superficiale... Comunque non sarà solo un caso che la categoria culturale del *mestizado* («meticcio») sia stata adottata dalla medievistica americana, e segnatamente californiana²⁰, verso la fine del secolo scorso di fronte alla grande infiltrazione dei *chicanos* dal Messico, richiamati negli USA da esigenze economiche («le pressioni economiche possono essere non meno costrittive di quelle politiche. Vedere che la tua famiglia è ridotta alla fame perché non hai accesso alla terra o a un lavoro è una questione economica o politica?»²¹), e favorita dall'impulso della produzione a basso o bassissimo costo nel convenientissimo quadro legislativo della clandestinità e della *invisibilità* della mano d'opera. Ovviamente non è il caso di voler istituire un rapporto troppo meccanico, ma sembra abbastanza evidente che questo non poteva non influenzare la riflessione sulle dinamiche delle migrazioni barbariche. (Naturalmente si spera che ora a nessuno venga in mente di evocare l'editto di Caracalla a proposito del presidente Obama, o viceversa...)

Macchina militare statunitense, politiche economiche del Fondo Monetario Internazionale (la perdita delle classi medie in continenti interi: non viene alla mente la tesi di Ward-Perkins?), sistema d'educazione delle *élites* (quello su cui è stato modellato

¹⁹ P. J. GEARY, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, p. 171.

²⁰ Kathleen BIDDICK, *Bede's Blush: Postcards from Bali, Bombay and Palo Alto*, in *The Past and Future of Medieval Studies*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame, 1994, p. 62.

²¹ P. HEATHER, *L'impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*, p. 62.

il cosiddetto sistema di Shangai che dovrebbe valutare le università di tutto il mondo), umanità più o meno degradate dei sobborghi di de-industrializzazione e delle ricette da *sovereign-debt crisis*... Quanto involontariamente possono aver suggerito modelli e strumenti di lettura della storia? quanto ancora lo faranno? Il che può dirsi anche per le crisi economico-politiche sui bordi del sistema occidentale che, diversamente da come era stato frettolosamente e presuntuosamente chiamato (la Fortezza-Europa), è permeabile come l'impero romano: insomma, i muri funzionano solo se sono ritenuti utili dalle due parti e costantemente e fortemente presidiati (come fu il Muro di Berlino), altrimenti sono penetrabili: lo è la barriera fra USA e Messico, fra Grecia e Turchia, lo sono stati il *limes*, la Muraglia Cinese... Già: com'è che, se tutti sembrano essere alla ricerca della *chiave universale* per l'interpretazione storica delle migrazioni, nessuno sembra occuparsi di quelle che non interessano l'Europa e, in controluce, gli Stati Uniti? Com'è che se per spiegare gli ultimi secoli dell'impero romano Heather è arrivato fino ai Vikinghi e agli Slavi (una inspiegabile e decisamente poco motivata *longue durée*: così come Gasparri e la La Rocca²², hanno dilatato la categoria del «postromano» fino all'età della dissoluzione dell'impero carolingio – in entrambi i casi verrebbe da chiedersi perché non arrivare, allora, almeno fino ai Turchi o, perché no?, ai Tatars), e da tutto ha dedotto la sua *legge generale*, non abbia sentito il bisogno di sottoporla alla verifica di un confronto con altre situazioni, alla fin dei conti, apparentemente simili? A partire dalla costituzione dell'Islàm, ad esempio, come hanno fatto Gasparri e La Rocca... Per non dire, appunto, del Celeste Impero... Dell'India dei Mogul... Dell'Orda d'Oro... E perché mai Geary ha usato come cartina di tornasole per la propria interpretazione il caso, certo calzante e *tranchant*, della storia degli Zulu, scritta da Alfred T. Bryant, e non ha gettato neppure uno sguardo sulle indagini, ad esempio, di Gonzalo Fernández de Oviedo, Palacio Rubios, Bartolomé de Las Casas, Ruy Daz de Guzmán, Juan Rodríguez Freyle, insomma su come nei secoli del *descubrimiento* del Nuovo Mondo si era affrontato il tema dei *nuovi barbari* («ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi»: Michel de Montaigne, fine del sec. XVI)? Perché se si cerca una *linea universale di interpretazione*, che corre in maniera *diacronica* su e giù per la storia (e per far questo non ci si accorge degli errori fondamentali che si commettono: per esempio, non è certo responsabilità dei Visigoti e

²² S. GASPARRI- C. LA ROCCA, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, p. 313.

della loro assimilazione politica nell'Iberia tardo romana se nel XV secolo, a ottocento anni di distanza, in contesti imparagonabili e per risolvere problemi nient'affatto epocali ma del tutto legati – come sempre – ai loro tempi, in Spagna viene inventata la *limpieza de sangre* per perseguire gli ebrei; ma Geary²³ non nota questo dettaglio), si deve anche sottoporla anche ad una verifica non dirò *sincronica* ma che attraversi orizzontalmente la storia, la sezioni, la sottoponga, per così dire, ai processi intellettuali di comprensione come sono, in geometria, quelli espressi nel teorema di Cavalieri... Forse l'*anglocentrismo* (nel senso amplissimo che indicavo sopra) *dominante* non è sempre condivisibile, anche se è comprensibile sotto molti aspetti, non ultimo quello degli esperimenti socio-economici dell'ultimo quarantennio e le loro molteplici e tuttora imprevedibili (o forse fin troppo prevedibili) conseguenze...

Conclusione? In capo ad appunti tanto brevi, frettolosi, parziali, provvisori non c'è, non può esserci. Mi limito a notare soltanto l'impegno continuo e insistito a far rispecchiare il passato nel presente e il presente nel passato, e non sempre questo rispecchiamento costituisce, secondo me, un *dialogo*. Proverò ciò nondimeno a tirare qualche somma.

Quei barbari-migranti, quelli che modificano o finiscono di modificare la storia dell'impero romano e modellano del tutto involontariamente le fisionomie di ciò che *noi* chiamiamo *Europa*, non avevano una storia e una cultura. Non avevano un passato, perché non l'avevano mai scritto. Non avevano fisionomie definite con cui identificarsi, se le sono costruite man mano: erano *mutanti*, difficilissimi da comprendere per chi li osservava dall'esterno eppure li conosceva nella pratica perché trattava con loro. La storia di quei barbari (Goti, Franchi, Longobardi) viene scritta proprio dagli *esterni*, i letterati e vescovi del mondo ellenistico-romano-cristiano, che le danno un ordinamento già *mediato*, già all'incrocio fra i modelli politici dominanti, fonte di legittimità, e quel tanto di novità che innegabilmente i nuovi re e regni recano *con sé* perché hanno *in sé*: in ogni caso è la cultura precedente – e superiore per il fatto stesso che esiste – che attribuisce loro storia e identità. Questo vale anche per un longobardo del mondo carolingio qual è Paolo Diacono.

I nostri «nuovi barbari», i nuovi migranti, hanno invece già la loro storia. Per questo le suggestioni che vengono dalle migrazioni dei nostri giorni possono essere utili

²³ P. J. GEARY, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, p. 135-136.

forse per cercare di capire quelle antiche, *ma l'inverso non vale*. Ogni gruppo di migranti ha una propria storia, una propria identità, ha la *coscienza* di avere storia e identità. Dunque noi possiamo conoscerli solo che lo vogliamo, e magari chiedere loro gli strumenti più appropriati per farlo. Così come loro possono conoscerci, solo che gli ispiriamo l'interesse a trovare l'opportunità di farlo. Noi, a differenza del secolo VI, non possiamo aspirare a scrivere la loro storia *solo* alla nostra maniera... Anche perché noi, a differenza degli uomini del secolo VI, viviamo (per quanto tempo ancora?) nello stato di diritto, che non è un'espressione vuota, un *flatus vocis*, ma una conquista della storia, un intero sistema di regole generalmente condivise, non legate alle nazionalità o ai credi religiosi, e applicate all'interno di quell'astrazione politica fondata *soltanto* nel corso del medioevo che si chiama *Stato*. Sono regole che si sono costruite in un paio di millenni di tragedie e di sangue; e che potrebbero (*dovrebbero*) istituire delle griglie generali per convivere pacificamente: vale a dire, senza garantire di escludere i conflitti ma garantendo di saper individuare (e, se necessario, inventare) il metodo per risolverli. Potrebbero (*dovrebbero*) essere il terreno di incontro, per la forza che hanno in virtù del loro spessore storico: non sono nate dal nulla, sono state carne, lacrime e sangue di milioni di persone schiacciate, distrutte, svaporate, annullate. Dovremmo ricordarcene più spesso, non soltanto quando si tratta di rinfacciarlo a chi questo sistema non può conoscere, ma soprattutto a quanti pensano di poter impunemente e *irresponsabilmente* abbatterlo dall'interno, nel nome della contemporanea *piramide carismatica*, cui ovviamente non interessa nulla dei molti e dei moltissimi, perché il suo apice è anche la sua base e il suo fondamento, è il centro del mondo e dell'universo: anzi, è considerato e proposto come elemento *naturale*, e secondo le leggi dello studio della natura può e deve essere studiato²⁴... Il mondo dell'impero romano non era come il mondo in cui viviamo, e non è il caso di riprodurne il modello.

Neppure la sua fine.

Non ci sarà un mondo *neo-postromano*, se mai c'è stato. Neppure nel 2030 di *Global Trends 2030*.

²⁴ Richard CONNIFF, **Storia naturale dei ricchi. Etologia dei miliardari** (trad. italiana di **The Natural History of the Rich: A Field Guide**, W.W. Norton&Company 2002), Milano, Garzanti, 2004.

Early Christianity in the Grecian town of Kallatis, in Scythia Minor

Nicolae Alexandru¹

The ancient town of Kallatis, superimposed today by the modern town of Mangalia on the west coast of the Black Sea, on the territory of today's Romania - the Dobroudja region, is referenced in numerous ancient sources: (Scylax of Cariadna, 67; Ps. -Scymnos, v. 760; Strabon, *Geogr.* VII 5.12 and VII 6.1 ; Pliny the Elder, *Historia Naturalis*, IV 11 (18), 44 and VI 33 (39), 218; Arrian 24, 1; Diodorus XX 112; *Peutingers Tabula*, VIII 4; *Antonine Itinerary*, 227; . Pliny the Elder sends us the information that the dwelling was called Cerbatis in the beginning (*Nat. Hist.* IV 11 [18], 44)². The hypothesis that the town was founded by the colonists coming from, Heraclea Pontica (Pseudo-Scymnos, v. 760 - 763; Strabo, XII 3.6) is admitted by the historians, the information by which the Milesians founded the town of Callatis (Pomponius Mela, II, 2, 22) appears to be a simple error of the author's³.

The only usable literary source, relating to the founding date, is the chronicle of century I B.C. of Pseudo-Scymnos, which resumes the information of Demetrios of Callatis (century IV B.C., his work "About Europe and Asia" has been lost), according to which the colony would have been founded by the inhabitants of Heraclea Pontica at an order from an oracle, "in the days when Amyntas was taking over the command of

¹ Investigador independiente, egresado de la Universidad de Bucarest, Rumania, nikam_ral@yahoo.com.

² Alexandru AVRAM, **Kallatis**, in **Ancient Greek Colonies in the Black Sea 2**, I, Ed. Dimitrios V. Gramenos, Elias K. Petropoulos, 2007 p. 245, in the Dionysopolis borderline (**IGB V 5011**) , at the beginning of I century I p. Chr. it is given a Καρβατις mark, fact that would confirm Pliny the Elder's information.

³ Dionisie M. PIPPIDI, in **DID I**, 1965, p.150; Al. AVRAM, in **Istoria Românilor**, vol. I , Bucharest. 2001, p. 539; an alternative interpretation M. OPPERMANN, **Die westpontischen Poleis und ihr indigenes Umfeld in vorrömischer Zeit**, Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes 2, Langenweißbach, 2004, p. 16, identifies with the name Cerbatis the water (river) which passes through Šabla place, and at Šabla Head locates the "Port of Carians", place where there is also discovered archaic ceramic, certifying a first settlement, maybe Milesian, fact that would credit at least Pomponius Mella's information as well. But, taking into account that Pomponius Mella speaks of Callatis, and the possible place occupied by the Milesians, the "Port of Carians" is 35 km to the south, rather it seems that the ancient historian, as he presented from the north to the south the cities in the order: Histria, Tomis and Callatis, made a confusion between Tomis and Callatis, see **FHDRP I**, p. 391, n.17.

Nicolae ALEXANDRU, "Early Christianity in the Grecian town of Kallatis, in Scythia Minor", en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), ¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador , Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 107- 135. ISBN 978-987-544-476-8.
--

the Macedonians". In the history of Macedonia there are known three kings with the name of Amyntas (Amyntas I, 540-498 B.C., Amyntas II, approx. 395 B.C., Amyntas III, 390-369 B.C.) which makes it difficult to mark the exact date of the colony foundation, according to the information given by ancient provenance. Historians who tend to support the age determination at the end of century VI. B.C. bring especially historical arguments ⁴, those who support the age determination at the end of century V - the beginning of century IV B.C. are supported by the archaeological information ⁵ (neither in the research in the urban area or in those in the ancient town necropolis, nor in the rural areas, there have been discovered artefacts which are older than century V - the beginning of century IV B.C.); there is also the hypothesis of Kallatis town foundation simultaneously with Chersonesus Taurica, 422/1 B. C⁶.

In century IV B.C., Kallatis has come to have a great development, proved so by the archaeological information: issuing its own currency, organization of an agricultural territory, construction of fortified enclosures; but also through literary information: Diodorus, 19.73, opposition to Lysimach, by involvement in the war between the Diadochi. We can surmise that after Lysimach's death it kept its power, through that it had claims over the surrounding territories, proved by the war between Kallatis allied with Histria against the Byzantion, for controlling Tomis (Memnon, f. Gr. Hist III B 434 F 13 [21]).

For end of the century III B.C. and the beginning of the century II B.C. a deep crisis is archaeologically documented in Kallatis, as evidenced by the shrinking of the town fortified area and the end of habitation on a large part of the urban zone, as well as the end of habitation in important dwellings in the territory, as in Albești. After the departure of the Macedonians, in the absence of a safeguarding military power, it was possible for the "Scyths nicknamed ploughmen" (*aroteres*, Pliny the Elder, IV, 11 (18)). to settle in the territory of Kallatis and Dionysopolis. The establishment of these dwellings, mentioned by Pliny the Elder in the territories of Kallatis and Dionysopolis strongholds, the issue of coins by Kallatis with the effigy of their kings, as well as the existence of monumental funerary monuments which appear to have belonged to them,

⁴ D.M. PIPPIDI, in **DID I...**, p.152; Al. AVRAM, in **ISM III**, p. 9; Al. AVRAM, **Καλλατιανα II**, SCIVA, 46, 1, 1995, pp. 17-34.

⁵ Constantin PREDA, **Callatis**, Bucharest, 1963; Augustin ULANICI, **Cu privire la data întemeierii oraşului Callatis**, MN 1, 1974, pp. 191-195.

⁶ Nicolae ALEXANDRU, **Notă despre fondarea oraşului Callatis**, Pontica 44, 2011, pp. 83 – 90.

located in the immediate vicinity, in this case, of Kallatida, make us believe that the shrinkage of the town and the termination of life in some dwellings in the territory, creations of Kallatis inhabitants, was due to the settlement of the Scyth *aroteres*.

The Kallatis inhabitants returned to *chora* on the borders of the Greek era, according to archaeological findings in the territory, most probably along with the presence of Rome in the Left Pontus. An important document that speaks for the relations of Callatida with the Republic of Rome is the famous *foedus*⁷ concluded between the two states.

Disappearance of Macedonia as Hellenistic kingdom, 168 B.C. and its change into a Roman province in 146 B. C., are followed, for the Thrace province, the interventions either of the Republic of Rome (Iordanes, *Romanica*, 219; Pliny, *Naturalis Historia*, IV, 40 and 47; Eutropius, VI, 10; Rufius Festus, 9), either of Mithridates the Vth Eupator (Apian, *Mithridates*, 13 and 15).

After the disappearance of Mithridates VI Eupator, and as a result of certain problems created by the Roman authority in the area (Cassius Dio, XXXVIII, 10, 3), the Geta king Burebista, through military and diplomatic deeds, imposed his authority over the colonies on the west-Pontus shoreline (IGB I 13 and 323; Dion Chrysostomos, *Orationes*, xxxvi, 4).

In the epigraphic documents at the end of century I B.C., there begins to be reported the presence of the Roman authority in Kallatis⁸, and over the decades which followed Callatida should be integrated in the Roman Empire⁹, but it kept the Greek character, shown by inscriptions in the Greek language, the Greek prosopography, the institutions, calendar and religions, to the last ones being added those dedicated to the Roman emperors.

Generally, the literary and epigraphic information is poor and deficient for knowing the town of Callatis in the Roman era. Hardly can be captured elements, in the

⁷Theofil SAUCIUC-SĂVEANU, *Callatis*, in *Dacia* 3-4, 1927-1932, pp. 456-467; Scarlat LAMBRINO *Inscription latine de Callatis*, CRAI, 1993, pp. 278-88; Alfredo PASSERINI, *Il testo del foedus di Roma con Callatis*, Athenaeum, XIII, 1935, pp. 57-72; Dem. St. MARIN, *Il foedus romano con Callatis*, Epigrafica, X, 1948, pp. 103-130; Alexandru SUCEVEANU, *Două note privind istoria Moesie în secolul I î.e.n.*, Pontice 2, 1969, pp. 269-274; *ISM III*, 1.

⁸ *ISM III*, 57.

⁹ At a time when the whole area of today's Dobrudja was integrated to the province of Moesia, in the days of Vespasianus, see Al. SUCEVEANU, *Viața economică în Dobrogea romană, secolele I-III e.n.*, Bucharest, 1977, p. 22.

epigraphic information, which consider the town during this period, and its relations with the imperial authority; it is, for the most part of the cases, of gratitude sent by the Kallatis inhabitants to the Emperor or the Governor of the province. Kallatis, in the centuries I-II A.D. was part of a "community" of the west-Pontus towns, with a cultural and religious character. Community known as the Pentapolis, and then later Hexapolis, with the residence in Tomis¹⁰.

The moments of relative peace and economic reconstruction of the new province Scythia Minor, of Imperial administration, in the late Roman era in the time of Constantine the Great (306-337) and to a lesser extent during the emperors Anastasios (491-518) and Justinian (527-565), give the possibility, for the town of Kallatis, to reconstruct its own economy and become again an important town centre.

About the region of Scythia Minor, the land of today's Dobroudja, the oldest records are made by Herodot, IV, 99¹¹. Strabon, în *Georg.* VII, 4.5¹², is the one which passes over the name under which it shall be known the province at the mouth of the Danube, Lesser Scythia (*Scythia Minor*), and that confirms Herodot's account about a Scythia in these places. The name is mentioned epigraphically as well, by an inscription discovered in Histria and dated in the second half of century III B. C.¹³

The history in places starts at the half of the century VII B.C., when The first Greek state-towns are founded, Histria, Argamum, followed at the end of century VI.B.C. by Tomis and probably at the end of century V B.C. by Kallatis. The Greek colonists found here a population belonging to the iron age, middle Hallstatt, cultural period between approximately 850/800- 550 B. C.¹⁴

There followed political, administrative and military changes due to Darius' campaign¹⁵, they shall have a direct impact on the development of the west-Pontus strongholds, in the classical and Hellenistic ages, depending from then on by the powers which were developing and had interests in the Black Sea basin. Thus, the area of the west-Pontus coast was dominated over by the Persians, there followed the Athenians,

¹⁰ C. PREDA, *Callatis*,... p. 12.

¹¹ **FHDRP I**, p. 51.

¹² **FHDRP I**, p. 243

¹³ **ISM I**, 15.

¹⁴ D. M. PIPPIDI, in **DID I**, ... p. 187; Al. AVRAM, in **Istoria Romanilor**,... p. 329.

¹⁵ The expedition of the Persian king Darius, remained in history under the name "the Scyth campaign", took place (most likely) in the year 513 B. C., see Jack Martin BALCER, **Persian Occupied Thrace (Skudra)** in *Historia: Zeit schrift für Alte Geshichte*, vol. 37, nr.1 (1st Qtr 1988), p. 12.

the Odrysian kingdom, the Macedonians; in the century II B.C. the influence of the Macedonians decreases as a result of Romanian growth; from the crossroads of centuries II-I B.C. there followed the domination, successively, of Mithridates VI, of the Romans, of the Gaeta king Burebista and, for many centuries, of the Roman.

Scythia Minor, as a province with administrative role, appears after Diocletianus' reforms, alongside other approx. 100 provinces (fig. 1). It was part of Thrace diocese, together with the provinces: Europe, Thrace, Haemimontus, Rhodopa and Moesia Secunda (fig. 2)¹⁶.

The name Scythe, or information about the Dacians and Scythes, appear in Christian early sources, authors such as Tertullian, Origenes make first references to the existence, or not, of Christianity in these areas for the first centuries of our era. Thus, Tertullian speaks of Christianity entering " at the Sarmatians and Dacians and Scythes"¹⁷, and Origenes argues the opposite: "What do we say about the Britons and the Germans, who live beside the ocean, or otherwise, let's get to barbarians, the Dacians and Sarmatians and Scythes, of which most nations haven't heard until now by the word of the Gospel ... "¹⁸. Eusebius of Caesarea in his *Ecclesiastical History* (III,1; 1-3)i, includes the following information: "When the saint-apostles and apprentices of our Redeemer have spread all over the lived earth, Thomas, as the tradition says, took (for evangelization) the country of Partum, Andrew, Scythe; John, Asia, where he spent his life until he died in Efesus. These are reported exactly by Origenes in the third book of *Comments on Genesis* "¹⁹. These statements of the ancient historians do not allow us to jump to an infallible conclusion on the existence of Christian religion from the first century for the west-Pontius coast, but leaves us with the information by which we can believe in the apostolic mark for the Christian churches around the Black Sea. As we shall see below, for southern and south-western Black Sea we have the journey of St. Apostle Andrew described, cf. *Acta Andreae*.

¹⁶ I. BARNEA, in **DID II**, Bucharest, 1968, p. 370.

¹⁷ TERTULIAN, *Adversus iudaeos*, 7, in **FHDRP I**, p. 640.

¹⁸ ORIGENE, *Commentariorum in Matthaeum*, 39 [858], in **FHDRP I**, p. 716.

¹⁹ EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* (ed. G. Bardy, Parigi, 1952), III, 1, *apud* Al. SUCEVEANU , **Opuscula Scythica. Grecs et Romains au Bas-Danube**, Bucharest 2009, p.284, n. 53; see also Origenes, *Comments to Genesis*, [24] in **FHDRP I**, p. 717.

Jacques Zeiller²⁰ is the one among the first who says that in Eusebius' text, which is taken from Origenes, reference is made to the province Scythia Minor²¹, Dobrogea of today, even if during the Roman administration the province was tore apart from Moesia Inferior at the end of century III A.D., but as we have seen, the region was mentioned with that name. The theories of the Romanian historians with respect to the passage of Apostle Andrew through this land, the future province Scythia Minor, are inconsistent: some for²², others against this theory²³ and others who don't exclude such a historical reality²⁴.

As may be seen in Eusebius' text, which is taken from Origenes, there are mentioned provinces with large areas as spread, "the country of Partium", "Asia", in this situation it's hard to believe that St. Apostle Andrew devolved only on the evangelisation of a region the size of today's Dobrogea. In the vision on spreading Christianity, the apostles must have had regard to regions in the western and northern Black Sea, when it was referred the name "Scythe".

On this theory, of the passage of St. Andrew in Scythia Minor, all the time there shall be vivid discussions - especially between theologians and historians, it is a very touchy problem which tallies for the historical, religious and cultural memory of the Romanian people. I have to say that all the churches of Christian peoples around the Black Sea accept St. Apostle Andrew as founder of the Christian church in their land.

With respect to data about the lands where St. Apostle Andrew travelled, the most important source is *Acta Andreae*, from the middle or the second half of century II.²⁵ Here is described the journey of St. Apostle Andrew in the towns of Sinope, Nicaea, Nicomedia, Bzyantium, he passed in Thracia in the town of Perinthus from where he embarked toward Macedonia, in Philippi and Thessalonic, at sea he also reached Akhaia, in Patras, from where he went to Corinth and Megara, and then

²⁰ Jacques ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 29.

²¹ D.M. PIPPIDI, *Contribuții la istoria României*, Bucharest, 1967, p. 483.

²² Emilian POPESCU, *Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc: Sfântul Apostol Andrei al Tomisului*, in St.T. 46, 1994, pp. 1-3; Adrian RĂDULESCU, in *Istoria Romanilor*, vol. II, 2001, p. 530.

²³ D.M. PIPPIDI, *Contribuții la...* p. 490; Nelu ZUGRAVU, *Stdiu introductiv in FHDCRCh.*, 2008, p. 53.

²⁴ Al. SUCEVEANU, *Opuscula Scythica...*, p. 284.

²⁵ Nelu ZUGRAVU, *Histria XIII și câteva probleme ale creștinismului timpuriu dobrogean*, in *Classica et Christiana*, 3, Iasi, 2008, p.272.

returned to Patras, where he was crucified by the proconsul Aegeates²⁶. Indeed, here are not mentioned regions in the north, west or east of the Black Sea, but this does not preclude his journey in these lands as well.

If join the apostleship of St. Apostle Andrew of *Acta Andrea* the apostleship of St. Paul in Greece where it is said that he was in Philippi, *FA 16.13*²⁷, in Thessalonic, *FA 17.1 -5*²⁸, recognized by historians is also the fact that St. Apostle Paul founded the church in Corinth²⁹, and in the *Deeds of Apostles* it is understood that St. Paul is the first to reach these towns by Gospel sermon, this pushes the apostleship of St. Apostle Andrew in Greece and Macedonia to the years 60 of century I³⁰.

From the *Deeds of Apostles*³¹ we notice the apostles spread the Christian word in synagogues or Jewish communities, *F. A. 13.5, 13.14, 13.44, 14.1, 16.13, 16.32*; that there they could be found it is proof that also in the synagogues they were looked for by the authorities in order to be punished, *F. A. 22.19*. As the Jewish communities were established, and the synagogues built, mostly in the towns in diaspora, it is well said that in the first centuries Christianity was an "urban religion". Starting from the fact that big towns attracted Christian missionaries like a magnet, and as Tomis was called, since the time of Antoninus Pius "*Metropolis of Left Pontus*"³², from the fact that before being the capital of the province of Scythia Minor, it was, from century II A. D. the capital town *koinon* of the west-Pontus towns, called Pentapolis and then Hexapolis, and from the archaeological evidence in Tomis, which consist of Christian testimonials earlier than the end of century III A.D.³³, we can assume the existence of a Christian community earlier in Tomis as compared with the rest of the Lower Danube province.

²⁶ N. ZUGRAVU, *Studiu introductiv*, in *FHDCRCh.*, 2008, p. 30-31.

²⁷ **BIBLIA**, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, (Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church) Bucharest, 2001.p. 1605.

²⁸ **BIBLIA**, p. 1606.

²⁹ N. ZUGRAVU, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bucharest, 1997, p. 164, n. 29.

³⁰ See also Em. POPESCU, *Din pătimirile Sf. Apostol Andrei la Patras: guvernatorul roman cale l-a condamnat la moarte pe cruce*, in *Slujitor al bisericii și al neamului. Părintele prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 ani*, Al. Moraru, V. Raus, V. Cotea (eds.), Cluj-Napoca, 2002, pp. 225-230, where there is identified the proconsul who crucified St. Apostle Andrew with C. Eggius Marll[us], who after the year 62 might become *proconsul Achiaë*.

³¹ **BIBLIA**, pp. 1585-1622.

³² Al. SUCEVEANU, in *Istoria Românilor*, II, eds. D. Protase, Al. Suceveanu, Bucharest, 2001, p. 300.

³³ Virgil LUNGU, *Misionarismul și începuturile creștinismului în Scythia Minor*, Pontica, 1992, p. 300-305.

The main thesis of Christianity, which made this religion to become universal, is described by M. Eliade as follows: "Certainly Jesus' preaching and even his name would have been buried in oblivion, in the absence of a single episode, incomprehensible outside faith: the resurrection of the crucified one"³⁴. That this is the main thesis of preaching the Christian faith we see even in St Paul, when in Jerusalem he was charged or tried he told them he only talked about "the resurrection of the dead"(F. A. 23.6, 24.21). This thesis, in which the Holy Grave becomes the origin of the Christian faith, makes very important the archaeological research of the paleo-Christian graves and cemeteries for understanding the phenomenon of this faith spreading during the first centuries, especially in those places where the lack of literary information does not allow for a good knowledge of this phenomenon.

It is well known that the Christian religion, in the first two centuries of existence, developed in the Mediterranean basin and in the majority of Christian centres in the west, predominantly in the Greek language³⁵. Thus, the Christian pulls its sap from two ancient cultural sources, Greece and Israel³⁶. Transmitting the „sacred word” in the Greek language by St. Apostle Paul made possible spreading the word of the Bible in the whole Greek empire, created more than three centuries before Alexander the Great, so that Hellenism proved to be a platform for spreading the Christian religion. As regards evangelization, the apostles took into consideration provinces which were beyond the Roman Empire, but that belonged within the Hellenic borders.

Probably the ancient Greeks were not hard to believe in the existence of God's Son, if we consider that in their religion there were many heroes, sons of deities, who lived among men. But these heroes, after the good deeds done on Earth, were sitting next to deity. Jesus Christ is the first "hero" in the Greek world who allowed all faithful (Christians) to become like him, to sit in the afterlife with the deity. Also, the foundation of the Christian religion, the faith in afterlife, was known to Greeks, but this was only allowed to those initiated in certain mysteries, Christianity allows the faith in after life to become universal (regardless of social status), not asking in exchange material things (offerings) but only love (of family, a thy neighbour and to God).

³⁴ Mircea ELIADE , **Istoria credințelor și ideilor religioase**, II, Chișinău 1992, p. 327.

³⁵ Diarmaid MACCULLOCH, **Istoria creștinismului**, Bucharest, 2011, p. 23.

³⁶ D. MACCULLOCH, **Istoria creștinismului**, p. 22.

These new religious precepts were objected, as we well know, by the Roman emperors: Nero, Traian, Marc Aurelius, Septimius Severus, Decius, Valerian. The most powerful hunt³⁷ against the Christians began at the end of century III A.D., but especially between 303 A.D. and 311 A.D.³⁸ These latter actions directed against the Christians mentioned also the first known Christians in the province Scythia Minor³⁹. In the martyrological texts there are to be found a large number of martyrs in the province towns; most of them are specified in Tomis, others in the towns along the Danube: Durostorum, Axiopolis, Dinogetia, Noviodunum and Halmyris⁴⁰.

During the century IV A.D., after the edict of Constantinos the Great and Licinius in 313 A.D., Christianity becomes the main religion in the province Scythia Minor as well as in the late Roman empire. The policy of Constantin the Great, in relation to the Christian religion, had also a direct impact on the Romanian state that was in a crisis, the Christian church not only was incorporated in the state⁴¹ but in the following centuries its structure was used by the Romanian state in the administrative policy. We should not lose sight of the fact that Constantine the Great, by the edict he gave, subordinated the Christian bishops, already influential.

Christianity spreading must have had a fast pace at the end of century III - the beginning of century IV A.D. and in the marginal provinces of the Roman Empire, if we count the aggressiveness and the continuity of the measures against the Christians. The tolerance edicts are not to be considered just the cause but also the effect of the phenomenon of Christian faith spreading in the Roman Empire, because it's hard to believe that only these decrees made the sons to abandon their parents' religion, rites

³⁷ A similar situation, where a totalitarian state, which wanted to be the citizen's parent, sees the church as an opponent, repeated in the 20th century in Eastern Europe, where the communist state persecuted very many priests and bishops and many times they ended as martyrs in the communist jails, not giving up their faith, for Romania see Andrea DOBEȘ, **Reprimarea elitelor interbelice**, Sighetul Marmației 2010, pp. 52-75.

³⁸ Started with the decree of 303 of the four leaders, but Galerius as it seems being the initiator of this persecution, he proving to be also the most fierce pursuant of the persecution, he also had to declare himself overcome by the Christian resistance by the tolerance edict given in 311.

³⁹ What we can say with certainty is that in today's Dobrogea, the province Scythia Minor in ancient times, the first literary entries on the presence of Christians and the first archaeological evidence of Christianity are at the end of century III - the beginning of century IV A. D.

⁴⁰ I. BARNEA, in **DID II**, p. 379.

⁴¹ I. BARNEA, in **DID II**, p. 383.

and rituals, taking also into account that over the course of approximately four generations Christianity becomes so important that it is declared as state religion⁴².

With the century IV A. D., Christianity spreads in the entire province of Scythia Minor (fig. 3). Basilicas are build in all the towns of the province⁴³ or, as noted by Al. Barnea, till the century VI A.D. basilicas were built in almost all strongholds⁴⁴; the developing of Christianity is demonstrated also by the numerous paleo-Christian monuments and artefacts which were discovered: Inscriptions⁴⁵, objects of cult and architectural fragments⁴⁶. The study of paleo-Christian cemeteries also brought a major contribution to knowing and understanding Christianity at the Lower Danube⁴⁷.

In the description of the martyrs Epiktet and Astion's drama in Halmyris⁴⁸, happened somewhere between 292 and 303⁴⁹ in Scythia Minor, referred to in *Acta Sanctorum*, which is also endorsed by the archaeological discovery made in the crypt of

⁴² In the situation in which the period is characterized by the development of other monotheistical religions as well: *manichaesim*, the cult of god Mithra (*mithraism*) or of the Sun god (*deus sol invictus*), see I. RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, 2004, p. 13.

⁴³ Mihai SĂMPETRU, *Orașe și cetăți romane târzii la Dunărea de jos*, Bucharest, 1994, pp. 79-96.

⁴⁴ Alexandru BARNEA, *Dacia Ripensis, Moesia Secunda et Scythia Minor entre paganisme et christianisme*, in AUB, 1996, p.25.

⁴⁵ Vasile PÂRVAN, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Bucharest, 1911; I. BARNEA *Quelques considération sur des inscriptions chrétiennes de la Scythie Mineure*, in Dacia NS I, 1957; Em. POPESCU, *Inscripții grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România*, Bucharest 1976; I. BARNEA, *Inscripția martirilor de la Axiopolis: noi observații*, Pontica 30, 1997, pp. 199-203.

⁴⁶ I. BARNEA, *Chapiteaux à protomes de béliers de la Scythie Mineure*, in Balcanica VII 2, Bucharest, 1944; I. BARNEA, *Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul Republicii Populare Pomâne*, III, in St. T. XVII 3-4, 1965; Dinu THEODORESCU, *L'édifice romano-byzantin de Callatis*, in Dacia NS VII, 1963, pp. 257-300; I. BARNEA, *Arta creștină în România*, I, Bucharest 1979; I. BARNEA, *Considerații privind cele mai vechi monumente creștine de la Tomis*, Pontica 24, 1991; Valeriu GEORGESCU, Mihai IONESCU, *Mărturii creștine la Callatis*, Pontica 28-29, 1996; M. IONESCU, Ioan I.C. OPRIS, *O ampulla din Asia Mică recent descoperită la Callatis*, TD, 19/1-2, 1998, pp.167-170.

⁴⁷ Vasile BARBU, *Din necropolele Tomisului – I. Tipuri de morminte din Epoca Romană*, SCIV 22, 1, 1971, 47-68; Hanparțumian NUBAR, *Contribuții la topografia cetății Histria în epoca romano-bizantină. Considerații generale asupra necropolei din sectorul Bazilicii „extra muros”*, SCIV 22, 2, 1971, pp.199-215; C. PREDA, *Callatis. Necropola romano-bizantină*, Bucharest, 1980; V. LUNGU, Constantin CHERA-MĂRGINEANU, *Contribuții la cunoașterea unei necropole creștine a Tomisului (I)*, Pontica 15, 1982, pp. 175-199; Aurelian PETRE, *La romanité en Scythie Mineure (II^e-VII^e siècles apres notre ère) –Recherches archéologiques*, AISÉE 17-18, 5-171. 1987; Mihai BUCOVALĂ, Cecilia PAȘCA, *Descoperiri recente în necropolele de epocă romană și romano-bizantină la Tomis*, Pontica 21-22, 1989, pp. 123-161; M. IONESCU, N. ALEXANDRU, Robert CONSTANTIN, *Noi cercetări în necropola paleocreștină callatiană*, Pontica 25-26, 2003, pp.225-278; M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, *Morminte de tip hypogeu în necropola callatiană de epocă romano-bizantină*, Pontica 35-36, 2003, pp.279-29;

⁴⁸ Raymund NETZHAMMER, *Antichitățile creștine din Dobrogea*, Bucharest, 2005, p.18

⁴⁹ A. RĂDULESCU, in *Istoria românilor...*, p. 530.

the Bishopric basilica in Halmyris⁵⁰, it is noted also the first bishop of Tomis Evangelicus. After Evangelicus there are hypothetically mentioned Ephireu, Tit and Marcus Tomeus⁵¹. In addition there are known the names of the following bishops of Tomis: bishop Bretanion during emperor Valens (364-378), bishop Gerontius followed by bishop Theotimus during emperor Theodosius, bishop Timotheus during Theodosius II, bishop Ioannes - who died in the year 448/9 A.D. and was followed by bishop Alexander and bishop Theotimus II, bishop Paternus around year 519 A.D., the last bishop known in the ancient Tomis - Valentinian during Justinian⁵².

Of great importance in order to have a picture of this era are the literary sources⁵³, which capture different sequences of the early Christianity in Scythia Minor. A clear image for how things happened in this region is transmitted by Sozomenos, in his *Ecclesiastical History*, VII. 20.6 -8⁵⁴:

"... the church in Tomis and the rest of Scythis was lead by the Scyth Theotimos, a man brought up in love of wisdom. Admiring him for his virtue, the Hunnish barbarians around Istrum called him the god of Romans. Because they were tested by divine facts by him. It is said that he once walking along the land of these barbarians of there, they met him on the same road, in their advance to Tomis. The people around him complained they would die, but he alighted from the horse and began to pray. The barbarians did not see him or his companions nor the horses they alighted from and passed ahead close to them. Since (the barbarians) often intruded and damaged the Scythys, being a wild character, he turned them good-heartedness, feeding them and attracting them with gifts."

The land between the Danube and the Black Sea - the province of Scythia Minor, was used as a corridor for these barbarians to enter the Roman Empire, since the century III by Goths and Sarmatians, in the IV century by the Huns, and in the century VI-VII from here came the Avars, Slavs and Bulgarians. Those attacks made the province to meet major shortcomings and even to be massively left by the population of the empire. But at the same time it was a corridor through which, as we saw in the quote above from Sozomenos, the Christian religion entered *barbaricum*. From among these barbarians

⁵⁰ Mihail ZAHARIADE, **The Episcopal Basilica from Halmyris and the Crypt of Epictetus and Astion**, in TD, new series, 1 (24), 2009 (2010), pp. 131-150.

⁵¹ A. RĂDULESCU, in **Istoria românilor...**, p.532.

⁵² R. NETZHAMMER, **Antichitățile creștine...**, p. 18-58.

⁵³ See **FHDCRCh**, Iași 2008, *passim*.

⁵⁴ **FHDR II**, p. 229.

(Goths) settled as *foederati*, starts at the end of century V - the beginning of century VI, a military and religious conflict between the local administration, represented by general Vitalianus, and the imperial one, as represented by Anastasius.

The historians in the era debated very much the war of Vitalianus, born in 470 at Zaldapa, son of the commander of the barbarian allies - *comes foederatorum*, Patriciolus; Vitalianus, as his father was probably the leader of all or at least a part of the federate troops established in its territory of Thracia⁵⁵. The Orthodox authors praise him while the monophysit ones denigrate him and consider that his anti-monophysit fight was a pretext for the struggle for power⁵⁶. Vitalianus had on his side the so-called "Scyth monks", which trying to introduce an innovation in the credo, "One of the Trinity suffered in the body"⁵⁷, probably in order to bring the Monophysits on the Orthodox side⁵⁸, reached with their negotiations at both the patriarchal seat in Constantinople and to the pope seat in Rome. The conflict was taken on two plans: military, between Vitalianus and the emperor Anastasius (491-518); religious, between the Scythe monks and the bishop Paternus of Tomis. These monks had no success in their approach, the Pope Hormisdas (514-523) even banished them, considering that their phrase which was dividing the Trinity was Nestorian, so it was heretic⁵⁹.

We discussed this conflict, because it seems that it led to the ecclesiastic reorganization of the province of Scythia Minor, Tomis being raised to the rank of metropolitan seat, Paternus being the first Scythe archbishop who signs with this title, in acts of the synod in Constantinople (520)⁶⁰ - reform of the Emperor Anastasius through which he wished to prevent such conflicts⁶¹. So *Notitia Episcopatum* published by De Boor⁶², which is written in the century VIII, reflects the situation in century VI, when Tomis becomes metropolitan seat and 14 or 15 towns become bishoprics⁶³, among

⁵⁵ I. BARNEA, in **DID II**, p. 412.

⁵⁶ Alexandru MADGEARU, *Armata din provincia Scythia în apărarea ortodoxiei. Revolta generalului Vitalianus*, in RIM, 2 (61), 2001, p. 37.

⁵⁷ N. ZUGRAVU, *Histria XIII...*, pp. 283-284.

⁵⁸ Al. MADGEARU, *Armata din...*, p. 40.

⁵⁹ N. ZUGRAVU, *Histria XIII...*, p. 285.

⁶⁰ I. BARNEA, in **DID II**, p. 458.

⁶¹ N. ZUGRAVU, *Histria XIII...*, pp.286-287.

⁶² Carl de Boor, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 12, 1891, p. 303-322, 519-534; 15, 1894, p. 573-595, *apud* Al. SUCEVEANU, *Opuscula Scythica...*, p.276, n. 3.

⁶³ Al. SUCEVEANU, *Opuscula Scythica...*, p. 276.

which: *Axiopolis, Capidava, Carsium, Callatis, Constantiniana, Histria, Tropaeum Traiani, Noviodunum, Aegyssus, Salsovia, Halmyris, Zaldapa, Dionysopolis*.⁶⁴

In support of this ecclesiastical organization stays the discovery from Kallatis as well, a cross of shell limestone which has an inscription that retains the name of the bishop Stephanus⁶⁵.

The archaeological findings of Kallatis, the main sources of understanding the occurrence and development of Christianity in this Greek town on the west coast of the Black Sea, beginning from the century IV A.D., consist of: Christian basilicas, the presence of the cross on the various late-Roman artefacts and the Christian cemetery.

It must be said from the beginning that the archaeological investigations of Kallatis, due to the fact that the ancient city is lapped by the modern town of Mangalia, stay under the sign of hazard, depending mostly on rescue investigation and in the vast majority of cases it is not possible to extend the area investigated for to clarify an assumption or a theory. For this reason, in the case the presented basilicas, we will be required to bring in discussion partial research of these types of buildings, or sometimes only parts of them caught by interventions on small parcels of land.

In the year 1915, D.M. Teodorescu carried out research at the north enclosure of the late fort and at the Christian edifice of there⁶⁶. The researches on this point are continued during the German occupation, for a period of six weeks in June and July 1918 by dr. Iacobs de Munich⁶⁷, the results of that research are published by the archbishop Raymund Netzhammer⁶⁸, interested in the Christian monuments in Dobrogea. Research are resumed in the year 1924 by OresteTrafali⁶⁹.

In the '60s the archaeological investigations are continued by Petre Diaconu, Constantin Preda and Emilian Popescu⁷⁰. Dinu Theodorescu shall publish the edifice in detail about which he said to be a basilica oriented north/south, without apse (referring to the compartments at the west limit of the edifice, as proposed by us as being the

⁶⁴ A. RĂDULESCU, in *Istoria romanilor*, II, p. 534.

⁶⁵ I. BARNEA, *Arta creștină...*, p. 102, p. 103.

⁶⁶ D. M. TEODORESCU 1915, in *Anuarul Comisiei Monumentelos Istorice*, p. 200-205.

⁶⁷ R. NETZHAMMER, *Antichitățile creștine...*, 2005, p. 151, n 186.

⁶⁸ R. NETZHAMMER, *Antichitățile creștine...*, pp.148-157.

⁶⁹ Oreste TAFRALI, *Callatis*, in *A. Arh.* III, 1930, 1927, p. 48-55.

⁷⁰ C. PREDA, Em. POPESCU, Petre DIACONU, *Săpăturile arheologice de la Mangalia (Callatis)*, in *MCA VIII*, 1962, p. 442-445.

bishopric palace (see fig. 5), giving it a name under which it is known since in the Romanian historiography, Syrian-type basilica”⁷¹.

The investigation couldn't continue to the west, where Constantin Preda says the edifice continues to the vertical cliff⁷², that is approx. 40 m more. The perimeter where the edifice was to the east was not investigated, further more, after approx. 15 m there is a modern construction which makes impossible a future investigation. But at the edge of the vertical cliff, at the northern limit of the modern construction, it is noticed the wall of enclosure, which denotes that in the investigated place the fortified wall changes the route, slightly diverted to the north - by following the level somehow and the curve in this place having a direction which is parallel to the street (the street and the wall being somewhat parallel, as is normal in this type of town-fort), which allows the continuation of the edifice to the east with about the same width.

From this remark on the field, from the fact that the building continues to the east up to the edge of the vertical cliff and that we are for certain in front of a basilica building (a thing which is proved by the many architectural fragments discovered, characteristic of a basilica), we suggest a different configuration of the entire edifice. Thus, it begins in the west with the Episcopal palace, which is in connection with communicates with the Episcopal Basilica, basilica which is east-west oriented, (see fig. 5, obtained by superimposing the edifice published drawings⁷³ and with the described findings on site).

The building, which is built of blocks of limestone beautifully carved, connected with mortar, with a thickness of 1.10m⁷⁴, begins in the west with a large hall, which is called by us the palace of the new Bishopric. Provided with two rows of columns, the entire hall was paved with big slabs of stone, at the south end of the hall there are three small rooms, paved with brick, the room in the middle has the floor of brick layered in a diamond shape⁷⁵, here is the street entrance as well.

Immediately to the east of the episcopal palace there is the *atrium*- (inside courtyard) of the basilica, it has a drain on three sides and it was paved with large slabs

⁷¹ D. THEODORESCU, *L'édifice romano ...*, 1963, p. 257-300.

⁷² C. PREDA, *Callatis...*, p. 29.

⁷³ D. THEODORESCU, *L'édifice romano...*, fig. 1; C. PREDA, Em. POPESCU, P. DIACONU, *Săpăturile arheologice...*, p. 440, fig. 1; A. RĂDULESCU, *Bazilicile creștine de la Axiopolis, Callatis și Tropaeum Traiani*, in *De la Dunăre la Mare*, Galati, 1979, p. 91, fig. 18.

⁷⁴ C. PREDA, *Callatis...*, p.27.

⁷⁵ C. PREDA, *Callatis...*, p. 27.

of lime. Around it there was a porch whose roof was propped up on marble columns and walled pillars (5 pillars)⁷⁶. In the *atrium* there were found three fountains, two dug in the south-west corner and one on the north side, next to the wall of enclosure⁷⁷. To the south of the *atrium*, there are three small divisions (probably here there must have been a *baptysterium*), at the one between the *atrium* and the *narthex* there is also the street entrance. *The narthex* continues to the east, with three divisions, which makes us to believe the Basilica continues to the east with three naves.

Here, there were discovered architectural pieces or fragments, column bases and arbours, column heads, cancelli plates (decorated with crosses, diamonds and vegetal motifs), fragments of door and window frameworks, most of them made of marble brought especially from Proconnes⁷⁸.

The future investigations, even in the space remaining un-distressed between the presented building and the modern construction to the east, perhaps shall elucidate the type of the edifice and Christian basilica which are next to the Callatian north enclosure.

Another basilica edifice discovered inside the late town, we still present it under a question mark - a sequence of this edifice was surprised in a saving investigation, situation observed by Alexandru Barnea when he visited this the archaeological research. Thus, in the stratigraphic profile⁷⁹ resulted following digging the necessary route for a pipe in Street M. Eminescu in Mangalia, there is noticed an edifice with three divisions, oriented East-West. Fig. 6 is a processing of the said profile, in order to better understand the stratigraphic state - in the investigated profile it is noticed that the walls 1, 3 and 4 were destroyed by holes for the removal of the lime blocks.

We have an edifice 14 m wide, with three divisions and 1 m thick walls. Taking into account the orientation, the subdivision and the marble and brick inside paving, we are probably in front of a three-nave basilica. From what we have now we can only extract their widths, the lateral naves of about 2m width on the inside, the central nave of approx. 6 m width on the inside. The lateral naves have a brick paving, bricks which stay on a layer of sand and a layer of clay, and the center nave has a marble paving also

⁷⁶ C. PREDA, Em. POPESCU, P. DIACONU, **Săpăturile arheologice...**, p. 443-444; C. PREDA, **Callatis...**, p.27- 28.

⁷⁷ D. THEODORESCU, **L'édifice romano...**, p. 260-271, see also fig. 3.

⁷⁸ D. THEODORESCU, **L'édifice romano...**, p. 271-274, fig. 12 p. 272, fig. 13 p. 273; I. BARNEA, **Arta creștină...**, p. 138.

⁷⁹ N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, M. IONESCU, **Aspecte topografice ale cetății Callatis în perioadă romano-bizantină**, Pontica 37-38, 2005, p.432, pl. VIII.

sitting on a layer of sand and one of clay. In the case of the remains of this early Christian basilica, the future investigations shall elucidate the edifice type.

A third basilica, a limit of it, was investigated in the middle of the paleo-Christian graveyard, since it is a *coemeterialis* basilica. In the published plan of the investigation from that place⁸⁰ the basilica limit is in the west section, marked S6 in that plan, where there were also discovered architectural or furniture fragments characteristic for a basilica - the fragment a marble composite column head and a fragment of an altar table foot.

And as I said above, it is only further research, if conditions allow, that shall clear the situation of these edifices, now we can only assume on the segments and sequences found out in the rescue investigations, but their marking on the town map and their integration into the topography of the ancient town already give us a map of the location of the Christian worship halidoms in the town of Kallatis (see fig. 4).

The Christian inscriptions of Kallatis, even if rare in number, offer beautiful evidence of the faith in Jesus Christ. Thus, on a lime stele (in the MNA collection), under a simple triangular fronton, without any Christian sign, the following text is marked in the Greek language: *Symplicius, son of Cassian, Syrian by origin and jurist as education, and his wife Melitis, daughter of Aidesios, having noble ancestors, lived for many years together and reached a honest old age; we stopped among the righteous ones, hoping for resurrection and enjoying eternal life*⁸¹.

The inscription (in the MACM collection) which certifies a bishop in Kallatis, of which I have spoken above, on a fragmentary lime cross which is missing the lower arm end, on one side has the cross shaped inscription in the Greek language: "<Light – Life"; on the other side the Latin inscription: *Here there has been made a memorial prayer for the bishops Stephan ...*"⁸².(fig. 7)

On a fragmentary arm of white marble cross, with a very much flattened extremity (in the MINAC collection) we can also find, on one side, the inscription in the Greek language: "*Light-Life*"; on the other side a rest from the Latin inscription: "*in death (there is) resurrection*"⁸³.

⁸⁰ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Morminte de tip...**, p. 284, fig. 1.

⁸¹ I. BARNEA, **Arta creștină...**, p. 100, pl. 32 p. 101.

⁸² I. BARNEA, **Arta creștină...**, p. 102, pl. 33 p. 103.

⁸³ I. BARNEA, **Arta creștină...**, p. 104, pl. 34 p. 104.

Two inscriptions in the Greek language have been discovered on the walls of a Hypogeum-type grave, with a dromos in five steps, long of 3 m and descending 1,20 m up to the entrance to the rectangular gravestone room with dome in semi-cylinder (on its east side), burial chamber of 3.60 x 2,30 m and the maximum dome height of 2.18 m. Over the entry and on the side walls of the dromos there is painted in red a cross with the flattened arm ends. On the walls of the vault there is painted in red a cross on the middle of each wall. An inscription is painted in red over the cross at the entrance into the grave and a second one, also painted in red, on the west wall of the funerary chamber below the cross on this wall⁸⁴.

The inscription at the entrance reproduces the text Ps. 18 (19),15: *Κύριε βοηθέ μου (και) λυτρωτά μου*, My God, my Help and my Saviour (Redeemer)", and the inscription on the western wall of the funerary chamber reproduces the text Ps. 22 (23),4: *+Ού φοβηθήσομαι κακα 'ότι σύ μετ' 'εμοῦ (ἀ) ἰ, Κύριε*, "I will not fear evil, for You are with me, God."⁸⁵ As the historian Ion Barnea says, the quotations from the Psalms painted on the presented crypt "... are a rarity for such monuments from the period of early Christianity. From here comes also the great importance of the discovery from Kallatis - Mangalia"⁸⁶. The inscription *Κύρ(ι)ᾶ βοηθ(έ)* appears on the wall of another Hypogeum-type grave, as well⁸⁷.

Other inscriptions, this time on pitchers discovered in funerary inventories in paleo-Christian tombs in Kallatis, consist of: *τυχή* - good luck or *ζωή* – life⁸⁸.

Representations of the cross, the symbol of Christian religion, are certified in Kallatis as well, both in the architectural fragments and on various worship objects, but also in the graveyards of the Christian cemetery here.

On an impost capital of white marble (in the MINAC collection), there appears on a main front the monogram of Christ in double circle in relief, framed between two S-shaped ornaments, and on the other main side it has a cross which has a palm branch on one side and on the other. The cross has a medallion in the centre, in the horizontal

⁸⁴ Epifanie NOROCEL, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Buzau, 1986, p. 170; Renate PILLINGER, *Ein frühchristliches Grab mit Psalmenschriften in Mangalia /Kallatis (rumänien)*, in *Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Wien, 1986, p. 98-102; I. BARNEA, *Despre două inscripții paleocreștine de la Callatis (Mangalia)*, *Pontica* 28-29,1996, p. 183; V. GEORGESCU, M.IONESCU, *Mărturii creștine...* p. 198, See also fig 3a-b from p. 192.

⁸⁵ I. BARNEA, *Despre două...*, p184 – 186, see also fig. 1 and 2 p. 185.

⁸⁶ I. BARNEA, *Despre două...*, p. 186.

⁸⁷ C. PREDA, *Callatis. Necropola...*, p. 17.

⁸⁸ V. GEORGESCU, M. IONESCU, *Mărturii creștine...* p. 193.

arms the letters A and Ω, as a symbol of Christ, and in the others the name of Eustatius - Ευσταίου⁸⁹ (fig. 8).

The cross symbol also appears on an Ionian impost capitald (in the MACM collection), made of white-bluish marble, which was found in the investigations at the Bishopric Basilica in Kallatis.⁹⁰ On the main face there is engraved the contour of a cross with flattened ends. On another Ionian impost column-head, of white marble with bluish veins, which was found in the investigations in the same basilica, in the middle of the notches on the main face, there is a cross, also with flattened arm ends⁹¹ (fig.9).

Other architectural parts, on which the cross appears, from the MACM collection, are a key stone and a trunk⁹².

We can find Christian symbols on the red luxury ceramic with stamped setting, plates or bowls dated century V-VI A.D. They are adorned with: the monogrammed cross with double or simple line framed by the letters A and Ω; the monogrammed cross with two or four pendants on one side and the other of the arms; cross with double contour⁹³.

On the walls of the hypogeum-type graves, such as we have seen above, we have encountered Christian symbols, representations of the cross, so on the walls, on the inside, of such a grave⁹⁴ there was discovered on the eastern wall, above the entry, painted in red paint, a cross with pendants (heart-shaped pendants) and on the west wall to the west, also in red paint, a cross with six arms, *chrismum*, which had the circle and the horizontal line contoured into the plaster⁹⁵.

The Christian Cemetery in Kallatis is the most important testimony of the spreading and supremacy of the faith in Jesus Christ in this town, along century IV-VII A.D. He focuses on the west side of the ancient town, near the town defence vallum and continues toward NE along this vallum (see drwg.), and sometimes overlapping the sepulchral plots of Hellenistic, Roman or late Classic ages. The great core of the

⁸⁹ I. BARNEA, *Arta creștină...*, p. 96, pl. 30 from p. 97.

⁹⁰ BARNEA, *Arta creștină...*, p. 140, pl. 52 from p. 141,

⁹¹ BARNEA, *Arta creștină...*, p. 142, pl. 53 from p.143.

⁹² BARNEA, *Arta creștină...*, p. 210, pl. 87 from p. 211.

⁹³ Maria MUNTEANU, *Mărturii creștine păstrate în Muzeul de Arheologie Constanța*, in *De la Dunăre la Mare*, Galati, 1979, p. 104, we have presented from the author's list the types discovered in Kallatis as well.

⁹⁴ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, *Morminte de tip...*, p. 281.

⁹⁵ M. IONMESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, *Morminte de tip...*, p. 281-282.

cemetery, as I said, is located in the west of the town, here there are also grouped the graves of *hypogeum* type, probably around the cemetery church which was reported here.

Until now there have been investigated approximately 700 paleo-Christian graves in Kallatis, and the main types of found ⁹⁶graves are: *hypogeum* type graves - with access aisle (*dromos*) and funerary chamber with dome in semi-cylinder; stone cista (box) graves; graves protected all the way around, on one of the sides or above by lime blocks or slabs, graves in simple grave. The rarest graves are: in tiles or in simple grave, covered with tiles in two slopes; in amphora; tunnel tombs. The grave orientation is typically Christian, the skeletons are oriented east-west (with the regular deviations) with the head to the west, their position does not show great differences from a grave to another, they all were on the back lying down, with their arms along the body or bent at the elbow with their hands on the pelvis or on the chest.

Graves of *hypogeum* type were discovered in a number of nine until the present time⁹⁷, they are grouped somehow, in the centre core of the Christian graveyard in Kallatis, around the *coemeterialis* basilica here. We don't know if these graves belonged to the rich citizens or to the high representatives of the local church, but according to some objects in the discovered funerary inventory, *turibulum*⁹⁸, *engolpion* in the form of a little cross whose arms are constructed of small gold foils⁹⁹, it is possible that these graves belonged to the important members of the local clergy and their families. In earlier ages, as well, this type of grave (with *dromos* and funerary chamber) was known in Kallatis, these ones being found in some funerary tumuli, *tumulus*, which had this type of construction as the main grave¹⁰⁰. But this type had a funerary chamber of great dimensions, about 4x4 m, and the access aisle is not in steps, it is horizontal, as they are constructed on the level of ancient stepping, covered/protected by the mound of earth, *tumulus*. In the case of this type of paleo-Christian graves of Kallatis, they are built underground, *hypogeum*, and the access aisle

⁹⁶ For an attempt at uniformity on the typology of paleo-Christian graves in Scythia Minor, see Andrei SOFICARU, **Propunere pentru o tipologie uniformă a mormintelor romano-bizantine din Dobrogea**, Peuce, S.N., V, 2007, p. 297-312.

⁹⁷ C. PREDA, **Callatis. Necropola...**, p.16-17; M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Morminte de tip...**, p. 279-291.

⁹⁸ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Morminte de tip...**, p. 281, fig. 11 p. 288.

⁹⁹ E. NOROCEL, **Pagini din...**, p. 168, fig. 84.

¹⁰⁰ Tudor PAPASIMA, V. GEORGESCU, **Însemnări pe marginea sgraffiti-lor din mormântul elenistic de la Mangalia**, Pontica 27, 1994, pp. 223-228.

stretched from the level of ancient stepping and sloped down in steps to the funerary chamber, this type of sepulchral construction has an ascendancy in the earlier ages but it is inspired more by the crypts of the Christian basilicas.

We will present such a grave to see the construction features and the type of funerary architecture developed by them. The access aisle (*dromos*) has a length of 2.07 m and a maximum height of 1.65 m, goes down to the funerary chamber with four steps made from lime slabs. The *Dromos* is parted from the funerary chamber by a space of 0.65 m and 0.90 m long, with walls of lime blocks linked with mortar but the floor is made of clay. The entry into the funerary chamber is 0,64 x 0,86 and 0,65 m depth. The dimensions of the funerary chamber are: 2.17 m width x 2.20 m long x 1,80 m arch height. The construction technique consists of blocks linked with mortar, the walls are plastered only at the block joints, the arch, in semi-cylinder, is made of half-finished lime blocks and key stone, and above the entry there is a ceramic tube, maybe of hypocaust, whose usefulness must be linked to some funerary rites¹⁰¹ (fig. 10).

In all cases when such graves were investigated, they showed more burials and sometimes contained re-inhumation cavities, which we can assume represented family vaults, *sepulcra familiaria*¹⁰², the same situation we encounter in the majority of stone cista graves (fig. 11).

The graves in stone cista were constructed of large slabs of limestone, sometimes plastered at the joints and sometimes not plastered, or they were constructed of small lime blocks, which were covered with three large limestone slabs¹⁰³. This type of graves is often encountered in classical and Hellenistic ages in Kallatis, more rarely in the Roman age, it reappears and constitutes the favourite grave/family vault of the Kallatis inhabitants in the late Roman age.

The tunnel tombs, which are inspired by the older catacombs, were discovered in number of four and were located in the NE corner of the Christian cemetery of Kallatis, they are dug in funerary tumuli of early Roman age. They consist of a pit dug

¹⁰¹ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Morminte de tip...**, tomb noted here M1, p. 279-281.

¹⁰² R. CONSTANTIN, Laurentiu RADU, Mihai IONESCU, Nicolae ALEXANDRU, **Mangalia. Cercetări arheologice de salvare**, Peuce, S.N. V, p. 264, where in note 51 is a quote from Theodor MOMMSEN, Paul KRUEGER, **Corpus Iuris Civilis**, I, Berlin, 1954, 11.7, 2 - "Familiaria sepulchra dicuntur, quae quis sibi familiaeque suae constituit, hereditaria autem, quae quis sibi heredibusque suis constituit".

¹⁰³ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Noi cercetări...**, p. 242.

at a depth of 3 m, and in one of the walls there was dug a grave in the form of a vaulted gallery, with dimensions of 1.50 x 1,80 m, where 2-3 corpses were laid¹⁰⁴. One of them is more complex, on each side of the pit there is an entry corresponding to a gallery grave, in the eastern part there are two galleries, one continuing the other, thus having the shape of a cross, with the eastern arm longer (fig. 12.1, 12.2)¹⁰⁵.

Most of them are graves in simple cavity followed by those in simple cavity protected by lime blocks on one side and around the room and/or covered with lime slabs¹⁰⁶. To the south of the graveyard there was discovered, grouped, a large number of graves of children¹⁰⁷, this situation¹⁰⁸ may have occurred due to the fact that the Christian baptism could not be made of an early childhood and the prematurely dead children, or catechumens, be buried within a limit of the graveyard.

A different aspect to mention in the case of the findings in the Christian cemetery of Kallatis are the skeletons with artificially deformed skulls (elongated)¹⁰⁹, they demonstrate (in addition to literary information), the presence of barbarians among the town citizens, and the fact that they were buried in the same place with the locals show that cohabitation was carried out in that age between barbarians and locals in the towns of Scythia Minor province.

The inventory objects found in the paleo-Christian graves in Kallatis consist of: ceramic vases, rush-candles, glassware, fibulae, buckles (of silver and bronze), objects of ornamentation (gold pendants, earrings, bangles, rings, beads)¹¹⁰.

The ceramic vase which was made for a funerary destination, the thin walls and unstable bottom did not permit its use in household appliances, it is a pitcher with ribbed decoration. As shape, it has a bitronconic body, but sometimes curved toward spherical, the mouth as a funnel, short and very narrow neck, at the top is fitted with a small attached handle. All vases of this type are decorated with a very tightly incised spiral line, giving the impression of concentric circles; the spiral starts on the shoulder and stops under the most convex part of the vase, covering its whole middle area. On

¹⁰⁴ C. PREDA, **Callatis. Necropola...**, p. 19.

¹⁰⁵ C. PREDA, **Callatis. Necropola...**, *loc.cit.*

¹⁰⁶ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Noi cercetări...**, p.243.

¹⁰⁷ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Noi cercetări...**, p. 284.

¹⁰⁸ About the fact that unbaptised children are buried within a limit of the graveyard, see Ioannis FOUNDOULIS, **Dialoguri liturgice**, I, Bucharest, 2008, pp. 106-107.

¹⁰⁹ M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Noi cercetări...**, p. 284.

¹¹⁰ C. PREDA, **Callatis. Necropola...**, p. 27-65; M. IONESCU, N. ALEXANDRU, R. CONSTANTIN, **Noi cercetări...**, p. 262-264, fig. XX-XXII.

this type of pitcher there have been discovered the inscriptions mentioned above, incised in raw paste, *τυχή* - luck or *ζωή* – life. This pitcher is dated within the limits of century IV A.D.¹¹¹. The funerary inventories are found especially in the graves of century IV A.D., as reminiscence of pagan ritual, as from century V and in century VI-VII A.D., they no longer appear in the Funeral Christian rite of Kallatis, only, such as we have seen sometimes, as an attribute of some representatives of the Church, in this case being about Christian worship items.

The town of Kallatis knows in the Diocletian - Constantine the Great age, a restriction of the urban area occupied by the fortified enclosure, but it keeps the old valum of earth, valum which protected an urban area which is the same since foundation, with one small restriction of the valum somewhere after century III B.C. A change with respect to enclosures of the late roman age, it seems to have happened at the end of century V, when the southern enclosure was reconstructed more to the south, decommissioning the *thermae* existing in this point (*thermae* identified in certain surveys), thus extending the fortified area. There is also known about an extra-muros neighbourhood, immediately next to the west enclosure.

From the archaeological investigation of the late Roman enclosure it is known that the town was built at the beginning of century IV from the foundations, *a fundamentis*, leveling the old layers, so that you seldom meet in this area urban structures older than this, but only archaeological material belonging to past ages, mixed. It is possible that at the time of southern enclosure reconstruction, end of century V A. D. to be restored the frame street as well, being archaeologically certified a rework of the street cobbles over the previous one, most likely keeping the street axis fixed at the beginning of century IV A.D.

The town of Kallatis is part of the administrative type of late Roman Empire, especially in its eastern part, when the empire was made up of a cluster of towns self-governed units. In the administration of towns and their territories there take place major changes, if it remains the concept of *polis* (the town together with its territory), of the century VI A. D., the bishops are those who lead the *polis*, they are also *defensor*

¹¹¹ C. PREDA, *Callatis. Necropola...*, p. 27.

*civitatis*¹¹². So that from century VI A.D., in Kallatis as well, the whole life, both in towns and villages¹¹³, was going around the bishop.

Toward the end of century VI A.D., the insecurity due to numerous barbarian invasions and the crisis of that period was also noticed for the dwellings in Moesia and Scythia Minor, so that during the Kutrigur invasion in the year 559 A. D., they "found deserted villages" in these provinces, they moving forward without a barrier up to Greece¹¹⁴. As at the end of century VI A.D. and the beginning of century VII A.D., due to the Visigoth and Longobard attacks and then the Avars and Slavs¹¹⁵, to know a massive leaving of the province, situation archaeologically attested in Kallatis as well, as in all the towns in the province of Scythia Minor.

As a result of our representation, we can support that the town of Kallatis grows and develops since the century IV A.D. as a Christian town, which is noticed by the construction of the churches, the discovery of Christian artefacts and the Christian cemetery - where there were discovered graves which comply with the Christian rite at the very beginning of century IV A.D. And from the age of emperors Anastasius (491-518) - Justin (518-527), Kallatis becomes a episcopal centre, proved by the list of *Notitia Episcopatum* shown above, by the inscription where bishop Ștefan is referred to and by the existence of a complex of buildings which includes the palace and the episcopal basilica.

Abbreviations:

A.Arh. – *Arta și Arheologia*, Iași (1927-1938).

AISÉE - Annuaire de l'Institut des Études Sud-Est Européennes, Bucharest.

AUB – *Analele Universitatii Bucuresti* (Chronicles Bucharest University).

Balcanica – *Balcanica*, Bucharest (1938-1945)

CCA - *Cronica Cercetărilor Arheologice din România*, Bucharest, Ministry of Culture and Cults.

Classica et Christiana – *Classica et Christiana*, "Al. I. Cuza" University, Iasi.

Dacia (N.S.) - *Dacia. Revue d'archéologie et d'histoire ancienne*. București, National Museum of Antiquities (1924-1944), new series (Institute of Archaeology) from 1957, Bucharest.

DID - *Din istoria Dobrogei*, Bucharest, vol. I - 1965, vol. II - 1968.

FHDCRCh. – *Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis*, Eds. M. Paraschiv, C. Tarnauceanu, W. Danca, N. Zugravu, Iasi, 2008.

FHDRP I - *Fontes ad Historiam DacoRomaniae Pertinentes I*, vol. I. *Ab Hesiodo ad*

¹¹² Al. BARNEA, in *Istoria Românilor*, II, Bucharest, 2001, pp. 485-487.

¹¹³ During Principality and in the late Roman age. the town of Kallatis managed, with small losses to the north and to the south, the agricultural territory which it demarcated from the foundation time.

¹¹⁴ I. BARNEA, in **DID II**, p.452.

¹¹⁵ Al. BARNEA, in *Istoria Românilor*, p.482.

Itinerarium Antonini, Ed. V. Iliescu, V.C.Popescu, Ghe. Ștefan;
FHDR II - *Fontes Historiae DacoRomanae*, vol. II, *Ab anno CCC usque ad annum*
M., Ed. H. Mihăescu, Ghe. Ștefan, R. Hâncu, V. Iliescu, V.C.Popescu.
Histria XIII – *HistriaXIII.Les résultats des fouilles. La basilique episcopale*, ed. Al. Suceveanu,
 Bucharest, 2007.
IGB - *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*.
ISM I, III - *Inscripțiile din Scythia Minor* (Inscriptions in Scythia Minor), vol. I: *Histria si*
împrejurările, ed. D.M. Pippidi, Bucuresti, 1983; vol. III: *Callatis et son territoire*, ed. Al. Avram,
 Bucuresti – Paris, 1999.
Istoria Romanilor – *Istoria Romanilor* (Romanian History) , Bucharest, 2001.
MACM - *Muzeul de Arheologie „Callatis”- Mangalia* (Museum of Archaeology "Callatis" –
 Mangalia).
MCA - *Materiale și Cercetări Arheologice* (Materials and Archaeological Research),
 Bucharest.
MINAC - *Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța*.(Museum of
 National History and Archaeology Constanta).
MN - *Muzeul Național* (National Museum), Bucharest.
Peuce – *Peuce*, Institutul de Cercetari Eco-Muzeale (Research Institute Eco-Museum) Tulcea.
Pontica - *Pontica*, MINAC.
RIM - *Revista de Istorie Militară* (Military History Magazine), Bucharest.
SCIV(A) - *Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie)*. Institute of Archeology,
 Bucharest.
St.T. – *Studii teologice* (Theological Studies), Bucharest.
TD – *Thraco-Dacica*, Institutul Roman de Tracologie (Romanian Institute of Thracology),
 Bucharest.

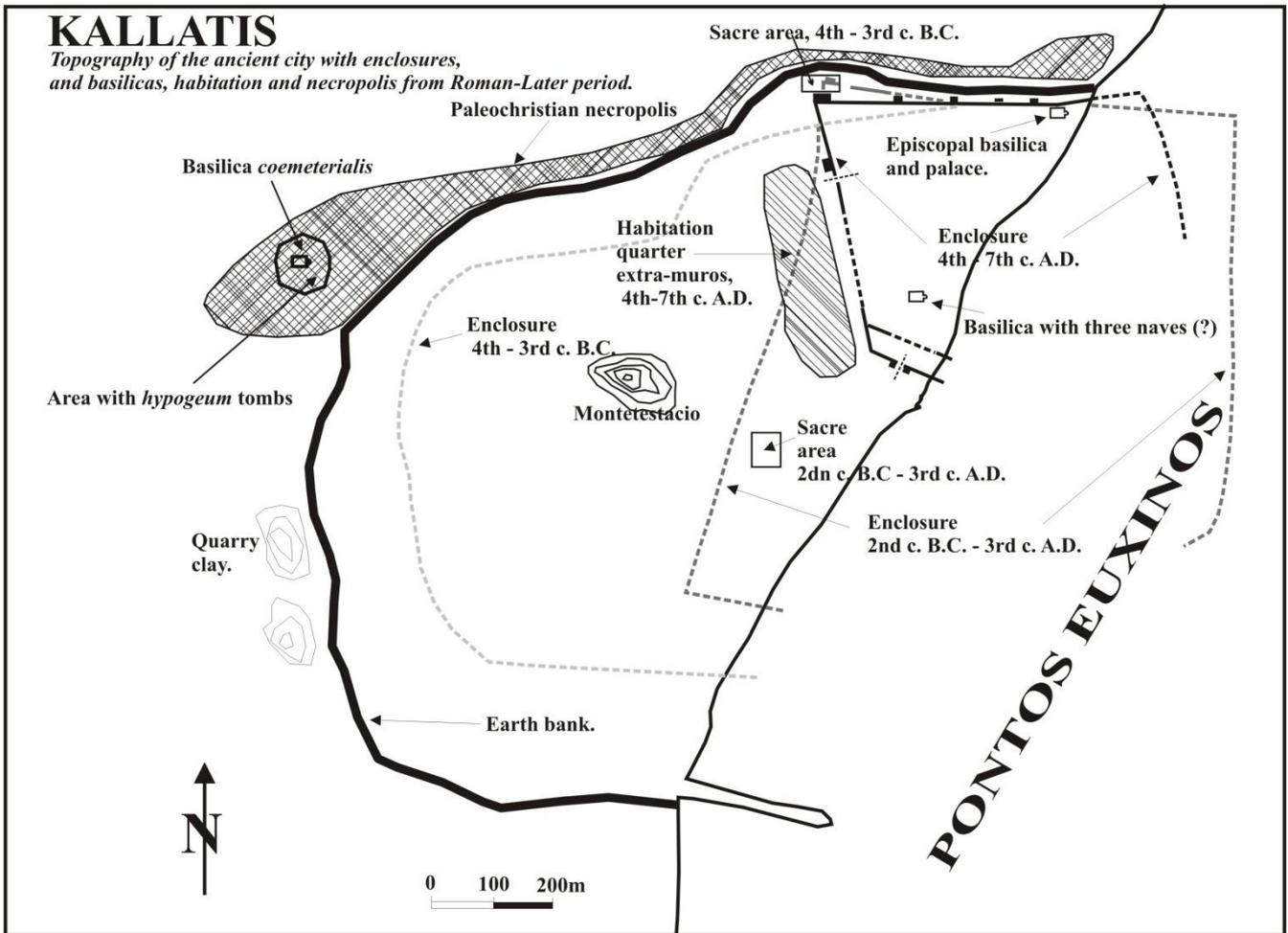


Fig. 4.

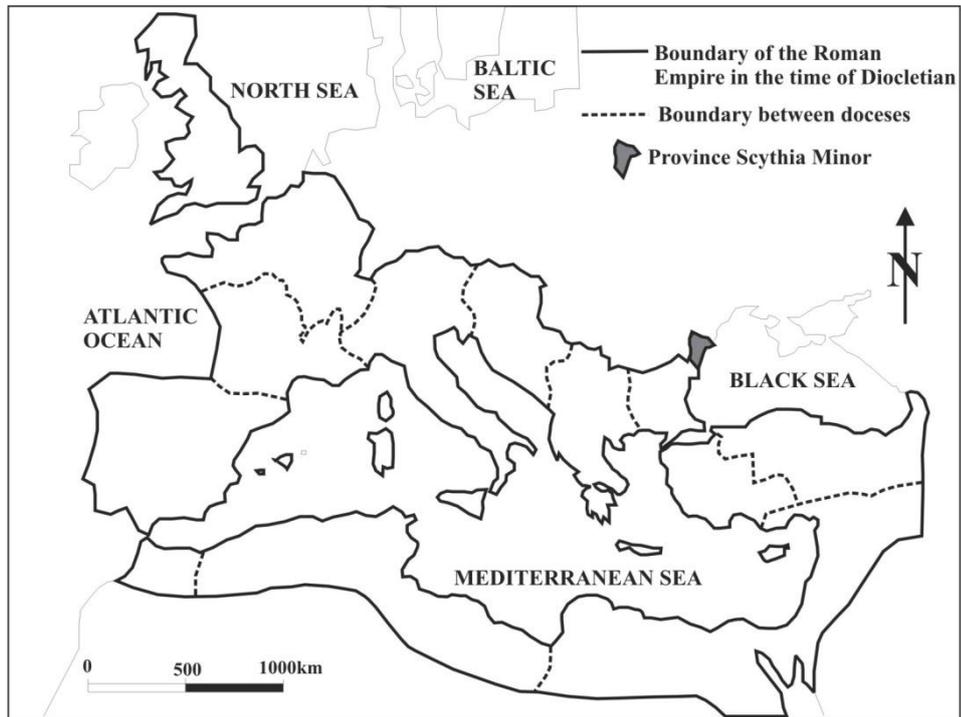


Fig. 1. The Roman Empire in the time of Emperor Diocletian, the location of the province of Scythia Minor.



Fig. 2. Diocese of Thrace

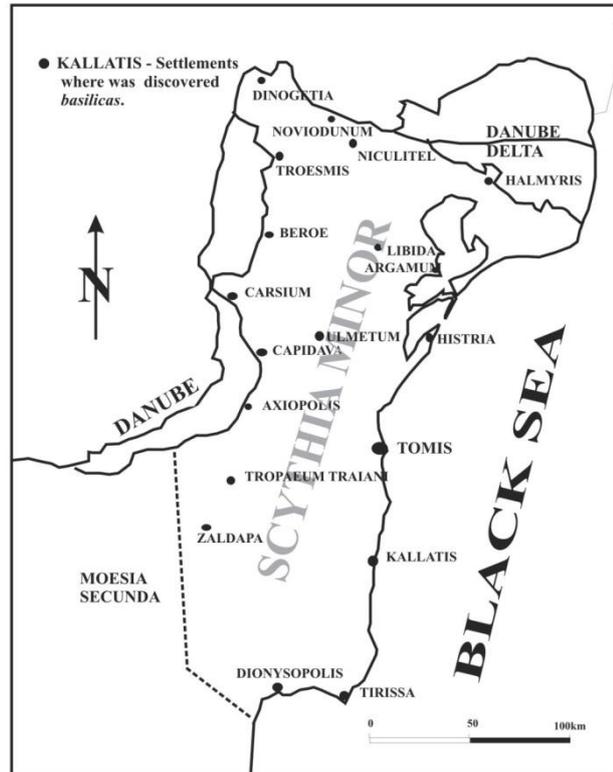


Fig. 3. Scythia Minor Province.



Fig. 7. Kallatis. Limestone cross with the inscription about Bishop Stephan, VI th c. AD. Cf. BARNEA 1979, p.102, fig. 33.

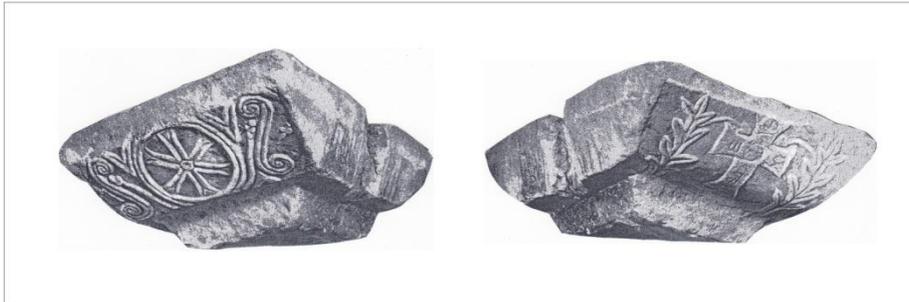


Fig. 8. Kallatis. Capital marble, VI th c. AD. Cf. BARNEA 1979, p. 97, fig. 30.

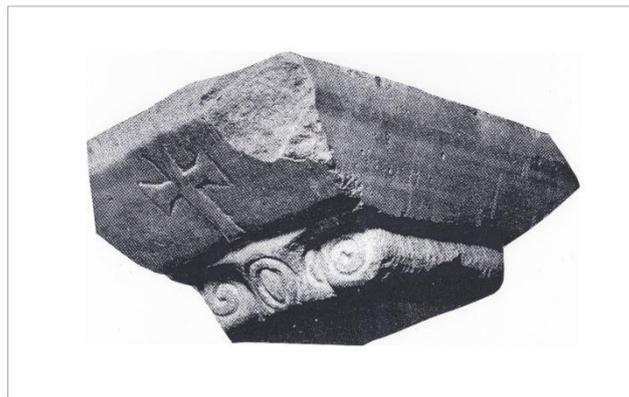


Fig. 9. Kallatis. Capital-Ionic marble, VI th c. AD. Cf. BARNEA 1979, p. 142, fig. 53.

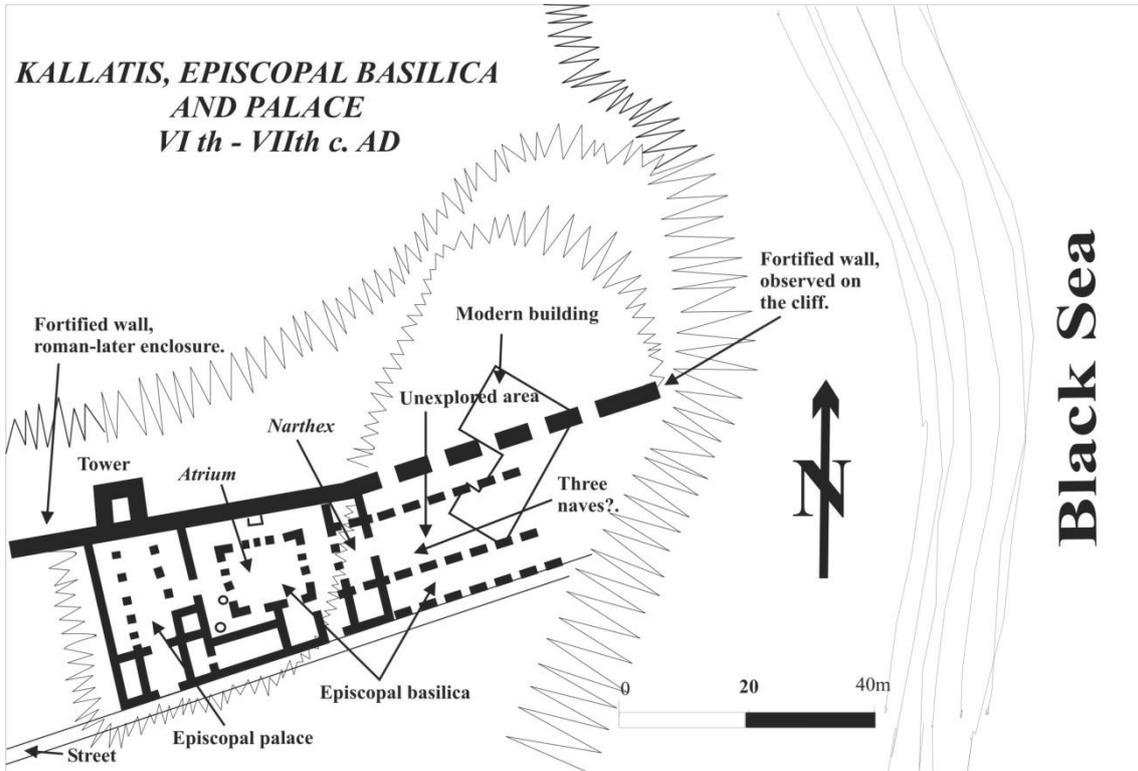


Fig. 5.

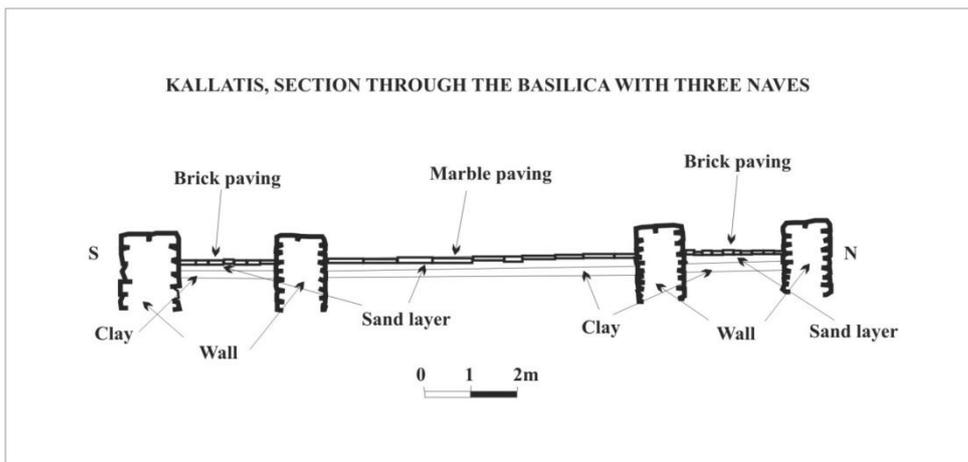


Fig. 6.

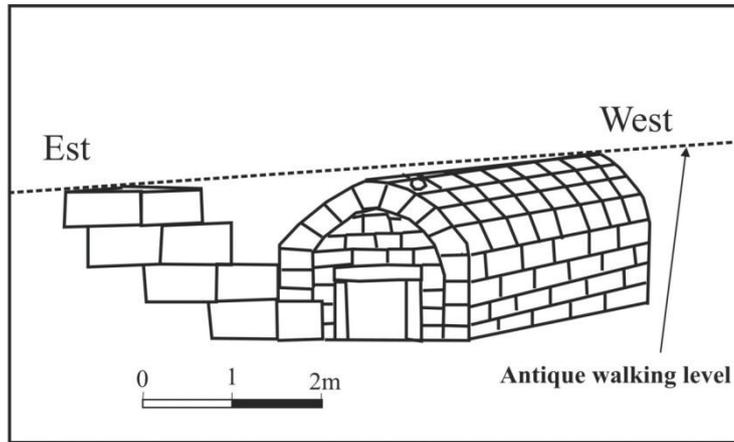


Fig. 10. *Hypogeum Tomb*

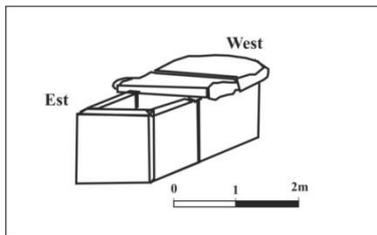


Fig. 11. Cist tomb, of limestone slabs.

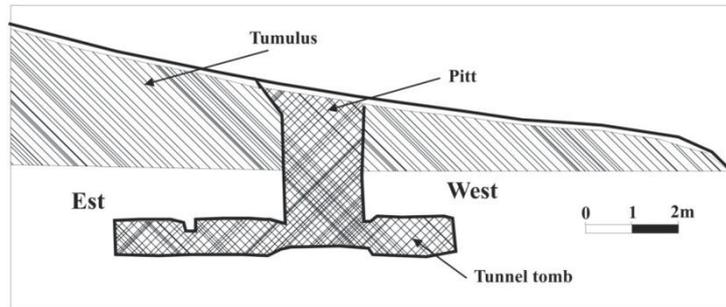


Fig.12.1. Tunnel tomb, section. Cf. PREDA 1980, p. 21, fig. 6.

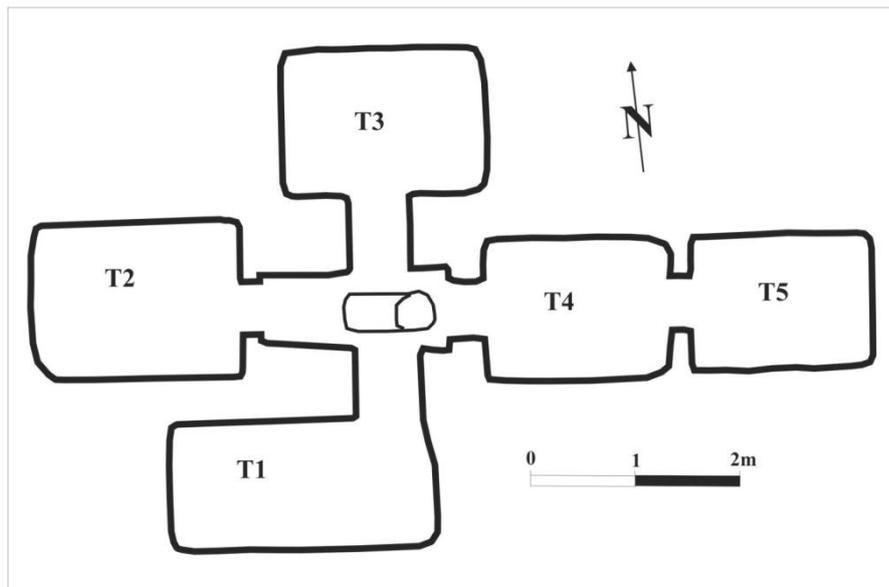


Fig. 12.2. Tunnel Tomb. Cf. PREDA 1980, p.20, fig.5.

El historiador y sus fuentes: el aporte de los testimonios materiales para el análisis del discurso de Cromacio de Aquileya respecto del paganismo

Esteban Noce¹

Con frecuencia, los historiadores atribuimos a la palabra escrita una primacía argumentativa y epistemológica acaso desmedida. En contrapartida, amplios repertorios de recursos materiales -compuestos fundamentalmente por restos arquitectónicos, epígrafes, utensilios de uso diario y objetos artísticos- ocupan un lugar secundario en el proceso argumentativo, presentándose no pocas veces como simples testimonios de aquello que, se supone, queda suficientemente demostrado a través de la “documentación por excelencia”, esto es, la que ha llegado a nosotros por medio de alguna de las diversas morfologías textuales. Ante tal circunstancia, el arqueólogo John Moreland llamó la atención sobre la necesidad de relativizar y contextualizar la palabra escrita². La focalización exclusiva sobre un único discurso, el literario o el material, así como la aprehensión de los testimonios alternativos a través de la lente provista por cualquiera de ellos, tiene por resultado inevitable, señalaba el autor con acierto, el empobrecimiento de nuestro conocimiento de las sociedades del pasado³.

La situación descrita afecta indudablemente a las escasas aproximaciones hasta hoy realizadas respecto del discurso elaborado de cara a los *gentiles* por Cromacio de Aquileya, obispo de la ciudad altoadriática entre los años 388 y 407/8 de acuerdo a la cronología tradicionalmente aceptada⁴. En vista de ello, en primer lugar recorreremos sucintamente las

¹ Universidad de Buenos Aires, Argentina, eln97@yahoo.com.ar.

² John MORELAND, J., **Archaeology and Text**, London, Duckworth, 2001, p. 32.

³ J. MORELAND, **Archaeology and**, p. 84.

⁴ Ni la fecha de la asunción del episcopado ni aquella de su muerte son seguras. Respecto de lo primero, la cautela aconseja afirmar que Cromacio ya había sido elevado al cargo episcopal en el año 392, cuando Jerónimo lo saludaba como *episcoporum doctissime* en el prólogo de su comentario al profeta Habacuc.

Esteban NOCE, “El historiador y sus fuentes: el aporte de los testimonios materiales para el análisis del discurso de Cromacio de Aquileya respecto del paganismo”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 137- 161. ISBN 978-987-544-476-8

interpretaciones que sobre el particular se han efectuado, concediendo principal importancia al modo en que, en cada una de ellas, se articuló la información propinada por los documentos de diversa naturaleza. Veremos, entonces, que la mayor parte de tales aproximaciones ha privilegiado el análisis de un único repertorio heurístico, usualmente el literario, resultando de esto conclusiones que, en algunos casos, no resisten la confrontación con el aparato documental complementario.

Siendo así, y convencidos de que los testimonios materiales proporcionan información de inestimable valía en torno a la particular coyuntura histórica aquileyense a la que indudablemente debió atender el obispo de la ciudad al momento de elaborar su discurso, procuraremos, en un segundo momento, aprehender el estado de situación del cristianismo y de los cultos tradicionales en la Aquileya cromaciana a través de la presentación del escenario religioso que estos recursos nos permiten reconstruir.

Estado de la cuestión

El interés por el discurso que Cromacio de Aquileya elaboró de cara a los gentiles es relativamente reciente. En el año 1969, por ejemplo, Joseph Lemarié nada decía al respecto en su introducción a los *Sermones* aún cuando dedicaba algunas líneas a la cuestión de la herejía y del judaísmo en la obra del aquileyense⁵. Pocos años más tarde, a partir de una discutible lectura de las *Acta concili Aquileiense* y de los *Scholia in concilium Aquileiense* de Paladio de Ratiaria, Lellia Cracco Ruggini afirmó que, entre los ex-magistrados de la ciudad, debían de contarse seguidores de los cultos precristianos⁶. Poco después, Giuseppe

Por lo que atañe a su deceso, lo más prudente parece afirmar que aún vivía en el año 406, cuando Juan Crisóstomo le dirige una epístola (nº CLV) en agradecimiento por su intermediación en los conflictos mantenidos con la corte de Constantinopla, sin que sea posible determinar ni la fecha de su muerte ni si el aquileyense se encontraba aún en la metrópolis altoadriática cuando esta se produjo, cuestión insinuada por Scholz (Aurelia, SCHOLZ, “Il «Seminarium Aquileiense»”, en: **Memorie Storiche Forogiuliesi**, L, 1970 [1934], p. 39) y en la que se encuentra trabajando actualmente Pier Franco Beatrice (Pier Franco BEATRICE, “The Sign of Jonah. The Paschal Mystery and the Conversion of the Pagans According to Chromatius of Aquileia”, en: Pier Franco BEATRICE, Alessio PERŠIČ (Eds.), **Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008**, Turnhout, Brepols, 2011, p. 57, nota 139).

⁵ Joseph LEMARIÉ, “Introduction”, en: Joseph LEMARIÉ, Henri TARDIF (Eds.), **Chromace d’Aquilée. Sermons**, Paris, Du Cerf, 1969, pp. 55-56.

⁶ Lellia CRACCO RUGGINI, “Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia”, en: AA.VV., **Aquileia e l’Oriente mediterraneo (Antichità Altoadriatiche, XII)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1977, p. 360. Un análisis crítico de la lectura que la autora realiza del fragmento paladiano en Esteban NOCE, “Judaísmo e

Cuscito minimizaba la importancia del paganismo en la obra cromaciana al señalar que únicamente en el *Sermo XXXIII* afloraba la polémica contra los gentiles, situación comprensible, a su entender, considerando el hecho de que “come Girolamo, anche il vescovo di Aquileia doveva ritenerla ormai esaurita”⁷. Una década más tarde el propio Cuscito reconsideraba sus apreciaciones al indicar que el obispo había acusado de ignorantes de la verdad y de habitantes perpetuos del error a los *gentiles*, quienes así como se enfrentaban con los cristianos a causa de sus diversos calendarios festivos, participaban junto a estos -de acuerdo a su lectura del *Sermo XVI*- de la celebración pascual⁸.

Solo en los últimos años, acaso como consecuencia del estímulo que los estudios cromacianos recibieron en ocasión de la conmemoración de los 1600 años de la muerte del aquileyense, han visto la luz estudios sistemáticos en torno a la actitud del obispo hacia los *gentiles*. Así pues, Lellia Cracco Ruggini sostuvo, evocando su presentación del año 1977⁹, que “si ha l’impressione che i pagani, ad Aquileia, fossero ormai rappresentati da pochi dotti (*philosophi*)” deseosos de acomodarse “alle esigenze della locale società urbana”¹⁰. La actitud aperturista de Cromacio hacia el paganismo se habría plasmado en el *Sermo XIX*, en el cual desplegaba, entendía la investigadora italiana, una actitud inclusiva tendiente a hacer de ellos objeto de conversión y de redención¹¹.

Por su parte, el análisis de cuatro dedicatorias votivas -tres dirigidas a la *Magna Mater* y una a *Bellona*- localizadas entre los materiales de construcción del baptisterio de la basílica meridional del complejo teodoriano, cuya construcción situaba durante el

identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileya”, en: **Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes**, 72, 1, 2012, pp. 15, 22-23.

⁷ Giuseppe CUSCITO, “Introduzione”, en: Giuseppe CUSCITO (Ed.), **Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo**, Roma, Città Nuova, 1989 [1979], pp. 24 y 209, nota 2. Más explícita aún resultó su interpretación cuando, un año después, indicó que “doveva ritenerla ormai moribonda” (Giuseppe CUSCITO, **Cromazio di Aquileia (388-408) e l’età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l’edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum**, [s.l.], Associazione Nazionale per Aquileia, 1980, p. 47.

⁸ G. CUSCITO, “L’ambiente di cultura e di fede nell’età di Cromazio alla luce della recente storiografia”, en: AA.VV., **Chromatius episcopus (388-1988) (Antichità Altoadriatiche, XXXIV)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1989, pp. 18-19. Para una revisión del testimonio cromaciano respecto de los judíos y de los gentiles en su *Sermo XVI*, véase Esteban NOCE, “*Sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant*: reconsiderando el testimonio de Cromacio de Aquileya respecto de la Vigilia Pascual, los judíos y los gentiles (*Sermo XVI*, 61-69)”, en: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**, 46, en prensa.

⁹ Véase la nota 5.

¹⁰ Lellia CRACCO RUGGINI, “Cromazio di fronte a pagani ed ebrei”, en: Sandro PIUSSI (Ed.), **Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni**, Milano, Silvana Editoriale, 2008, p. 186.

¹¹ L. CRACCO RUGGINI, “Cromazio di”, pp. 186-187.

episcopado cromaciano¹², permitió a Claudio Zaccaria presentar unas conclusiones significativamente diferentes a las de Cracco Ruggini. El hallazgo sugería, en opinión del autor, que también en Aquileya podía corroborarse la generalizada práctica de reutilizar materiales provenientes de sitios de culto pagano para la construcción de los edificios paleocristianos con la evidente finalidad de injuriar públicamente al oponente derrotado¹³. En el despojo de los templos paganos locales, vinculado por Zaccaria con las disposiciones imperiales que, en el año 391, habían prohibido toda manifestación de religiosidad precristiana¹⁴, resultaba difícil, continuaba, “non pensare che abbiano giocato un ruolo fondamentale [...] Cromazio e Rufino, quest’ultimo noto come istigatore della distruzione del Serapeo di Alessandria” en el 391¹⁵. De tal modo, a diferencia de Cracco Ruggini, el autor veía en Cromacio un activo perseguidor de los cultos tradicionales.

Claire Sotinel, en tanto, ha sostenido que, aunque “ni les sources litteraires, ni les sources épigraphiques ou archeologiques de l’antiquité tardive ne nous donnent d’attestations positives de personnages attachés aux cultes traditionnels”¹⁶, resultaría innegable, como a su juicio ya había demostrado Cracco Ruggini, la convivencia en la Aquileya cromaciana de partidarios de diversas expresiones cristianas, de judíos y de

¹² En torno al debate sobre la datación del baptisterio, véase las notas 35 y 36.

¹³ Claudio, ZACCARIA, “Le dediche alla «Mater Magna Deorum» e a «Bellona» reimpiegata nel battistero cromaziano”, en: S. PIUSSI (Ed.), **Cromazio di**, p. 192. En el mismo sentido, Claudio ZACCARIA, “Il reimpiego di dediche a *Mater Magna* e *Bellona* nelle fondazioni del battistero cromaziano e la fine dei culti pagani ad Aquileia”, en: **Bollettino del Gruppo Archeologico Aquileiese**, 18, 2008, p. 30. Por el contrario, Claire Sotinel ha sostenido -a nuestro entender justamente- que no hay razones para vincular automáticamente el reemplazo de piezas asociadas a las divinidades precristianas con una campaña tendiente a su denigración. Por un lado, nada indica que se haya desmontado templo pagano alguno a fin de emplear sus materiales en la construcción del edificio cristiano. Tales materiales, en cambio, podrían haber caído en desuso mucho tiempo antes del cese de las prácticas precristianas desarrolladas en el lugar; por otra parte, el hecho de que las inscripciones votivas empleadas en el baptisterio de la basílica Posteodoriana meridional fuesen utilizadas en los cimientos de la nueva construcción, escapando a la vista de los observadores, podría ser señal tanto de desprecio hacia las divinidades como de la voluntad de asociarlas a la nueva empresa en procura de su favor. No habría que descartar tampoco, señalaba Sotinel, que los constructores del baptisterio hubiesen sido realmente indiferentes a la utilización de dichas piezas (Claire SOTINEL, “L’abandon des lieux de culte païens”, en: Christiane DELPLACE, Francis TASSAUX (Eds.), **Les cultes polythéistes dans l’Adriatique romaine**, Bordeaux, De Boccard, 2000, p. 269, nota 34.

¹⁴ *Codex Theodosianus* XVI, 10, 10 y XVI, 10, 11 (en adelante aludiremos al *Codex Theodosianus* como “C. Th.”).

¹⁵ C. ZACCARÍA, “Le dediche”, p. 195; C. ZACCARIA, “Il reimpiego”, pp. 31-32.

¹⁶ Claire SOTINEL, “L’évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité: Chromace et Aquilée”, en: P. F. BEATRICE, A. PERŠIĆ (Eds.), **Chromatius of**, p. 169.

seguidores de distintos cultos tradicionales¹⁷. En efecto, la autora afirmó que existía “une communauté chrétienne vivante, dynamique et sans nul doute en progression, immergée dans une société où les tenants des autres religions ne sont pas des parias, mais des concitoyens, des partenaires en affaires, de voisins, peut-être des membres de la même famille”¹⁸. Ante esta coyuntura, y siempre en el marco de una “neutralité bienveillante”¹⁹, Cromacio habría tendido con su prédica a reforzar la fe de su propia feligresía, ya que existía la posibilidad de que fuesen tentados a abandonar su opción por el cristianismo²⁰.

Debemos a Pier Franco Beatrice la más profunda y valiosa contribución respecto de la actitud de Cromacio de Aquileya ante los *gentiles*. En su estudio sobre la cuestión, que supera y completa los aportes que el propio investigador había efectuado en el año 2008²¹, el autor examinó la actitud del obispo de Aquileya ante los *gentiles* en el particular contexto histórico de la última década del siglo IV. Beatrice recuerda que el período estuvo signado por la “decisive political and military struggle against Greco-Roman paganism”, en el marco de la cual la Iglesia y el Estado “did not hesitate to take extreme repressive measures”²². En tal contexto, Cromacio habría manifestado su clara preferencia, en abierta oposición a la opción coercitiva impulsada desde el Estado teodosiano, por la vía pacífica en procura de la conversión de los paganos. El testimonio más elocuente de tal circunstancia, señala Beatrice²³, se halla en el *Sermo* XXX: allí, el obispo aquileyense recordaba que la expansión de la Iglesia entre los pueblos del mundo, la aceptación de la

¹⁷ C. SOTINEL, “L’évêque”, p. 164.

¹⁸ C. SOTINEL, “L’évêque”, p. 174.

¹⁹ C. SOTINEL, “L’évêque”, p. 174.

²⁰ C. SOTINEL, “L’évêque”, p. 176.

²¹ Pier Franco BEATRICE, “Il segno di Giona e la conversione dei pagani”, en S. PIUSSI (Ed.), **Cromazio di**, pp. 470-473.

²² P. F. BEATRICE, “The Sign”, p. 62. Algunos de los hitos principales de esta contienda, recuerda el autor (pp. 56-60), fueron: 1) la ley dictada en Aquileya el 16 de junio del 391 a través de la cual se prohibía la realización de sacrificios y la visita de los templos paganos (C. Th. XVI, 10, 11); 2) la ya aludida destrucción del *Serapeon* de Alejandría, organizada por el obispo de la ciudad, Teófilo, en connivencia con las autoridades imperiales; 3) la batalla librada en los primeros días de septiembre del 394 en las orillas del río *Frigidus* entre las fuerzas del emperador Teodosio y las del usurpador Eugenio, presentada por la intelectualidad contemporánea como el episodio decisivo del enfrentamiento entre el cristianismo y la religión tradicional; 4) la disposición del 10 de julio del 399 por la cual los emperadores Arcadio y Honorio ordenaban la demolición de los templos en las campañas (C. Th. XVI, 10, 16).

²³ P. F. BEATRICE, “The Sign”, p. 62.

nueva religión incluso entre los persas y los indios, no se había conseguido por medio de la espada ni por el miedo al emperador, sino únicamente a partir de la fe en Cristo²⁴.

Más importante aún, el investigador italiano ha sido capaz de refrendar la verosimilitud de su propuesta corroborando la materialización de este posicionamiento teórico del obispo de Aquileya en su praxis episcopal. En efecto, a partir del análisis de las epístolas de Ambrosio de Milán, de la *Vita Ambrosii* de Paulino y del *De ciuitate Dei* de Agustín, Beatrice ha demostrado que debió de haber a Cromacio, por entonces obispo de la ciudad, la responsabilidad de dar refugio en la iglesia local a los enemigos paganos de Teodosio que, durante los primeros días de septiembre del año 394, suplicaban misericordia en Aquileya tras ser derrotados en las orillas del río *Frigidus*²⁵.

Excepción hecha de las indagaciones de Pier Franco Beatrice, quien aún cuando no tomó en consideración los datos aportados por los testimonios materiales arribó a convincentes conclusiones a través de la contrastación del discurso cromaciano con diversas fuentes literarias, las investigaciones hasta aquí consideradas presentan, a nuestro entender, dificultades derivadas del incompleto examen de los recursos heurísticos. Giuseppe Cuscito, Lellia Cracco Ruggini y Claire Sotinel han efectuado sus aportes a partir del análisis de documentación fundamentalmente literaria, desestimando así el aporte que podría resultar de la ampliación de la muestra documental. Claudio Zaccaria, en tanto, ha adjudicado a Cromacio una actitud coercitiva respecto de los *gentiles* mediante la consideración de las dedicatorias procedentes del baptisterio pretendidamente cromaciano, excluyendo de su estudio no solo un número significativo de recursos materiales alternativos sino también diversos pasajes de la propia obra del obispo -tal el caso del ya aludido *Sermo XXX*- que nos permiten apreciar que su actitud hacia los paganos, como demostró Beatrice, habría estado signada por la apertura y la tolerancia.

²⁴ CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Sermo XXX*, 45-51: *Primo ergo in paucis numero ecclesia fuit, post ascensionem Domini. Sed postea in tantum creuit ut totum mundum occuparet, non solum urbes, sed et diuersas nationes. Creditur a Persis, creditur ab Indis, creditur ab universo mundo. Quas gentes ad obsequium Christi non terror gladii aut metus imperatoris, sed sola fides Christi pacificas reddidit.* En: Raymond ÉTAIX, Joseph LEMARIÉ, J. (Eds.), *Chromatii Aquileiensis Opera* (CCSL, IX A), Turnhout, Brepols, 1974 (en adelante aludiremos a los *Sermones* como “S”).

²⁵ P. F. BEATRICE, “The Sign”, pp. 63-64.

La comprensión del discurso elaborado por Cromacio de cara a los *gentiles* no puede prescindir del conocimiento del estado de situación que la religión cristiana y las prácticas culturales tradicionales presentaban en la ciudad para las décadas finales del siglo IV, esto es, para comienzos del episcopado cromaciano. Todo documento que se revele útil para la aprehensión de tal coyuntura amerita ser tenido en cuenta por el investigador. Así pues, a continuación, nos disponemos a presentar el escenario religioso de la metrópolis hacia finales del siglo IV por lo que a cristianismo y paganismo respecta tal como nos es posible reconstruirlo a partir de los testimonios materiales que han llegado hasta nosotros²⁶.

La situación del cristianismo y de las religiones tradicionales en Aquileya entre el 313 y el período cromaciano: el aporte de los recursos materiales

La primera evidencia incontrastable del arribo del cristianismo a Aquileya data de los años inmediatamente posteriores al edicto de Milán promulgado por Constantino en el 313²⁷. Es entonces, en efecto, cuando se erige al sudeste del foro, al interior de los muros urbanos y en sus proximidades, el así llamado complejo Teodoriano, implante eclesiástico compuesto por dos aulas principales, situadas al norte y al sur respectivamente, entre las cuales se localizaban una serie de ambientes menores. Un epígrafe aún hoy visible en el célebre pavimento de mosaicos del aula sur, en el que se hace de Teodoro, obispo de la ciudad, el impulsor de la construcción a la vez que su consagrante, permite datar su erección en torno al año 320²⁸.

Algunos autores han postulado que la construcción del complejo Teodoriano es indicio de la preexistencia en la ciudad de una comunidad cristiana lo suficientemente madura como para hacerse visible en el paisaje urbano apenas después del “giro constantiniano”: los retratos conservados en el pavimento del aula sur corresponderían,

²⁶ Por cuanto atañe a la situación de las expresiones cristianas no nicenas, véase Esteban NOCE, “Herejía e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileia”, en: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**, 44, en prensa; respecto de la situación del judaísmo, en tanto, remitimos a nuestros trabajos ya mencionados: E. NOCE, “Judaísmo e”, *passim*; E. NOCE, “*Sollemnitatem huius*”, *passim*.

²⁷ Para la difícil cuestión del cristianismo aquileyense preconstantiniano, véase Rajko BRATOŽ, **II cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio**, Udine-Istituto Pio Paschini, Gorizia-Istituto di Storia Sociale e Religiosa, 1999.

²⁸ *Theodore feli[x] | [a]diuvante Deo | omnipotente et | poemnio caelitus tibi | [tra]ditum omnia | [b]aeate fecisti et | gloriose dedicas | ti* (Seguimos la lectura de Antonio CARLINI, “L’epigrafe teodoriana di Aquileia”, en: **Aquileia Nostra**, LV, 1984, c. 182).

pues, a la aristocracia cristiana local que habría volcado sus recursos hacia la empresa en cuanto las circunstancias históricas lo hicieron posible²⁹. Otros investigadores, por el contrario, descreen de que el desarrollo del complejo implique la existencia de una comunidad cristianizada: así, por ejemplo, Claire Sotinel ha propuesto que tal acto bien podría ser entendido como una expresión más del evergetismo cívico tradicional canalizado, en este caso, en una dirección agradable al emperador recientemente convertido, Constantino³⁰. Es este debate en torno a la implantación del cristianismo en la ciudad, aunque no ya para el momento en que la nueva fe adquiere carácter de *religio licita* sino desde entonces y hasta los tiempos cromacianos, el que nos interesa abordar aquí.

En este sentido, cabe decir que son muy escasos los testimonios relativos a la cristianización de Aquileya a lo largo del período: unos pocos epitafios del amplio repertorio perteneciente a la metrópolis permiten apreciar que algunos individuos se identificaron con el cristianismo al momento de su muerte a lo largo del siglo IV³¹; en tiempos del obispo local Valeriano, por otra parte, existía un *seminarium* del que formaron parte importantes personalidades eclesiásticas del momento, entre las cuales Cromacio, Rufino de Concordia y Jerónimo de Estridón³². Sin embargo, más allá de esto, el análisis de los testimonios materiales sugiere que la cristianización de la ciudad había sido, al menos hasta finales del siglo IV, superficial. Comencemos por examinar el impacto que la nueva fe tuvo en el paisaje urbano aquileyense.

La cristianización del espacio urbano aquileyense y sus adyacencias

Sabemos que desde tiempos remotos existieron en Aquileya numerosos edificios de culto cristiano. Ahora bien, a fin de apreciar la implantación del cristianismo en el paisaje local, resulta importante conocer cuáles de ellos formaban parte de su topografía en tiempos del obispo Cromacio. Sin embargo, distintos problemas dificultan la indagación. En primer lugar, debe decirse que, respecto de algunas basílicas probablemente paleocristianas

²⁹ Por último, Françoise THELAMON, “Visibilité des chrétiens dans la ville: Aquilée au IV^e siècle”, en: **Saint-Maur Lettre**, avril-mai 2011, pp. 23, 27.

³⁰ Claire SOTINEL, **Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle**, Roma, École Française de Rome, 2005, p. 104. En similar sentido, véanse más adelante las reflexiones de Charles Pietri.

³¹ Al respecto, véase la nota 65.

³² A. SCHOLTZ, “Il «Seminarium», *passim*.

situadas en la ciudad o en sus inmediaciones, como Sant'Andrea-Sant'Antonio, Santo Stefano, Santa Felicita, San Cosmo y San Martino, no se conoce mucho más que su existencia, por lo que resulta demasiado arriesgada toda especulación respecto de sus dataciones y características³³. Luego, cabe recordar que resulta sumamente dificultoso el conocimiento de las basílicas del Fondo Tullio, de San Felice e San Fortunato y de San Giovanni, así como de la *memoria* de Sant'Ilario, puesto que, demolidas entre las décadas finales del siglo XVIII y mediados del XIX, se superponen a los restos de sus estructuras espacios del tejido urbano y extraurbano destinados a distintas actividades en el marco de la ciudad moderna. Existe un fuerte debate, incluso, respecto de la localización temporal tanto de las sucesivas fases de reestructuración sufridas por el complejo Teodoriano como de la datación de la basílica situada en la localidad de Monastero -de la que toma su nombre- aún cuando parte de sus estructuras se encuentran en la actualidad, aunque musealizadas, al alcance de los investigadores.

Como fuere, en una visión de conjunto, resulta posible afirmar que la topografía urbana y extraurbana aquileyense no presentaba, hacia el año 380, más rastros de presencia monumental cristiana que en el año 320. Acaso se hubiese producido, hacia mediados de la centuria, la erección de la basílica Posteodoriana Septentrional³⁴ en el espacio ocupado hasta entonces por el aula norte del antiguo complejo Teodoriano pero, más allá de esta posible ampliación de un espacio cultural ya existente -localizada, sin embargo, hacia finales

³³ Giuseppe BOVINI, *Le antichità cristiane di Aquileia*, Bologna, Pàtron, 1972, pp. 373-375, 377-378; Guglielmo DE ANGELIS D'OSSAT, "I due poli dell'architettura paleocristiana nell'Alto Adriatico: Aquileia e Ravenna", en: AA.VV., *Aquileia e Ravenna (Antichità Altoadriatiche, XIII)*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1978, p. 427; Sergio TAVANO, *Aquileia cristiana (Antichità Altoadriatiche, III)*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1972, p. 159; Para la iglesia de Santa Felicita, véase Alessandra VIGI FIOR, "La chiesa di S. Felicita o di S. Giovanni Battista ad Aquileia", en: *Aquileia Chiama*, 33, 1986, *passim*.

³⁴ A favor de esta datación temprana, Giuseppe CUSCITO, "Il trionfo del cristianesimo. La grande basilica", en: Luigi FOZZATI (ed.), *Aquileia. Patrimonio dell'umanità*, Udine, Magnus Edizioni, 2010, p. 282; Giuseppe CUSCITO, *Signaculum Fidei. L'ambiente cristiano delle origini nell'Alto Adriatico: aspetti e problemi*, Trieste, Editreg, 2009, p. 114; Giuseppe CUSCITO, "Lo spazio cristiano", en: Francesca GHEDINI, Michele BUENO, Marta NOVELLO (Eds.), *Moenibus et portu celeberrima. Aquileia: storia di una città*, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 2009, p. 139; G. DE ANGELIS D'OSSAT, "I due", p. 407; Mario MIRABELLA ROBERTI, "Gli edifici della sede episcopale di Aquileia", en: AA.VV., *Aquileia e l'Alto Adriatico. 1. Aquileia e Grado (Antichità Altoadriatiche, I)*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1972, pp. 159-160; S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, pp. 54-56; G. BOVINI, *Le antichità*, p. 268, 271.

de la centuria por Giovanni Brusin y Luisa Bertacchi³⁵, la cristianización del paisaje en la metrópolis altoadriática no se habría profundizado hasta finales del siglo IV.

En efecto, la datación de la basílica Posteodorianana Meridional y de su baptisterio, que monumentalizaron el aula sur del viejo implante Teodoriano, ha sido situada o bien en las décadas finales del siglo IV³⁶ o, más tardíamente, tras la invasión de Aquileya por los hunos de Atila en el año 452³⁷; la basílica de Monastero ha sido considerada obra del siglo IV por Giovanni Brusin³⁸ tanto como de finales de tal siglo o comienzos del siguiente³⁹ hasta que Luisa Bertacchi estableció su construcción hacia mediados del V en base al análisis de los cimientos del edificio a través de radiocarbono, examen que arrojó por resultado una datación de 460 d. C. ± 50 años⁴⁰; la basílica del Fondo Tullio, en tanto, ha sido situada en un arco cronológico que se extiende entre el período cromaciano⁴¹ y

³⁵ Giovanni BRUSIN, Paolo Lino ZOVATTO, **Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado**, Udine, Deputazione di Storia Patria per il Friuli, 1957, pp. 141-142, 159. Luisa Bertacchi pensaba en una construcción dilatada en el tiempo que habría sido concluida hacia finales del siglo IV (Luisa BERTACCHI, "Architettura e mosaico", en: AA.VV., **Da Aquileia a Venezia. Una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal secolo II a.C. al VI secolo d.C.**, Milano, Libri Scheiwiller, 1980, p. 227).

³⁶ S. TAVANO, **Aquileia cristiana**, p. 57ss; G. BOVINI, **Le antichità**, pp. 299-301; M. MIRABELLA ROBERTI, "Gli edifici", p. 164; G. DE ANGELIS D'OSSAT, "I due", pp. 408-409; Paola LOPREATO, "Il battistero cromaziano di Aquileia. Relazione preliminare degli scavi 1984-1988", en: AA.VV., **Chromatius episcopus**, pp. 211, 216-218; C. ZACCARIA, "Il reimpiego", p. 28; C. ZACCARÍA, "Le dediche", p. 390; G. CUSCITO, **Signaculum Fidei**, p. 121, nota 50; G. CUSCITO, "Lo spazio", p. 139 y nota 29; G. CUSCITO, "Il trionfo", p. 287.

³⁷ L. BERTACCHI, "Architettura e", p. 231; G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, **Monumenti paleocristiani**, pp. 167, 174.

³⁸ Giovanni BRUSIN, "Un grande edificio culturale a Monastero d'Aquileia", en: **Bollettino d'Arte**, IV, XXXIV, ottobre-dicembre 1949, p. 356; Giovanni BRUSIN, "Grande edificio culturale scoperto a Monastero di Aquileia", en: **Aquileia Nostra**, XX, 1949, c. 30.

³⁹ Luisa BERTACCHI, "La basilica di Monastero di Aquileia", en: **Aquileia Nostra**, XXXVI, 1965, c. 121; G. DE ANGELIS D'OSSAT, "I due", pp. 416-419; Bruna FORLATI TAMARO, "L'edificio culturale di Monastero di Aquileia e la sua interpretazione", en: **Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravenna, 23-30 settembre 1962)**, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1965, pp. 668-670; S. TAVANO, **Aquileia cristiana**, pp. 134-136;

⁴⁰ L. BERTACCHI, "Architettura e", pp. 239-241. Sigue tal datación Gisella CANTINO WATAGHIN, "Le basiliche di Monastero e di Beligna: forme e funzioni", en: G. CUSCITO (Ed.), **Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. L'arte ad Aquileia dal sec. IV al IX (Antichità Altoadriatiche, LXII)**, Trieste, Editreg, 2006, p. 306; Gisella CANTINO WATAGHIN, "Le basiliche fuori le mura", en: S. PIUSSI (Ed.), **Cromazio di**, p. 346.

⁴¹ L. BERTACCHI, "Nuovi elementi e ipotesi circa la basilica del Fondo Tullio", en: **Aquileia Nostra**, XXXII-XXXIII, 1961-1962, cc. 72-76; "Architettura e", pp. 246-148; G. CUSCITO, **Signaculum Fidei**, p. 140; G. CUSCITO, "Lo spazio", p. 146; G. DE ANGELIS D'OSSAT, "I due", pp. 418-419; S. TAVANO, **Aquileia cristiana**, pp. 146, 154-157. Algo más alta podría resultar la datación de Vigilio de Grassi quien, sin mayores precisiones, señala que la primera fase de la construcción correspondería "alla seconda metà del 4° sec." (Vigilio DE GRASSI, "L'architettura della basilica. Esame tecnico - architettonico dell'Ing. Arch. Vigilio de Grassi", en: G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, **Monumenti paleocristiani**, p. 298).

mediados del siglo V o incluso más tarde⁴²; la basílica de San Felice e San Fortunato ha sido localizada entre comienzos del siglo V⁴³ y comienzos del VI⁴⁴, aún cuando se acepta que, quizá desde finales del IV, podría haber existido en el lugar una *memoria* en honor de los mártires⁴⁵; la basílica de San Giovanni, por su parte, habría sido construida entre el período cromaciano y la segunda mitad del V⁴⁶; finalmente, por cuanto respecta al pequeño edificio que se erigía sobre el *cardo* máximo en las proximidades del foro, se lo ha considerado tanto una *memoria* erigida probablemente durante el período cromaciano en honor de Sant’Ilario, martirizado en Aquileya en el año 284⁴⁷, como un baptisterio arriano levantado no antes de la mitad del V⁴⁸ e incluso como una puerta urbana relacionada con el muro a salientes triangulares que, atravesando el núcleo urbano en sentido este-oeste, redujo el área fortificada al espacio sur de la ciudad hacia mediados del VI⁴⁹.

⁴² G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, **Monumenti paleocristiani**, p. 287; Gisella CANTINO WATAGHIN, “Problemi e ipotesi sulla basilica della Beligna di Aquileia”, en: AA. VV., **Quaeritur inuentus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola, B.**, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1989, pp. 80-83; G. CANTINO WATAGHIN, “Le basiliche di”, pp. 312-314, nota 31; G. CANTINO WATAGHIN, “Le basiliche fuori”, pp. 347-348; Mario MIRABELLA ROBERTI, “Una nota sulla Basilica del Fondo Tullio alla Beligna di Aquileia”, en: Amelio TAGLIAFERRI (Ed.), **Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto**, Milano, A. Giuffrè, 1972, pp. 74-77.

⁴³ Marzia VIDULLI TORLO, “La basilica dei Santi Felice e Fortunato in località Borgo San Felice di Aquileia”, en: S. PIUSSI (Ed.), **Cromazio di**, p. 354; Alessandra VIGI FIOR, “Appunti sulla Basilica dei Santi Felice e Fortunato di Aquileia”, en: **Aquileia Chiama**, XXVIII, 1, 1981, p. 7.

⁴⁴ G. CANTINO WATAGHIN, “Le basiliche fuori”, p. 350; Giuseppe Cuscito, en tanto, sitúa la basílica hacia mediados del siglo V (G. CUSCITO, **Signaculum Fidei**, p. 139; G. CUSCITO, “Lo spazio”, p. 146); Mario MIRABELLA ROBERTI, “Lo scavo della basilica dei santi Felice e Fortunato in Aquileia”, en: AA.VV., **Gli scavi di Aquileia: uomini e opere (Antichità Altoadriatiche, XL)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1993, pp. 267-269.

⁴⁵ M. MIRABELLA ROBERTI, “Lo scavo”, pp. 268-269. Giuseppe Bovini, por su parte, parece no excluir la posibilidad de que la basílica misma “sia sorta nel IV secolo, dato che a tale epoca risalgono alcune iscrizioni funerarie ivi rinvenute” (G. BOVINI, **Le antichità**, pp. 376).

⁴⁶ L. BERTACCHI, “Architettura e”, p. 263; S. TAVANO, **Aquileia cristiana**, p. 158; Alessandra VIGI FIOR, “San Giovanni in Foro ad Aquileia”, en: **Aquileia Chiama**, XXXV, 2, 1988, p. 9). De Angelis d’Ossat dudaba incluso de que el edificio hubiese sido construido con finalidad cultural, suponiendo, por el contrario, que podría haber asumido tal función solo en la segunda mitad del siglo V (G. DE ANGELIS D’OSSAT, “I due”, p. 423).

⁴⁷ Luisa BERTACCHI, “La memoria di S. Ilario”, en: **Aquileia Nostra**, XL, 1969, cc. 137-139; S. TAVANO, **Aquileia cristiana**, p. 130; L. BERTACCHI, “Architettura e”, p. 264; Carola JÄGGI, “S. Ilario in Aquileia, funzione e collocazione nel contesto urbanistico paleocristiano”, en: **Aquileia Nostra**, LX, 1989, cc. 303-304. Giuseppe Bovini, por su parte, aún siguiendo a Luisa Bertacchi para la datación del implante, afirmó que “secondo la Bertacchi sarebbe stata eretta [...] nella seconda metà del IV secolo” (G. BOVINI, **Le antichità**, pp. 380).

⁴⁸ G. DE ANGELIS D’OSSAT, “I due”, pp. 420-421.

⁴⁹ Maurizio BUORA, “Le mura medievali di Aquileia”, en: AA.VV., **Aquileia e le Venezie nell’Alto Medioevo (Antichità Altoadriatiche, XXXII)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1988, pp. 346-347.

Escaso es el aporte que realizan al conocimiento de la cristianización de la topografía urbana hacia finales del siglo IV el *Sermo XXVI* de Cromacio y el epígrafe de *Parecorius Apollinaris*. En ocasión de la consagración, en la vecina Concordia, de una *basilica in honorem sanctorum* destinada a acoger las reliquias poseídas por la comunidad, entre ellas las de Juan Bautista, Juan Evangelista, Andrés, Tomás y Lucas, el obispo de Aquileya deja entrever que también en la metrópolis se levantaba por entonces una basílica en honor de los apóstoles:

Fue terminada la basílica en honor de los santos, y fue terminada rápidamente. Sin duda fuisteis incitados por el ejemplo de las otras iglesias a tal devoción. Pero los felicitamos por vuestra fe, porque aventajasteis al ejemplo: en efecto, comenzasteis más tarde, pero concluisteis antes, por lo que merecisteis tener antes las reliquias de los santos. Nosotros recibimos de vosotros las reliquias de los santos; vosotros, de nosotros, el afán de la devoción y la imitación de la fe. Es buena esta competencia y esta contienda piadosa, en la que no se lucha a causa de la codicia mundana sino por el servicio de la gracia⁵⁰.

En atención a este testimonio, puede afirmarse que, hacia el 390, año en torno al cual se habría inaugurado el edificio concordense⁵¹, se hallaba en construcción en la metrópolis altoadriática una basílica destinada a alojar las reliquias de los apóstoles. Este edificio acaso fuese consagrado el 3 de septiembre del 393, día en que el *Martyrologium Hieronymianum* sitúa el ingreso de los restos mortales de los santos Andrés, Lucas y Juan Evangelista en Aquileya. Ahora bien, aún cuando el *Sermo XXVI* constituya un sólido argumento para sostener que durante el episcopado cromaciano se construyó en la ciudad una *basilica apostolorum*, el fragmento no contribuye a la determinación de la datación de ninguno de los edificios de culto a los que hemos hecho referencia, puesto que -como veremos de inmediato- la falta de consenso es total respecto de si la construcción realizada debe ser identificada con alguno de ellos y, en tal caso, con cuál.

⁵⁰ S. XXVI, 3-12: *Perfecta est basilica in honorem sanctorum, et uelociter perfecta. Exemplo quidem aliarum ecclesiarum prouocati estis ad huiusmodi deuotionem; sed gratulamur fidei uestrae, quia praecessistis exemplum: tardius enim coepistis, sed prius consummastis, quia ante habere sanctorum reliquias meruistis. Nos a uobis reliquias sanctorum accepimus; uos a nobis studium deuotionis <et> fidei aemulationem. Bona ista contentio est, et religiosum certamen, ubi non de auaritia saeculi contenditur, sed de munere gratiarum.*

⁵¹ Attilio DEGRASSI, "Parecorio Apollinare e la «Basilica Apostolorum» di Aquileia", en: **Aquileia Nostra**, XXXVI, 1965, cc. 137-138.

Tampoco resulta significativo, a nuestro entender, el famoso epígrafe de *Parecorius Apollinaris*, hallado a comienzos del siglo XIX en Piazza del Capitol, es decir, en las adyacencias inmediatas de la basílica patriarcal de Aquileya. El texto de la inscripción, en la prudente lectura que realiza Giuseppe Vergone, es el siguiente: ----- / *sanctorum apostol[or(um)] | Parecorius Apoll[inar(is)] | consul(aris) Venet(iae) et [Histr(iae)] | v(ir) c(larissimus) fecit*⁵². Giovanni Brusin, sin embargo, recomponía el epígrafe del siguiente modo: [---] *et fontem in honorem sanctorum apostolor(um) Paregorius Apollinaris, consularis Venet(iae) et Histriae, v(ir) c(larissimus) fecit*⁵³. A partir de tal lectura, el autor entendía que *Parecorius Apollinaris* había contribuido a la construcción de una fuente bautismal -*fontem*- e, hipotetizaba, de una basílica en honor de los apóstoles. Concluía de ello que el consular de *Venetia et Histria* había colaborado con la erección de la Posteodorianana Septentrional -identificada así con la *apostolorum* del *Sermo XXVI*- y de su baptisterio. En base a esto, databa la gobernación de *Parecorius Apollinaris* y la reestructuración del implante cultural durante el período cromaciano⁵⁴.

En tanto que Attilio De Grassi había sugerido la posibilidad de que no hubiese sido aún localizada⁵⁵, Luisa Bertacchi descartó la propuesta de Brusin señalando que, por una parte, todas las basílicas *apostolorum* existentes en el espacio norditálico se situaban en posición extraurbana y constituían iglesias cementeriales, lo que no sucedía en el caso de la Posteodorianana Septentrional; por otra, la hipótesis se fundamentaba, a su entender, en una reconstrucción arriesgada del epígrafe aludido⁵⁶. Así pues, en un primer momento postuló que la construcción auspiciada por *Parecorius Apollinaris* habría sido la basílica del Fondo Tullio⁵⁷, opinión que fue seguida por Sergio Tavano y Giuseppe Cuscito⁵⁸. No descartó,

⁵² Giuseppe VERGONE, *Le epigrafi lapidarie del Museo Paleocristiano di Monastero (Aquileia)*, Trieste, Editreg, 2007, n° 15.

⁵³ G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani*, p. 142. Aún más arriesgada la lectura presentada por el propio Brusin en sus *Inscriptiones Aquileiae*, donde antepone a la primera línea aquí consignada [*Munificencia d(omini) n(o)stri Theodossi* - - - (Giovanni BRUSIN †, *Inscriptiones Aquileiae*, 3 volúmenes, Udine, Deputazione di Storia Patria per il Friuli, 1991-1993, n° 2905. En adelante “*Inscr. Aq.*”).

⁵⁴ G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani*, pp. 142-143.

⁵⁵ A. DEGRASSI, “Parecorio Apollinare”, c. 138.

⁵⁶ L. BERTACCHI, “Architettura e”, p. 227.

⁵⁷ L. BERTACCHI, “Nuovi elementi”, cc. 72-76. Años más tarde, indicaba que la duración del cargo de *Parecorius Apollinaris* resultaba muy exigua como para que este hubiese podido proveer a la construcción del gran edificio del Fondo Tullio. En consecuencia, sugería que *Parecorius* habría contribuido a la decoración

más tarde, la posibilidad de que la *apostolorum* hubiese sido el edificio cultural en honor de San Giovanni⁵⁹. Giuseppe Bovini y Guglielmo De Angelis D'Ossat, por su parte, la identificaron con la Posteodoriana Meridional⁶⁰.

Por nuestra parte, coincidimos con Claire Sotinel respecto de la exigua utilidad que la inscripción conlleva en tanto que testimonio del desarrollo de la topografía cristiana aquileyense⁶¹: una interpretación que respete las grandes dificultades derivadas de la lectura del epígrafe apenas puede concluir que *Parecorius Apollinaris*, de rango senatorial, gobernador de la *Venetia et Histria*, hizo algo, y que ese acto habría estado, acaso, vinculado de algún modo con los “santos apóstoles”. Ninguna precisión aporta, en cambio, sobre la datación de su gobierno, sobre la naturaleza del objeto a cuya construcción habría colaborado o respecto de si este estaba efectivamente dedicado a los apóstoles.

Otro indicio de la escasa cristianización del paisaje aquileyense hasta finales del siglo IV procede del análisis de las áreas sepulcrales⁶². Buena parte de las inscripciones funerarias cristianas cuya localización original se conoce -apenas un 50% del total- proceden de 8 ámbitos cementeriales: 86 provienen de la localidad Beligna, 24 de Monastero, 20 de Marignane, 19 de San Felice e San Fortunato, 17 de Grado -ciudad situada a una decena de kilómetros de Aquileya-, 7 de Santo Stefano, 6 de San Giovanni y 6 del complejo Teodoriano. Puesto que en todas ellas, excepto en el espacio en que se edificó el implante debido al obispo Teodoro, las tumbas cristianas comparten locación con otras que carecen de todo indicio de adhesión al cristianismo⁶³, Claire Sotinel ha concluido

del mosaico pavimental del ambiente donde se habrían alojado las reliquias de los apóstoles (L. BERTACCHI, “Architettura e”, pp. 248 y 261).

⁵⁸ G. CUSCITO, *Signaculum Fidei*, p. 140; G. CUSCITO, “Lo spazio”, p. 146; S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, pp. 154-156.

⁵⁹ L. BERTACCHI, “Architettura e”, p. 263.

⁶⁰ G. BOVINI, *Le antichità*, pp. 299-300; G. DE ANGELIS D'OSSAT, “I due”, p. 408. Gisella Cantino Wataghin, por su parte, señaló que no existen elementos decisivos a favor de una u otra hipótesis (Gisella CANTINO WATAGHIN, “Problemi e”, pp. 84-85, nota 36).

⁶¹ C. SOTINEL, *Identité civique*, pp. 179-180 y nota 40.

⁶² Para lo que sigue, remitimos a C. SOTINEL, *Identité civique*, pp. 96-97.

⁶³ Sobre los espacios sepulcrales paleocristianos en Aquileya, véase Nancy GRANDE, “Le aree cimiteriali paleocristiane di Aquileia”, en: *Quaderni Friulani di Archeologia*, XI, 2001, *passim*. Respecto de las áreas cementeriales precristianas en la metrópolis, los estudios son abundante. Remitimos aquí a Valentina DEGRASSI, Michel FEUGÈRE, Analissa GIOVANNINI, Luciana MANDRUZZATO, “Aquileia e le necropoli lungo le strade tra I e VII secolo”, en: Silvia BLASON SCAREL (Ed.), *Cammina, cammina...: dalla via dell'ambra alla via della fede*, Aquileia, 2000, *passim*, con abundante bibliografía.

que hasta finales del siglo IV, en correspondencia con la construcción de los edificios de culto anteriormente señalados, no existió en la ciudad una zona funeraria específicamente identificada con la nueva fe, viendo en ello, a nuestro entender adecuadamente, otro testimonio del escaso progreso experimentado por la religión cristiana en la metrópolis entre la construcción del complejo Teodoriano y el final de la centuria.

En paralelo a la reducida y quizá incipiente cristianización de la topografía durante las últimas décadas del siglo IV, del análisis del *corpus* epigráfico procedente de Aquileya se desprende que tampoco fue generalizado el compromiso de la población local con la nueva fe durante el período que consideramos.

La cristianización de los individuos

Con más de 400 inscripciones⁶⁴, el patrimonio epigráfico paleocristiano aquileyense constituye uno de los *corpora* cuantitativamente más importantes de Italia. Aún cuando la relación no es automática, puesto que un epígrafe sepulcral puede perfectamente no dar cuenta de la orientación religiosa del individuo, la localización del punto temporal en que este *corpus* se habría multiplicado podría aportarnos algún indicio respecto del momento histórico en que la adhesión a la nueva fe habría obtenido progresos cuantitativos entre la población local. Sin embargo, entre las numerosas dificultades que conlleva su análisis⁶⁵ se

⁶⁴ Giuseppe Cuscito señaló en 1972 que el *corpus* de inscripciones cristianas superaba las 500 piezas (Giuseppe CUSCITO, “Valori umani e religiosi nell’epigrafia cristiana dell’Alto Adriatico”, en: AA.VV., **Aquileia e l’Alto Adriatico. 2. Aquileia e l’Istria (Antichità Altoadriatiche, II)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1972, p. 170), afirmación en la que fue seguido por Danilo Mazzoleni (Danilo MAZZOLENI, “L’epigrafia cristiana ad Aquileia nel IV secolo”, en: AA.VV., **Aquileia nel IV secolo (Antichità Altoadriatiche, XXII.1)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1982, p. 302. Más recientemente, Claire Sotinel, ha reducido tal número a 429 (C. SOTINEL, **Identité civique**, p. 91, nota 96).

⁶⁵ Ya Henrico Maionica, en 1893, se lamentaba de las dificultades derivadas de la destrucción y la rapiña de la cual había sido víctima la documentación material aquileyense (Henrico MAIONICA, “Fundkarte von Aquileia”, en: **Xenia Austriaca**, XLIII, 1893, pp. 1, 27-28). Similares consideraciones al respecto emergen prácticamente en la totalidad de los análisis del patrimonio epigráfico de la metrópolis, sea romano o paleocristiano. Al respecto, Aristide CALDERINI, **Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia**, Milano, Vita e Pensiero, 1930, p. 184; Federica FONTANA, “Topografía del sacro ad Aquileia: alcuni spunti”, en: Giuseppe CUSCITO, Monica VERZÁR-BASS (Eds.), **Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia - urbanistica - edilizia pubblica (Antichità Altoadriatiche, LIX)**, 2004, p. 401; Franca MASELLI SCOTTI, Cristiano TIUSSI, “I luoghi di culto della città romana”, en: F. GHEDINI y otros (Eds.), **Moenibus et**, pp. 127-129; Monika VERZÁR-BASS, “Continuità e trasformazione dei culti pagani ad Aquileia (II-IV secolo D.C.)”, en: Gino BANDELLI (Ed.), **Aquileia romana e cristiana fra II e V secolo (Antichità Altoadriatiche, XLVII)**, Trieste, Editreg, 2000, p. 147; Claudio ZACCARIA, “Vicende del patrimonio epigrafico aquileiese. La grande diaspora: saccheggio, collezionismo, musei”, en:

encuentra aquella de su datación. Apenas una docena de las inscripciones cristianas pueden ser datadas con precisión, en un arco temporal que va, según cada investigador, desde el año 330 hasta el 442⁶⁶. Por lo acotado de la muestra, poca utilidad reporta el hecho de que algo más de la mitad de estas escasas inscripciones sean posteriores al año 380. Cualquiera conclusión al respecto debe elaborarse, por el contrario, a partir de apreciaciones que involucren al conjunto de las inscripciones paleocristianas de Aquileya.

Al respecto, Attilio Mazzoleni se inclinó por una cronología alta al sostener que “si ha l’impressione che la più gran parte delle lapidi risalga proprio al pieno del IV secolo”⁶⁷. Sin embargo, cabe recordarlo, el propio autor insistía sobre la dificultad existente para establecer la datación de las piezas particulares, y en especial para distinguir entre aquellas pertenecientes al siglo IV y al siglo V⁶⁸. En base a elementos derivados de la onomástica y del formulario empleado, Claire Sotinel ha creído conveniente, por el contrario, localizar en el tránsito entre los siglos IV y V el momento de mayor florecimiento de la epigrafía funeraria cristiana aquileyense. Quienes se inclinaban por una cronología alta, pensaba la autora, lo hacían motivados por la premisa de la temprana cristianización de la ciudad, que el propio material epigráfico se encargaba de desmentir⁶⁹. Así pues, recordaba⁷⁰, un mismo ritmo parecen compartir el desarrollo de la epigrafía cristiana y el de la cristianización del paisaje local.

AA.VV., **I musei di Aquileia. II (Antichità Altoadriatiche, XXIV)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1984, *passim*.

⁶⁶ Claire Sotinel señala que son 12, datables respectivamente en los años 330, 336, 352, 366, 382, 391, 392, 398, 404, 407 y 417. La restante, en tanto, podría localizarse a partir de la primera mitad del siglo IV, puesto que se trata de la inscripción de un veterano de la XIª legión Claudiana, unidad incorporada a las tropas palatinas tras Diocleciano (C. SOTINEL, **Identité civique**, pp. 91-93, notas 104 y 108). Antonio Ferrua, refiere a 13 epígrafes datables en los años 330 o 317, 336, 352 (dos piezas), 366, 382, 391, 392, 404, 402 o 404 o 407, 442. A estas deberían añadirse las inscripciones de *Parecorius Apollinaris* (que sitúa a finales del siglo IV) y la de *Amantius*, fallecido en el 413 (Antonio FERRUA, “Le iscrizioni antiche di Aquileia di G. B. Brusin”, en: **Rivista di Archeologia Cristiana**, LXX, 1994, pp. 163-164). Siguen a Ferrua Giuseppe Cuscito y Giuseppe Vergone (Giuseppe CUSCITO, “La prassi epigrafica dei cristiani in Alto Adriatico tra simbiosi e metabolismo”, en: Mario MARITANO (Ed.), **Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato**, Roma, LAS, 2002, pp. 258-259; G. VERGONE, **Le epigrafi**, p. 32).

⁶⁷ G. CUSCITO, “La prassi”, p. 259; D. MAZZOLENI, “L’epigrafia”, p. 303. Similares consideraciones en A. FERRUA, “Le iscrizioni”, p. 163.

⁶⁸ D. MAZZOLENI, “L’epigrafia”, p. 303.

⁶⁹ C. SOTINEL, **Identité civique**, pp. 95-96.

⁷⁰ C. SOTINEL, **Identité civique**, p. 96.

Otro índice a considerar en procura de calibrar la implantación del cristianismo en un área determinada es aquel de la adhesión de la aristocracia a la nueva fe. Respecto de Aquileya, Michele Salzman sostuvo, en base a la cuantiosa presencia de testimonios evergéticos en beneficio del cristianismo conservados en los pavimentos de las basílicas locales y de la vecina Grado, que la adopción de la nueva fe por los notables de la ciudad se había dado en la metrópolis altoadriática y sus alrededores más temprano y más ampliamente que en Roma, hallándose del todo consolidada para las primeras décadas del siglo V⁷¹. Persiste, sin embargo, el problema de determinar si la contribución económica constituye un testimonio de conversión o, en cambio, un acto aprehensible en el contexto del evergetismo cívico canalizado ahora en atención a la cristianización, primero, del emperador y, con Teodosio, del Imperio. Debemos, entonces, buscar indicios alternativos respecto del compromiso de la aristocracia con la nueva fe.

La labor de Claire Sotinel y de Charles Pietri nos permite profundizar en torno a la cuestión. La investigadora francesa, por un lado, ha indicado que la inscripción de *Parecorius Apollinaris*, localizable sin mayores precisiones entre el año 365 y mediados del siglo V, constituye el primer testimonio seguro -tardío, por cierto- de la intervención de un gobernador de la provincia en la edilicia cristiana⁷². Por otra parte, entre los apenas seis epígrafes datables en el siglo IV que, ya sea por su formulario, por hallarse incisos sobre sarcófagos o por sus pretensiones literarias, pueden ser considerados como pertenecientes a la aristocracia local, únicamente aquel de *Leontia*, hija de *Valentinianus, clarissimus*, sepultada *ad sanctos* en San Felice e San Fortunato, indicaría de modo indudable la adhesión del individuo a la fe cristiana⁷³. Pietri, en tanto, ha caracterizado como un proceso de “osmose tardive” la integración de la aristocracia de la *Venetia et Histria*, incluida Aquileya, en el clero⁷⁴. Efectivamente, solo a partir del siglo V, y fundamentalmente del VI, el clero comenzó a reclutarse entre la aristocracia local, como lo testimonian los

⁷¹ Michele SALZMAN, “Christianity and paganism, III: Italy”, en: Augustine CASIDAY, Frederick NORRIS (Eds.), **The Cambridge History of Christianity. Volume 2, Constantine to c. 600**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 222.

⁷² C. SOTINEL, **Identité civique**, pp. 179-180.

⁷³ C. SOTINEL, **Identité civique**, pp. 99-103. Para la inscripción de *Leontia*, véase *Inscr. Aq.*, n° 3114.

⁷⁴ Charles PIETRI, “Una aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l’exemple de la *Venetia*”, en: AA.VV., **Aquileia nel**, p. 127.

epígrafes de las basílicas de Grado y Trieste que aluden a miembros de la jerarquía eclesiástica en condiciones de contribuir económicamente a la construcción y decoración de los edificios de culto⁷⁵. Así, concluía Pietri, hasta un período ya avanzado “la société cléricale ne se mêle guère avec l’aristocratie”, proviniendo los cuadros eclesiásticos, en cambio, primero de las provincias de África y de Oriente, y luego, en las décadas finales del siglo IV, de las pequeñas comunidades ascéticas y de las familias consagradas al servicio de la Iglesia radicadas en las diversas ciudades de la región⁷⁶.

Pervivencia de los cultos tradicionales en la Aquileya Tardoantigua

Al comenzar la sección dedicada a los complejos de naturaleza sacra en su *Nuova pianta archeologica di Aquileia*, del año 2003, Luisa Bertacchi señalaba que, a través de las más de trescientas inscripciones votivas conocidas, podía corroborarse la presencia de no menos de 50 cultos precristianos en la metrópolis durante la Antigüedad⁷⁷. A nuestros fines, resultará significativo conocer cuál era la situación de la religiosidad tradicional en Aquileya entre el momento en que es posible apreciar las primeras manifestaciones de la presencia cristiana en la ciudad y los años del episcopado de Cromacio.

Hemos ya aludido a las dificultades que conlleva el examen del registro material proveniente de la metrópolis altoadriática⁷⁸. Añadamos a esto que ciertas tipologías documentales, como las representaciones escultóricas, los objetos de uso personal o el mobiliario, entre otras, resultan escasamente significativas para el conocimiento de la situación de un culto cualquiera en un momento dado, puesto que difícilmente podría determinarse si la pieza en cuestión tenía efectivamente valor y utilización cultural, como sería el caso de una estatua alojada en un templo, o si, por el contrario, constituía un objeto

⁷⁵ C. PIETRI, “Una aristocratie”, pp. 131-132. Para el caso de Trieste, véase también Giuseppe CUSCITO, “Le epigrafi musivi della basilica martiriale di Trieste”, en: **Aquileia Nostra**, XLIV, 1973, *passim*.

⁷⁶ CH. PIETRI, “Una aristocratie”, pp. 127-128.

⁷⁷ Luisa BERTACCHI, **Nuova pianta archeologica di Aquileia**, Udine, Edizioni del Confine, 2003, p. 45. Para la visualización de la cantidad y la diversidad de cultos y prácticas precristianos atestiguados en Aquileya, véase también A. CALDERINI, **Aquileia romana**, pp. 91-173. Del mismo modo, resulta útil observar el listado desarrollado en el índice *Dii deaeque* de *Inscr. Aq.*, pp. 1337-1339.

⁷⁸ Véase la nota 64.

cuya posesión no tenía otra finalidad que la meramente estética, como podría suceder si le hubiese correspondido una función decorativa al interior de una *domus*⁷⁹.

Estas circunstancias dificultan la localización temporal del fin de una práctica cultural al mismo tiempo que el establecimiento de los motivos de su cese, tarea frecuentemente condicionada, como ha indicado Claire Sotinel, por esquemas interpretativos derivados de la construcción realizada en torno del fenómeno por la documentación literaria cristiana⁸⁰. Algunos elementos, sin embargo, contribuyen, ya que no a datar su deceso, a vislumbrar la vitalidad de un culto precristiano a lo largo del tiempo. Tal es el caso, entre otros, de las inscripciones votivas: este recurso nos permite confirmar que, al menos a título personal y privado, una u otra divinidad constituían objeto de las plegarias y/o de la gratitud de algún individuo. Si el documento en examen es pasible de datación, se constituye en un valioso *terminus post quem* respecto de la vigencia del objeto de devoción en cuestión⁸¹, aunque no necesariamente de la supervivencia de su culto a nivel público.

El complejo panorama heurístico explica la práctica inexistencia de indagaciones sobre la evolución de las religiones precristianas en Aquileya tras el año 313. En el que acaso sea el único trabajo sistemático al respecto, Monika Verzár-Bass⁸², postulaba la vitalidad de los cultos relativos a Beleno, Isis-Serapis, Diana-Némesis y Júpiter en el curso del siglo IV. Para los dos primeros, sin embargo, los argumentos esgrimidos no resultan, en nuestra opinión, convincentes. Analicemos cada caso.

Con más de 50 epígrafes a él referidos, Beleno, *numen* tutelar de Aquileya, es la figura divina mejor representada en las inscripciones locales⁸³. Verzár-Bass indicó que su culto habría subsistido en la metrópolis “forse fino al V secolo” en virtud de la posición hegemónica de la divinidad en el panteón local así como por sus cualidades terapéuticas⁸⁴. Sin embargo, como único argumento de su hipótesis aludía a la inscripción hecha en favor

⁷⁹ Sobre este problema, véase M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 148.

⁸⁰ Claire SOTINEL, “La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode”, en: Michel NARCY, Eric REBILLARD (Eds.), **Hellénisme et christianisme**, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 53.

⁸¹ C. SOTINEL, “L’abandon”, p. 264.

⁸² M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”(véase la nota 64).

⁸³ *Inscr. Aq.*, n° 3-6, 105-151, 154-157, 3253, 3254.

⁸⁴ M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 151.

del dios por los emperadores Diocleciano y Maximiano⁸⁵, documento que nos informa acerca de la vigencia del culto en la ciudad hacia finales del siglo III o comienzos del IV, esto es, poco antes de la construcción del complejo Teodoriano, pero que nada nos dice sobre su situación tras esta primera manifestación indiscutible del arribo de la nueva religión a la ciudad⁸⁶.

Similar situación se presenta respecto del culto de Isis y Serapis. La importancia de estas divinidades egipcias en la vida religiosa de la población aquileyense durante los primeros siglos de la era cristiana resulta constatada por la importante cantidad de inscripciones⁸⁷ y objetos⁸⁸ a ellas relativos. Verzár-Bass sostiene que diversos elementos referidos a los cultos de las tierras del Nilo “attestano una vitalità ininterrotta fino al IV secolo”⁸⁹. No obstante, nuevamente, su apreciación no es refrendada con argumento alguno. Tampoco se encuentran testimonios que avalen la afirmación en los estudios de Analissa Giovaninni⁹⁰ sobre el culto de Isis y otras divinidades egipcias en Aquileya⁹¹.

Distinto es, no obstante, el escenario relativo a Diana-Némesis, a Júpiter y a Mitra. Poco más de una decena de inscripciones remiten a Diana y a Némesis⁹², divinidades asociadas en Aquileya probablemente desde comienzos del siglo II⁹³. Respecto de la

⁸⁵ *Inscr. Aq.*, n° 127: [Apollini]Beleno | [imperatore]s Caesares | [C. Aur(elius) Val(erius) D]iocletianus et | [M. Aur(elius) M]aximianus | [P(ii) F(elices) In]victi Augg(= Augusti duo) | [lib(entes) animo] dedicauerunt.

⁸⁶ Al respecto, Giovanni Brusin señalaba en 1939 que, si bien se tendía a señalar que las inscripciones en honor de Beleno eran más bien tardías, alcanzando incluso al siglo V, “le cose stanno invece diversamente” puesto que, recordaba, de los 40 epígrafes hasta entonces recuperados, 3 eran datables en el siglo I a. C., 7 en el I d. C., 14 en el II d. C. y 16 en el III d. C. (Giovanni BRUSIN, “Beleno, il nume tutelare di Aquileia”, en: *Aquileia Nostra*, X, 1-2, 1939, cc. 19-20).

⁸⁷ Para Isis, *Inscr. Aq.*, n° 221-234, 329; para Serapis: *Inscr. Aq.*, n° 268, 329, 330.

⁸⁸ Al respecto, véase Analissa GIOVANNINI, “Iside ad Aquileia: il culto degli *Theoi Synnaoi*. Arpocrate e Anubi fra reperti e dati de archivio”, en: **Atti e Memorie della società Istriana di Archeologia e Storia Patria**, CV, 2, 2005, *passim*; “Riflessioni sui culti di salvezza ad Aquileia: la presenza di Iside”, en: Giovannella CRESCI MARRONE, Margherita TIRELLI (Eds.), **Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale (Venezia, 1-2 dicembre 1999)**, Roma, Quasar, 2001, *passim*.

⁸⁹ M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 158.

⁹⁰ A. GIOVANNINI, “Riflessioni sui”, *passim*; A. GIOVANNINI, “Iside ad”, *passim*.

⁹¹ Al igual que Monika Verzár-Bass (M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 158), Analissa Giovaninni asume la continuidad del culto de Isis-Serapis en Aquileya durante el siglo IV cuando afirma que la destrucción del Serapeón de Alejandría en el 391, tras la cual se hallaba el propio Rufino de Concordia, estrechamente vinculado a Aquileya y al propio Cromacio, debió de ser “verosimilmente replicato nella propria città” (A. GIOVANNINI, “Riflessioni sui”, p. 300). Pese a ello, como hemos indicado, no parece posible presentar testimonio positivo alguno en tal sentido.

⁹² Para Diana, *Inscr. Aq.*, n° 173-181; Némesis, *Inscr. Aq.*, n° 320-325.

⁹³ M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 167.

vitalidad de su culto en el siglo IV, Verzár-Bass aportaba una serie de testimonios -no todos ellos de la misma valía, a nuestro entender⁹⁴- tendientes a demostrar que, como en otros sitios del Imperio, “sembra aver resistito molto a lungo all’avanzamento del Cristianesimo”⁹⁵. Entre las inscripciones aludidas por la investigadora, resultan relevantes las siguientes puesto que su datación remitiría, de acuerdo a Brusin, al siglo IV: 1) un fragmento de altar marmóreo en que se lee *Dia[nae] | A[ug(ustae)] | sac[rum] [---]*⁹⁶; 2) un pequeño altar carente de base que dice *Nemesis* por toda inscripción⁹⁷; 3) un pequeño altar en mármol con la inscripción *Nemesis | Auguste | sacrum | Septimius | v(otum) p(osuit)*⁹⁸.

El culto de Júpiter está bien representado en la epigrafía aquileyense. Se cuenta, en efecto, con casi una treintena de inscripciones a él referidas⁹⁹. En cuanto a la temporalidad del culto, cabe recordar el pequeño altar conteniendo el siguiente epígrafe: *I(ove) o(ptimo) m(aximo) lib(eratori) | Aquil(eiae) aet(ernae) | Rutilius | Severus | posit ara(m) l(ibenti) animo*¹⁰⁰, objeto de dataciones diversas. Giovanni Lettich sugiere que podría vincularse con el asedio de Maximino el Tracio y, por lo tanto, la coloca en el siglo III¹⁰¹; Giovanni Brusin, por su parte, señala “litteris altis m 0,011, magis IV quam III p. Chr. saec. tribuendis”¹⁰². La certificación de la vigencia del culto luego de las primeras

⁹⁴ La autora sostiene que “il riuso di pezzi nella fortificazione tarda ci può dare un probabile indizio sulla cessazione del culto” (M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 169). El argumento no resulta convincente, pues podría tratarse de reutilizaciones efectuadas ya sea en tiempos en que el culto mantenía aún su vigencia como así también con posterioridad a su cese. Por otra parte, Verzár-Bass indica, como testimonio de la vitalidad tardía del culto, “una piccola ara votata a *Diana Augusta*, e rilavorata in epoca tarda” en la que “Brusin ha voluto riconoscere simboli cristiani” (M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 169, la referencia es a *Inscr. Aq.*, n° 178 y a Giovanni BRUSIN, “Il simbolo del pesce in Aquileia”, en: **Aquileia Nostra**, XXII, 1952). Sin embargo, nada puede decirse a partir de este documento respecto de la continuidad o no del culto de Diana como no sea que, sobre finales del siglo II, fue erigido un altar en honor de la divinidad -lo que no deja de ser esperable- luego reutilizado por otro sujeto, acaso cristiano.

⁹⁵ M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 169.

⁹⁶ *Inscr. Aq.*, n° 179.

⁹⁷ *Inscr. Aq.*, n° 320.

⁹⁸ *Inscr. Aq.*, n° 324. Sobre esta última inscripción, la observación “*Septimius* hominem Christianum indicat” efectuada por Brusin en su comentario, parece señalar que nos encontramos ante un cristiano en acto de dirigir sus votos a una divinidad pagana. Así lo entiende, también, Verzár-Bass, quien escribe: “alla possibilità di un voto ad una divinità pagana da parte di un dedicante di fede cristiana, Brusin ha pensato anche nel caso di un arula a *Nemesis Augusta*”, refiriendo en nota al pie a la inscripción que aquí comentamos (M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 169, nota 120).

⁹⁹ *Inscr. Aq.*, n° 9, 242-268.

¹⁰⁰ *Inscr. Aq.*, n° 262.

¹⁰¹ Giovanni LETTICH, **Itinerari epigrafici Aquileiesi. Guida alle iscrizioni esposte nel Museo Archeologico Nazionale di Aquileia**, Trieste, Editreg, 2003, n° 11.

¹⁰² *Inscr. Aq.*, n° 262.

manifestaciones evidentes de la presencia cristiana en Aquileya depende, en consecuencia, de la aceptación de esta última tesis¹⁰³.

Cabe aludir, finalmente, al dios Mitra, quien es objeto de distintas inscripciones aquileyenses datables mayormente en el siglo III d. C.¹⁰⁴. El culto de la divinidad de origen indo-iranio en la metrópolis es evocado, además, por abundantes lucernas en que se representa a un individuo con los brazos alzados, en posición de orante, vestido al estilo oriental y con máscara de pájaro, figura que remitiría al *corax*, uno de los grados iniciáticos del mitraísmo. Dos indicios permitieron a Franca Maselli Scotti afirmar que el culto de Mitra estaría aún vigente en la ciudad hacia mediados del siglo V: por un lado, la datación de estas luminarias en el período comprendido entre los siglos IV y VI; por otro, el hecho de que algunos ejemplares, localizados en el foro, presenten rastros de haber sido sometidos al fuego. La investigadora supuso que las señales de combustión en estas piezas forenses serían consecuencia de la invasión de Atila en el año 452, ocasión en que el área del foro fue incendiada¹⁰⁵. Siendo así, concluía, las lucernas en cuestión dejarían suponer que, hasta

¹⁰³ De acuerdo a Monika Verzár-Bass, la localización entre los cimientos de una de las torres de los muros tardoantiguos del famoso altar en que se aprecia a Aquileya de rodillas ante la *Dea Roma* en acción de agradecimiento por haberla salvado del asedio de Maximino el Tracio (*Inscr. Aq.*, n° 266) supondría que el culto de Júpiter habría cesado “prima dell’assedio di Giuliano” a la ciudad, ocurrido en el año 361 (M. VERZÁR-BASS, “Continuità e”, p. 172).

¹⁰⁴ *Inscr. Aq.*, n° 17, 268, 306-310, 312-318, 354. La presencia mitraica en Aquileya se corrobora, por otra parte, en el hallazgo de múltiples objetos relativos al culto de la divinidad. El más célebre de ellos es sin duda el relieve de Mitra tauróctono encontrado en la localidad de Monastero en 1887 de acuerdo a Valnea Santa María Scrinari y en 1888 según Henrico Maionica (Valnea SANTA MARÍA SCRINARI, **Museo Archeologico di Aquileia. Catalogo delle sculture romane**, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1972, p. 210; H. MAIONICA, “Fundkarte von”, p. 30). Atesorada hoy en el *Kunsthistorisches Museum* de Viena, la pieza fue definida por Santa María Scrinari como un “piccolo capolavoro di gusto ellenistico baroccheggianti databile nella seconda metà del II sec. e di probabile importazione” (V. SANTA MARÍA SCRINARI, **Museo Archeologico**, p. 210). Para una aproximación a otros elementos vinculados con el culto mitraico en Aquileya, véase Franca MASELLI SCOTTI, “Riflessioni sul culto di Mitra ad Aquileia”, en: G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (Eds.), **Orizzonti del, passim**; V. SANTA MARÍA SCRINARI, **Museo Archeologico**, pp. 102; Marzia VIDULLI TORLO, “Aion leontocefalo”, en: S. PIUSSI (Ed.), **Cromazio di**, pp. 196-199.

¹⁰⁵ Para las transformaciones ocurridas en el área forense durante el período tardoantiguo, véase Franca MASELLI SCOTTI, Claudio ZACCARIA, “Novità epigrafiche dal foro di Aquileia. A proposito della base di *T. Annius T. F. Tri. Vir.*”, en: Gianfranco PACI (Ed.), **Epigrafia romana in area adriatica. Actes de la IX^e rencontre franco-italienne sur l’épigraphie du monde romain (Macerata, 10-11 Novembre 1995)**, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 124.

entonces “o forse oltre il culto persiano sembra praticato nella città”¹⁰⁶. La hipótesis resulta sugerente pero, a nuestro entender, demostrar que en el año 452 se utilizaban aún luminarias alusivas a Mitra no prueba que su culto continuase practicándose, puesto que, nuevamente, la posesión de las luminarias podría responder, entre otros motivos, a su apreciación estética y no a su utilización cultual.

Un testimonio más sólido de la vitalidad del mitraísmo, no ya en Aquileya pero sí en sus inmediaciones, se desprende de los hallazgos efectuados en 1964 en una gruta natural en la desembocadura del río Timavo, localizada medio kilómetro al sudeste de San Giovanni al Timavo, es decir, a unos 25 kilómetros de la metrópolis altoadriática. En efecto, tal como se anunciaba en 1966, durante los trabajos de remoción subsiguientes a un desmoronamiento, se habían descubierto “due manufatti in pietra con iscrizione votiva al dio Mithra, alcuni frammenti di bassorilievo, ed altri reperti che provano che la cavità era un «Mitreo»”¹⁰⁷.

Las múltiples monedas halladas en el sitio comprenden ejemplares acuñados bajo el imperio de Antonino Pío (138-161), de Probo (276-282) y de Teodosio (379-395). En base a ellas, es posible concluir que el mitreo estuvo en funciones desde mediados de siglo II hasta, al menos, finales del IV¹⁰⁸. El estado de fragmentación de las piezas encontradas sugiere el ejercicio de una violencia deliberada e intencional sobre el mobiliario del mitreo, situación que la mayor parte de los autores han relacionado, acaso precipitadamente¹⁰⁹, con

¹⁰⁶ F. MASELLI SCOTTI, “Riflessioni sul”, pp. 279-280; en el mismo sentido, Franca MASELLI SCOTTI, “Presenze di culto mitraico nell’alto Adriatico”, en: AA.VV. **Convegno Le regioni d’Aquileia e Spataro in epoca Romana, Castello di Udine, 4 aprile 2006**, Treviso, Fondazione Cassamarca, 2006, p. 98.

¹⁰⁷ Sergio ANDREOLOTTI, Sergio DUDA, Egidio FARAONE, Giuseppe GOMBASSI, Alberto OSENDA, Francesco STRADI, “Relazione sul rinvenimento dei resti di un Mitreo durante la disostruzione della cavità n. 4204 presso le risorgive del Timavo”, en: **Atti e Memorie della Commissione Grotte «E. Boegan»**, V, 1966, p. 19. Para un inventario de los materiales recuperados, véase las páginas 23-27 del mismo trabajo.

¹⁰⁸ S. ANDREOLOTTI y otros, “Relazione sul”, p. 21; Giuseppe CUSCITO, “Revisione delle epigrafi di età romana rinvenute intorno al Timavo”, en: AA.VV. **Studi Monfalconesi**, 1976, p. 61; Gabriella PROSS GABRIELLI, “Il tempietto ipogeo del dio *Mitra* al Timavo”, en: **Archeografo Triestino**, IV, XXXV, 1975, p. 9; Giorgio STACUL, “La grotta del mitreo presso San Giovanni di Duino”, en: AA. VV. **Studi Monfalconesi e Duinati (Antichità Altoadriatiche, X)**, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1976, p. 32.

¹⁰⁹ Giuseppe Cuscito indicaba en 1976 que la hipótesis precisaba “ulteriori conferme” (G. CUSCITO, “Revisione delle”, p. 62). Claire Sotinel, por su parte, señalaba que la vinculación de la indudable destrucción del mitreo con la legislación teodosiana no responde a la existencia de testimonio alguno en tal sentido sino al “désir de faire coïncider les résultats de la fouille avec un cadre chronologique rigide inspiré par la lecture des sources littéraires ou juridiques, quand il ne s’agit pas seulement de convictions historiographiques. C’est un

la legislación teodosiana que prohibía el ejercicio de los cultos paganos¹¹⁰. Si bien el mitreo del Timavo no ha sido objeto de posteriores estudios¹¹¹, revela claramente la supervivencia de un culto precristiano, el mitraísmo, en las proximidades de Aquileya hasta, al menos, el período cromaciano.

Conclusión

La consideración de los testimonios materiales nos sugiere que, hacia las décadas finales del siglo IV, es decir, hasta los tiempos del obispo Cromacio, la cristianización de Aquileya, al igual que la de Italia septentrional en su conjunto¹¹², constituía aún una empresa en desarrollo. En efecto, esta documentación induce a pensar que la presencia de la nueva fe en la topografía urbana era hasta entonces menor y, en el más optimista de los casos, comenzaba a desplegarse con pujanza¹¹³. En paralelo, no habían surgido todavía espacios cementeriales específicamente cristianos, recibiendo sepultura los adeptos a la fe de Cristo en las áreas tradicionalmente utilizadas a tal fin. La datación tardía de la epigrafía cristiana aquileyense conjuntamente considerada podría indicar una limitada adhesión al cristianismo por parte de la población de la ciudad en el curso del siglo IV, en tanto que el compromiso de la aristocracia local con la nueva religión, por otra parte, se limitaba al hecho de contribuir con dinero a su visualización en el paisaje urbano, pero no era

raisonnement circulaire, qui échappe complètement à la démonstration” (C. SOTINEL, “L’abandon”, pp. 267-268).

¹¹⁰ S. ANDREOLLOTTI y otros, “Relazione sul”, p. 21; G. PROSS GABRIELLI, “Il tempietto”, pp. 32-33; G. STACUL, “La grotta”, p. 32.

¹¹¹ En efecto, a la bibliografía hasta aquí señalada cabría apenas añadir Giorgio STACUL, “Scavo nella grotta del Mitreo presso San Giovanni al Timavo”, en: **Atti dei Civici Musei di Storia ed Arte**, 7, 1971-1972, trabajo escasamente significativo a los fines que aquí perseguimos.

¹¹² Lellia CRACCO RUGGINI, “La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)”, en: AA.VV., **Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 45)**, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, vol. II, 1998, *passim*; Jean GUYON, “I primi secoli della missione cristiana in Italia”, en: Gabriele DE ROSA, Tullio GREGORY, André VAUCHEZ (Eds.), **Storia dell’Italia religiosa I. L’Antichità e il Medioevo**, Roma, Laterza, 1993, *passim*.

¹¹³ Únicamente a partir de la aceptación de la cronología alta para cada uno de los implantes cristianos que hemos considerado cabría entender, como muchos arqueólogos e historiadores han hecho, que el epíteto dedicado a Cromacio por Rufino, “Beseleel de nuestro tiempo”, supone el desarrollo de una prolífica empresa tendiente a la materialización del cristianismo en el ámbito de la ciudad durante el episcopado cromaciano y por impulso del propio obispo. TYRANNIUS RUFINUS CONCORDIAE, **Prologus in Omelias Origenis super Iesum Nave: Tui sane nostri temporis Beselehelis iudicii sit in his, quae offerimus...** En Manlio SIMONETTI (Ed.), **Tyranni Rufini Opera (CCSL, XX)**, Turnhout, Brepols, 1961.

suficiente aún como para que sus miembros consagrasen sus vidas al servicio de la Iglesia. Las ofrendas votivas en honor de Diana-Némesis y Júpiter así como la vitalidad del mitreo del Timavo indican, además, que diversas expresiones de la religiosidad tradicional gozaban aún de afectos entre la población local y en las proximidades de la ciudad.

En consecuencia, puesto que la documentación literaria y los testimonios materiales constituyen recursos heurísticos que nos hablan de igual modo, aunque con diferentes voces, acerca de la misma coyuntura histórica de la que son producto, todo estudio que pretenda dar cuenta de la razón de ser del discurso que Cromacio de Aquileya elaboró respecto de las religiones tradicionales y de sus partidarios deberá prestar atención a que sus conclusiones articulen de manera eficaz el escenario socio-religioso que hemos descrito con el contenido específico de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* cromacianos por lo que a los *gentiles* atañe.

El problema del lenguaje en la Antigüedad Tardía: Arnobio de Sicca

María Luján Díaz Duckwen¹

*Si (como el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.
Jorge Luis Borges, El Golem.*

La Antigüedad Tardía recorre, entre tantos, el camino de las profundas transformaciones surgidas en la esfera de las relaciones entre el paganismo y el cristianismo. Es por ello que, en el decir de Peter Brown, engendró hombres individualistas, rudos, que creían que actuaban como “servidores de Dios o de los dioses”, como Cipriano, Aureliano, Constantino, Juliano y genios como Atanasio y Agustín, todos con problemáticas comunes que no encontraban respuestas en ninguna de las vertientes filosóficas².

Arnobio de Sicca fue un hombre cuyas ideas manifiestan la mixtura que podía presentarse en el interior de un tardoantiguo. Retórico que vivió en el norte de África entre los siglos III y IV, hacia el final de su vida encontró en la doctrina cristiana la creencia que compensó las necesidades de su espíritu. Su única obra conocida, *Adversus Nationes*, tuvo la misión de convencer a sus congéneres de la veracidad de su transformación personal, si bien un acercamiento a ella muestra cierta inmadurez. Tomando en cuenta esta postura, nos proponemos razonar cuestiones atinentes al lenguaje que maneja Arnobio. Aludimos principalmente a la importancia que adquieren en su argumentación los nombres y el establecimiento de un paralelismo entre los nombres de los dioses y su esencia divina.

¹ Universidad Nacional del Sur, Argentina, dduckwen_lujan@yahoo.com.ar. Una versión reducida de este texto fue presentado en las II Jornadas de Palimpsestos realizada en mayo de 2012. Agradezco a quienes escucharon e hicieron comentarios.

² Peter BROWN, *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Gredos, Madrid, 2012 p. 58.

María Luján DÍAZ DUCKWEN, “El problema del lenguaje en la Antigüedad Tardía: Arnobio de Sicca”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 163- 176. ISBN 978-987-544-476-8.

El lenguaje humano es una pieza fundamental de nuestro haber biológico. Es la clave para analizar la historia. Su poder de comunicación ha posibilitado la fluidez y la armonía en las relaciones sociales como así también la confrontación. Los temas de la historia social del lenguaje han cobrado conciencia en los últimos tiempos del poder del lenguaje y su relación con otras formas del poder. Siguiendo a Peter Burke, debemos decir que los historiadores reconocen la necesidad de estudiar el lenguaje por dos razones: en principio, como un fin en sí mismo puesto que constituye una de las formas de la cultura y de la vida cotidiana; luego, en tanto ayuda a la comprensión de las convenciones lingüísticas presentes en las fuentes orales y escritas. De la mano de estas insuficiencias interesan las conclusiones a las que han llegado los sociolingüistas respecto de la variedad en el lenguaje, retomaremos puesto que nos aportan material para comprender, en alguna medida, los contornos culturales y mentales en los que se encontraba inmerso nuestro retórico de la tardía antigüedad. 1) Diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua: Burke alude en referencia a esto las variedades de lengua como marcas distintivas de minorías religiosas, entre las que habla someramente de los primeros cristianos que emplearon términos antiguos con nuevos significados acordes a sus necesidades y crearon una solidaridad fuerte útil para su trayectoria de grupo perseguido; en nuestro caso, el espectro puede ampliarse al género apologético y los temas comunes tratados en ellos. Las variedades lingüísticas simbolizan posición social, en tanto que se distinguen por el vocabulario y, en lo escrito, en la gramática y sintaxis. 2) La lengua refleja la sociedad o la cultura en la que se la usa: el vocabulario, el acento y el estilo general hablan de la posición del individuo en la sociedad; las formas lingüísticas, sus variaciones y cambios, nos hablan de la naturaleza de la totalidad de las relaciones sociales en una determinada cultura. Son destacables las maneras de dirigirse hacia otras personas como claves para las relaciones sociales. 3) La lengua modela la sociedad en la que se usa: al ser una fuerza viva constituye un medio de control de determinados individuos o grupos y también de resistencia a tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales³.

³ Peter BURKE, **Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia**, Barcelona, Gedisa, 1996, pp.11 a 49.

La noción de las representaciones, que remite a Roger Chartier⁴, y la posibilidad de aprehender las realidades históricamente construidas (lo que supone una construcción social y cultural) pueden ser incorporadas en este contexto para aprehender la realidad tardoantigua. Estas representaciones incorporan en los individuos esquemas de clasificación y juicio a la vez que el mundo social en el que viven, transmitiendo las diferentes modalidades de exhibición de la identidad social y cultural, lo que supone tensiones y conflictos. Esas representaciones generan múltiples prácticas culturales y son garantes de su estabilidad y continuidad.

El lenguaje en la Antigüedad Tardía

En historia, “La pregunta filosófica por el origen y por la naturaleza del lenguaje es en el fondo tan antigua como la pregunta por la Naturaleza y por el origen del ser”⁵. Así podría superponerse una historia general de la filosofía y una historia de la filosofía del lenguaje.

Grecia antigua se acercó pronto al problema de las correctas denominaciones. Entre los presocráticos, con el surgimiento de la idea del ser y de la razón, el lenguaje obtuvo su lugar predominante y se impondrá. Heráclito y Parménides lo consideraron como un aspecto de la realidad: la “realidad hablante”. El lenguaje fue entonces el lenguaje del ser.

Los sofistas comenzaron las reflexiones acerca de la naturaleza del lenguaje, su finalidad, la gramática y la retórica. Protágoras y Gorgias atendieron a los elementos gramaticales y hasta a los más pequeños detalles. El gran problema para ellos fue en qué medida y hasta qué punto los nombres son o no convencionales. Su pensamiento les decía que el lenguaje no devela ninguna verdad ni busca el conocimiento, sino que persuade al interlocutor provocándole sensaciones. Su uso cotidiano conduce a inexactitudes y ambigüedades, y aquí radica su fuerza de persuasión y su poder⁶.

⁴ Roger CHARTIER, **La historia o la lectura del tiempo**, Gedisa, Barcelona, 2007; “La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones”, en: *Revista Punto de Vista*, **39**, Buenos Aires, 1990, pp. 44-60.

⁵ Según Cassirer, (1923), **Philosophie der Symbolischen Form**, T. I, p. 55, citado en José FERRATER MORA, (1964), **Diccionario de Filosofía**, Buenos Aires, Sudamericana, (5ª edición), tomo II, p. 31.

⁶ M. A. DE LA CRUZ VIVES, “La noción de un lenguaje ideal en Platón. Anotaciones de una lectura del diálogo **Cratilo**”, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero20/cratilo.html>.

Quien retoma esta reflexión sobre el verdadero sentido de los nombres pero dando prioridad al ser fue Platón⁷, quien asienta las verdaderas problemáticas que se gestan a su alrededor. La obra *Cratilo* mostró cuáles eran las dos posturas al respecto, representados en las personas de Cratilo y Hermógenes⁸. El primero, aunque discípulo de Heráclito, mantuvo la postura que hoy denominamos naturalista, que invocaba la idea que los nombres reflejan la esencia de las cosas, es decir que por naturaleza a cada ser en la tierra se le había fijado el nombre y de allí su rectitud⁹. El segundo, mantuvo la postura hoy llamada pactista, que indicaba que el nombre correcto provenía directamente del acuerdo entre los hombres, siendo fundamental la ley y la costumbre de los hablantes: así, lo importante era el pacto entre los seres humanos al momento de denominar.

Si ahondamos más en esto, nos sumergimos en la problemática de si los nombres son un medio para el conocimiento, o bien, si son un instrumento para la comunicación.

Platón expuso su propia teoría: los términos debían ser colocados por una persona que fuera idónea, que hiciera un uso racional del lenguaje y asimismo deseara conocer la verdad. Para esto nadie mejor que un legislador o *nomotetes*, que fuera filósofo y que, por la dialéctica, esté en contacto con las ideas. La contemplación de las mismas permitiría la fijación de nombres exactos a las cosas. De esta manera, la purificación del alma sería la verdadera forma de llegar a conocer más allá de la palabra.

Aristóteles persiste en esta temática reforzando el convencionalismo. Intentará, a partir de sus razonamientos, buscar un equilibrio entre la importancia del lenguaje y el ser, para que de manera proporcional lleguen a convivir armoniosamente en un sistema filosófico. Es decir, que defiende la capacidad del lenguaje para conocer a las cosas.

⁷ Para revisar este tema y desarrollarlo hemos utilizado los lineamientos de Maurice BEUCHOT, **La filosofía y el lenguaje en la historia** (Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua), México, UNAM, 2000, pp. 17- 22 y el artículo de Eleonora DELL'ELICINE, **Nisi enim scieris: el problema del lenguaje en Isidoro de Sevilla**, leído en el Congreso Internacional "Palimpsestos" realizado en la ciudad de Bahía Blanca en 2010, el cual tiene adicinado una cantidad de bibliografía específica y citas textuales de los autores latinos sobre el tema.

⁸ Expone un panorama del tema W.K.C.GUTHRIE, **Historia de la filosofía griega, III: siglo V. Ilustración**, Gredos, Madrid, 1988, pp. 203 a 217, y V: **Platón. Segunda época y la Academia**, pp. 11a 42.

⁹ Según Maurice BEUCHOT, **La filosofía y el lenguaje en la historia**, p.20, lo que Cratilo mantuvo de su maestro fue la idea del *logos* y no la del devenir, como quien sujeta la realidad del fluir y se sostiene por encima de él.

Varias obras dedicó a este tema desde distintas perspectivas. Ellas son *Peri Hermeneias*, *Categorías* y *De Interpretatione*¹⁰. En ellas, explica el convencionalismo del signo lingüístico, quitando el corte naturalista del mismo. Primeramente, el término designará arbitrariamente a una cosa y luego, por su medio, se llegará a la realidad aludida, es decir que, en tanto producto de la convención, posee sentido. Se extiende analizando las palabras en sus funciones de verbo, nombre, partículas, que forman al cabo las oraciones, las cuales se pueden clasificar en interrogativas, deprecativas, aseverativas, y así a más.

Llegado a este punto, puede decirse que las proposiciones surgen de la combinación de los vocablos, momento en el cual se puede llegar al conocimiento de la verdad, o bien, al error. El lenguaje no se define a nivel de las palabras individuales, no obstante, son dimensiones primeras del discurso y, por lo tanto, universales para los hombres. El convencionalismo aparecería en el momento en que debe hacerse la combinación de los elementos básicos. Aristóteles estudia las leyes que rigen la verdad, pretendiendo desarticular la desconfianza platónica hacia el lenguaje sensible, que sería el primer paso en el conocimiento de la realidad y en el interés de relacionar, como dijimos, lenguaje y ser.

Detrás, los neoplatónicos ambicionaron concordar ambas teorías en una sola bajo la metafísica del primero con elementos de los dos. La teoría semántica de Porfirio tendrá plena vigencia durante la Antigüedad Tardía. Concretamente, esto se debió a que la mayoría de los neoplatónicos acomodaron en particular los trabajos lógicos de Aristóteles a los diálogos inspirados de Platón¹¹. Sin embargo, insistieron en la importancia del lenguaje sensible para la filosofía; y la palabra como instrumento que puede conocer la realidad.

Este mismo punto fue compartido por los estoicos, quienes dieron cierto predominio a Platón, y por ello, el ser sobrepasó nuevamente al lenguaje. Esto se ve claramente en la teoría de los *lektá* o significados como existencias entre el signo completo, el pensamiento y la cosa, y daría plena significación a las palabras. También produjeron teorías sobre los nombres propios, según la cual los términos tienen carácter

¹⁰ La primera es citada por BEUCHOT, las dos siguientes por DELL'ELICINE.

¹¹ Parte de la reflexión que hace R. VAN DEN BERG, **Proclus commentary on the cratylus in context. Ancient Theories on language and naming**, Brill, Leiden-Boston, 2008, de la problemática de los elementos sensibles, los universales y las formas, está citada en DELL'ELICINE, p. 3.

de señalador de los portadores a los que se refieren. También rescataron la necesidad del filósofo de vigilar constantemente el uso correcto de la lengua.

Después, Cicerón en su obra las *Tópica*, respalda el uso de la etimología para la argumentación. Marco Varrón, con su obra *De Lingua Latina*, desarrolla todo un programa de promoción de la lengua. Finalmente, Quintiliano de Calahorra en su tratado *Instituto Oratoria*, aunque desmerece el método etimológico, afirma la importancia del lenguaje en la formación de un buen ciudadano, en la compatibilidad entre discurso y verdad y el aprendizaje de la lengua desde la niñez.

Este pensamiento clásico que hemos expuesto fue el marco meditado desde la cultura grecolatina para el tema del lenguaje. En él se encuadraban los pensadores pertenecientes a la Antigüedad Tardía que, por supuesto, perdurará con algunas variantes durante la Edad Media. San Agustín muestra su predilección por tales conceptos, si bien probablemente no haya conocido las fuentes griegas directamente. Isidoro de Sevilla recurrirá a dichas herramientas enfatizando unos conceptos sobre otros, en una opción programática cuyo objetivo era consolidar al clero en su función rectora, asociarlo a las clases dirigentes hispanas y sostener el armado ideológico de la Iglesia¹².

El lenguaje en Arnobio de Sicca

El lenguaje de Arnobio de Sicca en su obra refleja su ubicación intelectual, social, cultural y religiosa en la que se hallaba. Específicamente hablando de su utilización del lenguaje, conocer la retórica le permitía jugar con él, incorporando todos los materiales que se encontraban a su alcance, cuestión que cubría su ambición de persuadir acerca de su transformación personal pero también de convencer acerca de los errores que poseía la religión grecolatina tradicional, a lo que dedica los últimos cinco libros de su obra. Es comprobable la utilización frecuente y magistral que hace de la repetición, la anáfora, la escansión y otras figuras del discurso. Además una poderosa memoria le acerca los materiales de escritores clásicos y antiguos escritores latinos.

¹² Para una consecución de este tema véase DELL'ELICINE y de la misma autora, "La Biblia, la Iglesia, la herencia: debates en torno al rol de las artes del lenguaje en la formación del clero de occidente entre los siglos IV y VI", leído en el **III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder** organizado por el GERE durante los días 25 al 27 de agosto de 2010, éste último analiza justamente las artes del lenguaje de la antigüedad clásica y su uso por parte de varios autores cristianos; también "**De Deo nihil digne humanus sermo dicit**. Isidoro de Sevilla y la ambigüedad de la lengua humana", ponencia leída en IX Jornadas de Estudios Medievales, Buenos Aires, 1 al 3 de septiembre de 2008.

El abundante material que recaba de su conocimiento y experiencia personal no redundaba en una obra organizada plenamente y por ello el lector se encuentra muchas veces releendo pasajes o bien inmerso en una selva de conceptos que parecen encadenarse y no cerrar jamás. Probablemente esta sea una de las razones por las cuales su obra prácticamente no fue leída e incluso fue desestimada como apócrifa por el mismo papa Gelasio I (492-496). Es indudable que las contradicciones que muestra en sus páginas sean las mismas que acunaba en su interior en un conocimiento provisorio de la nueva doctrina que había abrazado. El pertenecer su obra al género apologético, debe tenerse en cuenta que sus argumentaciones van orientadas en dos sentidos: una dirigida contra la objeción y le destruye; la otra, por el contrario, trata de demostrar las incongruencias que derivarían de aceptar la objeción misma¹³. Esto contribuye a este ida y vuelta que se percibe en la lectura y que engendra cierta incomodidad en la organización del discurso.

Arnobio de Sicca, como retórico y representativo de la época, se hace eco de las discusiones antiguas referentes a la utilización del lenguaje. Asimismo, el ser cristiano lo ubicó en un contexto intelectual en donde la búsqueda de ‘lo correcto’ era una cuestión fundamental. Los cristianos, a diferencia de los demás hombres religiosos de la Antigüedad Tardía, veían con malos ojos a quienes creían y servían a varios dioses y pensaban “*que Jesús mismo era... la única forma correcta de relacionarse con Dios, el único camino hacia la salvación*”. Por lo tanto, se volvieron exclusivistas, ejercieron la intolerancia hacia los demás creyentes y elaboraron afirmaciones doctrinales¹⁴.

Esta relación con la divinidad lo lleva a una honda preocupación frente a la utilización del lenguaje que se maneja. Sobre todo le interesa un pensado y conveniente uso del mismo.

¹³ Utilizamos las siguientes versiones para el trabajo de fuente: Henri LE BONNIEC, *Arnobe, Contre les Gentils*, Livre I. Texte établi, traduit et commenté (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 2002, y ARNOBIO DE SICCA, *Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles*. Traducción, introducción y notas por Clara Castroviejo Bolívar, Madrid, BAC, 2003 (ver nota 46).

¹⁴ Bart EHRMAN, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2004, p.140. El autor resume las características de las religiones antiguas y la religión cristiana, agregando más adelante que “lo que los cristianos aseguraban que: a) lo que importaba en última instancia era la correcta relación con Dios, b) una correcta relación con Dios requería creer y c) creer significa creer en algo (y no tanto mantener una fe vaga y abstracta en que el mundo funcionaba bien o mal), era evidente que tenían que decidir cuál debía ser el contenido de su fe. ¿Qué es exactamente lo que uno debe creer sobre Dios...? ... ¿Qué necesitaba uno creer sobre Jesús?... ¿Y qué hay de la salvación que Jesús trajo al mundo?...” Esto era fundamental puesto que se aclaraba qué creía una persona, cuestión que hasta ese momento no estaba determinado de esta forma.

Los cristianos habían sufrido graves calumnias habiéndoseles atribuido la culpabilidad por cuanto mal se hallaba en la tierra. Le interesa “*el sentido de esta creencia, la naturaleza de esta opinión*”; entonces apela a “*la yuxtaposición de los razonamientos en secuencias lógicas*” y dejar de lado la pasión por la polémica, contrastando con argumentos opuestos para llegar a una respuesta. Se pregunta entonces si, después de que apareciera el nombre de la religión cristiana, han ocurrido sucesos extraordinarios, insólitos o desconocidos a la ley de la naturaleza, particularizando luego cada interrogante con dichos aspectos de la naturaleza: la rotación del universo, las estrellas, el sol, la luna, las temperaturas, las estaciones del año, los vientos, los animales, las plantas, las personas, ¿acaso hubo cambios en ellos?¹⁵

Le preocupa la procedencia del nombre de las cosas. Si los vocablos “guerra”, “epidemia”, “granizo”, existían con anterioridad a la aparición de los cristianos quiere decir que no surgieron a partir de ellos. La misma antigüedad de dichos términos desestima la posibilidad de que hubieran participado de las desgracias y atestiguaría que siempre existieron dichas realidades en el mundo. “*¿Acaso los nombres mismos con los cuales se designan estos males no testifican y proclaman que ningún mortal estuvo jamás libre de ellos?*”¹⁶

Causa horror el nombre cristianos, como si fuera de mal augurio, todo por rendir culto a Jesucristo, quien tuvo nacimiento humano, muerte de cruz y es considerado Dios¹⁷. Arnobio defiende dicha creencia desde diferentes perspectivas, sobresaliendo la idea de que su naturaleza proviene del hecho de haber sido enviado desde reinos desconocidos por el Dios Señor de Todo como salvador¹⁸.

Cristo es una figura divina y humana a la vez, cuestión que no es nueva para el paganismo, pero su irrupción en la historia sí es inédita. Las divinidades paganas eran fuerzas cósmicas fuera de la tierra y a ningún hombre antiguo se le ocurría ofrendar la vida por ellos¹⁹, caso contrario a los mártires, que no dudaban en entregar la vida por

¹⁵ ARNOBIO DE SICCA, *Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles*... I, 2.

¹⁶ ARNOBIO DE SICCA, *Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles*... I, 3.

¹⁷ ARNOBIO DE SICCA, *Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles*... I, 36, 37, 39, 40, 41 resume las críticas a este respecto.

¹⁸ María Luján DÍAZ DUCKWEN, “El Jesús de Arnobio”, en Gerardo RODRIGUEZ (Dir.), **Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en historia antigua y medieval**, La Plata, UCALP, 2012.

¹⁹ En la entrevista realizada a Rubén Florio por María Luján Díaz Duckwen el 20 de octubre de 2011 en la Universidad Nacional del Sur, explica lo siguiente: “Marco Aurelio en el siglo II es clarísimo, en *Las Meditaciones*, cuando él no entiende a los cristianos dice algo extraordinario, exclama asombrado: “¿cómo pueden morir por alguien a quien no han conocido jamás!”, es decir, “¿cómo es posible que

Cristo. Entre los recursos lingüísticos a los que apelaron los cristianos en sus escritos en la defensa de sus creencias figuran la historicidad y la verosimilitud, es decir, la dotación de un marco histórico con lugares y personajes reales, a la vez que poner testigos oculares de los acontecimientos relatados²⁰. Arnobio acude a este procedimiento, describiendo que la presencia de testigos que declararon sobre la vida de Cristo habla de su credibilidad: lo vieron, le creyeron y transmitieron por escrito los acontecimientos por él vividos. A los paganos que aducen falsedad a los textos cristianos los desestima con la idea base de que los mismos silogismos pueden utilizarse tanto para defender como para denostar aquello de lo cual se hable. Así se expresa concretamente: *“No creéis nuestros escritos; tampoco nosotros los vuestros. Nosotros forjamos falsedades acerca de Cristo; vosotros, acerca de vuestros dioses, propaláis afirmaciones falsas y vacías, ya que ningún dios se dejó caer del cielo para escribir por su mano el contenido de vuestras doctrinas, ni para desacreditar con el mismo procedimiento el de la nuestra y de nuestra religión. Nuestros libros han sido escritos por hombres; también los vuestros han sido escritos por hombres y redactados con palabras humanas; todo lo que pretendéis decir de nuestros escritores, considerad y recordad que también ha sido dicho acerca de los vuestros con iguales argumentos. Pretendéis que sean verdaderas las cosas que están contenidas en vuestros escritos, pero debéis admitir necesariamente también que es verdad lo que contienen los nuestros...”*²¹

La antigüedad de la religión fue un tema controvertido para el mundo antiguo puesto que cuanto más antigua más veraz y fidedigna se presentaba²². Arnobio de Sicca se opone a esta idea indicando que la antigüedad fue también causa de errores a causa del surgimiento de esos momentos de historias mitológicas vergonzosas acerca de los

pierdan la vida por una persona a la que no han conocido?” Y esto muestra el revés de lo que representan las creencias para personas que viven en el siglo II, porque lo que se deduce de las palabras de Marco Aurelio es “¿a quién de entre nosotros se le ocurriría morir por Venus? ¿O por Júpiter? A ninguno, para nosotros no son personajes reales: son fuerzas de la naturaleza, cósmicas”. Lo que probablemente no advierte Marco Aurelio es que hay un personaje, Cristo, que se ha introducido en la historia y, para los llamados paganos, la introducción de una divinidad en la historia era mítica, un cuento, una fábula. Cuando Júpiter baja y se aparea con las mortales y procrea hijos mortales, se trata de relatos míticos, pero no son históricos, no son reales, no los sienten como tales. Tienen un contenido simbólico, alegórico. Pero aquí no, aquí lo que no advierte Marco Aurelio es que hay un personaje divino que se ha encarnado en la historia. Esa reflexión de Marco Aurelio es, además, magnífica, porque nos está hablando de cómo perciben el mundo una persona formada en el pensamiento grecolatino y aquella que se ha entregado a esta nueva fe”.

²⁰ Rubén FLORIO, **Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio**, Bahía Blanca, Ediuns, 2001, p.46.

²¹ ARNOBIO, I, 57.

²² Para esta problemática, véase Bart EHRMAN, **Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento**, p.169-170.

dioses, lo cual no otorga más verosimilitud que las más cercanas. “Pues nuestra creencia está asentada sobre testimonios, la vuestra sobre opiniones, y es mucho más admisible que haya mucha menos ficción en las cosas recientes que en aquellas que estás sumidas en las tinieblas de la antigüedad”²³. En ambos casos expuestos, nuestro autor utiliza el recurso de la inversión, es decir que incorpora prácticas paganas censuradas anteriormente por los mismos cristianos pero que ahora esgrimen con total licitud para la defensa de la fe²⁴.

Al razonamiento que la escritura cristiana fue realizada por hombres incultos e ignorantes, que por ello no deben ser oídos, nuestro autor piensa que esto es un argumento fuerte para deducir que no hubieron mentiras, puesto que las mentes simples sencillamente no conocían el embellecimiento por medio de las palabras. Con este punto se inicia el tratamiento del tema de la lengua, que incluye la frase que la guiará: “La lengua es trivial y despreciable”²⁵.

La verdad no requiere adornos, no necesita circunloquios, ni silogismos, ni entitemas ni definiciones, a diferencia de las conjeturas que sí las necesitan; quienes no saben de qué se está hablando se dejan encandilar por la ornamentación en las palabras²⁶. Además, los libros cristianos, según dice Arnobio que afirman los paganos, se hallan “sembrados de solecismos, de barbarismos y corrompidos por faltas espantosas”²⁷. Cuando se busca la verdad, nuestro autor asegura que no hay lenguaje que por naturaleza sea exacto ni defectuoso, tras lo que se pregunta por la razón natural o la ley escrita que disponga que los nombres no tengan un sexo definido por pertenecer

²³ ARNOBIO, I, 57.

²⁴ Rubén FLORIO, **Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio**, p. 174 –177. “Resulta interesante comprobar cómo determinadas prácticas de los paganos, censuradas cuando se las aplican a los mártires, cambian aquella negativa valoración cuando se ejecutan en contra de las fuerzas enemigas que atacan las virtudes cristianas”, p.175.

²⁵ ARNOBIO, I, 58- 59 son los puntos fundamentales que subrayarán el aspecto del lenguaje.

²⁶ B. EHRMAN, **Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento**, p.178-179, nos aclara que el grupo que él denomina proto-ortodoxo, que serán los antecesores de los cristianos católicos actuales, utilizaban varios argumentos, como los que siguen: “que la verdad siempre precede al error”, aludiendo a las herejías que surgieron posteriormente; y el uso de “el buen sentido y la lógica”, que ya lo hemos expuesto en el primer párrafo de este apartado. Aquí puede aplicárselo a varios de los puntos expuestos ya, incluido el presente.

²⁷ Rubén FLORIO, “Literatura e Historia en la Tardía antigüedad. Rupturas, continuidades, conexiones”, en: **Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S.A. Segreti”**, N° 7, 2007. En sus palabras: “La Biblia era un libro de fe, extraño a la idiosincrasia de los habitantes del Imperio, acostumbrados a escuchar la *Eneida*, por ejemplo, en el teatro”, p. 155. ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles ... I**, 59.

al género femenino o masculino. Esto sencillamente “son convenciones humanas y en absoluto indispensables a todos para usar en la creación del lenguaje”.

¿Cómo debe ser el lenguaje? ¿Simple u ostentoso? La comprensión de lo que se dice no está en su simplicidad o en su elegancia, ni en donde estén los acentos, o si hay error en el caso, la preposición, el participio o la conjunción. Estos aspectos son apreciados por quienes se afanan en hacer brillar las palabras por placer, e incluso pronunciarlas en un lugar también ostentoso, como pueden ser los foros, las asambleas o los procesos judiciales. Por el contrario, un vocabulario sencillo enfatiza qué se dice y qué utilidad tiene, evitando remarcar su atractivo. Muchos hombres repudiaron con anterioridad el refinamiento y se expresaron con austeridad y modestia, evitando el alarde característico de los sofistas.

Llegado a este punto afirma: “*Por lo demás, si se busca la verdad, ningún lenguaje es por naturaleza exacto, así como ninguno es por naturaleza defectuoso*”²⁸. Sin embargo, los siguientes puntos que desarrolla estarán relacionados con los nombres y los pronombres y el arbitrio que parece guía su conexión, para culminar aseverando que “*Éstas son convenciones humanas y en absoluto indispensables a todos para usar en la creación del lenguaje*”.

¿Cuándo una persona llega a ser sabia e inteligente? Su respuesta retórica insiste en si es porque saben declinar verbos y evitar los barbarismos y los solecismos; si es porque se expresan en lenguaje rítmico, estructurado y bien compuesto; o si es porque recuerdan obras importantes o partes de ellas; o porque conocen las disposiciones legales en los juicios, cuantas clases de causas legales hay y cuántas de defensas jurídicas, entre otras. Todas estas enumeraciones corresponden claramente a la educación que todo retórico enseñado en la escuela latina aprendió, resaltando la *paideia* romana que se trasunta en su interior: la literatura, la filosofía, el derecho. A dicha formación, Arnobio califica como arrogante, engreída y ciega. Concluye expresando lo siguiente: “*la sabiduría del hombre es una tontería ante Dios, que es el primero*”²⁹.

La fe aparece en este contexto contraria a las opiniones. Esta virtud, central para el cristianismo, fue el motor que impulsó a todos los convertidos a defenderla contra cualquier peligro, incluso llegando a entregar la vida. Agustín, tiempo más adelante,

²⁸ ARNOBIO DE SICCA, *Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles* ..., I, 59.

²⁹ ARNOBIO DE SICCA, *Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles* ..., II, 6.

expondrá la trascendencia que tendrá en el pensamiento antiguo, estableciendo el “crede ut intelligas”, es decir, cree para entender, que subvertía en un todo su orden³⁰. En Arnobio, la fe sobresale puesto que personalidades como Heráclito y Tales son incluidos en este sintagma, afirmando que creyeron en lo que afirmaron, es decir, la fe los condujo como única guía; asimismo ocurre con los cristianos.

Habiéndose preguntado por el hombre y el origen de su existencia en este mundo, lleva la duda a límites antropológicos diciendo: “¿vemos quizá por la irradiación de los rayos y de la luz o vuelan hacia nosotros las imágenes de las cosas y se asientan en nuestras pupilas? ¿Reside el sabor en las cosas, o se produce por el contacto con el paladar?”³¹. Una posible pregunta es acerca de la posibilidad cierta de su acercamiento a la obra de Lucrecio, del cual este pasaje parece extraído.

Referido específicamente todo este contexto al nombre de los dioses, nuestro retórico parece aceptar la existencia de los dioses paganos³², aunque a modo de excusa para refutarla ya que hace las siguientes consideraciones:

- Quién ha colocado el nombre a cada uno de ellos, ¿los mismos paganos o bien fueron impuestos en los días *lustrales* (es decir, los días específicos de purificación y en los que se imponían los nombres a los niños)?
- Si los nombres son divinos y celestes, ¿quién se los ha anunciado? y si los colocaron ellos mismos ¿cómo pudieron hacerlo si no conocían quiénes ni cómo eran?
- ¿Verdaderamente existen estos dioses? ¿y si hay más cantidad que los que ellos conocen? ¿y si hay menos?
- ¿Por qué se los denomina con los géneros masculino y/o femenino si una naturaleza inmortal no tiene sexo?
- Hay divinidades que tienen nombres que no les corresponden: porque son parte del mundo, como por ejemplo luna, sol, estrellas, etc.; porque denominan virtudes y deseos, como Victoria, Paz, Equidad; porque algunos hacen alusión a cosas obscenas;

³⁰ Rubén FLORIO, “Discere-Docere. Tertuliano y Alcuino frente a la Paideia Oficial”, en: **Traditio. Studies in Ancient and Medieval Thought, History, and Religion**, 64, 2009, p.109.

³¹ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** ... II, 7-10.

³² J.M.P.B. VAN DER PUTTEN, “Arnobe croyait-il à l’existence des dieux païens?” en : **Vigiliae Christianae** 25, 1971, p. 52-55. En el mismo se afirma que esta noción simplemente le sirve para argumentar sobre la verdadera divinidad, y solo retóricamente son aceptadas como verdaderas. Resulta raro a los autores que Arnobio no vea a estos dioses paganos como demonios, imagen habitual entre los cristianos.

porque representan aspectos de la realidad, ¿si éstas no existieran, existirían los dioses que los nombran?

- Hay dioses con varios nombres y también varios dioses que tienen un solo nombre con sus tantas historias diferentes.

A grandes rasgos presentamos que las cuestiones esenciales tratadas son si las cosas fueron creadas antes o después de la presencia de las divinidades que las representan, también si los nombres fueron los adecuados y en virtud de qué fueron puestos esos y no otros. Por supuesto, Arnobio está convencido de que la auténtica divinidad es aquella en la que creen todos los cristianos. A partir de aquí, en todos los momentos que puede vuelve a argumentar a favor de Él, colocando en un lugar hasta ridículo a las paganas. La idea que nuestro retórico concibe de cómo debe ser y qué cualidades debe tener una verdadera divinidad es la que promociona continuamente³³.

El nombre de la verdadera divinidad, de los verdaderos dioses, es digno y llevan autoridad, “*tienen una naturaleza sabia y santísima*”³⁴; bajo el magisterio de Cristo, los cristianos son adoradores del Supremo Rey y Señor³⁵, Cabeza y Fundamento de todas las cosas³⁶. Su idea en el hombre es innata y con argumentaciones razonadas es ‘peligroso’ tratar de demostrar que existe y que es supremo³⁷. La salvación del alma que permitiría huir de la muerte, hace que Arnobio lo considere majestuoso, omnipotente, ante quien debe postrarse³⁸. Es el Rey del Universo, a quien resulta extremadamente temible nombrarlo en labios humanos³⁹. La utilización del género masculino es sencillamente producto del uso cotidiano del lenguaje, dado que su naturaleza inmortal

³³ María Luján DÍAZ DUCKWEN, “Paganismo y cristianismo en algunos autores de la Antigüedad tardía: Arnobio de Sicca e Isidoro de Sevilla” en: **Actas de las VI Jornadas de Historia de España, tomo IX**, CD-ROM, Fundación para la Historia de España (Argentina), Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008-2009; “La concepción de la divinidad en los primeros tiempos de la Antigüedad tardía”, **Actas De las IX Jornadas de Estudios Medievales**, Volumen 1, CD-ROM, DIMED, dependiente del CONICET y la Sociedad Argentina de Estudios Medievales, Buenos Aires (Argentina), 2008; “Cristianismo versus paganismo en Arnobio: la crítica a los dioses”, presentado en las **Primeras Jornadas de Filosofía Política. Democracia. Tolerancia. Libertad**, realizadas los días 17, 18 y 19 de abril de 2008, organizadas por el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Aparece en Internet en el siguiente sitio, <http://www.freewebs.com/filopol/actas/index.htm>

³⁴ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** ... I, 23.

³⁵ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** ... I, 27.

³⁶ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** ... I, 29.

³⁷ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** ... I, 33.

³⁸ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** II, 34-35.

³⁹ ARNOBIO DE SICCA, **Aduersus Nationes, En pugna con los gentiles** ... II, 39. Cuestión que es continuada por los autores cristianos de renombre, como son Agustín e Isidoro de Sevilla. Cf. DELL’ELICINE, 2010 y 2008.

impide que podamos caracterizarlo sexuado⁴⁰. Dar sin esperar recibir resulta de la magnificencia de su nombre⁴¹. Finalmente podemos agregar de sus propias palabras: *“...es propio de los dioses, si es que realmente son verdaderos dioses y tales que les corresponde ser llamados con la fuerza de este nombre y el poder de tal título, no hacer nada maliciosamente, nada injustamente, y manifestarse a todos los hombres con el mismo e igual favor sin ninguna parcialidad...”*⁴².

Conclusiones

Hemos señalado a partir del presente trabajo cuales fueron las reflexiones acerca del lenguaje en la Antigüedad Tardía así como la utilización de las mismas. Arnobio de Sicca conoció sin duda la problemática filosófica del lenguaje, esforzándose luego de su conversión en utilizarla para defender y justificar la existencia de su nuevo credo a la vez que ubicar a su Dios en un lugar de supremacía frente a las divinidades paganas. Esta voluntad cobra valor conociendo los acontecimientos de la historia: en poco menos de un siglo, el cristianismo se transformará en la religión dominante del Imperio Romano.

⁴⁰ ARNOBIO, III, 6-8.

⁴¹ ARNOBIO, III, 24.

⁴² ARNOBIO, VII, 51.

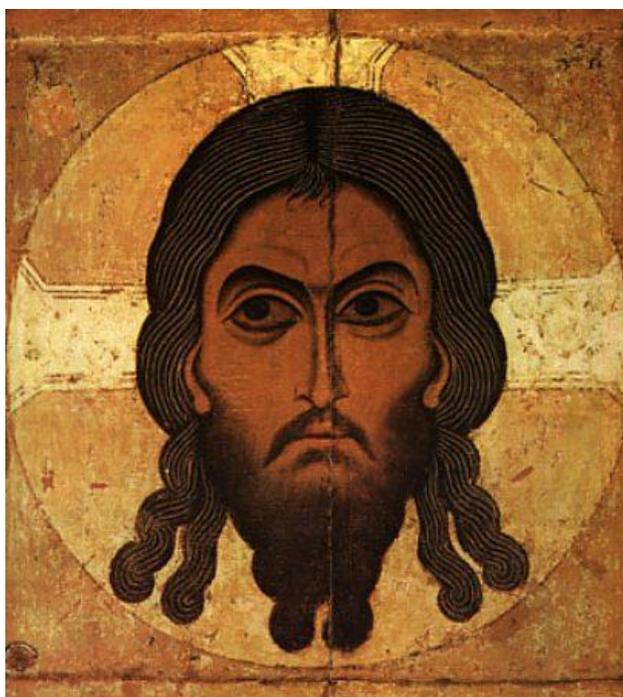
El *mandylion* del rey Abgaro de Edesa – Magia, mito, rito y espacio sagrado de un icono protector

Patricia Grau-Dieckmann¹

El *mandylion* del rey Abgaro

Antecedentes

El *mandylion* o lienzo del rey Abgaro de Edesa (hoy Sanli Urfa en Turquía), uno de los retratos *acheiropietos*² de Jesús, es una imagen que no se articula dentro de los tradicionales parámetros de los ciclos del arte temprano cristiano. Esta imagen tomada directamente del rostro divino —y por lo tanto, verdadera e igual al original— no deriva de un texto sustentante sino de las leyendas que el mismo generó.

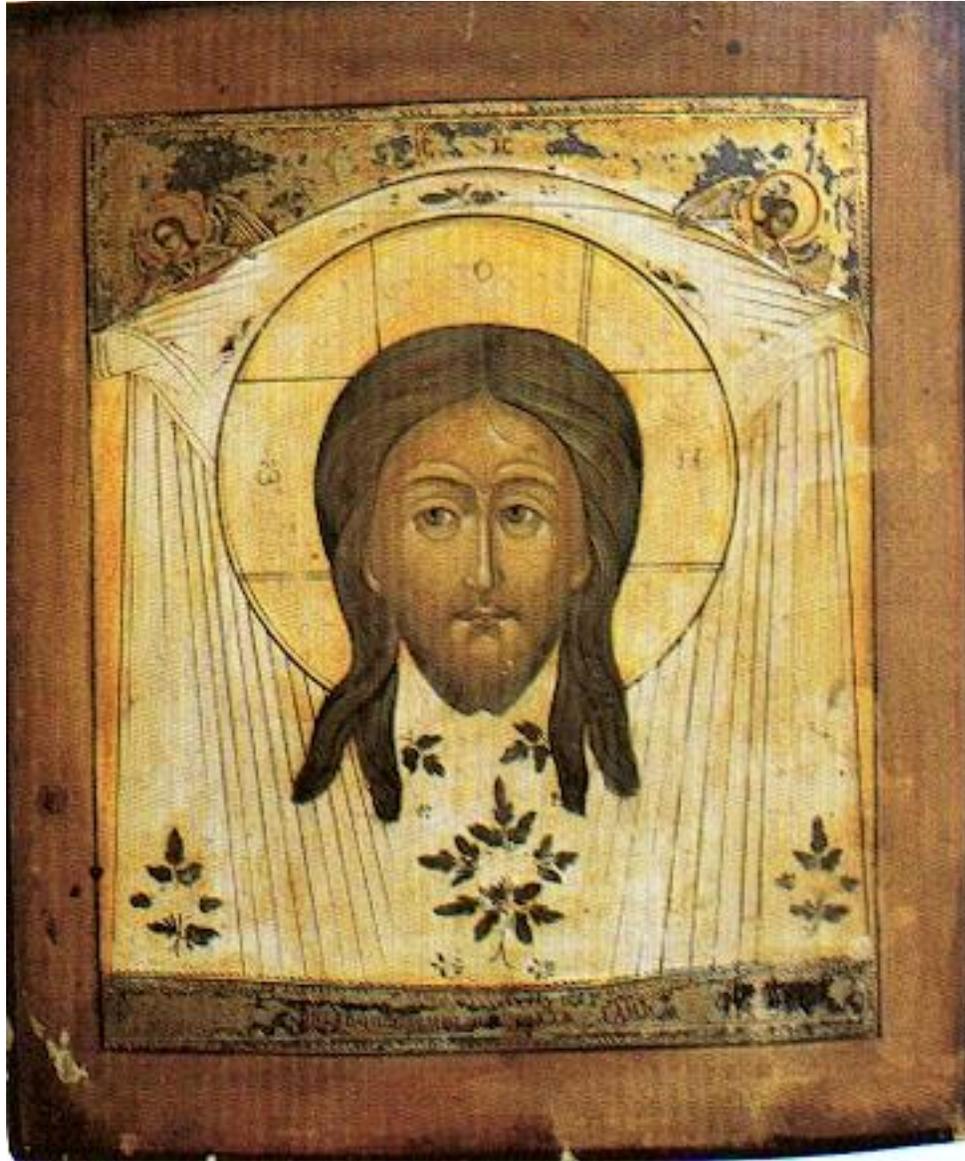


¹ Instituto Superior Profesorado J. V. González, Argentina, pgraud@sinectis.com.ar.

² Del griego *poieo* “hacer” y *kheir* “mano”: “no hechos por la mano del hombre”.

Patricia GRAU-DIECKMANN, “El mandylion del rey Abgaro de Edesa – Magia, mito, rito y espacio sagrado de un icono protector”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 177- 190. ISBN 978-987-544-476-8

Mandylyon, segunda mitad S. XII, 77 x 71 cm., Galería Tretiakov, Moscú, icono procesional.



Mandylyon con el Rostro Santo, hacia 1800, 37 x 32 cm., Colección Privada en Líbano.

Texto e imagen tuvieron su origen en Oriente. El escrito más antiguo conocido que avalaría la existencia del *mandylyon* está citado en la **Historia Eclesiástica** (I, 13; II, 1.6-8) de Eusebio³ y son dos cartas tituladas “Copia de la carta que el rey Abgaro escribió a Jesús,

³ 263-339.

y que le envió a Jerusalén por medio del correo Ananías” y “Contestación que envió Jesús al rey Abgar por el correo Ananías”, traducidas por el propio Eusebio de un documento siríaco encontrado en los archivos de Edesa. Las cartas se refieren a la historia del rey Abgar quien, conocedor de los milagros de Jesús, le escribe alrededor del año 30 pidiéndole que lo cure de la lepra, a la vez que le ofrece asilo en su ciudad. Jesús le contesta con una misiva en la que le dice que aún debía cumplir con los designios del Padre por lo que en su lugar enviará un discípulo, que resultará ser Tadeo o Addai. Eusebio relata que Abgar oprime la carta de Jesús sobre su cara y queda limpio de lepra, pero no menciona la existencia del retrato cristológico que surgirá a consecuencia de este intercambio epistolar. De amplia difusión, las cartas fueron conocidas en Occidente gracias a la traducción latina de Rufino de Aquileia⁴ y luego se divulgaron en prácticamente todas las lenguas de la antigüedad cristiana (latín, copto, árabe, etíope, armenio, georgiano, irlandés, antiguo eslavo). De Santos Otero sostiene que las mismas son una falsificación del siglo III originada por la minoría cristiana de Edesa para hacer frente al movimiento maniqueo⁵ aunque también sugiere que es un intento de conectar al cristianismo de dicha ciudad con los tiempos apostólicos, durante la celebración de la conversión de Abgar IX⁶, que reinó hasta 216.

⁴ 345-410.

⁵ Aurelio DE SANTOS OTERO, **Los Evangelios Apócrifos**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 357.

⁶ A. DE SANTOS OTERO, **Los Evangelios Apócrifos**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 662.



El rey Abgaro recibe el mandylion de manos de Ananías, c, 940, 34,5 x 25,5 cm., Monasterio de Sta. Caterina, Monte Sinaí – San Tadeo y los santos Pablo de Tebas y Antonio; Basilio y Efraín el Sirio.

Oriunda de Galicia, la viajera Egeria, de mediados o fines del siglo IV, relata que en Edesa le leyeron las cartas y *“aunque tenía en mi patria copias de las mismas, tuve gran gusto en recibirlas (...) por si acaso nos hubiesen llegado a la patria algo incompletas, pues no hay duda que es más extenso lo que aquí recibí.”*⁷. Los papiros de Fayum, Göteborg y Nessana, del siglo

⁷ **Itinerario de la virgen Egeria**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 241.

VI o VII, citan las cartas e incluyen una frase al final de la respuesta de Jesús que no figura en el texto eusebiano: “[y mi discípulo] *hará tu ciudad inexpugnable contra los ataques de tus enemigos*”⁸. La *Doctrina de Addai* (datada a partir de la segunda mitad del siglo III) y la *Defensa de los Iconos* (c. 730) de Juan Damasceno también mencionan la promesa de Jesús de preservar la ciudad y, además, dan cuenta de la existencia de un lienzo con el rostro de Cristo impreso. Un pintor fue enviado por Abgaro para obtener un retrato del Señor y Damasceno relata que el brillo que emanaba Jesús ya resucitado le impide mirarlo a la cara. Cristo toma el lienzo y lo presiona contra su rostro, dejando Su imagen impresa (el *mandylion*) que es entregada al rey de Edesa⁹.

Muchos siglos después, Jacobus de Voragine en la **Leyenda dorada** (c. 1270) denomina *mandylion* a la carta milagrosa¹⁰. Al igual que Eusebio, de quien toma básicamente la historia, no menciona el último párrafo sobre el compromiso de resguardar la ciudad:

*"Luego de la Ascensión de Cristo a los Cielos, tal como lo leemos en la Historia Ecclesiastica, Tomás el apóstol mandó a Tadeo —también llamado Judas— al rey Abgaro, tal como el Señor le había prometido. Cuando Tadeo llega hasta el rey y le dice que era el discípulo prometido por Jesús, Abgaro ve en su cara un resplandor maravilloso, que semejaba al de un Dios. Sorprendido y asustado por esta visión, adoró al Señor y dijo: 'Verdaderamente eres el discípulo de Jesús, hijo de Dios, que me ha hecho esta promesa: te enviaré a uno de mis discípulos para curarte y darte la vida'. Tadeo le dice: 'Si tú crees en el Hijo de Dios, obtendrás lo que tu corazón le pida' y Abgaro le contesta: 'Yo realmente creo, y estaré muy deseoso de sentenciar a muerte a los judíos que lo han crucificado, si yo tuviera la oportunidad, y las autoridades romanas no intervinieran'. Abgaro era leproso y, como leemos en algunos libros, Tadeo entonces tomó la carta del Salvador y frotó la cara del rey con ella y en un momento, la lepra fue completamente curada. Esta es la historia en cuanto al mandylion"*¹¹.

⁸ A. DE SANTOS OTERO, **Los Evangelios**, 2002, p. 356.

⁹ Contrariamente, la *Doctrina de Addai* indica que la imagen fue efectivamente pintada con pigmentos elegidos.

¹⁰ Esta denominación es incongruente con el posible origen de la palabra, que podría provenir del árabe *mandil*, del griego *mandylion*, del arameo *mantila* y del latín *mantilium*, todas referidas a una tela de considerable tamaño, como un manto de monje o un mantel de mesa.

¹¹ Jacobus de VORAGINE, **The Golden Legend**, Volumen II, Princeton University Press, 1995, pp. 261-262.

Desaparición del *mandylion* original

Otras imágenes cristológicas *acheiropoietos*

El *mandylion* (la Imagen) permaneció en Edesa¹² y en 944 fue transportado a Constantinopla y guardado en la capilla del palacio imperial hasta que en 1204 los venecianos aparentemente se apoderaron de la reliquia¹³. En ese momento se pierde el rastro del arquetipo de todas las imágenes de Cristo¹⁴.



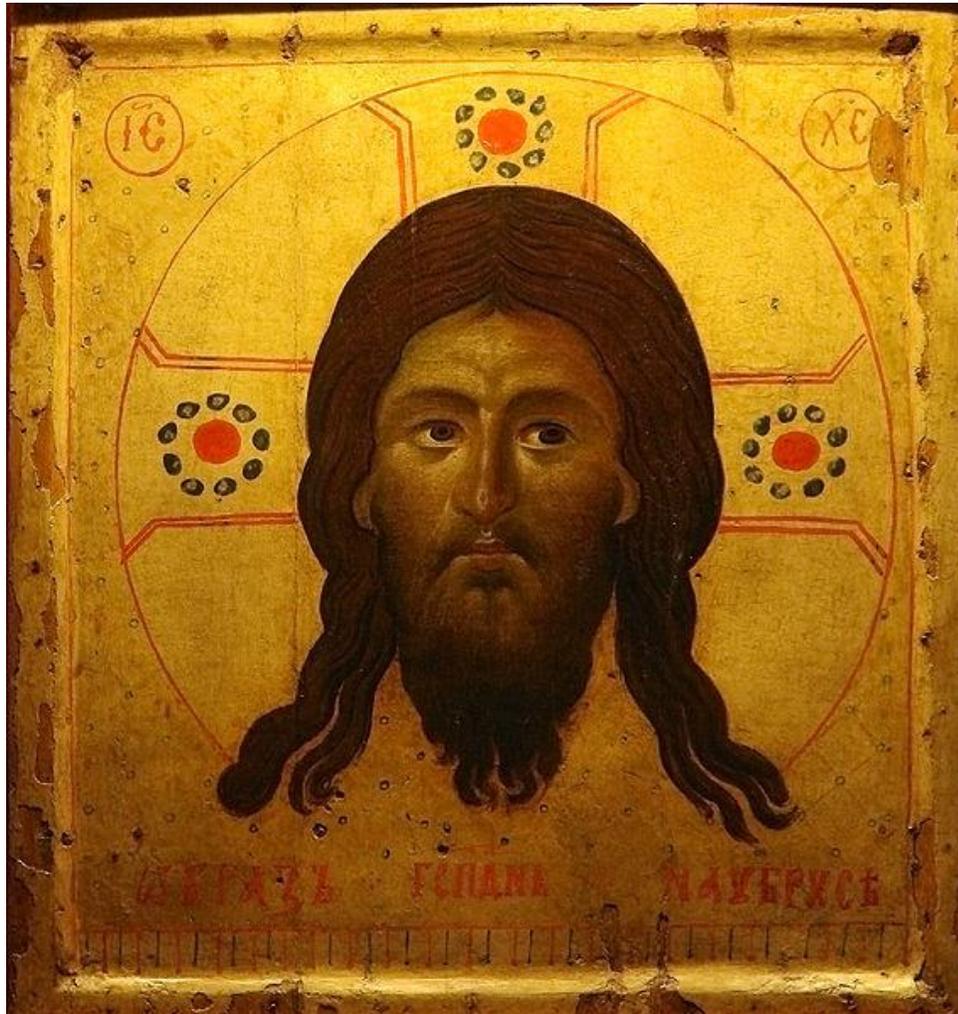
Códice Skylitzes Madritensis, fines S. XII, producido en Sicilia, Biblioteca Nacional de Madrid, Vitr. 26-2, f. 131r.

Por la misma época aparecieron en Roma diversas copias occidentales de la Santa Faz, como la de Laón en el convento de Montreuil les Dames.

¹² El *mandylion* preservó a la ciudad del ataque persa de 544 pero finalmente fue conquistada en 609.

¹³ De las cartas originales tampoco se sabe el paradero, y sólo se conservaron copias.

¹⁴ Hans BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Les éditions du Cerf, París, 1998, pp. 277- 279.

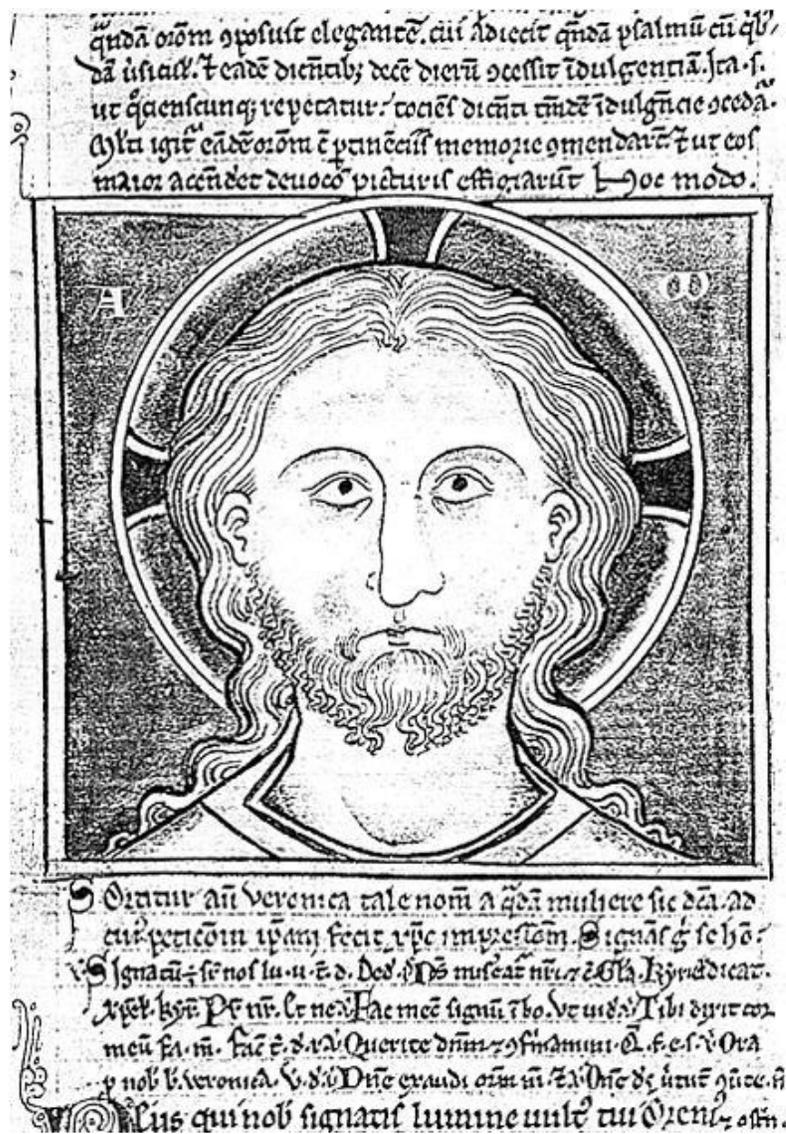


Santa Faz de Laón, primera mitad del siglo XIII, 44,1 x 40,1 cm., de origen eslavo, escrito con letras cirílicas, Catedral de Laón.

Simultáneamente, por influencia de las historias de algunos textos tardomedievales apócrifos¹⁵ se difunde en Europa la imagen *acheiropoietos* del paño de la Verónica. Es la *Vera Icona* o *Vericón*, la “verdadera imagen” en la jerga bárbara que mezcla latín y griego.

¹⁵ **Evangelio de la Venganza del Salvador y el Evangelio de la muerte de Pilatos.**

Ostenta el rostro de Cristo plasmado cuando la hemorroísa Verónica o Berenice¹⁶ secó el sudor del Hijo del Hombre durante su ascenso al Calvario¹⁷.



Rostro de Cristo, Mateo París, **Chronica Majora**, 1245-1253, 36,2 x 24,8 cm., Corpus Christi College, Cambridge, ms. 16, f. 53v.

¹⁶ **La Muerte de Pilato, el que condenó a Jesús** la llama Berenice. Otros textos como **El Evangelio de la Venganza del Salvador** y el **Evangelio de Nicodemo** la denominan Verónica. La mística alemana Ana Catalina Emmerick (1774-1824) la llama Serafia/Verónica. Este último es el nombre cristiano que adopta la santa mujer (**La Pasión del Señor en las visiones de Anna K. Emmerick**, Sociedad de San Pablo, Bogotá, 2006, p. 59.).

¹⁷ Patricia GRAU-DIECKMANN, “Los textos apócrifos determinantes de repertorios plásticos cristianos”, en: **Del cristianismo primitivo al cristianismo medieval: temas, enfoques, problemas**, Universidad Nacional de Mar del Plata; Universidad Nacional del Sur, Mar del Plata/Bahía Blanca, 2008, pp. 3-22.

En la imagen oriental –el *mandylion* o Imagen de Edesa– Cristo aparece como flotando en el paño, sin cuello. Es un hombre de mediana edad, con nariz delgada y larga, boca pequeña, ojos penetrantes, cejas muy marcadas, cabellos oscuros divididos por el medio que caen largos y ondulados a los costados de su rostro. Presenta unos pocos cabellos cortos en su frente y su barba es generalmente bipartita. Esta iconografía es la que se continúa representando hoy en día en los iconos que reproducen la Santa Faz. Coincidentemente, las Verónicas muestran rasgos similares pero muchas veces tienen cuello y corona de espinas. Ambas representaciones son sumamente parecidas aunque provengan de distintos ámbitos, y lo cierto es que al perderse el *mandylion* de Oriente, este retrato es sustituido en Occidente por una imagen análoga.



Santa Verónica, Maestro de Santa Verónica, ca. 1400, 78,1 x 48,2 cm., Alte Pinakothek, Munich.

En la **Leyenda Dorada**¹⁸ se identifica a la hemorroísa con santa Marta, hermana de María Magdalena, y allí se cita a Eusebio que menciona otro retrato de Cristo. La mujer curada mandó erigir en su jardín una estatua de Cristo para orar diariamente. La estatua en sí no tenía poderes milagrosos, pero cuando el pasto que crecía a su alrededor tocaba el ruedo de la túnica, éste adquiría poderes curativos. San Jerónimo, en el siglo V, relata en la **Historia Tripartita** que Juliano el apóstata¹⁹ retiró la estatua y puso en su lugar una suya, pero que ésta fue poco después destruida por un rayo²⁰.

Cumplimiento de la promesa

De estos tres retratos cristológicos, el único que producía verdaderos milagros por sí mismo era el *mandylion*. Jesús había prometido hacer “la ciudad inexpugnable” y su mediación se invocaba mediante el cumplimiento de ciertos ritos, en una ceremonia que se acerca demasiado a los conjuros mágicos: “*Un ritualismo excesivo (...) se convierte en magia cuando ‘impone’ a la divinidad la obligación de conceder lo que el acto ritual significa*”²¹. Las autoridades eclesiásticas fijaron el *mandylion* a la puerta principal de Edesa y, ante la eminencia de un peligro, un niño se paraba sobre las murallas y leía la carta de Jesús a Abgaro²². Los efectos de la carta eran aún más profundos ya que su presencia no sólo impediría a los paganos o heréticos morar en Edesa, sino que libraría a la ciudad de posibles tiranos. Una antigua creencia suponía que los soberanos ilegítimos no tenían poderes sobre las fuerzas milagrosas como las que producían estos objetos portentosos, y que sólo los genuinos sucesores contaban con el apoyo de las potencias naturales para poder actuar con rectitud.

¹⁸ Voragine, **Leyenda Dorada**, p. 24.

¹⁹ 331- 363.

²⁰ Patricia GRAU-DIECKMANN, “Santa Marta, patrona de hogares ajenos”, en: **Arqueología, Historia y viajes sobre el mundo Medieval**, 36, 2010, Barcelona, pp. 55-62.

²¹ José Severino CROATTO, **Experiencia de lo sagrado – Estudio de fenomenología de la religión**, Verbo Divino, Villatuerta (Navarra), 2002, p. 64.

²² Herbert KESSLER L., “Il mandylion”, en: **Il volto di Cristo**, Biblioteca Apostolica Vaticana, Electa, Milán, 2000, pp. 67/70.

Cristo como taumaturgo

El principio actuante de la magia es que todos los seres, humanos o divinos, pueden ser utilizados por quien sepa conducir dicho principio “a través de las *ceremonias* y los *hechizos*”²³. El cristianismo de los primeros tiempos —y no siempre en forma velada— consideraba que Jesús era Él mismo un extraordinario mago. Su poder había logrado vencer a la magia que recurría a la ayuda de demonios, como la de los sacerdotes persas²⁴ o la de Simón el mago. La venida de Cristo significó el predominio de una taumaturgia que no recurría a hechizos ni a encantamientos ya que Jesús realizaba los milagros en Su propio nombre²⁵.

El *mandylion* de Abgaro obraba prodigios porque se trataba del propio Cristo, no de su simple representación en un lienzo. Una imagen *acheiropoietos* expresa arquetípicamente a todas las imágenes del Salvador²⁶; paradójicamente, su mera existencia es lo que garantiza la presencia divina en la imagen. En términos de magia, la ceremonia actuante era la lectura de la carta **por un niño**, y el hechizo, la fuerza del Cristo presente en un retrato impreso por su propia emanación.

Mito y rito en la demarcación de los márgenes

La permanencia del *mandylion* en Edesa y el rito catalizador y formalizador que representaba la lectura de la carta, transformaba a la ciudad en un espacio sagrado donde se manifestaban la kratofanía y la hierofanía²⁷.

El rito es un símbolo actuado que, seguido paso a paso, rememora el orden cósmico y en cierta manera es la imitación de lo ejecutado por el dios²⁸. El mito, en tanto rememoración del mismo, reclama ser recitado, recreado. “*Contar el mito es crear ritualmente*

²³ James FRAZER, **Magia y Religión**, Leviatán, Buenos Aires, 1993, p. 73.

²⁴ Thomas MATHEWS, **The clash of gods**, Princeton University Press, Nueva York, 1997, p. 85.

²⁵ Patricia GRAU-DIECKMANN, “Una iconografía polémica: los magos de Oriente”, en: **Mirabilia 2, Revista de História Antiga e Medieval**, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, J. W. Goethe - Universität Frankfurt, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, pp. 96-97.

²⁶ Ofelia MANZI, “La cotidianidad de una imagen, el rostro de Cristo”, en: **Mirabilia 2, Revista de História Antiga e Medieval**, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, J. W. Goethe - Universität Frankfurt, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002, p. 63.

²⁷ Mircea ELIADE, **Tratado de historia de las religiones**, Biblioteca Era, México, 1981, p. 328.

²⁸ CROATTO, **Experiencia de**, p. 328.

*un espacio sagrado (...). El mito es una narración evocada por una presencia totémica, una manifestación o un portador autorizado de energías cósmicas (...)*²⁹.

La vitalidad del mito se pierde a medida que éste se aleja de la presencia totémica. Pero en Edesa el tótem está presente y cierra el círculo físico y religioso de la ciudad. La doble presencia de la carta y del *mandylion* es la que convierte a Edesa en inexpugnable.

Otros iconos milagrosos (tótemes míticos) protegían ciudades y eran portados en procesiones alrededor de las murallas en casos de sitio, pestes u otros peligros, tanto en Oriente como en Occidente. Tal es el caso de la Virgen Panagia y la Hodigitria en Constantinopla, la Elousa de Vladimir, la Nikopoia en Venecia, y la Maestá de Duccio de Buoninsegna en Siena, entre otros. Todos ellos iconos de inspiración divina, milagrosos y protectores.

La actuación protectora de ambos elementos (mito y rito) se producía atávicamente dentro de un límite demarcado: la muralla que circundaba la ciudad. *“La cerca no indica ni significa únicamente la presencia continua de una kratofanía o de una hierofanía en el interior del cercado; tiene por objeto además preservar al profano del peligro al que se expondría penetrando allí sin tomar precauciones. Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin haberse preparado, sin haber pasado por los ‘movimientos de aproximación’ que requiere cualquier acto de religión.”*³⁰.

En definitiva se trata de un problema de márgenes, delimitaciones que constituirán una barrera infranqueable y aterradora para los no iniciados. El límite es la muralla de la ciudad, la defensa marginal que preserva un espacio interior (pacífico y armónico), del espacio externo y desconocido, caótico, y poblado de demonios, larvas, aparecidos, almas en pena y otros seres deleznable y terroríficos que pululan fuera de los límites. Por ello, el rito de la toma de posesión del suelo tiene como objetivo la expulsión de los espíritus y genios de ese espacio delimitado³¹. En Edesa, el rito fundacional se renueva una y otra vez con la lectura de la carta y la exposición del *mandylion*.

²⁹ Charlene SPRETNAK, **Estados de gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica**, Planeta Tierra, Buenos Aires, 1992, p. 125, en: CROATTO, **Experiencia de**, p. 305.

³⁰ ELIADE, **Tratado de**, p. 331.

³¹ LECOUTEUX, **Demonios y**, p. 100.

El rito se realiza en un espacio sagrado y es esa actuación ritual la que, a su vez, es transformadora de ese espacio determinado. Más aún, es su propia sacralidad la que impide el acceso irrestricto al mismo³². Uno de los requerimientos que deben cumplir estos espacios sagrados rituales es su ubicación en lugares elevados, como las murallas de Edesa. Nada es casual para que el mito se renueve en su capacidad fundante. En este caso, la “persona sagrada”³³ que debe oficiar el rito en Edesa es un niño, ya que la intervención de algún personaje sacerdotal u otro que ostentara algún tipo de poder humano, no podía complementar o equilibrar la propia presencia activa y poderosa de Jesús en la impresión de su rostro, el real ejecutante del milagro. Por ello, nada más adecuado que un inocente niño para transmitir el mensaje omitido por Eusebio pero presente en todas las leyendas populares: “[y mi discípulo] *hará tu ciudad inexpugnable contra los ataques de tus enemigos*”.

Conclusión

Hasta el día de hoy, ninguna de las Iglesias cristianas ha revertido la condición de apócrifos de los textos erradicados del canon por el papa Gelasio en el siglo V, entre los que se encuentra la correspondencia entre Abgaro y Jesús. Pero las imágenes posteriores fundadas en el lienzo original continúan siendo reproducidas casi ininmutablemente, y estos iconos son profundamente venerados en las Iglesias orientales, sin bien carecen del omnímodo sentido milagroso y protector del original. Sin embargo, aunque las circunstancias de su origen y sus leyendas probablemente ya no persistan en el imaginario popular, el *mandylion*, copia que ha perdurado de un original sobre el que se desconoce su trayectoria, es todavía considerado, sin duda alguna, el auténtico retrato de Cristo.

Los hacedores de iconos³⁴ asociaban en sus obras (y continúan haciéndolo) las dos presencias, la divina y la humana, en una sola, verdadera y misteriosa, facilitando la comprensión de la simbología teológica en un recordatorio de una Historia Sagrada que no siempre es comprendida intelectual, sino más bien intuitiva y sentimentalmente, explicada

³² CROATTO, **Experiencia de**, p. 335.

³³ CROATTO, **Experiencia de**, p. 335.

³⁴ Para mayor información sobre el tema, ver Michel QUENOT, **El Icono**, Edit. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1990.

con palabras de todos los días y forjada en un lenguaje plástico accesible, conveniente y pasible de veneración. En el poder de estas imágenes en las que los creyentes depositaban una plena confianza, el lenguaje y el significado, paradójicamente, estaban suministrados por los textos pseudoepigráficos.

Nitardo como fuente histórica

Gerardo Rodríguez¹

En el transcurso de la novena centuria se produjo lo que David Ganz denominó un “revisionismo literario” del príncipe cristiano ideal, llevado a cabo por Ermoldo, Thegan, el Astrónomo, Nitardo y Notker de San Galo en torno a la figura de Luis el Piadoso². Este revisionismo se llevó a cabo en la corte o en ámbitos cercanos a ella, dado que los textos se leían, anotaban, corregían³.

Este uso común de materiales escritos generó similitudes -y diferencias-entre los autores, que se relacionan con

- la naturaleza y procedencia de las fuentes;
- las cuestiones referidas al vocabulario utilizado en cada una de ellas⁴;
- la identificación de las nociones de rey y emperador, tanto en lo referido a su contenido simbólico como a su encarnadura histórico-política y socio-cultural⁵;
- la construcción de una tradición franco-carolingia, a partir del análisis de las relaciones entre literatura e historia, entre tradiciones escritas y prácticas de escritura de la historia.

¹ Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, Argentina, gerodri@sinectis.com.ar.

² David GANZ, “Charlemagne in Hell”, en: **Florilegium**, vol.17, 2000, pp.175-194.

³ Este revisionismo constante de los textos constituyó una práctica habitual de las élites carolingias tal como lo demostró Rosamond MCKITTERICK “Histoire et mémoire de la crise d’une élite carolingienne: l’année 785 et les *Annales regni Francorum*”, en: François BOUGARD, Laurent FELLER et Régine LE JAN (eds.), **Les Élités au Haut Moyen Âge: Crises et Renouvellements**, Turnhout, Brepols, 2006, pp.267-282.

⁴ Philippe DEPREUX, “Poètes et historiens au temps de l’empereur Louis le Pieux”, en: **Le Moyen Age** 99, Bruselas, 1993, pp.311-332.

⁵ Cf. Helen Ann HUND, **Rex francorum et rex angul-saxonum: a comparison of Einhard’s Vita Karoli Magni and Asser’s De rebus gestis Alfredi**, Kansas, Wichita State University, 2007. Estudia en particular el contenido de los vocablos *fortitudo*, *constantia* y *sapientia*.

Gerardo RODRÍGUEZ, “Nitardo como fuente histórica”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 191- 202. ISBN 978-987-544-476-8.

Me interesa desarrollar algunos planteos teóricos sobre cuestiones históricas relacionadas con la historiografía carolingia, en general y con la obra de Nitardo⁶, en particular, teniendo en cuenta que:

- 1) En el transcurso del siglo noveno se elaboró un discurso historiográfico con claros fines ideológicos y políticos.
- 2) Dicho discurso distó de ser homogéneo; por el contrario, mostró contradicciones y matices vinculados con los posicionamientos políticos de sus autores y los sucesos traumáticos enfrentados, especialmente la penitencia impuesta a Luis en 833.
- 3) En la conformación de una tradición historiográfica de signo negativo en relación al reinado de Luis I (814-840), en particular del período 829-840, resultó decisiva la influencia de Nitardo.

Esta conformación de esta tradición histórico-narrativa franco-carolingia remite al análisis de múltiples discursos, análisis que debe considerar, necesariamente, los encuadres de producción, recepción, contenido, tiempo y espacio que le sirven de marco de referencia, en este caso, la producción histórica y literaria de la “renovación cultural carolingia”, caracterizada por los fuertes lazos que vinculan la épica y la teología con la historia.

Las investigaciones históricas referidas a los tópicos mencionados han avanzado significativamente en los últimos cincuenta años y permitido la renovación de temas y enfoques, relacionados con los ámbitos cultural y político. En este contexto historiográfico debe situarse la profunda revisión del reinado de Luis I, llevada a cabo a partir de una variada y rica documentación (las capitulares, las biografías, las cartas, las crónicas, los anales y las memorias), que posibilitó que tanto su figura como su accionar fueran “revisitados”⁷.

⁶ Nitardo (790-844), fruto de la unión de Berta, hija de Carlomagno, con Angilberto, jefe de la cancillería imperial, recibió su educación en corte imperial y se hizo abad de San Riquier, sin adquirir los votos monásticos. En 841 Carlos el Calvo le confió la tarea de escribir un relato sobre los últimos acontecimientos que habían tenido lugar en el Imperio. La obra de Nitardo como historiador consiste en cuatro libros que versan sobre las guerras civiles que se produjeron durante este período, guerras de las cuales es el único historiador que brinda su relato, relato en el que carga las tintas sobre Luis I, primero y Lotario I, después. Sus servicios se extendieron hasta el campo de batalla: luchó en la batalla de Fontenoy (841). También tradujo los Juramentos de Estrasburgo al francés antiguo.

⁷ Egon BOSHOFF, **Ludwig der Fromme**, Darmstadt, Primus Verlag, 1996; Peter GODMAN and Roger COLLINS (ed.), **Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)**, Oxford, Clarendon Press, 1990. Cf. Philippe DEPREUX, “Louis le Pieux reconsidéré? A propos des

Estos trabajos pusieron en cuestión las grandes ideas imperantes desde fines del siglo XIX, resumidas de manera magistral por François-Louis Ganshof (1895-1980)⁸, quien se convirtió en un referente historiográfico de la llamada “escuela institucional”. Según esta vertiente, la unidad política carolingia resultó efímera, dado que el gobierno del Imperio se sostenía sobre bases endeble, como lo eran la itinerancia del rey y la delegación del poder real en instituciones administrativas que resultaron ineficientes.

Desde mediados de los años sesenta del siglo XX, estas ideas comenzaron a modificarse. A partir de esta renovación, otros temas surgieron como relevantes, en particular las cuestiones que vincularon historia política y poder, tales como rituales, simbolismo y relaciones entre estructuras sociales y regímenes políticos⁹.

En los años ochenta, la historia cultural y el giro antropológico tuvieron un fuerte impacto en los estudios referidos al mundo medieval en general, carolingio en particular, dando lugar a una vigorosa tradición historiográfica que se mantiene hasta la actualidad¹⁰.

travaux récents consacrés à ‘l’héritier de Charlemagne’ et à son règne”, en: **Francia** 21/1, 1994, pp.181-212.

⁸ François-Louis GANSHOF, **The Carolingians and the Frankish Monarchy: Studies in Carolingian History**, Nueva York, Cornell University Press, 1971; François-Louis GANSHOF, **Frankish Institutions under Charlemagne**, Providence, Brown University Press, 1968.

⁹ Estos estudios comenzaron con las investigaciones de Percy Ernst SCHRAMM, **Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, 751-1190**, Munich, Prestel, 1983, 2ª edición (1ª edición 1928). A esta obra pionera y en cierto modo anticipatoria en todo lo relativo a las imágenes y símbolos del poder en la Edad Media le siguieron las de Ernst KANTOROWICZ, **The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology**, New Jersey, Princeton University Press, 1957; **Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship**, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1946. Entre los varios trabajos de especialistas ingleses, alemanes, franceses y norteamericanos destaco: Gerd ALTHOFF, **Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter**, Darmstadt, Primus-Verlag, 2003; Gerd ALTHOFF, Johannes FRIED and Patrick GEARY (ed.), **Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography**, Washington D.C. and Cambridge, German Historical Institute and Cambridge University Press, 2002; Gerd ALTHOFF, **Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde**, Darmstadt, Primus-Verlag, 1997; Philippe BUC, **The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory**, Princeton, Princeton University Press, 2001; Michael McCORMICK, **Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West**, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Janet NELSON, **The Frankish World, 750-900**, Londres, Hambledon Press, 1996; Joanna STORY (ed.), **Charlemagne: Empire and Society**, Manchester, Manchester University, 2005..

¹⁰ A modo de síntesis de estas nuevas miradas cf. Jennifer DAVIS and M. McCORMICK (ed.), **The Long Morning of Medieval Europe. New Directions in Early Medieval Studies**, Hampshire, Ashgate, 2008; Wojciech FALKOWSKI, Yves SASSIER (eds.), “Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches”, en: **Actes du colloque international de Poitiers, Centre d’Études supérieures de Civilisation médiévale**, 18-20 novembre 2004, Turnhout, Brepols, 2009; R. MCKITTERICK (ed.), **The New Cambridge Medieval History**, Vol. II: c.700-c.900, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Estas miradas culturales y políticas pusieron el acento en la documentación de tipo narrativo¹¹, en el estudio de la poesía carolingia¹², en la ampliación de las fuentes (numismática, epigrafía, heráldica)¹³, en la renovada interpretación de los textos exegéticos¹⁴, en las nuevas estructuras sociales¹⁵, en las relaciones entre cultura y poder¹⁶ y en la dispersión del poder en diversas áreas de Europa Occidental¹⁷.

Los resultados de estas investigaciones y propuestas teóricas permitieron dejar atrás tópicos tales como “la debilidad del Imperio carolingio” o bien “los límites reales de un Imperio ideal” para plantear hipótesis que consideraban los fuertes regionalismos presentes en el Imperio o las tensiones entre centro y periferias, nunca resueltas ni aún en tiempos de Carlomagno¹⁸. En este sentido, Janet Nelson habla de “pequeños mundos”, de poderes locales, expresiones que utiliza para confrontar la idea de una unidad política carolingia extendida en el tiempo y en el espacio¹⁹. Estas miradas consideran que el Imperio carolingio es el resultado de las relaciones y tensiones entre

¹¹ Walter GOFFART, **The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon**, Indiana, University of Notre Dame Press, 2005, 2ª edición (1ª edición 1988); R. MCKITTERICK, **History and Memory in the Carolingian World**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; R. MCKITTERICK (ed.), **The Uses of Literacy in Early Medieval Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Elizabeth TYLER and Ross BALZARETTI (ed.), **Narrative and History in the Early Medieval West**, Turnhout, Brepols, 2006.

¹² Peter GODMAN, **Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry**, Oxford, Clarendon Press, 1987.

¹³ Ildar GARIPZANOV, **The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c.751-877)**, Leiden, Brill, 2008; Cécile TREFFORT, **Mémoires carolingiennes. L'épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIIIe. – début XIe. Siècle)**, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

¹⁴ Alfonso HERNÁNDEZ, “Los límites de los conceptos “agustinismo político” y “gelasianismo” para el estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad en la Alta Edad Media”, en: **Revista Signum**, vol. 11, n°1, 2010, pp.26-48.

¹⁵ Philippe DEPREUX, **Les Sociétés occidentales du milieu du Vie. à la fin du IXe. Siècle**, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002; Heinrich FICHTENAU, **Living in the Tenth Century: Mentalities and Social Orders**, Chicago, University of Chicago Press, 1991; Regine LE JAN (ed.), **La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du VIIIe siècle aux environs du 920)**, Lille, Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998.

¹⁶ Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, **Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media**, Madrid, Actas, 2008.

¹⁷ Wendy DAVIES and Paul FOURACRE (ed.), **The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Matthew INNES, **State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400-1000**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Hans HUMMER, **Politics and Power in Early Medieval Europe. Alsace and the Frankish Realm, 600-1000**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Mayke de JONG, Frans THEUWS and Carine VAN RHIJN (ed.), **Topographies of Power in the Early Middle Ages**, Leiden, Brill, 2001.

¹⁸ Cf. los estudios modélicos de R. MCKITTERICK, **Charlemagne: The Formation of a European Identity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 y Georges MINOIS, **Charlemagne**, París, Perrin, 2010.

¹⁹ Janet NELSON, **Charlemagne and the Paradoxes of Power: The Reuter Lecture 2005**, Southampton, University of Southampton, 2006.

los distintos poderes regionales con los monarcas de la dinastía. Asistimos hoy a una nueva idea de Imperio carolingio, basada en la tensión entre lo universal y lo local y en la importancia del cristianismo en la construcción del mismo²⁰.

Julia Smith, al subrayar los aportes de la nueva historia cultural, pone énfasis en los estudios de discursos, lenguajes y literatura en general, e histórica en particular, que prestaron atención al impacto, a la importancia de los textos en la generación de las diferentes realidades del poder y permitieron ponderar y valorar una perspectiva microhistórica en un contexto más amplio, como lo es el pluralismo de la experiencia histórica²¹. Este pluralismo de la experiencia histórica ha permitido que varios autores replantearan las relaciones exteriores del Imperio carolingio, es decir, en el contexto de los Imperios²² o de los procesos históricos principales²³ de los siglos VIII a X.

La mayor parte de la documentación del período es documentación de tipo histórico-narrativa. Joaquín Martínez Pizarro subraya la importancia –a pesar de apreciaciones históricas que contiene muchas veces subjetivas y parciales- de esta “literatura narrativa” y de la “evidencia narrativa” pues se incluyen datos astronómicos precisos, características de las construcciones edilicias, datos referidos al ordenamiento jurídico, entre otros.

Pero también en esta literatura se encuentran estereotipos retóricos que continuamente son adaptados, elaborados, transformados dando lugar a una verdadera operación de manipulación del pasado, que fija una serie de *topos* que resultan familiares, que se retoman y recargan ideológicamente²⁴: cada época histórica genera un nuevo modelo, una nueva forma de relación presenta - pasado, que pone en evidencia

²⁰ J. NELSON, “Charlemagne and Empire”, en: J. DAVIS and M. McCORMICK (ed.), **The Long...**, pp.223-234 considera esenciales a los obispos en todo lo referido a la articulación de los poderes locales y el Imperio. Cf. Carine van RHIJN, **Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period**, Turnhout, Brepols, 2007. Por su parte, R. MCKITTERICK, **Charlemagne...**, pp.295-315 habla de la importancia de la topografía sagrada en el reino franco y la relaciona tanto con el papel de los obispos como con las reformas en la Iglesia y el triunfo de la ortodoxia. En tanto, Dominique IOGNA-PRAT, **La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Eglise au Moyen Âge**, París, Seuil, 2006 vincula fuertemente la difusión del poder político carolingio con la consolidación material del cristianismo, debido al avance de las construcciones cristianas (iglesias, basílicas, catedrales).

²¹ Julia SMITH, **Europe after Rome. A new cultural history, 500-1000**, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp.6-7.

²² Jeff SYPECK, **Becoming Charlemagne: Europe, Baghdad, and The Empires of A.D. 800**, Nueva York, Ecco / Harper Collins, 2006.

²³ Thomas NOBLE, **Images, Iconoclasm, and the Carolingians**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2009.

²⁴ Joaquín MARTÍNEZ PIZARRO, **A Rhetoric of the Scene: Dramatic Narrative in the Early Middle Ages**, Toronto, University of Toronto Press, 1989. Cf. Magali COUMERT, **Origines des peuples: les récits du Haut Moyen Âge occidental (550-850)**, París, Institut d’études augustiennes, 2007.

cómo se conjugan emulación e innovación²⁵. En el caso Ermoldo²⁶, Astrónomo²⁷, Thegan²⁸ y Nitardo²⁹, este nuevo modelo sostiene y difunde una “liturgia de la autoridad” que, aunque con matices y variantes, permite aunar la tradición franca del *Rex francorum* con la romana de *imperator Augustus*, la cristiana de *imperium Christianum* y la novedad altomedieval de *gratia Dei rex*³⁰. Así, por ejemplo, en el *aula regia* del palacio imperial de Ingelheim hay una puesta en escena de esta ligazón, dado que Luis es presentado como emperador romano-cristiano, dominador de los paganos y rodeado de frescos en los que están presentes Constantino, Teodosio, Carlos Martel, Pipino el Breve y Carlomagno³¹.

En las obras de los historiadores carolingios de la novena centuria, Luis aparece no sólo como el sucesor de Carlomagno sino, en especial, como un monarca que aspira a la continuidad de la *Renovatio Regni Francorum*³².

Nada de lo que dicen, pues, es dicho al azar sino que son expresiones de un verdadero proyecto ideológico, cultural y político, de allí que considere a dichas obras como “objetos construidos”³³, que sirven no sólo para interpretar una realidad sino también para crearla³⁴.

²⁵ J. NELSON, “Kingship and empire in the Carolingian world”, en: R. MCKITTERICK (ed.), **Carolingian Culture: emulation and innovation**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p.72; M. INNES and R. MCKITTERICK, “The writing of history”, en: R. MCKITTERICK (ed.), **Carolingian Culture...**, pp.207-209.

²⁶ ERMOLDUS NIGELLUS, **Poème sur Louis Le Pieux, et Épîtres au Roi Pépin**, édités et traduites par Edmond FARAL, París, Champion, 1964, 2ª edición (1ª ed. 1932) (en adelante ERMOLDO).

²⁷ ASTRONOMUS, **Das Leben Kaiser Ludwigs**, Ernst TREMP (ed.), Hannover, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Germanicarum, in usum scholarum separatim editi, 64 (MGH, SS rer. Germ. in us. schol. 64), 1995 (en adelante ASTRÓNOMO).

²⁸ THEGAN, **Die Taten Kaiser Ludwigs**, Ernst TREMP (ed.), Hannover, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Germanicarum, in usum scholarum separatim editi, 64 (MGH, SS rer. Germ. in us. schol. 64), 1995 (en adelante THEGAN).

²⁹ NITHARDUS, **Histoire des fils de Louis le Pieux**, édités et traduites par Philippe LAUER, París, Champion, 1926, 2ª edición 1964 (en adelante NITARDO).

³⁰ I. GARIPZANOV, **The Symbolic...**, pp.1-41.

³¹ ERMOLDO, IV, vv.267-282. Por su parte, ASTRÓNOMO, c.21-22 se refiere a la importancia de la tradición imperial romana en la corte carolingia, tradición que sobrevive pese a la creciente cristianización del Imperio

³² Josef SEMMLER, “*Renovatio Regni Francorum*. Die Herrschaft Ludwigs des Frommen im Frankenreich, 814-829/830”, en: P. GODMAN and R. COLLINS (ed.), **Charlemagne’s Heir...**, pp.125-146.

³³ Joseph MORSEL, “Les sources son-elles ‘le pain de l’historien’?”, en: **Hypothèses 2003. Travaux de l’École doctorale d’histoire de l’Université Paris I Panthéon-Sorbonne**, París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp.273-286.

³⁴ Gabrielle SPIEGEL, **The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography**, Baltimore, 1999 p. XVIII subraya la importancia del lenguaje performativo al momento de analizar y considerar los textos medievales. Más adelante, pp.3-28, fundamenta y ejemplifica la relación existente entre “realidad”, “contexto”, “estructura social” y el marco analítico elaborado por los historiadores,

Los textos de Eginardo a Notker nos brindan una mirada general sobre la novena centuria y particular del monarca en función de los contextos de producción de cada una de ellas. Por ejemplo, Thegan y el Astrónomo brindan las primeras caracterizaciones que permiten conformar una imagen del monarca a partir de la reelaboración de las herencias romana, cristiana y germana³⁵, en la cual la *pietas* aparece como principio rector de su gobierno³⁶, en tanto el texto de Nitardo, escrito bajo la óptica posterior a las guerras fratricidas del 840, toma partido por los sucesores de Luis.

Jean Batany afirma que el proyecto ideológico-político que se evidencia en Ermoldo y que subyace en los fundamentos de la “propaganda carolingia” del siglo IX, derivó, con el devenir del tiempo, en el “mito carolingio” del siglo XII³⁷.

La construcción del “mito carolingio” supuso reapropiaciones, resignificaciones, omisiones, silencios, interpolaciones, agregados. Al respecto Courtney Booker se pregunta si a partir de las fuentes del siglo IX podemos saber qué pensaron los hombres de aquella época acerca de los momentos de crisis social y política y cuáles fueron los códigos interpretativos que permitieron leer y dar significado a los acontecimientos³⁸.

En general, los historiadores han visto la penitencia impuesta a Luis en 833 como el evento que marcó el principio del fin de la dinastía carolingia. Los enfrentamientos entre Carlos y Lotario, las tensiones entre diversas facciones nobiliarias (tanto laica como eclesiástica), las disputas territoriales se acentuaron a partir de mediados de la década del veinte.

relación que necesariamente habla de textos y se expresa a través de textos. Cf. Robert F. BERKHOFER, Jr., **Beyond the Great Story: History as Text and Discourse**, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 2ª edición.

³⁵ Cf. R. MCKITTERICK, **The Uses of Literacy in Early Medieval Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; **The Carolingian and the Written Word**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

³⁶ Cf. Philippe DEPREUX, “La *pietas* comme principe de gouvernement d’après le *Poème sur Louis le Pieux* d’Ermold le Noir”, en: Joyce HILL y Mary SWAN (dir.), **The community the family and the saint: Patterns of power in early Medieval Europe**, Turnhout, Brepols, 1998, pp.201-224; Alexander WEIHS, **Pietas und Herrschaft: das Bild Ludwigs des Frommen in den Vitae Hludowici**, Berlín, Verlag, 2004.

³⁷ Jean BATANY, “Propagande carolingienne et mythe carolingien: le programme de Louis le Pieux, chez Ermold le Noir et dans le couronnement de Louis”, en: Emmanuèle BAUMGARTNER (ed.), **La Chanson de Geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis**, 3 vol., Paris, Saint-Père-sous-Vézelay, vol.1, 1982, pp.313-340.

³⁸ Courtney BOOKER, **Past Convictions: The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians**, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2009. Este autor considera que las *Historias* de Nitardo, ignoradas en gran parte de la Edad Media y sólo de interés para los eruditos, se convirtieron en los siglos XVII y XVIII en el texto para interpretar el pasado carolingio y, por ende, para mirar negativamente a Luis.

Esta visión, gestada hacia el 840-850, hizo especial hincapié en los sucesos de posteriores a 834 como determinantes en la historia de la dinastía carolingia, siendo los historiadores, a partir de Nitardo, los que construyeron “el drama del 833”, para contar una historia de traición y de declive político³⁹.

Esta escritura y re-escritura de la historia dio como resultado la vulgarización de la imagen de Ludovico, monarca al que se le cuestionaron sus aptitudes como gobernante. No obstante ello y como señalé brevemente, a comienzos del siglo IX esta mirada era diferente. Ermoldo Nigello aseguraba que Luis estaba destinado a suceder a Carlomagno en razón de su piedad⁴⁰; en tanto, el Astrónomo, parafraseando la parábola de los talentos⁴¹, asegura que el rey de Aquitania era el legítimo heredero del Imperio carolingio⁴² y actuaba en consecuencia, por ejemplo, buscando mejorar la administración regia en base a nuevos criterios de ordenación jurídico-administrativa⁴³.

Luis I se revelaba, para estos primeros biógrafos de su reinado, como un emperador virtuoso, pío, que ajustaba sus acciones a los preceptos de la religión cristiana⁴⁴. Sin embargo, a partir de Nitardo y en contraste con el dinámico Carlos, se convertía cada vez más en “Luis el Piadoso”, en el demasiado bondadoso y débil epígono⁴⁵, que sigue viviendo como tal en el uso idiomático del francés y en la

³⁹ J. NELSON, “Ninth-century knighthood: the evidence of Nithard”, en: Christopher HARPER-BILL, C. HOLDSWORTH and Janet NELSON, **Studies in Medieval History presented to R. Allen Brown**, Woodbridge, Boydell Press, 1989, pp.255-266 y Courtney BOOKER, “Histrionic History, Demanding Drama: The Penance of Louis the Pious in 833, Memory, and Emplotment”, en: Helmut REIMITZ and Bernhard ZELLER (eds.), **Vergangenheit und Vergegenwärtigung: Frühes Mittelalter und europäische Erinnerungskultur**, Viena, OAW, 2009, pp.103-128.

⁴⁰ ERMOLDO, vv. 600-635.

⁴¹ Mt XXV, 14-30; Lc XIX, 12-27.

⁴² ASTRÓNOMO, c.19.

⁴³ TEGHAN, C.10. Philippe DEPREUX, “Nithard et la *res publica*: un regard critique sur le règne de Louis el Pieux”, en: **Médiévaux** n°22-23, printemps 1992, pp.149-161 considera que estos cambios se deben más a cuestiones políticas (recompensar a los fieles y vasallos de Luis) que a razones administrativas. Incluso afirma que el ejercicio del poder público de Luis es firme a principios de su reinado pero que declina a medida hacia 830-833. En TEGHAN, c.19 pueden encontrarse argumentos para defender esta tesis.

⁴⁴ ASTRÓNOMO, Prólogo. Philippe DEPREUX, “La *pietas* comme principe de gouvernement d’après le *Poème sur Louis le Pieux* d’Ermold le Noir”, en: Joyce HILL and Mary SWAN (ed.), **The Community, the Family and the Saint: Patterns of Power in Early Medieval Europe**, Turnhout, Brepols, 1998, pp.201-224 subraya como la obra de Ermoldo en general está puesta al servicio de la defensa de la piedad de Luis como principio recto de su gobierno.

⁴⁵ NITARDO, I, Prólogo le dedica el texto a Carlos, advirtiéndole que preste atención en “*los tiempos terribles de su piadoso padre*”, acusándolo de ser el causante de las divisiones internas, inclusive familiares (I, c.3) y de ser incapaz para gobernar, incapacidad que ve reflejada en la actitud pasiva que asume ante los hechos.

conciencia histórica hasta el día de hoy. Nitardo llega, incluso, a afirmar que el Estado quedó completamente destruido⁴⁶.

Estos autores recurren y utilizan fuentes de variada naturaleza y procedencia, a partir de las cuales elaboran un discurso comprometido con el Emperador y su época⁴⁷. Las vidas elaboradas por Thegan y Astrónomo tienen por finalidad contribuir al engrandecimiento de la figura de Luis como Emperador, lo que lleva a estos autores a implementar diferentes estrategias discursivas, tales como denostar con fuerza a los oponentes nobiliarios de la realeza carolingia⁴⁸ o bien reforzar los vínculos entre carolingios y cristiandad, ya sea por medio de la acción de la Divina Providencia⁴⁹, ya por las actitudes piadosas de Carlomagno y Ludovico⁵⁰.

Thegan celebra a Luis por su sabiduría, tanto en lo referente a sus conocimientos de latín como -y en especial- los referidos a la exégesis bíblica. Incluso subraya como reinterpreta la *poetica carmina gentilia* a partir de ella⁵¹. Pero esta reinterpretación debe entenderse, a su vez, como una reapropiación del pasado germánico.

La obra de el Astrónomo narra con detalle y precisión las diferentes conspiraciones que debe enfrentar el Emperador, de las cuales sale airoso gracias a la presencia y el auxilio de Dios⁵².

Ambos obispos recurren a una gran variedad de textos para escribir sus biografías, aunque no siempre sea posible establecer filiaciones con precisión, más allá de las más simples y evidentes⁵³.

En cuanto a la identificación de las nociones de rey y emperador, los biógrafos subrayan, en especial, las vinculaciones entre los diferentes grupos nobiliarios⁵⁴, entre la

⁴⁶ NITARDO, IV, 7: “*rem publicam penitus adnulavit*”.

⁴⁷ Philippe DEPREUX, “Empereur, Empereur associé et Pape au temps de Louis le Pieux”, en: **Revue belge de philologie et d’histoire** t.70, 1992, pp.893-906.

⁴⁸ THEGAN, c.44, pp.599-600.

⁴⁹ THEGAN, c.7, p.186, donde llega a afirmar que la dinastía carolingia encuentra su origen y justificación en los propios Evangelios.

⁵⁰ ASTRÓNOMO, c.20, p.344.

⁵¹ THEGAN, c.19, p.200.

⁵² ASTRÓNOMO, c.54, p.500.

⁵³ Stuart AIRLIE, “The world, the text and the Carolingian: royal, aristocratic and masculine identities in Nithard’s *Histories*”, en: Patrick WORMALD y J. NELSON (ed.), **Lay Intellectuals in the Carolingian World**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.72. R. McKitterick estudia la importancia de las versiones “D” y particularmente “E” de los *Annales regni francorum* en Thegan y Astrónomo. Cf. R. MCKITTERICK, **Perceptions...**, pp.63-89. M. INNES and R. MCKITTERICK, “The writing...”, p.216 subrayan la importancia de la transmisión y la reescritura de la historia en el siglo IX y recurren para ello al análisis divergente que sobre la crisis de 830 plantean el Astrónomo y Nitardo.

tradicción familiar carolingia y la nobleza⁵⁵, dado que estos textos se escriben pensando en la legitimación de la sucesión, de allí la importancia tanto de las completas genealogías como de las vinculaciones con los orígenes troyanos y galorromanos a través de la herencia paterna⁵⁶.

La construcción de una tradición franco-carolingia, a partir del análisis de las relaciones entre literatura e historia. Francine Mora-Lebrun considera que la práctica escrituraria de los historiadores carolingios del siglo IX –en particular Ermoldo Nigello– sustenta un claro proyecto ideológico, que se fundamenta en dos pilares: la *traslatio imperii*, es decir, la visión de continuidad entre el imperio romano y el imperio carolingio y el encuentro entre política y religión, entre tradición clásica y cristianismo⁵⁷, de acuerdo a la ya mencionado al analizar la imagen elaborada en Fulda⁵⁸.

Por ello, estos autores pueden ser considerados como verdaderos “intelectuales” al servicio de una causa, “intelectuales” que recurren al uso y la difusión de la escritura en su búsqueda por determinar criterios de verdad. Al respecto, Chris Wickham afirma que la relación entre “intelectuales” y política que se establece en el siglo noveno no se dará nuevamente hasta la revolución francesa y considera que la importancia política de este grupo se observa en sus textos justificatorios o laudatorios, en las excusas que brindan, en la promoción de determinados personajes⁵⁹.

En este sentido, Matthias Becher sostiene que los *Anales carolingios* pueden ser considerados como una versión semioficial de la historia, el basamento sobre el que se desarrollan las demás narrativas del período⁶⁰. Una idea similar es la propuesta por

⁵⁴ Philippe DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, Thorbecke, 1997.

⁵⁵ Cf. Regine LE JAN (ed.), *La Royauté et les elites dans l'Europe carolingienne (du début du VIIIe siècle aux environs du 920)*, Lille, Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998.

⁵⁶ R. MCKITTERICK, “Political ideology in Carolingian historiography”, en: Y. HEN y M. INNES (ed.), *The Uses of the Past...*, 2000, p.164, p.169. ASTRÓNOMO, c.7, p.306.

⁵⁷ Francine MORA-LEBRUN, *L'Enéide médiévale et la chanson de geste*, París, Honoré Champion, 1994.

⁵⁸ J. NELSON, “Kingship...”, p.59 habla de “poetas de corte” y M. INNES and R. MCKITTERICK, “The writing...”, p.210 hablan de “escritores oficiales”, en particular Astrónomo, quien explica y justifica la política de Luis en un texto público, que reescribe a partir de otros textos, conservados en el archivo del palacio. Cf. ASTRÓNOMO, c.63.

⁵⁹ Chris WICKHAM, *The inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Nueva York, Viking, 2009, p.411.

⁶⁰ Matthias BECHER, *Eid und Herrschaft: Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Grossen*, Sigmaringen, Thorbecke, 1993, pp.21-77.

Rosamond McKitterick quien habla de la ilusión del poder real que transmiten⁶¹. En estos anales se encuentran testimonios de la difícil situación vivida tras la penitencia de 833 y la rehabilitación y restauración de 834, situación que provocó el deshonor de los Francos.

Nitardo, por su origen familiar, su formación en la corte, primero y su participación en ella, después, puede ser considerado un “intelectual” como sostiene C. Wickham o bien, como prefieren otros, un autor de corte⁶².

Esta cercanía a la corte y al entorno regio de Carlos quedó evidenciado en los detalles que transmite su obra en relación con la educación, en general y con la formación militar, en particular, brindadas en la corte carolingia⁶³.

En el Libro I de su obra aborda las tensiones internas en el transcurso del reinado de Luis, tensiones tanto sociales (con sus hijos, con ciertos sectores de la aristocracia y de la iglesia) como territoriales (en Italia, en Alemania). Entre las variadas acusaciones que realiza y que justifican la penitencia del rey, Nitardo subraya en varios pasajes que “*se había perdido la res publica*”⁶⁴, *res publica* que defendía sus hijos Lotario y especialmente Carlos⁶⁵.

Según su relato, Luis el Piadoso no pudo preservar la herencia de su padre y esto es determinante para referirse a él con dureza. La edad de oro de Carlomagno contrasta vivamente con los tiempos de declive de su hijo y sucesor, tiempos de declive marcados por la finalidad de los intereses defendidos –Carlomagno asumió intereses de carácter público, en tanto los intereses defendidos por Luis resultaron personales y egoístas-, las contiendas internas y los enfrentamientos entre él y sus propios hijos⁶⁶.

En todos los casos se podría hablar de “objetos construidos narrativamente”, de un pasado que toma cuerpo a partir de determinadas prácticas y estrategias discursivas. De allí los necesarios cuidados metodológicos que el historiador debe tener para enfrentar dichas fuentes. Philippe Depreux señala que la documentación narrativa del período carolingio contiene mucha información fidedigna (descripciones territoriales,

⁶¹ R. MCKITTERICK, “The Illusion of Royal Power in the Carolingian Royal Annals”, en: **The English Historical Review** vol.115, n°460, 2000, pp.1-20.

⁶² J. NELSON, “Public *Histories* and Private History in the Work of Nithard”, en: **Speculum** 60, 1985, pp.251-293.

⁶³ Bernard BACHRACH, **Early Carolingian Warfare. Prelude to Empire**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, pp.124-201.

⁶⁴ NITARDO, I, 3; I, 4.

⁶⁵ NITARDO, I, 3; IV, 6.

⁶⁶ NITARDO, IV, 7.

arquitectónicas, referencias litúrgicas entre otras) junto a otra que se encuentra tergiversada en función de los intereses de los participantes⁶⁷.

Los narrativas que recogen y reconstruyen la memoria carolingia evidencian lo sensible que resultó para los contemporáneos la penitencia de 833, a tal punto que, entre fines del siglo IX y mediados del siglo X, se realizó una operación de reescritura textual que quitó a Luis su autoridad y prudencia, relacionándolo casi exclusivamente con la crisis familiar y su actuar negligente.

Dominique Iogna-Prat considera que la construcción biográfica del soberano carolingio, de Carlomagno a Carlos el Calvo (768-877) debe inscribirse dentro del esquema mayor de la construcción carolingia de un emperador cristiano⁶⁸.

Walter Berschin⁶⁹, en tanto, afirma que este modelo de rey / emperador cristiano hay que comprenderlo en un contexto más amplio, de conformación de una sociedad cristiana, que genera obras de carácter histórico en las que se mixturán historia, biografía y literatura (en el formato del panegírico).

Estas obras presentan, en su conjunto, una serie de rasgos comunes, que pueden resumirse del siguiente modo:

- a) Subrayar los aportes de un rey dentro del cuadro mayor de la dinastía carolingia, objetivo o finalidad de "*Vita et conuersatio*" inaugurado por Eginardo.
- b) Filiar las actuaciones de los diferentes monarcas con la figura de Carlomagno, dando lugar a una revisión constante de los períodos precedentes. Esta imitación del "modelo Carlomagno" fue llevada adelante principalmente por Nitardo y Notker de San Galo.
- c) Resaltar la centralidad de la figura de Luis en el contexto del Imperio cristiano en gestación.
- d) Utilizar ideológica y políticamente las biografías de la novena centuria.

⁶⁷ Ph. DEPREUX, *Les Sociétés...*, pp.51-61. R. MCKITTERICK, *Charlemagne...*, pp.345-372 se refiere "libros reales" al referirse a la vasta cantidad de manuscritos que se producen, copian o guardan en la corte o ámbitos cercanos a ella. Cf. Hans-Werner GOETZ (ed.), *Die Aktualität des Mittelalters*, Bochum, Winkler, 2000; Karl HEIDECKER (ed.), *Charters and the Uses or the Written Word in Medieval Society*, Turnhout, Brepols, 2000.

⁶⁸ D. IOGNA-PRAT, "La construction biographique du souverain carolingien", en: Henriët, Patrick (dir.), *A la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe. – XIIIe. siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, Annexes del CLCHM vol.15, 2003, pp.197-224.

⁶⁹ Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, III (karolingische Biographie 750-920 n. Chr.), Stuttgart, Hiersemann, 1991, pp.199-220.

Los monasterios en el reinado de Alexis Comneno (1081-1118)

Victoria Casamiquela¹

El período de reinado de Alexis I Comneno (1081-1118) constituye un punto de inflexión al interior del período mesobizantino. Es especial porque marca, al mismo tiempo que la transición del siglo, el proceso fundacional de lo que habría de ser el Imperio de los Comneno, un Imperio que definió la estructura política propia del siglo XII y cuya desintegración sigue siendo una de las bases para la comprensión de la caída del Imperio en 1204. La reorganización política de Alexis Comneno, clave del desarrollo posterior, se basó por su parte en una reformulación de las relaciones entre Estado e Iglesia, que habría de suponer, al mismo tiempo que una reafirmación del control estatal sobre la Iglesia, una profundización del rol eclesiástico al interior de la esfera pública del Estado. El modelo era antiguo –nada diferente de hecho al modelo eusebiano- pero implicaba para fines del siglo XI el desafío de sobreponerse a la herencia de Miguel Cerulario, cuya presencia en el trono patriarcal de Constantinopla había marcado un retroceso institucional del Estado frente a la Iglesia. Sin embargo, más que su posición frente a la Iglesia, la consolidación del Estado mesobizantino requería la superación de la herencia iconoclasta. En efecto, la construcción política del post-iconoclasmo había otorgado al monacato un rol primordial frente al Estado, y un fortalecimiento de este último no podía ser llevado a cabo más que en detrimento de la influencia monástica. Es por ello que el presente texto se detendrá a analizar las vinculaciones entre poder imperial y monacato durante el período de la reorganización política de Alexis Comneno, a fin de establecer en tanto sea posible cuál fue el rol que el monacato jugó al interior de la reafirmación estatal de fines del siglo XI.

Las conclusiones de los especialistas en torno a las relaciones entre monacato y oficio imperial en el reino de Alexis Comneno han sido muy diferentes. Michel Angold, considerando las concesiones hechas por el emperador y su familia a un cierto número de fundadores monásticos, ha señalado que tal promoción imperial del monacato no

¹ Universidad de Buenos Aires, Conicet, Argentina, victoria_gerhold@hotmail.com

Victoria CASAMIQUELA, “Los monasterios en el reinado de Alexis Comneno (1081-1118)”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 203- 217. ISBN 978-987-544-476-8.

tiene precedentes en la historia bizantina. La actitud de Alexis I, que Angold asocia a la voluntad de obtener la cooperación monástica para la reafirmación política de los Comneno, revelaría la asunción imperial de una responsabilidad hacia el bienestar económico y espiritual de las fundaciones monásticas². John Thomas parece compartir el mismo punto de vista, sobre todo al señalar la intervención activa del emperador en el problema de la *charistike*, una de las instituciones más controvertidas del período³. Sin embargo, Rosemary Morris y Pamela Armstrong han señalado que es preciso diferenciar la intervención practicada por el emperador en materia monástica de aquella practicada por los miembros de su familia⁴. En efecto, habría sido en especial Anna Dalassena, junto con numerosos miembros de las familias de Comneno y Doukas, quienes se habrían interesado particularmente por la fundación y dotación de monasterios, como así también por la promoción de monjes y hombres santos, en mayor medida que el propio emperador. Según R. Morris, la actitud de Alexis hacia las nuevas fundaciones de Stroumitza y Backovo fue desde todo punto de vista convencional – caracterizada sólo por una concesión de beneficios a la manera tradicional-, y el emperador no habría sido tampoco un promotor significativo de los monasterios athonitas, al punto que Morris duda si puede atribuirse a Alexis I el carácter de un verdadero patrón del monacato. P. Armstrong, a diferencia de M. Angold, quien acepta al menos en parte la piedad como uno de los fundamentos de la promoción que los Comneno hicieron del monasticismo, enfatiza las consideraciones sobre todo políticas que guiaron las relaciones de Alexis con el monacato.

Es justamente a causa de esta controversia historiográfica que resulta necesario retornar a las fuentes del período para establecer el fundamento de las distintas posturas y sugerir, en la medida de lo posible, qué interpretación de la política monástica de Alexis Comneno encuentra mayor sustento documental. Para ello es preciso detenerse sobre dos clases de fuentes, las Actas monásticas –aquellas pertenecientes al monte Athos, por ser las únicas que se han conservado- y las *typika* (o reglas de fundación) de

² M. ANGOLD, **Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261**, Cambridge, 1995, Capítulo 13, especialmente pp.275-6.

³ J. THOMAS, **Private Religious Foundations in the Byzantine Empire**, *Dumbarton Oaks Studies* 24, 1987, pp.207-9.

⁴ P. ARMSTRONG, “Alexios Komnenos, holy men and monasteries”, en: **Alexios I Komnenos**, eds. M. Mullet y D. Smythe, Belfast, 1996, pp.230-231; R. MORRIS, **Monks and layman in Byzantium, 843-1118**, Cambridge University Press, 1995, p.281.

las nuevas fundaciones monásticas del período. En ambos casos, la información brindada por los documentos es de carácter económico –esencialmente fiscal-, lo cual supone una visión parcial del problema a tratar, aunque ha de tenerse en cuenta que la promoción económica constituía el aspecto central de la promoción monástica por parte del poder imperial⁵.

Es con este propósito que puede presentarse, entonces, una breve sistematización de las informaciones que ofrecen las fuentes:

Lavra

Un censo efectuado sobre las tierras del monasterio por el *anagrapheus* Andrónico entre 1044 y 1050 había establecido la suma del impuesto territorial en $46 \frac{7}{24}$ *nomismata*; un segundo censo realizado hacia el año 1079 por el *anagrapheus* Kataphlôron elevó el monto en $33 \frac{11}{24}$ *nomismata*, fijándolo así en un total de $79 \frac{3}{4}$ *nomismata*. En 1089 el fisco procedió a un nuevo control fiscal y, aceptando la declaración del higoumeno sobre la cantidad de tierra perteneciente al monasterio - 42.705 *modioi*- el emperador procedió a establecer la nueva tasa de *epibole* en $535,5$ *modioi* por *nomisma*. Pero la medición de la tierra por el *anagrapheus* Niketas Xiphilinos reveló un excedente de tierra no declarado de más de 4 *modioi* –siendo el total entonces de 47.051 *modioi*, 18 litros, 3 *orgyies*- y elevó la tasa de *epibole* a 590 *modioi* por *nomisma*. Se procedió así a expropiar $20.380,5$ *modioi* de acuerdo al aumento del impuesto establecido por Kataphloron, y se dejó en posesión del monasterio un total de 26.671 *modioi*, de acuerdo al impuesto de $46 \frac{7}{24}$ *nomismata* establecido por Andrónico. El emperador confirmó a continuación la caducidad del impuesto de Kataphloron y la obligación de los lavriotas de pagar solamente los $46 \frac{7}{24}$ *nomismata* del impuesto de Andrónico. La diferencia, de alrededor de 1.700 *modioi*, que resultó de las diferencias en la tasa de *epibole* del emperador y de Xiphilino, fue igualmente concedida por Alexis en favor de Lavra⁶.

En 1092 los monjes pidieron al emperador que su *metochion* de San Andrés, situado en la región de Tesalónica, con sus dependencias y *paroikoi*, recibiese el beneficio de una exención. Alexis dio su consentimiento, y añadió una cláusula por la

⁵ R. MORRIS, **Monks and layman in Byzantium, 843-1118.**

⁶ LEMERLE P., GUILLOU A., SVORONOS N. (éd.), **Actes de Lavra I**, Paris, 1970, acte n° 39, pp.219-223.

cual los intendentes de su hermano Isaac Comneno debían respetar el *metochion*, al igual que sus dependencias y *paroikoi*⁷.

En 1094, una nueva medición efectuada por Xiphilino, juez de Boleron-Strymon-Thessaloniki, reveló que el monasterio poseía un surplus importante de tierras, que le fue confiscado por ende en beneficio del fisco. Esa medición fue consignada en un *praktikon* y ratificada por una *chrysobula* en la que especificaba que en adelante las tierras de Lavra no debían ser objeto de nuevas mediciones. Pero la disposición no se cumplió, ya que poco después el emperador ordenó a Xeros, *dikaiophylax* y *anagrapheus* de Boleron-Strymon-Thessaloniki, que procediese a una nueva medición sobre la base de la tasa de *epibole* establecida anteriormente. En esta ocasión Xeros encontró que el monasterio poseía alrededor de 11.000 *modioi* de tierra extra, pero no se procedió a una expropiación total porque el emperador, accediendo a un pedido de los monjes, les concedió 8.000 *modioi* como donación a perpetuidad. Una vez más, se concedió a Lavra una *chrysobula* prohibiendo posteriores mediciones de las tierras del monasterio⁸.

En 1102 Theophylkto, higoumeno de Lavra, pidió al emperador una autorización para que el monasterio adquiriese nuevos barcos, teniendo en cuenta la disminución que las embarcaciones lavriotas habían sufrido desde la concesión de la exención original – la cual los autorizaba a poseer siete barcos de un tonelaje total de 16000-. Los monjes declararon poseer, al momento de dirigirse al emperador, dos o tres barcos de poco tonelaje, cuya posesión les había incluso ocasionado problemas con emperadores anteriores. Alexis dispuso entonces que estarían autorizados a poseer cuatro barcos de un tonelaje total de 6.000, con exención fiscal completa⁹.

En 1104, los monjes se dirigieron nuevamente al emperador para quejarse de la apropiación ilegal de su *proasteion* de Barzachanion por parte del *sebastos* Andrónico, y obtuvieron una *prostaxis* reafirmando su derecho de posesión sobre el *proasteion*, que les fue devuelto. Pero recurrieron al emperador inmediatamente después a fin de pedir el intercambio de ese mismo *proasteion* de Barzachanion –que se encontraba muy alejado de la Lavra, y ponía por ende en peligro la moral de los monjes que habitaban allí- por los *proasteia* imperiales de Asmalou, Lôrotomou y Skaniariou, situados en la región de

⁷ Acta n° 51, pp. 259-271.

⁸ Acta n° 52, pp. 271-275.

⁹ Acta n°55, pp.282-287.

Tesalónica. El emperador se mostró de acuerdo y ordenó al *curopalate* y *asekretes* Constantino que cediese Barzachanion al Orphanotropheion y estableciese un *praktikon* consignando las características del *proasteion* recibido, a fin de compensar a Lavra. Según la descripción de Constantino, Barzachanion contaba con 6.962 *modioi* de tierra - 3.594 *modioi* de primera calidad, 3.413 *modioi* de tierras de pastoreo y tierras montañosas- 4 *paroikoi dizeugaretas* y 11 *monozeugaretas*, un molino de invierno y un jardín en barbecho. El emperador se dirigió entonces a Rhodios, juez de Boleron-Strymon-Thessaloniki, a fin de que éste atribuyese a Lavra las tierras acordadas en contrapartida, y agregó una donación de 480 *modioi* sobre la tierra excedente en las *proasteia*, más diez *paroikoi zeugaretas*¹⁰.

En 1109 el monasterio pidió el intercambio de dos *proasteia* –Peristerai y Tzéchlianés- por la confirmación de la plena propiedad de los otros bienes que poseía, así como también la exención de los impuesto del correo y de la flota. El emperador consintió y el *logothetes ton sekreton* Miguel procedió a medir las tierras de Lavra, que resultaron ser de 51.403 *modioi* y 8 litros. El monasterio recibió, de acuerdo al impuesto establecido por Andrónico, 12.427 *modioi* y 35 litros, más 11.000 *modioi* correspondientes a las antiguas donaciones, y 16.000 en calidad de nueva donación imperial. Alexis agregó, además, otras concesiones en respuesta al pedido de Lavra : concedió que el impuesto de las *proasteia* de Péristérai y Tzéchlianés fuese reconocido por otros bienes del monasterio ; que 4 *nomismata* deducidos por Miguel de los 6 *nomismata* de Bryai fuesen igualmente reconocidos para el baño y las casa ; estableció la tasa de *epibole* en 590 *modioi* por *nomisma*, e hizo una nueva donación al monasterio de 1.000 *modioi* de tierra. Alexis consagró los dos *proasteia* ganados por el fisco a la dotación del Orphanotropheion¹¹.

Docheiariou

En 1089 los monjes del monasterio de Docheariou estuvieron a punto de ser desposeídos de sus tierras de Satoubla, porque no pagan el impuesto determinado por Kontoléon y Kataphlôron –impuesto que, por otra parte, había sido anulado-. Se

¹⁰ Acta nº 56, pp.287-296.

¹¹ Acta nº 58, pp.300-304.

dirigieron entonces al emperador, que consintió en dejar a los monjes las tierras que reivindicaban¹².

Durante el mismo año, en el momento en que Nicetas Xiphilinos se habría encontrado a punto de confiscar un bien llamado Perigardikeia y un *zeugelateion* llamado de Satoubla, ambos pertenecientes a Docheiariou, le fue enviado un *prostaxis* de Anna Dalassena en el que se le ordenaba que no procediese a la confiscación, y que hiciese en cambio donación al monasterio de 200 *modioi* de tierra, de dejar a los monjes la tierra correspondiente al impuesto que pagaban, y de venderles el resto de las tierras a precio local. Pero, puesto que el impuesto de los bienes de Perigardikeia y de Stoubla habían sido establecido por Kontleôn y Kataphlôn –cuyos actos administrativos habían sido anulados-, los monjes pidieron al emperador que les permitiese guardar excepcionalmente el impuesto que Kontleôn y Kataphlôn habían fijado para Stoubla, e hicieron ante Anna Dalassena el mismo pedido, pero en este caso respecto al bien de Perigardikeia. Tuvieron éxito en obtener, tanto del emperador como de la emperatriz madre, la exención fiscal para las regiones de Perigardikeia y de Stoubla¹³.

Vatopedi

En 1082 el monjes Sergio Tourkopoulos de Vatopedi se dirigió al emperador para solicitar el intercambio de la renta fiscal del monasterio –establecida en 72 *nomismata*– por otros beneficios, especialmente la exención del impuesto territorial de 19 *nomismata* que pagaban por sus *proasteia* de Abarnikeia y de San Demetrio en Casandra, así como también la exención fiscal de los inmuebles y del baño que Vatopedi poseía en el *kastron* de Chrysopolis. Los monjes pidieron además que se prohibiese al juez local la entrada en esos *proasteia* con objeto de cobrar los 20 *nomismata* del *antikaniskon*, y que el ganado que poseían fuese autorizado a pastar en el Athos. El emperador consintió, especificando que de allí en adelante ni el juez del thema ni su *prôtokentachos* debían exigirles la *cheria* ni el *antikaniskon*, y agregó además la exención de acoger a exiliados en el monasterio –medida que contaba solamente para los exiliados enviados por el *prôtos*, pero no para aquellos enviados por el emperador-¹⁴.

¹² **Actes de Docheiariou**, ed. Oikonomides N., Paris, 1984, acta n° 2, pp.54-60.

¹³ **Actes de Docheiariou**, ed. Oikonomides N.

¹⁴ BOMPAIRE J, LEFORT J. KRAVARI V., GIROS Ch. (eds.), **Actes de Vatopedi I**, Paris, 2001, acta n° 11, pp.114-118.

Xenophon

En 1089 el emperador confiscó al monasterio un *proasteion* llamado Kekaumenoi, a fin de entregarlo como posesión privada a su hermano, el *sebastokrator* Isaac. El monasterio fue posteriormente compensado, primero con 500 y luego con 100 *modioi* de tierra en otros lugares¹⁵.

Iviron

Entre 1090/1094 y 1104 el Estado llevó adelante una delimitación de las propiedades de Iviron, a lo largo de las cuales fueron confiscadas numerosas tierras, a fin de dotar a parientes y partidarios del emperador¹⁶.

Esphigmenou

A principios del reinado de Alexis Comneno, el monasterio sufrió la expropiación del *proasteion* de Portaréa, que el oficial Nicetas Xiphilinos asignó al *sebastocrator* Isaac Comneno, hermano del emperador. En contrapartida, Xiphilinos otorgó a Esphigmenou el *proasteion* llamado Makrotheodôros –el cual comprendía 412,5 *modioi* de tierra de segunda calidad-, situado en la comuna de Mounzianis. El oficial Gregorio Xeros, que había ejercido el cargo de recensor después de Xiphilino, retiró posteriormente a Esphigmenou el *proasteion* de Makrotheodôros a fin de devolverlo a su antiguo propietario, y compensó al monasterio otorgándole el *proasteion* de Môrousa, que poseía igualmente 412,5 *modioi* de tierra. La tasa de *epibole* fue establecida en 150 *modioi* por *nomisma* más los impuestos suplementarios¹⁷.

San Juan Teólogo de Patmos

En 1088 Cristodoulos, deseando fundar un monasterio en la isla de Patmos, recibió del emperador la posesión de esa isla –con plena exención fiscal-, como así también la de las pequeñas islas vecinas de Narkioi y Leipso. En contrapartida, debió entregar al Estado todas sus antiguas posesiones de Kos y Stobilos, no conservando más

¹⁵ PAPACHRYSSANTHOU D. (ed.), **Actes de Xénophon**, Paris, acta n° 2, 1986, pp. 76-79.

¹⁶ LEFORT J. OIKONOMIDES N., PAPACHRYSSANTHOU D. (eds.), **Actes d'Iviron II**, actas n° 45 (pp.156-157), n° 50 (pp.193-202), n° 52 (pp.211-248).

¹⁷ LEFORT J. (ed.), **Actes d'Esphigménou** Paris, 1973, acta n° 5, pp.54-58.

que dos dominios –Parthenion y Temenion- situados en la isla de Leros. Recibió, además, una exención para un barco de 500 *modioi*.

En 1099 el emperador concedió al monasterio una exención fiscal para 12 *paroikoi*¹⁸.

Orphanotropheion en Constantinopla¹⁹

La fundación, dotada por el propio emperador hacia el decenio de 1090, comprendía aparentemente cuatro monasterios –tres femeninos y uno masculino-, así como también ciertos edificios consagrados al cuidado de indigentes, ancianos y enfermos. Por más que los detalles de la dotación imperial nos son desconocidos, sabemos al menos que le fueron entregados los *proasteia* de Barzachanion, Peristerai y Tzelichanes, previamente cedidos por Lavra al fisco entre 1104 y 1109.

La información provista por las fuentes es relativamente difícil de interpretar. Los casos que conocemos no llegan, en efecto, a dar una imagen coherente de las intenciones imperiales en relación a las fundaciones monásticas, y los datos parecen revelar orientaciones a veces contradictorias. Es por ello que es necesario detenerse sobre las consideraciones planteadas hasta aquí en torno a la condición económica de los monasterios.

Debe examinarse, en primera instancia y comenzando por el caso especialmente representativo de la Gran Lavra, cuál fue la razón del aumento fiscal establecido por Kataphlôron en 1079. Los editores de las actas lavriotas parecen haber pensado en la existencia de una apropiación ilegal de tierras, considerando sobre todo que el monasterio no podía haber adquirido de manera legal, entre 1044 y 1079, la superficie de bienes territoriales suficientes para justificar un aumento tan significativo del impuesto. En efecto, puesto que la única adquisición importante de ese período fue el dominio de Ardameri, debería inferirse que el excedente territorial constituía una *perisseia*²⁰. Otros especialistas han llamado la atención, sin embargo, sobre la devaluación de la moneda de oro del siglo XI, señalando así que el alza del impuesto

¹⁸ **Christodoulos: Rule, Testament and Codicil of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos**, trad. KARLIN-HAYTER P., en: **Byzantine Monastic Foundation Documents I**, eds. THOMAS J. y CONSTANTINIDES A., Dumbarton Oaks, 2001, pp.564-606, especialmente p.600.

¹⁹ **Lavra**, actas n° 56 (pp.287-296), y n° 58 (pp.300-304).

²⁰ **Lavra I**, p.70.

habría sido una forma de compensar la disminución de la recaudación fiscal²¹. Se ha supuesto también que la elevación podría haber resultado de la aplicación de un nuevo procedimiento fiscal, destinado a compensar justamente los efectos perniciosos de la devaluación²².

Tampoco parece haber mayor certeza al momento de considerar cuál era la dimensión económica real del aumento fiscal de Kataphlôron. Los editores de las actas lavriotas y Nicolás Oikonomides parecen estar de acuerdo en considerarla un aumento muy significativo²³, pero Konstantinos Smyrlis a señalado por el contrario que el aumento del impuesto –de alrededor de 33,5 *nomismata*- es insignificante en comparación a las propiedades entregadas al fisco²⁴ : en efecto, los monjes conservaban 26.671,5 *modioi* de tierra por las cuales pagaban 46 7/24 *nomismata*, y cedían al Estado 20.380,5 *modioi* por los cuales no hubiesen pagado más que 33,5 *nomismata* extra. En conjunto, el monasterio se hubiese beneficiado en caso de haber guardado las tierras, cuyo impuesto todavía debía ser pagado con una moneda muy devaluada.

Las consideraciones no son más que especulativas, puesto que ignoramos si hubo una eventual apropiación de tierras, y si el aumento impositivo compensaba verdaderamente la devaluación monetaria. Hay, sin embargo, otros factores a tener en cuenta. Puesto que se conoce que el monasterio ocupó tierras ilegalmente entre 1089 y 1109, tal como lo revelan las sucesivas mediciones, no hay razón para pensar que el mismo fenómeno no se haya producido entre 1044 y 1079.

Es necesario considerar, del mismo modo, que la elevación fiscal –teniendo en cuenta la devaluación- no habría implicado un verdadero aumento del impuesto, sino más bien una actualización que no habría podido repercutir negativamente sobre la economía del monasterio. Tales suposiciones interesan al momento de examinar por qué se procedió a la repartición de tierra entre el fisco y Lavra, uno de los aspectos clave para entender el problema. Los editores de las actas han interpretado que el Estado intervino como respuesta a un pedido de los lavriotas, quienes habrían requerido no pagar ya la diferencia fiscal añadida por Kataphlôron, incluso al precio de abandonar el

²¹ Cf. MORRISON C., « La logarikè : réforme monétaire et réforme fiscale sous Alexis Ier Comnène », en : **Travaux et Mémoires** 7, 1979, pp. 443; SVORONOS N., « L'épibolè à l'époque des Comnènes », en: **TM** 3, 1968, pp.376-377 ; SMYRLIS K., **La Fortune des Grands Monastères Byzantins (fin du Xe- milieu du XIe siècle)**, Paris, 2006, p.53.

²² OIKONOMIDES N., **Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)**, Athènes, 1996, p.59.

²³ **Lavra I**, p.70; OIKONOMIDES, **Fiscalité**, p.59.

²⁴ SMYRLIS, **Fortune**, p.54.

surplus de tierra correspondiente²⁵. Pero ha sido señalado también que las informaciones concernientes al caso de Lavra no justifican suponer que el Estado haya dado a Lavra la posibilidad de continuar pagando la diferencia añadida por Kataphlôron a fin de conservar la totalidad de sus tierras²⁶, y que el vocabulario utilizado en el acta hace pensar en una confiscación pura²⁷. Si admitimos que el ajuste impositivo de 1079 se debió al incremento irregular de tierras, así como a una actualización fiscal que era después de todo poco significativa, parece difícil aceptar que los monjes hayan tomado la iniciativa de entregar tierras al fisco.

El hecho de que se trate de una expropiación no implica, sin embargo, que Lavra se haya visto seriamente afectada por las iniciativas del fisco. Alan Harvey ha señalado que Lavra habría sido tratada de manera excepcional, porque su impuesto no fue establecido de acuerdo a la ordenanza general aplicada a otras fortunas territoriales. Por el contrario, el monasterio habría estado exento del aumento fiscal generalizado aplicado por Xiphilinos, y el procedimiento seguido para establecer el número de sus propiedades habría sido también favorable al monasterio, en tanto que su tasa de *epibole* resultó mucho más generosa que la aplicada a otros dominios. Al mismo tiempo, Lavra habría resultado beneficiada de una exención de cuatro cargas fiscales complementarias calculadas sobre el monto del impuesto básico, ya que el pago total exigido al monasterio habría estado ligado directamente a su tasa de *epibole*²⁸. Rosemary Morris comparte esa interpretación, y señala también que Alexis I parece haber hecho de Lavra un caso excepcional. En efecto, el monasterio se habría beneficiado no solamente de donaciones de tierra, sino también de una imposición fiscal fijada en el nivel establecido por Andrónico, lo cual no podía más que repercutir en perjuicio del Estado²⁹. El resultado de las exenciones, donaciones, intercambios de tierras, y revisiones fiscales fue la posesión legal en 1109 de alrededor de 47.052 *modioi* de tierra junto con la fijación del impuesto en 32 7/24 *nomismata*, es decir, una cantidad de tierra similar a la medida por Xiphilinos en 1088-9, pero gravada por una carga fiscal inferior a la

²⁵ Lavra I, pp.70-71, 266.

²⁶ LEFORT J., "The Rural Economy, Seventh-Twelfth Centuries", en: **Economic History of the Byzantine Empire**, vol. 1, p.288; SMYRLIS, **Fortune**, p.54.

²⁷ SMYRLIS, p. 54.

²⁸ HARVEY A., "Financial crisis and the rural economy", en: **Alexios I Komnenos**, eds. M MULLETT y D. SMYTHE, Belfast, 1996, pp.175-6.

²⁹ MORRIS, **Monks and laymen**, p. 286.

establecida en 1040³⁰. Harvey y Morris coinciden en señalar también que si el impuesto era todavía pagado en moneda devaluada –lo cual parece probable, al menos antes de la reforma fiscal de 1106-7- el monasterio habría obtenido de ello otro beneficio importante³¹. Svoronos y Morris han señalado, finalmente, que el procedimiento poco convencional del cálculo del impuesto lavriota implicó la fijación de las cargas fiscales como una suma global, sin tomar en cuenta el emplazamiento de los bienes territoriales ni de las tasas locales de *epibole*. Se habría optado por ignorar los *choria* individuales para unificar las propiedades del monasterio en un solo *chorion* imaginario³².

Ciertas afirmaciones pueden, sin embargo, ser matizadas. En primer lugar, si se acepta que Lavra se rehusó a pagar el aumento impositivo fijado por Kataphlôron, pero que tuvo éxito de todas formas en conservar el conjunto de sus tierras³³, la confiscación de 1089 habría representado el inicio de un cambio significativo de política fiscal. Al mismo tiempo, y por más que Lavra haya contado hacia el 1109 con una fortuna territorial cercana al monto que poseía en el registro de 1089, es cierto también que sin las confiscaciones habría poseído mucho más de un 25% extra, que pasó sin embargo a control del Estado. Del mismo modo, y si bien Lavra recibió una concesión por cuatro barcos de 6.000 *modioi* totales, ello representaban en realidad una disminución en relación a la concesión original para poseer siete barcos de 16.000 *modioi* totales³⁴. Por otra parte, no debería tomarse al pie de la letra la garantía de no medición ulterior de las tierras, porque las evidencias demuestran que esa garantía fue concedida repetidas veces, sólo para ser ignorada posteriormente.

Es interesante detenerse, sin embargo, sobre la consideración hecha por Alan Harvey, quien señaló que los beneficios obtenidos por la Lavra pueden ser plenamente apreciados si se toma en cuenta la enorme presión fiscal que sufría el resto de los contribuyentes³⁵. En efecto, las interpretaciones hechas en función del ejemplo de Lavra no pueden más que ser imperfectas, puesto que se sabe que no todas las fundaciones – sin hablar de los contribuyentes laicos- recibieron los mismos privilegios que Lavra y Diocheiariou. Los casos de Xenophon e Ivron ilustran que hubo una política diferencial

³⁰ MORRIS, *Monks and laymen*, p. 286.

³¹ MORRIS, *Monks and laymen*, p. 286; HARVEY A., *Economic expansion in the Byzantine Empire, 900-1200*, Cambridge, 1989, pp.100-1.

³² SVORONOS, *Épibolè*, *passim.*; MORRIS, *Monks and laymen*.

³³ MORRIS, *Monks and laymen*, p. 285.

³⁴ Cf. ANGOLD, *Church and Society*, p.314.

³⁵ HARVEY, *Financial crisis*, p.182.

hacia los monasterios, idea reafirmada por los casos de *Theotokos Petrizonitissa* y *Theotokos Eleousa*. A. Harvey ha señalado que el cambio en la tasa de *epibole* era un procedimiento utilizado por el Estado a fin de poner en duda el derecho de posesión de un particular determinado sobre una cierta cantidad de tierras, permitiendo así que el fisco elevase el monto del impuesto o bien que expropiase el surplus de los bienes no comprendidos en la elevación de la tasa, tal como parece haber sido el caso de Xenophon³⁶. R. Morris, por su parte, a subrayado que la actitud de Alexis I hacia las nuevas fundaciones de *Theotokos Petrizonitissa* y *Theotokos Eleousa* no fue más que la convencional –no les concedió otros beneficios más que la tradicional confirmación de privilegios–, además de que –y pese a las concesiones evidentes hechas a Lavra y a Docheiariou– el emperador no habría sido un promotor significativo de los monasterios athonitas. M. Angold ha coincidido en señalar que las concesiones hechas a *Theotokos Eleousa* –500 *modioi* de tierra y los derechos sobre doce *paroikoi*– fueron bastante modestas, y que un monasterio significativo como el de *San Juan Teólogo* no recibió sus derechos sobre la isla de Patmos más que como intercambio por sus posesiones en la isla de Kos.

De hecho, como R. Morris lo ha señalado ya, uno de los puntos esenciales a tener en cuenta en el análisis es la nueva disposición del Estado hacia la fortuna territorial de los monasterios : existía un interés evidente por conocer en detalle las propiedades monásticas, y por reafirmar los derechos del fisco en detrimento de antiguos privilegios³⁷. M. Angold ha sugerido que el emperador pretendía incluso contener el aumento incontrolado de los dominios monásticos, empleando para ese fin el procedimiento del aumento fiscal³⁸. No hay duda, en todo caso, que el emperador estaba bien informado sobre las actividades económicas de los monjes, y que sus prácticas irregulares no le eran tampoco desconocidas, pero es cierto también que les hizo a menudo concesiones generosas³⁹. A. Harvey, R. Morris y P. Armstrong han

³⁶ HARVEY, **Financial crisis**, p.174; Xénophon, n° 2, pp.78-9; LEFORTJ., « Une grande fortune foncière aux X-XIIIe siècles : les biens du monastère d'Iviron », en : **Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X-XIIIe siècles). Bilan de perspectives de recherches** (Collection de l'école française de Rome, 44), Rome, 1980, p.738. Sur les emplois de l'épibolè cf. SVORONOS, *Épibolè* ; OIKONOMIDES, **Fiscalité**, p.57 ; KAPLAN M., **Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol**, Paris, Byzantina Sobonensia 10, 1992, p.207 y siguientes.

³⁷ MORRIS, **Moks and laymen**, p.287.

³⁸ ANGOLD, **Church and Society**, p.320.

³⁹ MORRIS, **Moks and laymen**, p.287.

llamado la atención, en ese punto, sobre el rol de la familia imperial. Es preciso señalar que ciertas concesiones –como las hechas a Patmos y Docheiariou- fueron debidas a la intervención de Anna Dalassena, cuya voluntad Alexis habría respetado, mientras que otras –concernientes sobre todo a los monasterios athonitas- formaban parte de un compromiso necesario debido a las posesiones territoriales del clan Comneno en el thema de Boleron-Strymon-Thhessaloniki⁴⁰.

Está bien atestiguado que Alexis I realizó donaciones de tierra tanto a sus parientes como a sus partidarios en los alrededores de las propiedades athonitas, y que esa política ocasionó eventuales conflictos entre los monjes y los recién llegados. En primer lugar, ciertos monasterios –como Iviron, Esphigmenou y Xenophon- sufrieron ocasionales confiscaciones de tierra destinadas a dotar a la alta aristocracia imperial⁴¹. Alexis debió, en segundo lugar, tranquilizar a los monjes de Lavra respecto a su estatus legal en relación al *prôtosebastos* Adrián Comneno : el hecho de que el *prôtosebastos* hubiese recibido una concesión de *pronoia* en Kassandra, donde los monjes tenían propiedades, no significaba que ellos fuesen a convertirse en *paroikoi* del magnate⁴². Pero los monjes también habían tenido problemas con Adrián en lo relativo a la propiedad de algunos dominios situados en Kassandra, y el emperador debió comisionar al *prôtoanthypatos* Miguel Rhodios para que interviniese a fin de solucionar el conflicto. Los hombres de Adrián recibieron en esa ocasión una prohibición imperial de infligir daños a los bienes del monasterio, una orden que Alexis se vio en la necesidad de repetir en 1092, dirigiéndose esta vez a los intendentes del *sebastokator* Isaac Comneno⁴³. Se ha sugerido, por otra parte, que la medición de tierras lavriotas hecha en 1094 por el *dikaiophylax* Xeros fue resultado de una denuncia hecha por los hombres de Isaac, relativa al perjuicio que el fisco había sufrido en las mediciones efectuadas anteriormente por Xiphilinos⁴⁴.

El rol de la familia imperial, tanto como la voluntad conciliadora del emperador en los casos de conflicto, pueden ayudar a comprender los fundamentos de la actitud

⁴⁰ HARVEY, **Economic expansion**, p.94; MORRIS, **Monks and laymen**, pp.287-8; ARMSTRONG, **Holy men and monasteries**, pp.230-231.

⁴¹ **Iviron**, actas n° 45 (pp.156-157), n° 50 (pp.193-202), n° 52 (pp.211-248); **Esphigmenou**, acta n° 5, pp.54-58; Xenophon, acta n° 2, pp. 76-79.

⁴² **Lavra I**, n° 46 (1084), pp.247-251.

⁴³ **Lavra I**, et n° 51 (1092), pp.269-271.

⁴⁴ HARVEY, **Economic expansion**, p.94, note 60, idea retomada por MORRIS, **Monks and laymen**, p.288; cf. **Lavra I**, n° 52 (1094), pp.271-275.

imperial hacia los monasterios, una actitud que se revela sin duda multifacética. La ausencia de sistematización hace difícil distinguir una « política » monástica de Alexis I, pero la tendencia general señala un interés del gobierno imperial por regular las fortunas monásticas, una tendencia que no puede ser objetada por las eventuales concesiones de privilegios. En efecto, y sin dejar de lado la presión familiar subyacente a la liberalidad imperial, hay que señalar que el bienestar económico de las fundaciones podía ser funcional al interés imperial. K. Smyrlis, analizando el poderío económico de los grandes monasterios, ha señalado que su expansión material no amenazó nunca los intereses del Estado, y que su influencia económica habría sido más bien favorable⁴⁵. Si se tiene en cuenta la existencia de una racionalidad administrativa consagrada a la obtención de un beneficio en la administración de los bienes monásticos –el inicio de un capitalismo agrario que K. Smyrlis ha identificado justamente a partir del siglo XI- es seguro que el Estado debió beneficiarse de ello al menos gracias a la colecta regular de rentas fiscales⁴⁶. Teniendo en cuenta la necesidad que tenía el Estado de una mejora económica que permitiese elevar la renta fiscal –necesidad que Alan Harvey ha relacionado a la supervivencia misma de la dinastía de los Comneno en el poder⁴⁷-, es posible pensar que Alexis no habría sido indiferente a los beneficios de una estimulación económica controlada.

Así, por más que las condiciones materiales de las fundaciones monásticas no sean suficientes para establecer la verdadera dimensión del estado del monacato en la transición del siglo, es cierto también que el aspecto económico constituye una de las variables fundamentales a tener en cuenta. El bienestar material de ciertos monasterios está bien atestiguado, pero los objetivos de la intervención imperial no parecen, de manera general, haber estado orientados hacia una consolidación del monacato. Las numerosas concesiones, que pueden crear fácilmente la imagen de un patrocinio imperial a gran escala, no constituyeron en realidad más que una contrapartida menor frente a la nueva rigurosidad fiscal promovida por el Estado. Al interior del Imperio de los Comneno, el monacato no habría de encontrar un rol similar de la Iglesia; por el contrario, la consolidación estatal debía hacerse en detrimento de la preeminencia

⁴⁵ SMYRLIS, **Fortune**, pp.246-7.

⁴⁶ SMYRLIS, **Fortune**, pp.246-7.

⁴⁷ HARVEY, **Financial crisis**, p.184.

monástica, dentro de una lógica que responde bien a la dialéctica Estado-monacato desarrollada durante los siglos Iconoclastas.

O riso melancólico de Psello na *Chronographia*

João Vicente de Medeiros Publio Dias¹

Miguel Psello foi um polímata e sua obra, como ele gostava de afirmar,² “multiforme”³ (*pantodapos*). Da filosofia neoplatônica à hagiografia, da teologia aos oráculos caldeus, das ciências naturais à história e da teoria à prática aparentemente não havia tema ou assunto que não interessasse a Psello. Além de um intelectual eclético, ele foi uma das figuras públicas mais eminentes de seu tempo, conseguindo achar o seu nicho ou mesmo se tornando favorito de diversos imperadores que reinaram ao longo do seu período de vida.⁴ Kaldelis o chama de fundador do helenismo bizantino.⁵ Não chegamos a tanto, mas com certeza Psello inaugurou uma nova forma de abordagem do legado clássico pelos bizantinos. Ele defendia um retorno à análise científica do funcionamento do universo iniciada pelos gregos. De forma muito semelhante aos escolásticos que trabalhavam ao mesmo tempo nas nascentes universidades européias, Psello defendia que Deus havia criado o Universo, porém a vontade divina não estava presente em todos os fenômenos naturais. Ao criar o Universo, Deus teria estabelecido regras universais para o funcionamento de quase toda Criação, regras essas que poderiam ser conhecidas por qualquer um através da observação. Psello defendia que os gregos, sem conhecer a Deus, conseguiram chegar muito perto de conhecer essa mecânica do cosmos. Do mesmo modo, se os filósofos cristãos quisessem, conseguiriam ter esse conhecimento se adotassem esse pressuposto. Essas idéias o fizeram entrar em confronto com o *establishment* intelectual bizantino, profundamente ortodoxa em seu Cristianismo, que era fortemente influenciado pela corrente mística de

¹ Universidad Federal de Paraná, Brasil, joaov.dias@gmail.com.

² Anthony KALDELIS. **Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and Reception of the Classical Tradition**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 195

³ Isidro PEREIRA, **Dicionário grego-português e português-grego**, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

⁴ Verbete “Michael Psellus” In: Alexander KAZHDAN. **The Oxford dictionary. The Oxford dictionary of Byzantium, volume 3**, Nova York – Oxford, Oxford University Press, 1991; Michael ANGOLD, **Byzantine Empire, 1025-1204: a Political History**. Londres: Longman. 1997. pp. pp. 103-104.

⁵ A. KALDELIS, **Hellenism in Byzantium**. p. 191.

João Vicente de MEDEIROS PUBLIO DIAS, “O riso melancólico de Psello na *Chronographia*”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 219- 237. ISBN 978-987-544-476-8.

Simão, o Novo Teólogo (949-1022)⁶. Para poder continuar divulgando suas idéias, Psello lançou mão da retórica, sendo ambíguo, contraditório e principalmente irônico.⁷

A *Chronographia* caminha nessa direção. Realizando um compêndio de perfis imperiais, Miguel Psello faz em relação a humanidade e seus temas (Política, Psicologia, História e Retórica) uma abordagem semelhante àquela que ele realiza com o mundo natural. Isto é, ele “afasta” a inextricável Vontade Divina de sua análise, buscando estudar o concreto observável, que, no caso, são os homens, principalmente aqueles que detêm o poder. Aliás, o próprio poder e o que ele faz com as pessoas é um dos assuntos centrais da *Chronographia*. Psello constroi uma narrativa personalista e parcial, pois insere dados biográficos dentro do texto, dando detalhes de seus estudos e carreira política ao longo dos reinados por ele narrado. Sendo assim, esse trabalho se focará num ponto importante da obra: seu ideal de imperador, ou melhor, percepções de como o Império poderia ser bem governado, que impressionantemente põe de lado - ou mesmo desdenha - das virtudes imperiais clássicas, as substituindo por uma avaliação mais meritocrática dos governantes, avaliando-os em sua eficácia na administração da *res publica* bizantina. No entanto, nos últimos capítulos, exatamente aqueles que tratam do reinado dos imperadores da casa Ducas, Constantino X e Miguel VII, a posição analítica é abandonada e trocada por uma abordagem eulogística. Essa parte é geralmente menosprezada como um adendo de qualidade inferior, cujo estilo trai a proposta do resto da obra, elaborado simplesmente para elogiar os benfeitores de Psello numa fase decadente de sua vida pública. No entanto, tendo visto as abordagens mais recentes a essa obra, iremos propor uma análise diferenciada, propondo que a *Chronographia* é um trabalho todo coerente⁸.

Devido a sua genialidade e ousadia, a obra de Psello é tratada por muitos como sem precedentes dentro da produção bizantina. Ela seria como uma “*Atena que brota da cabeça de Zeus*”⁹. Ainda que única e brilhante, a *Chronographia* de Psello é resultado de certos desenvolvimentos dentro da Historiografia Bizantina nos quatro séculos anteriores. Desse modo, antes de entrarmos nos méritos da própria obra, seria interessante analisar, mesmo que resumidamente, quais desenvolvimentos foram esses.

⁶ M. ANGOLD, *Byzantine Empire, 1025-1204*, pp. 109-111

⁷ A. KALDELIS, *Hellenism in Byzantium*, p. 189-224.

⁸ Nesse trabalho nos basearemos na seguinte tradução Miguel PSELLO. *Chronographia: fourteen byzantine rulers*, tradução para o inglês por E. R. A. Sewters, Bungay, Suffolk, Penguin Classics, 1966.

⁹ A. KALDELIS, *Hellenism in Byzantium*, p. 191

As leituras *Sather* do historiador Arnaldo Momigliano, realizadas entre 1967 e 1968, resultaram numa obra esclarecedora sobre as ligações que a historiografia moderna tem com a historiografia antiga¹⁰. Ele demonstra, por exemplo, que os métodos etnográficos de abordagem cultural utilizados por Heródoto e depois abandonados por seus sucessores por influência das críticas de Tucídides, mas adotadas e mantidas por antiquários até a modernidade, deram origem da História Cultural. Momigliano mostrou que Tácito, ao narrar a História de Roma no século I d.C, explicou como funcionava um governo tirânico e como era possível viver em tal regime. Com isso, influenciou diversas individualidades da Renascença que problematizaram a política de seu tempo, em especial Maquiavel, criando uma ligação direta entre Tácito e as Ciências Políticas. Em suas pontes erguidas sobre notável erudição, ele descreve o caminho que essas tradições historiográficas trilharam desde sua fundação na Antiguidade, passando pela Idade Média e pela modernidade até os dias de hoje. No entanto, ao passar pelo medievo, Momigliano deixa Bizâncio placidamente de lado, interrompendo a tradição que ele chama de “clássica”, em Procópio e Agatias, cuja época chama de “*última grande época da historiografia no Oriente*”¹¹. Há de ser mencionado que essa citação foi tirada de um capítulo no qual Momigliano analisava os desenvolvimentos da Historiografia Eclesiástica e talvez ele estivesse tratando especificamente desse tipo de produção em Bizâncio. De fato, foi uma tendência em Bizâncio a gradual fundição da Igreja com o Estado, até ambos se tornarem uma coisa só, resultando no desaparecimento por completo de uma distinção entre a história secular e a eclesiástica dentro da historiografia bizantina¹². De qualquer forma, a afirmação do classicista italiano foi equivocada. A tradição historiográfica conforme estabelecida por Heródoto e, principalmente, Tucídides persiste em Bizâncio e é uma de suas expressões mais significativas.

A Historiografia Bizantina¹³ tem sido objeto de análise desde o século XIX. Não obstante, esses primeiros estudos consideravam as obras historiográficas bizantinas

¹⁰ Arnaldo MOMIGLIANO, *As raízes clássicas da historiografia moderna*, Bauru, SP, Edusc, 2004.

¹¹ A. MOMIGLIANO, *As raízes clássicas*, p.203

¹² A. KALDELIS, *Hellenism in Byzantium*, p.137.

¹³ Vide verbete “Historiografia”, en: Alexander KAZHDAN, *The Oxford dictionary. The Oxford dictionary of Byzantium, volume 3*; Karl KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinische Litteratur von Justinian bis zum Endes des Oströmische Reiches (527-1453)*, München, C. H. Beck’sche Verlagbuchhandlung, 1891. pp. 33-42. Jakov N. LJUBARSKIJ, “New Trends in the study of Byzantine Historiography”, en: *Dumbarton Oaks Papers*, 47, 1993, pp. 131-138; Jakov N. LJUBARSKIJ, “Man in

como meras cópias dos modelos gregos¹⁴. A ênfase dos próprios autores bizantinos na continuidade entre eles e o legado clássico ajudou a reforçar essa idéia. A certa altura, chegou-se a questionar a credibilidade da historiografia bizantina como fontes históricas minimamente fidedignas. Porém, nas últimas décadas, bizantinistas têm não só afirmado o valor desse gênero como fontes históricas, mas também apontado características específicas que diferem a historiografia bizantina de suas análogas romanas e gregas.

A primeira grande caracterização foi realizada pelo historiador da literatura Karl Krumbacher¹⁵. Ele separou a escrita histórica bizantina em dois gêneros: as Histórias e as Crônicas. As primeiras seriam obras mais assemelhadas aos seus congêneres clássicos, dando mais ênfase a indivíduos e épocas específicas e escritas num grego erudito e arcaizante para um público mais aristocrático. Já as Crônicas seriam obras mais simples, escritas dentro de ambientes monásticos e em um grego que se aproximava do idioma falado. Essas *Weltenchroniken* bizantinas pretendiam narrar a História desde a criação até os tempos em que o autor vivia e, desse modo, ambicionavam inserir os eventos a escatologia cristã. Nessas obras, as forças da Providência Divina regiam os eventos humanos, dando grande ênfase aos milagres e eventos naturais como terremotos, secas e nevascas. Entretanto, essa classificação tem sido questionada há algum tempo por não ter bases que a sustentem, mesmo assim, como afirma Ljubarskij¹⁶, os historiadores tem tido dificuldades em abandoná-la.

Aparentemente, os traços que caracterizariam e diferenciariam as Crônicas e as Histórias para Krumbacher representam, na verdade tendências observadas com maior ou menor força ao longo da história da historiografia bizantina. Se, como pontuou Momigliano mais acima, o século VI teve historiadores do modelo “clássico” como Agatias e Procópio, foi porque havia um legado helênico que, depois de séculos de digressões e críticas, havia encontrado seu lugar dentro de um universo intelectual, que, apesar de cristão, relutava em abandonar as delícias legadas pelos pagãos. Sendo assim,

Byzantine Historiography from John Malalas to M. Psellos”, en: **Dumbarton Oaks Papers**, 46, 1992, pp. 177-186; A. KALDELIS, “Historicism in Byzantine Thought and Literature”, en: **Dumbarton Oaks Papers**, 61, 2007, pp.1-24; A. MARKOPOULOS, “Byzantine History Writing at the End of the First Millennium”, en: Paul MAGDALINO (Ed.), **Byzantium in the Year 1000**, Leiden; Boston, Brill, 2003. pp. 183-197

¹⁴ J. N. LJUBARSKIJ, “New Trends”, pp. 131-132.

¹⁵ K. KRUMBACHER, **Geschichte der Byzantinische Litteratur**.

¹⁶ J. N. LJUBARSKIJ, “New Trends”, p. 133.

o modelo grego passou a ser estético e retórico¹⁷. Por outro lado, se entre um João Malalas, do século VI e um Teophanes Continuatus, do século X, é observável uma simplificação na narração dos fatos e na construção dos personagens¹⁸, dominada pela *somatopsychogramatta* ou “descrição da alma e do corpo”, bem como uma maior presença da Providência como regente da História, podemos relacionar tais mudanças à nova conjuntura enfrentada pelo Estado e pela Sociedade bizantina, na qual invasões estrangeiras e divisões religiosas parecia pôr os bizantinos sob poderes fora de seu controle.

Quando o Império retomou um período de reestruturação política e administrativa a partir de meados do século IX, códigos de Leis, compêndios de cerimônias imperiais e manuais militares fortemente ancorados em trabalhos mais antigos foram publicados para provavelmente guiar esse processo de restauração bizantina¹⁹. Esse processo de reestruturação do poder central refletindo na produção intelectual, através da retomada de modelos antigos é observada na historiografia. O homem gradativamente volta ao ser o centro da narrativa histórica, principalmente e inicialmente os imperadores. Sendo assim, a partir de George Synkellos, mas principalmente depois de Teófanos Continuatos, observamos o surgimento de uma *Kaisergeschichte*²⁰. Inicialmente modelos ideais de comportamento, a exemplo de Constantino I para Teófanos, o Confessor e Basílio I para Teófanos Continuatos, são compostos por meio de narrações mais complexas – “hipotáticas”, como afirma Ljubarskij²¹ – nas quais a causalidade se torna mais importante do que a vontade divina, ainda que esta nunca tenha desaparecido completamente da historiografia bizantina. Essa tendência se aprofunda e ganha complexidade tanto em outras *Kaisergeschichten*, como no caso de Miguel Ataleiates²², da *Alexiada* de Ana Comnena²³ ou a *Chronographia* de Psello, como iremos ver, quanto nos encômios para aristocratas com

¹⁷ A. KALDELIS, *Hellenism in Byzantium*, pp.173-184

¹⁸ J. N. LJUBARSKIJ, “Man in Byzantine Historiography”.

¹⁹ Sobre a relação entre os bizantinos e o legado clássico Alexander KAZHDAN & Ann Wharton EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 120-166; A. KALDELIS, *Hellenism in Byzantium*.

²⁰ J. N. LJUBARSKIJ, “Man in Byzantine Historiography”; A. MARKOPOULOS, “Byzantine History Writing”.

²¹ J. N. LJUBARSKIJ, “Man in Byzantine Historiography”, p. 186.

²² A. KAZHDAN, “The Social Views of Michael Attaleiates”, en: A. KAZHDAN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh & Twelfth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. pp. 23-86.

²³ Ana COMNENA. *Alexiada*, Tradução de E.R.A. Sewters, Londres, Penguin, 1969

aspirações políticas, como os das casas Focas e Scleros a partir de 950²⁴. Podemos observar como fruto da mesma tendência o grande número de hagiografias escritas nesse período. O estabelecimento desses modelos ideais causou grande impacto dentro da historiografia, pois permitiram o surgimento de uma incipiente crítica histórica quando tais modelos passaram a ser usados como medida para avaliação de reinados de outros imperadores. Desenvolveram-se ainda mais à medida que os historiadores bizantinos passaram a se voltar ao passado helênico para buscar modelos teóricos de crítica histórica, ideais de comportamento e sistemas políticos.

Sem sombra de dúvida, a *Chronographia* foi a obra-prima de Miguel Psello. Escrita em dois momentos, o primeiro no início do reinado de Constantino X Doukas (1059-1067) e o segundo no final do reinado de Miguel VII Ducas (1071-1078), esse livro é a concretização literária de toda uma vida dedicada aos estudos e a política. Num relato de caráter autobiográfico, ele faz um apanhado geral e um balanço de sua obra como filósofo e conselheiro imperial ao longo da narração do reinado de quatorze imperadores, começando por Basílio II (976-1025), os quais, a partir de Constantino IX (1042-1055), ele pode acompanhar bem de perto, desde as câmaras internas do Palácio Imperial²⁵. Essa proximidade, somada a sua habilidade literária e perspicácia analítica, resultou numa obra considerada como sendo a principal fonte do período e cujas conclusões não se afastam muito das análises mais atuais²⁶.

Psello foi também um autor de vários encômios imperiais dirigidos a diversos monarcas. Tradicionalmente esses encômios são peças de habilidade retórica nas quais o autor faz elogios a alguém segundo modelos há muito estabelecidos. No caso dos encômios aos monarcas bizantinos, o modelo propõe um conjunto de virtudes imperiais estabelecidas nos primeiros anos do Império e adaptadas à ética cristã. As bases da concepção de imperador bizantino ideal remontam Menandro de Laodicéia (séc. III a.C), que criou um modelo retórico de encômio imperial ou “*basilikòs lógos*”, pontuando quatro virtudes cardeais: a coragem (*andreía*), retidão (*dikaiosýne*), prudência (*sophrosýne*) e bom-senso (*phrónesis*)²⁷. Esse modelo foi transposto para a concepção cristã de imperador no *Discurso de Justino II a Tibério*, registrado por

²⁴ A. MARKOPOULOS, “Byzantine History Writing” pp. 195-196

²⁵ M. PSELLO, *Chronographia*, VI, 15, p. 162.

²⁶ M. ANGOLD, *Byzantine Empire, 1025-1204*, pp. 103-104.

²⁷ A. KAZHDAN & S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh & Twelfth Centuries*. 24-25.

Teofilato Simocatta e reproduzido por diversos oradores e retóricos bizantinos que o seguiram. Lá é estabelecido o modelo de imperador cristão modelar.

*“Acreditava-se que o imperador era escolhido por Deus; ele obteve a sucessão divina por meio de seu amor e imitação de Deus. A lista de virtudes imperiais (...) incluía retidão, filantropia, generosidade, castidade, amor a verdade e inteligência”*²⁸.

Esses modelos inspiraram profundamente a Historiografia Bizantina também, pois forneceram ferramentas para avaliar, elogiando ou condenando, diferentes reinados.

Os discursos encomiásticos de Psello seguiram este modelo de virtudes. No entanto, na *Chronographia*, esse autor analisa os reinados de um ponto de vista mais prático, avaliando como cada um dos monarcas protegeu ou, como foi mais comum no período narrado, prejudicou a existência da *România*, como os bizantinos comumente chamavam seu Império, cuja manutenção foi posta por Psello nos seguintes termos:

*São duas coisas que efetivamente conservam a hegemonia dos romanos, falo das honras e do tesouro, e da qual eu trarei uma terceira, da prudência para com ambas e da vigilância e razão para com a distribuição (delas)*²⁹.

Isto é, para Psello, a manutenção do poder imperial e do prestígio do Império Romano dependia da boa administração das finanças públicas, alimentadas principalmente pelos impostos, assunto delicado para os bizantinos, pois fonte de muita insatisfação, e do sistema de honrarias e títulos, que traziam consigo autoridade, rendas e *status* e, portanto, eram uma importante ferramenta para construção e manutenção de apoio na política interna e externa. Em outros pontos, Psello menciona a importância da manutenção do exército. Não glorificando as virtudes bélicas, como passa a ser tendência nessa época, mas enfatizando a importância da instituição para continuidade da *politéia* romana. Nesse sentido, a principal linha de análise de Psello na *Chronographia* foi como os imperadores desse período realizaram ou não essas tarefas durante os seus reinados e como o destino do Império foi, com isso, comprometido.

Paralelamente a essa análise “realista”, coexiste na obra outra que avalia os imperadores e seus reinados conforme àqueles modelos ideais presentes nos *basilikòi*

²⁸ A. KAZHDAN & Ann Wharton EPSTEIN, **Change in Byzantine Culture**. p. 111 Tradução minha.

²⁹ M. PSELLO, **Chronographia**, 6,29, pp. 170. Traduzido do original a partir do excerto publicado em Dimitri KRALIS, “Attaleiates as a reader of Psellos”, em Charles BARBER & David JENKINS (Ed.), **Reading Micheael Psellos**, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 173.

lógoi, principalmente a virtude da generosidade. Dessa forma, a partir de uma leitura dos livros dedicados à alguns dos imperadores mais icônicos do período e mais importantes para a narrativa e biografia de Psello, como Basílio II, Constantino IX Monomaco, Isaac I Comnenos e Miguel VII Ducas, perceberemos que esse aparente paradoxo torna-se coerente dentro da trajetória e da singularidade que foi Miguel Psello.

A relação de Psello com Basílio II (976-1025) é ambígua. A avaliação do reinado de Basílio II por Psello é excessivamente crítica, levando em consideração que seu reinado é amplamente considerado como bem sucedido³⁰. Psello afirma que Basílio II estava, no início de seu reinado, mais preocupado em gozar a vida na corte do que governar o Império, deixando a administração e a defesa nas mãos de seu tio-avô Basílio Parakoimeno, primeiro-ministro eunuco, filho do imperador Romano I Lecapeno (920-944)³¹. No entanto, depois das revoltas aristocráticas lideradas pelos Focas e Scleros que quase lhe custaram o trono, Basílio II se transformou num homem circunspecto, avesso a amenidades e autocrático, que de forma ingrata rebaixou seu tio sem motivo algum além de sua desconfiança paranóica³². Ele diminuiu ao máximo as delegações de autoridade, pretendendo administrar o Império sozinho. Além do mais, Psello acusa Basílio II de ser avesso à filosofia e à literatura e de subjugar seus súditos, que, para o autor, significa tratar os aristocratas como gente comum³³.

Mesmo construindo uma crítica ácida, Psello não pode deixar de lado os óbvios sucessos militares e financeiros do reinado de Basílio II. Ele reconhece que ele foi um estrategista notável³⁴ e terminou seu governo deixando os tesouros imperiais tão repletos que novas galerias tiveram de ser construídas para guardar os butins de guerra³⁵. Mesmo aí podemos ver uma crítica velada a esse imperador. Ora, segundo a avaliação de Psello, dinheiro servia para ser sabiamente usado e não para ser entesourado sem nenhum uso.

Apesar da imagem desfavorável de Basílio II construída por Psello no capítulo dedicado ao imperador, a obra toma paradoxalmente o reinado de Basílio II como um

³⁰ Algumas das abordagens mais atuais a esse reinado e a esse imperador são Catherine HOLMES, **Basil II and the Governance of the Empire**, Oxford, Oxford University Press, 2005 e Paul STEPHENSON, **The legend of Basil the Bulgar-Slayer**, Nova York, Cambridge University Press, 2003.

³¹ M. PSELLO, **Chronographia**, 1, 3-5, pp. 27-29.

³² M. PSELLO, **Chronographia**, 1, 19-23, pp. 37-40.

³³ M. PSELLO, **Chronographia**, 1, 30, p. 44.

³⁴ M. PSELLO, **Chronographia**, 1, 32-34, pp. 46-47.

³⁵ M. PSELLO, **Chronographia**, 1, 31, p. 45.

momento de auge, quando o Império estava no topo de seu prestígio e riqueza, estes corroídos pela má administração e generosidade cega de seus sucessores. Ao pontuar as larguezas imerecidas e gastos suntuosos de outros imperadores e imperatrizes, Psello constantemente lamenta a destruição do patrimônio deixado por Basílio II³⁶.

Ao tratar dessa depreciação política de Bizâncio, nenhum imperador foi mais significativo para Psello do que Constantino IX Monomaco (1042-1055). Essa importância se deve tanto a duração e o impacto de seu reinado, quanto à ligação pessoal que Psello teve com esse imperador. Constantino IX tirou Psello do anonimato, fez dele um senador, deu-lhe os mais altos títulos, incluindo o de Cônsul dos Filósofos, o que deve ter embevecido as grandes pretensões intelectuais do autor, rendas correspondentes e permitiu-lhe uma grande proximidade junto a ele. No entanto, mais tarde a fortuna virou as costas para Psello, pois, por alguma razão, ele perdeu o favor e a confiança do imperador. Sua situação deve ter sido séria o suficiente para ele sentir a necessidade de se tonsurar, adotando a vida monástica no Monastério de Monte Olímpo, na Ásia, com a qual ele nunca se identificou³⁷. Mesmo assim, Miguel Psello sentia que devia muito a Constantino IX. Sua consciência o fez escrever uma longa justificativa no início da narração do reinado de Constantino para explicar que a postura crítica que ele adota não é nem sinal de ingratidão e nem de hipocrisia, pois ele havia anteriormente escrito discursos panegíricos a esse imperador. Psello afirma que agora ele estava escrevendo uma História. Desse modo, ao contrário do panegírico, cujo objetivo é descrever um lado, o positivo, de seu objeto, a História exige que uma realidade ou um personagem deva ser descrito em todos os seus aspectos, o positivo e o negativo³⁸.

O autor afirma que Constantino era membro de uma das famílias mais destacadas da aristocracia de Constantinopla, os Monomacoi, e tendo que enfrentar certo período de adversidades políticas e exílios, por fim foi escolhido pela imperatriz Zoé para ser seu consorte e imperador³⁹. Depois desse conturbado período, Constantino, usando as palavras que Psello repete seguidas vezes, sentia-se como o capitão que chega com seu navio no porto depois de passar por águas turbulentas. Sendo assim, ele é

³⁶ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 63-64. p. 186.

³⁷ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 15, p.162; 44-47, pp. 177-179; 191-202, pp. 254- 258.

³⁸ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 22-29. pp.165-170.

³⁹ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 14-22, pp.162-166

mostrado como avesso a qualquer causa de incômodo e compreendendo a autoridade imperial como uma forma de viver sem preocupações.

Psello, desse modo, descreve Constantino IX como completamente inapto para exercer o cargo que tinha⁴⁰, resultando na degradação que o corpo político iria sofrer nos próximos anos e que transformou o Império num ente moribundo⁴¹. Então, tanto o sistema de honrarias quanto as finanças, as bases da existência do Império, na opinião de Psello, teriam sido comprometidas pela generosidade desmesurada de Constantino IX. Psello o descreve distribuindo as mais altas honrarias para uma multidão de pessoas, muitas delas não tendo a distinção adequada e por isso não as merecendo⁴². Na narração de Psello, sua generosidade também se expressa através da liberalidade com relação ao enorme tesouro conquistado por Basílio II em suas campanhas: Constantino é descrito construindo palácios⁴³ e majestosas igrejas⁴⁴, eximindo o pagamento de impostos⁴⁵ e distribuindo diversas somas em dinheiro. Além disso, Psellos mostra o imperador Constantino cercado de mulheres, as também imperatrizes Zoé e Teodora e sua amante Scleraina, para as quais ele dá plena liberdade para dispensar presentes⁴⁶.

Apesar de sua inépcia como imperador, Psello constantemente afirma que Constantino Monomaco era um homem bom. As qualidades da clemência, generosidade, a simpatia e a leveza de espírito são constantemente apontadas por Psello, que chega a afirmar que nenhum outro imperador se aproximou tanto ao modelo de virtude imperial quanto Constantino Monomaco⁴⁷. Essa afirmação poderia ser vista simplesmente uma forma de se contrabalançar as duras críticas feitas à administração desse imperador, porém ela tem possíveis repercussões que serão tratadas mais a frente.

Passamos, assim, para a narração do reinado de Isaac I Comnenos (1057-1059). Em reação ao mau-tratamento dado aos oficiais do exército bizantino por parte do imperador Miguel VI (1056-1057), mas cujo descontentamento foi percebido por Psello durante as revoltas de George Maniakes⁴⁸ e Leão Tornices⁴⁹ durante o reinado de

⁴⁰ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 47-48, pp. 255-259.

⁴¹ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 47, pp.178-179.

⁴² M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 29-31, pp. 170-171.

⁴³ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 53, p.182.

⁴⁴ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 183-188, pp. 251-252.

⁴⁵ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 104, p.209.

⁴⁶ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 61-64, pp.185-186

⁴⁷ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 169-170, p. 244.

⁴⁸ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 75-91, pp.193-199.

⁴⁹ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 99-125, pp.205-220.

Constantino Monomacho, os principais generais armam uma revolta cujo líder é Isaac Comnenos. Depois de intensas negociações entre o imperador e os revoltosos, nas quais Miguel Psello foi um dos principais intermediadores, Constantinopla é tomada e Isaac é coroado imperador. No trono, Isaac promove uma série de reformas com objetivo de reequilibrar as finanças e a administração do Império. Psello aborda o reinado e a pessoa de Isaac I Comneno de forma simpática. Ele reconhece a necessidade de reforma e admira o imperador por ter a iniciativa de fazer alguma coisa, mas censura sua falta de tato.

Para explicar a crise política que o Império já vivia em meados de 1050, isto é, quase quinze anos antes da Batalha de Manzikert, Psello usa uma metáfora⁵⁰. Ele descreve o corpo político do Império Bizantino como um corpo de fato. O corpo (político) saudável herdado de Basílio II foi corrompido, inchado e deformado através da concessão indiscriminada de rendas, títulos e riquezas. Apesar de Psello responsabilizar todos os sucessores de Basílio II por essa corrupção do corpo, ele põe a maior responsabilidade em Constantino IX, afirmando que:

*“ele em primeiro lugar adicionou um conjunto de novos membros e novas partes e um corpo já há muito corrompido, injetou dentro de suas entranhas líquidos ainda mais insalubres, e então, tendo feito isso, tirou-o de seu estado natural e privou-o de sua existência pacífica e civilizada. Ele praticamente o enlouqueceu e o trouxe para os limites da selvageria, fazendo-o um monstro com muitas cabeças, centenas de mãos da maioria de seus súditos”*⁵¹.

Duras palavras para um imperador que o autor nomeia em algumas linhas anteriores de *euergetes*, isto é, “benfeitor”. A descrição de Psello sobre a deformação do corpo político romano é viva, palpável e serve para introduzir a análise das reformas que Isaac I realizou com o objetivo de revitalizar esse corpo corrompido.

Para sanar esse ente doente, Psello recomenda a *“remoção das partes podres, primeiro reduzindo os elementos vulgares e então aplicando remédios”*⁵². Para a aprovação de Psello, Isaac teve a percepção de notar esses problemas e a iniciativa de combatê-los, porém, para o autor, Isaac erra no método. Ao invés de adotar uma abordagem cuidadosa, removendo aos poucos essas corrupções, Isaac teria tentado resolver os problemas todos de uma vez, convulsionando o corpo político e minando seu

⁵⁰ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 52-59, pp.306-311.

⁵¹ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 55-56, p.309. Nossa tradução do inglês.

⁵² M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 52, p.307. Nossa tradução do inglês.

suporte⁵³. De fato, o reinado de Isaac I foi marcado por uma brusca reforma, na qual ele intencionou reverter as políticas de seus antecessores. Desse modo, esse imperador cancelou diversos benefícios e rendas dado a autoridades civis, monásticas e eclesiásticas. Contudo, ele não beneficiou os soldados, aumentando seu soldo. Essas políticas, além de mais derrotas e perdas de territórios para os normandos na Itália, petcheneges e húngaros nos Bálcãs, bem como turcos no Oriente, fizeram que Isaac rapidamente perdesse apoio. Sem aliados, cercado de inimigos e adoecido, Isaac I Comneno abdicou em favor de Constantino Ducas, aristocrata e co-conspirador contra Miguel VI⁵⁴.

O fim do reinado de Isaac I é uma ruptura na *Chronographia*. Ao abordar o reinado de Romano IV Diógenes (1067-1071) e dos imperadores Ducas, Constantino IX (1059-1067) e Miguel VII (1071-1078), a abordagem analítica dos reinados até então foi trocada por um discurso puramente eulogístico. Constantino X é descrito como piedoso, sábio, hábil estratega, justo e bom, principalmente para com Psello⁵⁵. Já Miguel VII é retratado com elogios ainda mais rasgados. Psello exalta sua filantropia ao mencionar a magnanimidade do imperador ao nunca se enfurecer e estar sempre disposto a perdoar criminosos e conspiradores⁵⁶, sua inteligência⁵⁷, sua castidade⁵⁸, seu amor a Filosofia⁵⁹ e principalmente sua generosidade. Psello afirma que “*favores eram amontoados sobre mim, presentes, numa profusão crescente, eram enviados para mim, e benefícios um atrás do outro numa rápida sucessão, aumentando a riqueza que eu já possuía*”⁶⁰

O interregno de Romano IV Diógenes (1067-1071) que se tornou imperador casando-se com a viúva de Constantino X, Eudócia Dalassena, e se fazendo protetor dos direitos sucessórios do filho destes, o futuro imperador Miguel VII. O evento que mais marcou o reinado de Romano IV foi sua derrota frente aos turcos sedjucidas em Manzikert em 1071⁶¹. Apesar da derrota, o legado de Romano IV teve um grande número de simpatizantes, principalmente durante o período de reinado dos Comnenos,

⁵³ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 52-64, pp.307-314, passim. Nossa tradução do inglês.

⁵⁴ Warren TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997, pp. 598-600.

⁵⁵ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 1-29, pp. 331-344.

⁵⁶ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 3, pp. 367-368.

⁵⁷ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 3, p. 368.

⁵⁸ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 3, p. 368.

⁵⁹ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 4, pp. 369.

⁶⁰ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 9-10, pp. 371-372.

⁶¹ Diferentes narrativas e análises sobre a batalha de Manzikert em Warren, TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*. pp. 602-603; M. ANGOLD, *Byzantine Empire, 1025-1204* pp. 44-48.

mas isso não se deu com Psello. A abordagem que esse autor faz do reinado de Romano IV Diógenes é amplamente negativa⁶². Romano Diógenes é retratado como filho de um traidor e suicida que tem vida pública apagada até que Eudócia Dalassena o escolhe como consorte. Ela havia prometido não se casar novamente, mas casou-se com Romano Diógenes para proteger os direitos sucessórios de seu filho Miguel, ameaçados pelo próprio Romano. Como imperador, ele passa a tratar mal a imperatriz e os Ducas e adotou um posicionamento agressivo e descuidado em relação as campanhas militares. O resultado disso, para Psello, foi a derrota em Manzikert. Esse tratamento negativo de Psello deu-se tanto pela sua ligação com a família Ducas, que claramente via a ascensão de Romano Diógenes como uma ameaça a frágil posição dinástica que eles tinham adquirido, quanto ao papel que o próprio Miguel Psello teve nos eventos posteriores a derrota em Manzikert.

Romano IV havia sido tomado como prisioneiro pelo sultão sedjulgida em decorrência da derrota, porém foi rapidamente solto, iniciando prontamente seu retorno a capital. Como após a derrota ele havia sido considerado deposto, isso iniciou outra guerra civil, sendo posteriormente derrotado e cegado. Aqui se dá um conflito de versões, Psello dá a entender que a decisão de cegar Romano foi tomada por seus captores, a qual nem o imperador e nem ele tiveram conhecimento e nem deram aprovação,⁶³ porém outros culpam o César João Ducas e o próprio Miguel Psello pela decisão⁶⁴.

Fechamos, assim, nosso resumo da narrativa desses reinados escrita por Psello. Sendo assim, o que nos chama atenção logo de início é a brusca mudança de método de abordagem após o reinado de Isaac I Comneno. Os pressupostos anteriores, que eram o bem-estar da *politéia* romana e o distanciamento crítico que permitiu Psello tecer duras críticas a um imperador como Constantino IX com o qual ele tinha laços de amizade e, principalmente, gratidão, são abandonados e trocados por uma narrativa puramente eulogística e comprometida com os interesses da dinastia Ducas.

Joan Hussey afirma que elas foram escritas em momentos diferentes, a primeira parte que narra a História até a deposição de Isaac I foi publicada entre 1059 e 1063, isto é, no reinado de Constantino X e a segunda durante o reinado de Miguel VII, mais

⁶² M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 1-34, pp. 350-366.

⁶³ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 33-34, pp. 365-366.

⁶⁴ A. KALDELIS. *Hellenism in Byzantium*, pp. 193.

exatamente em 1075, uma vez que Psello descreve o príncipe Constantino, filho do imperador Miguel VII, como um bebê de colo⁶⁵. Iremos, mais a frente, propor uma data mais a frente, mas o importante é que essa obra foi composta na segunda metade do reinado de Miguel VII. De forma geral, essa segunda parte da obra de longe tem a reputação e a popularidade da primeira. A maior parte dos comentadores contemporâneos a compreendem como um apêndice de menor qualidade e desvinculado do resto da obra.

A relação entre Miguel Psello e os Ducas é de longa data. Constantino Ducas foi, junto de Psello, aluno de João Mauropos e, mais tarde, nomeou Psello como tutor de seu filho o futuro imperador Miguel VII. Tendo essa função, Psello teve um importante papel durante a minoridade de Miguel Ducas. Além do mais, as pretensões de Romano Diogenes ameaçavam o frágil status que ele tinha na corte. Desse modo, seria compreensível que Psello tenha elogiado os Ducas e censurado Romano Diógenes em termos tão fortes nesse instável ambiente político, que era a corte imperial em Constantinopla na segunda metade do século XI. No entanto, antes de estabelecermos tal conclusão, é importante recordar que era característico nos discursos de Psellos lançar mão de artifícios retóricos para divulgar suas idéias, mesmo que de forma extremamente hermética⁶⁶. O encômio para a mãe de Psello é um exemplo interessante para demonstrar as técnicas retóricas desse autor.

Em 1054, Miguel Psello não estava no seus melhores momentos. Por causa de seu filohelenismo, ele estava tendo sua fé questionada por um inimigo, o poderoso patriarca Miguel Cerulário, e por um ex-amigo, o colega João Xifilino. Pressionado, Psello tentava abandonar a corte de Constantino IX Monomaco para tornar-se monge. Nessa época ele escreve uma oração encomiástica a sua mãe. Sendo a grande promotora de seus estudos, ao compor o Encômio, Psello pretendeu escrever uma hagiografia para, com o manto e a legitimidade da santidade da mãe, ele pudesse justificar seu interesse e veneração a filosofia pagã⁶⁷. Para Anthony Kaldellis, essa foi uma construção

⁶⁵ J. HUSSEY, "Michael Psellus, the Byzantine Historian", en: **Speculum**, 10, no. 1, jan., 1935, pp. 81-90.

⁶⁶ A. KALDELLIS, **Hellenism in Byzantium**, pp. 202-209

⁶⁷ Sobre o Encômio de Psello a sua mãe vide A. KALDELIS, **Hellenism in Byzantium**, pp. 195-196; A. KALDELLIS, "Thoughts on the future of Psellos-studies with attention to his mother's encomium", En: Charles BARBER, David JENKINS, **Reading Michael Psellos**, Leiden, Boston, Brill, 2006. Pp. 217-233; Christina ANGELIDI, "The Writing of Dreams: a Note on Psellos' Funeral", en: Charles BARBER, D. JENKINS, **Reading Michael Psellos**, pp. 153-166

hagiográfica cínica, assim como foram as referências psellianas a são Gregório Nazianzeno (329-389), pois, por mais que esse pai da Igreja não fosse contra a leitura dos autores pagãos, Psello o citava para justificar abordagens que dificilmente o santo teria aprovado⁶⁸. Teria Psello lançado mão de artifícios retóricos semelhantes nas *Chronographia*?

Quando retorna a escrever a *Chronographia*, Psello está provavelmente em outro momento difícil de sua carreira, porém, as razões são políticas e não religiosas ou intelectuais. Miguel VII Ducas era um imperador fraco e dominado pelo eunuco Niceforitzes, o poderoso ministro que controlava o governo imperial⁶⁹. Abandonando as províncias fronteiriças, principalmente as orientais, a própria sorte, Niceforitzes foca-se na reconstrução do poder central através de uma política fiscal altamente impopular, apropriando-se dos bens da Igreja e tentando - e falhando terrivelmente - contralar o comércio de grãos. O resultado disso é a fragilização da já delicada posição política dos Ducas. Em janeiro de 1078, os bispos anatólicos emigrados por causa da invasão turca organizam um conclave no qual proclamaram como imperador o aristocrata Niceforo Botaneiates, que já era rebelado desde o ano anterior. É nesse momento que a segunda parte da *Chronographia* foi escrita. Sabemos disso porque ela termina abruptamente com uma carta enviada em nome de Miguel VII Ducas tentando dissuadir Focas, um nome que Nicéforo Botaneiates era chamado devido sua ligação de parentesco com a famosa e antiga linhagem aristocrática, de sua rebelião⁷⁰. Desse modo, entre os anos de 1077 e 1078, Psello há muito tinha perdido sua influência política para Niceforitzes, restando-lhe a posição de tutor e filósofo particular de imperador que quase não governava. Sua idade já era avançada, todos seus amigos - e inimigos - já estavam mortos. Mesmo esse status modesto na corte estava ameaçado pela rebelião de Nicéforo Botaneiates. Sua antiga ligação com os Ducas, resultaria - e resultou - no total afastamento de Psello da corte. Então, por um lado, a narrativa até o fim do reinado de Isaac I Comneno foi escrita por um indivíduo ainda poderoso e influente junto a um imperador que era seu aliado de antiga data e que governava um Império cujas bases estavam fragilizadas, mas ainda era poderoso. Em outras palavras, Psello tinha autoridade e autonomia suficiente para não só declarar abertamente seus interesses

⁶⁸ A. KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium*, pp. 207-209

⁶⁹ M. ANGOLD, *Byzantine Empire, 1025-1204*, pp. 115-124.

⁷⁰ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 18-20, pp. 377-380.

filosóficos heterodóxicos que mais de uma vez lhe trouxeram problemas, mas também para construir uma análise do poder imperial que fosse autônoma e independente do arcabouço de virtudes imperiais ou mesmo que desdedenhasse delas.

Por outro lado, a narrativa a partir da morte de Isaac I foi escrita por um homem de idade avançada, cuja influência havia sido obscurecida e cujo status que restava era ameaçado pela inaptidão do grupo político que ele estava ligado, mas principalmente pelas instabilidades da própria época. Desse modo e levando em consideração o homem prático que Psello era com relação às coisas políticas, seria compreensível a apresentação, num contexto como esse, dessa narrativa posterior que, de certo modo, negava tudo que o autor teria escrito anteriormente. Esse era, para Kaldellis, uma das principais características do comportamento de Psello. Sendo assim, levando em consideração que estamos tratando de Psello e não de um retórico cortesão comum, é difícil de acreditar que não há mais coisas atrás do aparente servilismo dos últimos capítulos da *Chronographia*.

No decorrer de nossa leitura da narrativa pselliana de diferentes reinados, fica muito claro que, para o autor, o desempenho de um imperador deve ser avaliado pela sua (in)capacidade de manter “hegemonia dos romanos”, o tratamento das virtudes clássicas conforme estabelecida pelo *discurso de Justino II ao Tíberio* fica de lado a maior parte do tempo. As poucas vezes que entram, elas servem para descrever a personalidade de monarcas negativamente avaliados. Por um lado, Constantino IX é retratado como um inapto que desconhece as funções de um monarca e principal responsável pela degradação da *politéia* romana, por outro, ele é descrito como um modelo de filantropia e generosidade, cujo comportamento, para Psello, era o que mais se assemelhava a um imperador ideal⁷¹. Tratamento semelhante foi dado a imperatriz Zoé, ignorante sobre os assuntos relacionados ao governo, porém exemplo de generosidade, piedade e reverência a Deus⁷². Seriam essas compensações as duras críticas que Psello teceu a esses dois personagens que o beneficiaram ou ele está sugerindo que o desempenho de um imperador é diretamente comprometido por essas qualidades consideradas como ideais para o monarca? A primeira possibilidade é coerente, mas segunda é mais interessante, pois pode resultar em alguns desdobramentos. É interessante observar que, quando citadas, essas virtudes resultam

⁷¹ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 169, pp. 244.

⁷² M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 157, pp. 238-239.

em consequências negativas, como a clêmemcia de Constantino IX que perdoou e premiou certos crápulas criminosos que o cercavam e conspiravam contra ele⁷³ ou a generosidade de vários imperadores, mas principalmente de Constantino IX, que esvaziou os tesouros do Império e elevaram nulidades as mais altas honras.

O tom jocoso está presente na descrição que Psello faz da reverência que a imperatriz tinha com ícone de Jesus Cristo que ela própria compôs e que, com ele, ela fazia profecias e lia sorte⁷⁴. O ridículo da cena de ela fazendo sortilégios através da observação da luz refletindo no ícone e sua reação, ao cair em prantos quando as luzes se mostravam desfavoráveis, é evidente.

Se tal interpretação estiver correta, podemos chegar duas conclusões bastante ousadas sobre a *Chronographia* de Miguel Psello. (1) Avaliando o desempenho de cada príncipe através de seu legado para continuidade do corpo político que ele governou, a obra daria um importante passo para a construção de uma moral política do Estado meio milênio antes de Maquiavel. Essa conclusão já foi levantada por Anthony Kaldellis, porém ele interpreta esse ideal amoral de Estado como sendo resultante do projeto filosófico de Miguel Psello que seria o centro da *Chronographia*, de modo que o imperador-ideal não seria o rei-filósofo de Platão, mas um homem de ação duro, sem interesses filosóficos, que mantivesse o Império protegido para que os filósofos de verdade pudessem trabalhar adequadamente. Nesse sentido, Kaldellis afirma que Psello tem em Basílio II seu imperador ideal, pois ele seria um homem de ação que faria o necessário para a manutenção do Império. Sendo assim, as injustiças feitas a antigos colaboradores, o tratamento duro dado a aristocracia e a vontade de governar sozinho descritas por Psello, seriam plenamente justificáveis, pois ele manteve o Império rico e poderoso e, devido a ausência de interesses filosóficos ou mesmo interesse por cercar-se de filósofos, permitiu que a Filosofia prosperasse em seu governo⁷⁵. Apesar de Kaldellis estar correto quando afirma que a *Chronographia* é uma vitrine dos projetos filosóficos de Psello, o homem era um *filopatris*, que deixa muito claro seu interesse na continuidade do Império nos termos que descrevemos no início do trabalho e retomamos diversas vezes. Desse modo, Basílio II não foi o imperador ideal para Psello.

⁷³ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 134-151. pp. 225-234.

⁷⁴ M. PSELLO, *Chronographia*, 6, 66-67. pp. 188-189.

⁷⁵ A. Kaldellis chega a conclusão semelhante em A., KALDELLIS, *The Argument of Psellos' Chronographia*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999. Pp. 41-61

Nenhum deles foi. Naturalmente ele reconheceu o mérito de suas conquistas e de ter enchido o tesouro imperial, mas ele falhou ao não administrar a dose ideal de generosidade que lhe era devida.

Ao afirmar que uma das funções de um imperador era administrar bem as finanças e as honras, Psello refletia um antiquíssimo conceito político romano. O Império Romano era uma *res publica* cuja administração e cuidado foi cedido ao imperador para que ele possa melhor beneficiar os cidadãos posto sob seu governo e proteção⁷⁶. Levando em consideração que, ao fundar-se o Império nos tempos de Augusto, quem de fato teve que ceder poder e autoridade foi o Senado, isto é, os mais ricos, então os que deveriam ser beneficiados pelo imperador eram naturalmente eles. As honrarias faziam parte diretamente desse sistema, pois recompensaria a aristocracia posta sob jugo imperial e daria alguma participação no governo do Império. Nesse ponto, para Psello, que Basílio II errou. Se por um lado, os seus sucessores foram generosos demais, beneficiando com títulos uma multidão de parasitas advindos do nada que sugavam todos os recursos do Império e tinham parte no governo, por outro, Basílio II dedicou inteiramente a sua vida a conquistas e acumulação inútil de riquezas, as quais deveriam servir para beneficiar os seus súditos, isto é, os melhores e os mais ricos. Além disso, por pretendendo governar sozinho, alijou a aristocracia de sua parte merecida no controle do Império. É nesse exato sentido que Psello afirma que esse imperador subjugou seus súditos.

(2) Se, para Psello, as virtudes imperiais clássicas forem de fato as características de um governante inepto, a narrativa dos reinados dos Ducas deve ser inteiramente reavaliada. Essa constatação revelaria que todo esse texto seria, na verdade, uma dura crítica aos Ducas. Pois, se o exaltado caráter de Constantino IX, coroado de virtudes imperiais resultou num governante inépto, o que Psello está querendo dizer quando elogia nesses mesmos termos estereotipados, só que num tom ainda mais elevado, os dois imperadores Ducas? Temos nos perguntar também porque ele simplesmente não escreveu essa parte como uma obra autônoma, como um encômio clássico, mas a anexou a sua História? Talvez Miguel VIII Ducas tenha encomendado essa continuidade, pois Psello cria essa suspeita quando afirma que, antes de escrever a

⁷⁶ A. KALDELIS, *Hellenism in Byzantium*, pp. 50-51

biografia desse imperador, ele recebeu um perfil do monarca escrito por ele mesmo⁷⁷. Sendo assim, temos bastante argumentos para conjecturar que a narração da *Chronographia* posterior ao reinado de Isaac I Comneno é, na verdade, uma crítica ácida e sarcástica a casa dinástica dos Ducas⁷⁸ e a forma convencional de se retratar imperadores. Psello teria lançado mão do sécular método das *basilikoi logoi* exatamente para contestá-lo e demonstrar que ele é uma ferramenta útil para construções retóricas, mas sem serventia para se realizar um exame sincero e necessário para uma obra historiográfica. Nesse sentido, podemos afirmar que Miguel Psello, fez o melhor uso possível dessas técnicas retóricas. Ao tecer tais elogios altamente estereotipados, escondeu-se a real natureza do governo daqueles governantes com uma máscara literária. Não só isso, o autor teria feito questão de dar sinais discretos que atrás daquele belo, exageradamente belo, disfarce havia algo feio e deformado. Nas entrelinhas da última parte da *Chronographia* há um eco de um riso discreto e melancólico do historiador Psello.

⁷⁷ M. PSELLO, *Chronographia*, 7, 11-12. pp. 188-189.

⁷⁸ Tal irônia foi igualmente percebida por Dimitri KRALIS, “Attaleiates as a reader of Psellos”. Porém, ele não se estendeu no assunto.

Más allá de las fibras: el estudio de la indumentaria medieval y las problemáticas de su utilización como fuente histórica

Alejandra Concha Sahli¹

El estudio de la indumentaria ha cobrado, a nivel general, un nuevo énfasis en las últimas décadas. Esto es válido también para el campo de la historia medieval, que ha podido encontrar aquí un riquísimo núcleo de fuentes y de material para desarrollar su oficio. Pero así como el primer esfuerzo por encontrar, describir, clasificar y comprender aquellas prendas que conformaron el “guardarropa” medieval² ha dado grandes frutos, el desafío hoy para el historiador medieval deber ser lograr ir más allá de una lógica puramente taxonómica y arqueológica en el estudio de la indumentaria. Este foco de estudio sigue ofreciendo nuevas posibilidades de análisis para los más diversos temas a investigar, incluso aquellos de índole política y social, sin limitarse a temas puramente “culturales” ni “materiales”. A la vez, representa un tipo de fuente con una novedad y versatilidad que permite hacer eco en las nuevas corrientes historiográficas y proponer un diálogo no sólo con quienes comparten el periodo en estudio, sino incluso con historiadores dedicados a épocas y temáticas diferentes, y con estudiosos de disciplinas diversas.

Ahora bien, en términos generales ya sabemos cómo se vestían y quienes vestían de determinada manera. No obstante construir una “historia material” continúa siendo de vital importancia, el desafío y el ejercicio debe ser, también, intentar comprender las dinámicas culturales y sociales de grupos y personas. Le debemos mucho a aquellos arqueólogos e historiadores del vestuario que fueron capaces de identificar y comprender los diversos elementos que conformaron el vestir de la Edad Media, pero hoy se debe intentar ir más allá de la realidad material de las prendas mismas, de su categorización y descripción, para poder entender también su uso, lugar y rol entre

¹ UCL, Inglaterra, aleconcha@gmail.com.

² Tomo prestada la expresión del título de Maria Giuseppina Muzzarelli, **Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo**, Bologna, Il Mulino, 1999.

Alejandra CONCHA SAHLI, “Más allá de las fibras: el estudio de la indumentaria medieval y las problemáticas de su utilización como fuente histórica”, en: Andrea V. NEYRA & Gerardo RODRÍGUEZ (ed.), **¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador**, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp. 239- 256. ISBN 978-987-544-476-8.

quienes las vestían y quienes las miraban, o admiraban. Con esto, uno de los mayores desafíos es lograr graduar el uso de la indumentaria para estudiar la historia medieval. Así, telas y prendas son capaces de convertirse, como lo postula E. Jane Burns,³ en verdaderas categorías de análisis, por lo que no deberían ya constituir el fin de la investigación, aunque tampoco desdibujarse como una mera excusa para un determinado análisis, sólo por ser una fuente distinta o atractiva. Lo importante es entender que los textiles, y su representación en distintas fuentes visuales y escritas, se sitúan como un verdadero “nexo entre lo personal y lo cultural, muchas veces vinculando expresiones específicas y particulares a estructuras sociales institucionalizadas y jerarquizadas”⁴. La indumentaria puede ser considerada un agente fundamental del imaginario cultural y el vestido puede ser comprendido como “un espacio social que representa identidades de género en la intersección de fantasías individuales, regulaciones sociales y preocupaciones éticas”⁵.

Ya lo planteaba hace más de cuarenta años Fernand Braudel, de manera bastante adelantada, en su estudio acerca de la relaciones entre civilización y capitalismo: “la historia del vestuario es menos anecdótica de lo que podría parecer. Toca cada tema – materias primas, procesos de producción, costos de manufactura, estabilidad cultural, moda y jerarquía social. Sujeto a un incesante cambio, en todas partes la indumentaria es un persistente recordatorio de la posición social. Las leyes suntuarias fueron una expresión de la sabiduría de los gobiernos –pero más todavía de la animadversión surgida en las clases altas cuando vieron como los nuevos ricos les imitaban... Pero nunca nada ha sido efectivo contra la pasión de moverse en el mundo hacia arriba o contra el deseo de usar esas ropas que, en Occidente, simbolizaban el último grado de promoción social”⁶.

En la misma línea, Ann Smart Martin destaca cómo el estudio de los objetos materiales tiene un valor especial, en tanto implican un “conjunto complejo y simbólico de significados sociales, culturales e individuales fusionados en algo que podemos

³ E. Jane BURNS, “Why Textiles Make a Difference” en: E. Jane BURNS (ed.), **Medieval Fabrications. Dress, Textiles, Cloths Work, and Other Cultural Imaginings**, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 1. Traducción propia.

⁴ E. Jane BURNS, “Why Textiles Make a Difference”, p. 1.

⁵ E. Jane BURNS, “Why Textiles Make a Difference”, pp. 2-3.

⁶ Fernand BRAUDEL, **Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Volume 1: The Structures of Everyday Life**, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 311. Traducción propia.

tocar, ver y tener”⁷. Esa misma cualidad –propone Martin- es la que posibilita que los valores sociales se plasmen en objetos comunes, y son justamente los valores asociados a esos productos simbólicos los que nos permiten observar los cambios en las relaciones centrales entre humanos, bienes y la sociedad⁸.

Pero además de esto, la indumentaria en particular, dentro de la cultura material desarrollada por una sociedad específica, se consigna como un punto estratégico para comprender las transformaciones de sentido ocurridas en relación a cambios en estructuras sociales y culturales. Tal como apunta Diana Crane, “rastrear los cambios en la naturaleza de la moda y en los criterios para las elecciones de vestuario es una manera de entender las diferencias entre el tipo de sociedad que ha ido gradualmente desapareciendo y aquella que ha ido lentamente emergiendo”⁹. Y esto último se vuelve especialmente acertado al analizar los profundos procesos de cambio social y cultural ocurridos hacia el fin de la Edad Media, pues este es además un periodo fundamental en lo que respecta al estudio de la indumentaria. Fue justamente esta la época que vio nacer el fenómeno de la moda propiamente tal, el que se configura de manera clara entre los siglos XIII y XIV¹⁰. Como destaca Maria Giuseppina Muzzarelli, “a partir de los últimos siglos del Medioevo viene puesta a punto una ‘*scientia habitus*’, una sabiduría relativa al modo de aparecer, que se valía de múltiples códigos basados en el color, en el tejido o en las formas de los vestidos para volver reconocible jerarquías y funciones. Hasta todo el siglo XVI el campo de los vestidos es determinante para definir el estatus social de las personas”¹¹.

En ese sentido, es importante destacar que efectivamente, siguiendo a E. Jane Burns, en el Medioevo existía una lectura para entender el rol de la indumentaria, donde las ropas realmente generaban una identidad pública y un status social, como en el concepto “el hábito hace al monje”. El efecto visual que tenía la vestimenta era capaz de producir “consecuencias materiales reales para la interacción social. Así, judíos, leprosos, prostitutas y criminales medievales debían ser claramente marcados por

⁷ Citado en “Approaches based on social and economic history, material culture and cultural studies”, en: Lou TAYLOR, **The Study of Dress History**, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 72. Traducción propia.

⁸ “Approaches based on social and economic history, material culture and cultural studies”, en: Lou TAYLOR, **The Study of Dress History**.

⁹ Diana Crane, citada en *ibíd.*, p. 84.

¹⁰ M. G. MUZZARELLI, **Guardaroba medievale**, p. 10. Traducción propia.

¹¹ M. G. MUZZARELLI, **Guardaroba medievale**.

prendas que recordaran su condición de vida”¹². Junto con esto, no se debe olvidar que en la Edad Media la capacidad de discriminar, como forma de comprender el orden del cosmos, era un elemento esencial: "el Medioevo creía en la diferencia, que era distinción de dignidad y de funciones, la teorizaba y la practicaba, y las ropas debían servir para evidenciarla y para marcarla, además de volver legible también la marginalidad que, revisada, codificada y tutelada, resulta más aceptada de lo que se podría esperar. Las formas y colores de los vestidos comunicaban edad, condición personal, posición social y estados de ánimo... las ropas constituían, en otras palabras, un verdadero y propio abecedario que facilitaba la comunicación o, al menos, habría debido facilitarla"¹³.

En ese sentido, el estudio de caso es una buena instancia para probar el uso del estudio de la indumentaria como herramienta epistemológica. Reflejo de esto es que precisamente gran parte de las nuevas investigaciones ligadas al tema hayan ido abandonando progresivamente el afán descriptivo y general, para comenzar a tratar temas y problemas específicos. En esta oportunidad en particular, se propone analizar cómo al enfrentar el estudio de la importancia y el rol del hábito religioso franciscano, como problema de caso, la indumentaria nos permite entrar en terrenos de análisis más complejos y ricos, quizás muchas veces pasados por alto o simplemente dejados de lado. Para esto, se hará una breve revisión acerca del lugar y papel del hábito religioso en la Edad Media, para luego analizar la significación que este elemento tenía al interior de la Orden de los Hermanos Menores, como instrumento para comprender de manera más precisa algunos rasgos de la sociedad de la Baja Edad Media.

El rol del hábito religioso

Como se planteó anteriormente, los diversos y fundamentales cambios que experimentó la sociedad occidental durante los últimos siglos de la Edad Media se vieron ciertamente reflejados y transmitidos a través del vestuario, tanto en el mundo secular como el religioso. Si bien el vestido, como apunta Susan Crane, es literalmente superficial (sobre la superficie del cuerpo), “ni los moralistas ni los legistas del periodo

¹² E. Jane BURNS, “Why Textiles”, p. 10.

¹³ M. G. MUZZARELLI, **Guardaroba medievale**, pp. 15-16.

lo tomaron como algo trivial o insignificante”¹⁴. Desde el siglo XIII esto se vio claramente expresado en la proliferación de leyes suntuarias en los distintos lugares de Europa, dando un notorio espacio al vestido en la esfera social, como un importante medio de reconocimiento en el espacio urbano. Siguiendo nuevamente a Muzzarelli, fue justamente en las ciudades que, desde el siglo XIII en adelante, el juego y la lucha de apariencias comenzó a tener un rol preponderante. Las ciudades eran el lugar de reunión, pero también de comparación y competencia; era un mundo de extraños, donde la necesidad de ser reconocible por los pares y de marcar una distancia, era esencial¹⁵. Pero esta era una necesidad que se traspasaba también a otros ámbitos, ya que el vestido tenía una importancia moral, legal y de clase, por lo que regular la indumentaria era comprendido como un mecanismo para facilitar elementos tan vitales como la salvación, la integración cívica y la armonía interpersonal¹⁶. Al mismo tiempo, el universo medieval era comprendido como “cargado con un sentido ulterior que era descifrable por medio de otros signos. Desde la perspectiva agustiniana, todo el mundo creado está lleno de *vestigia* o ‘huellas’ que llevaban a la humanidad de vuelta a su creador. Se esperaba que la manera en que un individuo se vestía estuviera de acuerdo con este sistema semiótico divinamente instituido: en otras palabras, el vestuario debía significar. Género, nacimiento, edad y, especialmente, la proximidad con lo sagrado, eran todos factores principales en la determinación de la carga simbólica de las prendas de su portador”¹⁷.

El crecimiento y desarrollo de la vida urbana, así como de una cultura cortesana propiamente tal, tuvo su impacto en los guardarropas de la época. La vestimenta tuvo, más que nunca antes, un propósito y el poder para etiquetar. La posición social era señalada por el número de prendas,¹⁸ su largo, ancho, peso y, especialmente, color,¹⁹ en una bien conocida “gramática” visual. En ese contexto, es entendible que en un periodo en que todo debe tener un nivel simbólico, las ropas tuvieran la capacidad de transmitir

¹⁴ Susan CRANE, **The Performance of the Self. Ritual, Clothing, and Identity during the Hundred Years War**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002, p. 11. Traducción propia.

¹⁵ M. G. MUZZARELLI, **Guardaroba medievale**, p. 272.

¹⁶ S. CRANE, **The Performance of the Self**, p. 11.

¹⁷ Dyan ELLIOTT, “Dressing and Undressing the Clergy. Rites of Ordination and Degradation”, en: E. Jane BURNS (ed.), **Medieval Fabrications**, p. 55. Traducción propia.

¹⁸ Odile BLANC, “From Battlefield to Court: The Invention of Fashion in the Fourteenth Century”, en: Désirée G. KOSLIN y Janet E. SNYDER (eds.), **Encountering Medieval Textiles and Dress. Objects, Texts, Images**, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 162. Traducción propia.

¹⁹ M. G. MUZZARELLI, **Guardaroba medievale**, p. 316.

significados emblemáticos y de mostrar afiliaciones dentro de la estructura social²⁰. Esto, por supuesto, también es aplicable al vestido religioso. Para un monje, la devoción por su hábito reflejaba su devoción espiritual y era inseparable de ésta²¹.

Asimismo, en una estructura social tan rígidamente organizada en corporaciones, funciones y profesiones, el hábito religioso debía mostrar esta posición tanto al mundo laico como a las otras órdenes religiosas. Por esto, su importancia iba más allá de la manifestación de una opción por una vida de simplicidad y modestia²². Como explica Salvatore Abbruzzese, el hábito religioso se volvió fundamental para anunciar la nueva posición social de una manera simbólica. El uso del hábito indicaba la opción por una vida consagrada, de modo que la opción individual era, de ahí en adelante, un acto público. La vida religiosa era concebida por la Iglesia como una función específica, por lo que debía fácilmente reconocible por la sociedad. Por esto, la uniformidad y la simplicidad eran esenciales, en tanto no se debía representar ningún tipo de gusto personal o de extravagancia²³.

Progresivamente, el hábito se fue volviendo cada vez más importante para el monje. Evolucionó de ser una herramienta puramente “pragmática” para cubrir el cuerpo desnudo, a ser el símbolo de su elección y un emblema de la comunidad a la que pertenecía. Esto era ampliamente comprendido, y las prendas que componían el atuendo religioso “podían ser todas glosadas espiritualmente”²⁴. Así, el hábito religioso, comprendido como el símbolo de la vida religiosa y como un signo visual distintivo, efectivamente “hacía al monje”²⁵. Representaba también la alta virtud de quien lo llevaba, y cualquier signo de disipación era notada. Así, la imagen condenante de “largos vestidos”, era parte de un extendido principio que desaprobaba la vestimenta

²⁰ Leo MOULIN, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age, X^e-XV^e siècle*, Biarritz, Hachette, 1978, p. 133. Traducción propia.

²¹ Laura F. HODGES, *Chaucer and Clothing, Clerical and Academic Costume in the General Prelude to the Canterbury Tales*, Cambridge, D. S. Brewer, 2005, p. 115. Traducción propia.

²² Salvatore ABBRUZZESE, “Sociologia dell’abito religioso”, en: Giancarlo ROCCA (ed.), *La Sostanza dell’Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma, Edizione Paoline, 2000, p. 121. Traducción propia.

²³ S. ABBRUZZESE, “Sociologia dell’abito religioso”, p. 119.

²⁴ S. CRANE, *The Performance of the Self*, p. 11.

²⁵ Cordelia WARR, *Dressing for heaven. Religious clothing in Italy, 1215-1545*, Manchester, Manchester University Press, 2010, p. 57. Traducción propia.

ostentosa por parte de toda la sociedad. El religioso arrogante y orgulloso sería identificado “por sus muy anchos y, por lo tanto, muy costosos hábitos”²⁶.

Habitus adeo est annexus ossibus Monachorum: los franciscanos y el papel de su hábito.

El siete de mayo de 1318 cuatro frailes franciscanos eran quemados en la hoguera por cargos de herejía. Rehusaban retractarse de sus ideas acerca de la verdadera manera en que debían seguirse los preceptos que San Francisco había dado a su orden. Se quejaban acerca de los estándares de vida de los Hermanos Menores, quienes estaban traicionando –decían- el principio de absoluta pobreza propuesto por Francisco, que era el carisma esencial de la orden franciscana. Denunciaban que tanto los superiores de la orden como el papa estaban equivocados y traicionaban el espíritu de la Regla franciscana. La primera acción requerida por el papa Juan XXII para salvarlos de la hoguera era que depusieran sus particulares “ajustados, cortos y deformes hábitos”, que habían tomado como primer emblema de su observancia mucho más estricta a la pobreza evangélica. Esos *strictos, curtos et difformes habitus* eran su bandera de lucha. Simbolizaban la pobreza real y la fidelidad al ejemplo de San Francisco porque -aseguraban estos frailes- sus hábitos eran una copia mucho más veraz de aquel llevado por el fundador de la orden. Así, protestaban que el hábito usado por los demás hermanos reflejaba la laxitud que reinaba al interior de la orden y clamaban que no podían renunciar a sus hábitos porque era sinónimo de renunciar a sus votos, a los cuales estaban ligados de por vida, por lo que el papa les pedía iba en contra de su profesión de fe. Estos frailes representaban la facción de los franciscanos *espirituales* (más tarde llamados observantes), quienes aparecieron luego de las primeras grandes controversias acerca de la observancia del principio de absoluta pobreza que tuvieron lugar en la orden. Este principio estaba al centro del ideal de vida profesado por

²⁶ L. F. HODGES, *Chaucer and Clothing*, p. 20; p. 24. Túnicas anchas implicaban costo inmoderado, en tanto se debía utilizar una mayor cantidad de tela para confeccionarlas. También podía referir al uso de géneros costosos, ya que los paños hechos en mayor tamaño era más caros. Más aún, Hodge dice que mayor anchura podía también implicar el riesgo de “métodos de construcción prohibidos usados para hacer la túnica, como plisados y pliegues”, explícitamente proscritos para las ropas religiosas (p. 17).

Francisco y para los *espirituales*, tanto como para San Francisco, su primera declaración de principios era su hábito²⁷.

Poco tiempo antes, los maestros de Teología de la Universidad de París, respondiendo al llamado de Juan XXII, habían analizado y declarado como heréticos tres puntos que eran identificados con los reclamos de los *espirituales*²⁸. El primero de ellos era el uso de esos particulares hábitos, que desafiaban la uniformidad impuesta sobre la orden, con la tanto desde la Regla de San Francisco, como en los diversos Capítulos Generales celebrados a lo largo del siglo de existencia de los Hermanos Menores.

Sin embargo, esto no era un tema meramente de orden visual y práctico, o solo simbólico. Si, tal como se ha dicho, en general el hábito tenía un lugar fundamental en las órdenes religiosas, como signo externo de su profesión, para los franciscanos tenía una connotación única: el hábito determinaba la creación misma de la orden, en tanto la propia “conversión” de Francisco había comenzado con un cambio de ropas. Cuando Francisco se desvistió delante del obispo y toma una túnica rústica en la que dibujó una

²⁷ David BURR, **The Spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis**, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2001, p. 196; p. 206. La bula *Quorundam exigit* expresaba lo siguiente: “...ut ex eisdem fratribus aliqui habitus propterea curtos, strictus, inusitatos et squalidos, novitate plenos ac disidii non ignaros, cum a communitate ordinis discreparent, assumerent, nec eos ad ministrorum, custodum et guardianorum eorundem mandatum requisitu deponerent nec alios, prout eiusdem ordinis communitas deferebat, habitus iuxta eorundem ministrorum, custodum et guardianorum arbitrium duceret resumendos dicentes, in hoc eorundem praelatorum suorum non parendum fore arbitrio, cum et suum sic despectum et regularem et cruciforme masserent, caeterorum vero habitum superfluum irregularemque censerent...Ideoque omnes et singulos fratres antedicti ordinis Minorum qui strictos, curtos et diffformes habitus ab ipsius generalis ministri et aliorum fratrum de dicta communitate habitibus corem nobiset fratribus nostris vel alias Romana curia detulerunt vel deferunt, monemus et hortamus in Domino, nihilominus in virtute obdientiae ac sub excommunicationis poena per apostolica scripta mandantes, quatenus ad mandatum ipsius generalis deponant, quos deferunt habitus et aliis iuxta ipsius generalis arbitrium, determinationem sive iudicium induantur, ipsique generali in omnibus istis et aliis per omnia, secundum beati Francisci regulam et praedictas praedecessorum nostrorum declarationes, concessiones et commissiones...”, en: Fr. Johannis H. SBARALEAE (ed.), **Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum, Tom. V**, Romae, 1759, n. 289, pp. 128-130. (En adelante, B. F.).

²⁸ Henricus DENIFLE, O.P. (ed.), **Chartularium Universitatis Parisiensis, Tomus II**, Parisiis, Ex Typis Fratrum Delalain, 1891; n. 760; “Vota quorundam magistrorum theologiae contra tres articulos partis fratrum Ord. Minorum: Queritur utrum isti articuli infra scripti et quilibet eorum sin heretici iudicandi. Primus est dicere et essere pertinaciter, quod non est obediendum alicui prelato praecipienti quibusdam professoribus regule Ordinis beati Francisci quod deponant quosdam habitus curtos et strictos diffformes ab habitu communitatis aliorum dicte regule professorum, quos assumpserunt per se ipsos, et quod est contra observantiam prefate regule beati Francisci et ejus intelligentiam, est per consequens contra Evangelium et fidem, et e converso, alias ipsa non esset penitus pro regula evangelica [habenda]. Sed tales habitus impugnare et eos [fratres] ad deponendum cogere est contra veritatem dicte regule et per consequens contra Evangelium et fidem...” P. 215; D. BURR, **The Spiritual Franciscans**, p. 197.

cruz,²⁹ su consagración quedó sellada; de la misma manera, cuando sus seguidores comenzaron a usar el hábito en forma de cruz diseñada por el santo, la historia de los “frailes grises” se iniciaba. Quienes entraban a la orden, con la simple recepción del hábito se convertían en Hermanos Menores y asumían la profesión de la regla y una vida de obediencia, pobreza y castidad, según el modelo apostólico.³⁰ Es por esto que el tema de las ropas era recurrente en sus biografías y en sus representaciones iconográficas, que mostraban la “escandalosa” elección por la pobreza hecha por Francisco, representada en su túnica³¹.

Considerando lo anterior, es entendible la razón por la cual para los franciscanos su apariencia externa era su herramienta más inmediata para anunciar su *imitatio Christi* de una vida de absoluta pobreza y la novedad de las enseñanzas de San Francisco. El hábito era tan importante que los frailes no podían quitárselo jamás, ni siquiera para dormir, pues al ser el símbolo de su profesión, lo consideraban como “unido a sus huesos”³². A partir de entonces, el hábito resumía para la orden las mayores características de su vocación: “la vida apostólica en pobreza, penitencia y predicación itinerante. La pobreza material –representada por ropas pobres, parches y pies descalzos- era una imagen de la pobreza espiritual del mendigo ante el rostro de

²⁹ Es la descripción dada en dos de las primeras biografías de San Francisco, la oficial, *Legenda Maior* de San Buenaventura, y la *Vita Prima* de Tomás de Celano. “Perveniensque coram Episcopo, nec moras patitur, nec cunctatur de aliquo, nec verba expectat, nec facit: sed continuo depositis omnibus vestimentis, restituit ea patri...totus coram omnibus denudatur... Hoc cernens episcopus, et admirans tam excedentem in viro Dei fervorem, protinus exsurrexit et inter brachia sua illum cum fletu recolligens, uti erat vir pius et bonus, pallio quo erat amictus operuit, praecipiens suis, ut aliquid sibi darent ad membra corporis contegenda; oblatu est autem ei mantellus pauper et villis cuiusdam agricolae servienti episcopi. Quem ipse gratanter suspiciens cum, caemento quod sibi occurrit, ad modum crucis manu propria consignavit.” S. BONAVENTURAE, “Legenda S. Francisci”, en **Opera Omnia, Tom. VIII**, Lauer Aloysii, ed., Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegii S. Bonaventurae, 1898, pp. 508-509; “Cumque perductus esset coram episcopos, nec moras patitur nec cunctatur de aliquo; imo nec verba expectat, nec facta, sed continuo depositis, et proiectis omnibus vestimentis restituit ea patri, insuper nec femoralia retinens totus coram omnibus denudatur. Episcopus vero animum impius attendens, fervoremque, ac constantiam nimis admirans protinus exurrexit, et inter brachia sua ipsum recolligens, pallio, quo indutus erat, contextit eum.” Tommaso DA CELANO, **Vita Prima di S. Francesco D’Assisi**, Leopoldo Amoni, trad., Roma, Tipografia della Pace, 1880, p. 36.

³⁰ Gratien DE PARIS, **Histoire de la fondation et de l’évolution de l’ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle**, Roma, Istituto Storico Dei Cappuccini, 1982, p. 38

³¹ Cordelia WARR, **Dressing for heaven**, p. 99; p. 108; Maria Giuseppina MUZZARELLI, **Guardaroba medievale**, p. 273. Para las representaciones de San Francisco, ver: Rosalind BROOKE, **The Image of St Francis. Responses to Sainthood in the Thirteenth Century**, Cambridge, University Press, 2006.

³² “Habitus adeo est annexus ossibus Monachorum, quod in quocumque loco consistentes, sive in lecto quiescentes, constanter eo uti debent.” En: **Regula Fratrum Minorum, juxta Romanorum Pontificum decreta et documenta ordinis**, Parisiis, 1870, p. 50.

Dios”³³. No fue por azar que, desde muy temprano, el hábito usado por Francisco mismo haya comenzado a ser considerado como una reliquia, y conservado para ser mostrado³⁴.

Sujetos de admiración y, al mismo tiempo, foco de críticas, los Hermanos Menores eran sometidos a continuo escrutinio, especialmente debido a su llamativo principio de absoluta pobreza. La coherencia, o falta de ella, entre los estándares reales de vida de los franciscanos y su predicación en torno a la pobreza estaba al centro de las críticas que provocaban. En consecuencia, el hábito, primer emblema de esta predicación, estuvo sujeto a una continua revisión y fue tópico recurrente de las críticas que se hacían tanto desde dentro como desde fuera de la orden. Si bien no estaba al centro de las disputas doctrinarias, el hábito era un tema que aparecía continuamente, fuera en las quejas de los ministros y custodios de la orden o en las burlas hechas a los frailes. Así, en algunos casos fue incluso el punto de partida para las polémicas desarrolladas más tarde.

Ahora bien, con la formación de las órdenes mendicantes y la diversificación de sus vocaciones y actividades, el hábito religioso en general comenzó a “especializarse”. En esto, como destaca Cordelia Warr, la evidencia de los cronistas resulta relevante, en tanto sus relatos destacan que una de las maneras en que las nacientes órdenes religiosas eran tanto juzgadas como identificadas pasaba por su apariencia³⁵. Los franciscanos, con su énfasis en la pobreza y el rechazo de los bienes materiales, necesitaban definir reglas nuevas y distintas a las benedictinas,³⁶ y la naturaleza misma de su actividad misional los compelmía a contar con un lenguaje visual. En 1210, Inocencio III aprobó la comunidad formada por Francisco, entregándoles el derecho de predicar bajo dos obligaciones: la total e incondicional obediencia al papa y el uso de la tonsura. La

³³ Martin ELBEL, “The Making of a Perfect Friar: Habit and Reform in the Franciscan Tradition”, en: Jaroslav MILLER y László KONTLER (eds.), **Friars, Nobles and Burghers – Sermons, Images and Prints, Studies of Culture and Society on Early-Modern Europe. In Memoriam István György Tóth**, Budapest, Central European University Press, 2010, p. 174. Traducción propia.

³⁴ Esto también ofrecía la oportunidad para mostrar *cómo* era el hábito de San Francisco en el contexto de las controversias acerca de la observancia del correcto hábito. Más acerca de los hábitos que son considerados como reliquias y el hábito realmente llevado por F. en Giancarlo ROCCA, “L’abito di s. Francesco d’Assisi”, en: Giancarlo ROCCA (ed.), **La Sostanza dell’Effimero**, p. 320.

³⁵ Cordelia WARR, “*De Indumentis*: The importance of religious dress during the papacy of Innocent III”, en: Andrea SOMMERLECHNER (ed.), **Innocenzo III, Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998**, Roma, Società romana di storia patria, 2003, pp. 489-490. Traducción propia.

³⁶ Françoise PIPONNIER y Perrine MANE, **Dress in the Middle Ages**, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 126-128. Traducción propia.

última, como signo primordial del estatus clerical, servía para distinguir visualmente a la nueva orden³⁷ en el espacio urbano, especialmente del creciente número de grupos heréticos que estaba surgiendo. Al signo de la tonsura debía ser añadido el del hábito, que dio unidad visual a los franciscanos y también los mostraba como parte de la Iglesia. Como ha apuntado Martin Ebel, este era un elemento esencial, especialmente para una orden tan “dinámica y complicada” como la de los Hermanos Menores. Para ellos, “la naturaleza misma de sus actividades misionales les compelia a contar con el lenguaje visual. La apariencia externa de los frailes era un mensaje visual con otros sentidos de comunicación. Les ayudaba a establecer su lugar en la sociedad, a estrechar lazos entre ellos y sus simpatizantes”³⁸. La *Regula Bullata*, aprobada por Honorio III en 1223,³⁹ prescribía que los frailes que hicieran la profesión de obediencia podían tener una túnica con capucha y, quienes los quisieran, otra sin capucha. Podían también usar una cuerda simple como cinturón y, aquellos que consideraran necesitarlo, podían ir calzados. Además tenían permitido, con la bendición de Dios, reparar sus túnicas con saco y “otras piezas”⁴⁰. Así, junto con su facultad para predicar, los franciscanos contaban con esta fuerte herramienta,⁴¹ que debían explotar para poder comunicar el Evangelio y las enseñanzas de San Francisco. Por esto, también debía ser exclusivo, tal como ya en el 1240 una bula de Gregorio IX trataba de garantizar⁴².

Es interesante constatar el cambio que ocurrió, también dentro de las comunidades religiosas, entre los siglos XI y XIII, respecto de la percepción del rol de la indumentaria, como apunta Warr: “en el siglo XI todavía era posible afirmar que cualquiera que llevaba un hábito monástico era, *de facto*, un monje y que nada más allá era estrictamente necesario en la forma de la profesión. Con la aparición de las nuevas órdenes mendicantes al comienzo del siglo XIII, sus escritores y cronistas también

³⁷ C. WARR, “*De Indumentis*”, pp. 500-502.

³⁸ M. ELBEL, “The Making of a Perfect Friar”, pp. 174-175.

³⁹ **B. F., Tom. I**, n. 14, p. 15.

⁴⁰ Regula Bullata 2, 14-17: “Et illi qui iam promiserunt obedientiam habeant unam tunicam cum caputium et aliam sine caputiu qui voluerint habere. Et qui necessitate coguntur possint portare calciamenta. Et fratres omnes vestimentis vilibus induantur et possint ea repeciare de saccis et aliis peciis cum benedictione Dei.” **Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Tom. XII, Opusculus Sancti Patris Francisci Assiensis**, Caietanus ESSER O.F.M, (ed.), Roma, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1978, pp. 228-229.

⁴¹ Regula Bullata 2, 14-17, **Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Tom. XII, Opusculus Sancti Patris Francisci Assiensis**, p. 163-167.

⁴² **B. F., Tom. I**, n. 328, p. 289.

eligieron interpretar sus hábitos en términos simbólicos”⁴³. Cabe destacar, asimismo, que a diferencia de los dominicos y los carmelitas, los franciscanos no adscribieron ningún origen divino para su hábito⁴⁴. Se podría proponer que esto se debió, en parte, a que el hábito marcó la consagración de Francisco, exponiendo que esto fue una elección con una significancia mayor para el santo y su orden, tanto en un sentido simbólico como doctrinario.

Situados en las ciudades para desarrollar su misión, los Hermanos Menores podían ser inmediatamente identificados por sus toscas túnicas de lana no teñida. Se debe recordar que desde el siglo XIII en adelante, las actitudes hacia la indumentaria habían comenzado a cambiar en una forma considerable. Cuando los franciscanos aparecieron, tanto el tema del vestido como el del color se estaban volviendo muy importantes, especialmente en la sociedad urbana⁴⁵. La “industria” textil e indumentaria también experimentaba grandes cambios, como mejoras en las técnicas de teñido, que permitían acortar las distancias entre los colores ideológicos y los realmente logrados. Con esto, el uso del color tenía ahora un léxico muchísimo más elaborado y, dentro de la sociedad, el color se había convertido en una verdadera etiqueta, que permitía una clasificación inmediata⁴⁶. Así, la elección de San Francisco por un hábito de lana no teñida era bastante considerable. Hacía que los franciscanos fueran instantáneamente diferentes de las otras órdenes religiosas, que en general usaban hábitos blancos o negros⁴⁷. Podían ser también distinguidos de otros movimientos eremíticos que usaban túnicas de lana no teñida por otro símbolo visual: Francisco remplazó los elementos típicos de los eremitas - bastón, zapatos y cinturón de cuero- tomando sólo una cuerda a

⁴³ C. WARR, **Dressing for heaven**, pp. 57- 59.

⁴⁴ C. WARR, **Dressing for heaven**, p. 99.

⁴⁵ Por supuesto, el hábito había sido antes un tema importante par alas órdenes monásticas, e incluso materia de controversia, como sucedió entre Cluny y el Cister en la primera mitad del siglo XII, con Pedro el Venerable reporchándole a Bernardo de Claraval el orgullo mostrado en sus túnicas blancas, el color de la gloria, en lugar del negro, el color de la humildad. Ver: Michel PASTOUREAU, **Una historia simbólica de la Edad Media occidental**, Buenos Aires, Katz, 2006 [2004], pp. 168-169; Giles CONSTABLE, (ed.), **The Letters of Peter the Venerable**, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, p. 116. También, M. D. KNOWLES, **Cistercians and Cluniacs, The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable**, London, Oxford University Press, 1955, y Gillian R. KNIGHT, **The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux: A Semantic and Structural Analysis**, Aldershot-Vermont, Ashgate, 2002. La gran diferencia en este caso radica en la importancia del hábito ahora expuesto en el contexto urbano, puede ser considerado como nuevo.

⁴⁶ M. PASTOUREAU, **Una historia simbólica**, p. 170.

⁴⁷ Entre los más destacados estaban los cluniacenses y cistercienses, conocidos como monjes “negros” y “blancos”, respectivamente, además de los dominicos, llamados “frailes negros” y los carmelitas o “frailes blancos”.

modo de cinturón, lo que provocó que sus contemporáneos se refirieran a su hábito como indecente y burdo, remarcando el uso de la cuerda tosca y los pies descalzos⁴⁸. Así, los franciscanos, quienes se presentaban sin ninguno de los elementos que permitirían identificarlos y clasificarlos dentro de la “gramática” que tenía el vestuario en la Edad Media, representaban un grupo visualmente chocante para su sociedad.

Las túnicas no teñidas de los franciscanos también les diferenciaban de los pobres de la sociedad laica, pues para la época en que los franciscanos aparecen casi todas las telas eran teñidas, incluso las más baratas,⁴⁹ por lo que su elección debe haber sido incluso más llamativa, especialmente en el contexto urbano⁵⁰. Siguiendo las ideas de Pastoureau, los franciscanos se aproximaban al “grado cero” del color, que para el ojo medieval no era lo transparente (que por lo demás apenas existía), si no el material no teñido, con lo que se situaban inmediatamente al margen de la sociedad, pero haciéndose fácilmente reconocibles. Aun así, debido a la importancia taxonómica que los colores tenían para la sociedad medieval, popularmente Francisco pasó a ser conocido como “San Gris” y los franciscanos como “frailes grises”, aunque sus túnicas parchadas y hechas de tosca tela no teñida se situaran en un espectro indefinido de tonos grisáceos y parduzcos⁵¹.

Así entonces, el hábito franciscano jugaba el importante rol de reforzar el mensaje de los frailes. Debía *mostrar* su pobreza y comunicar las enseñanzas del Evangelio y del *poverello* de Asís. Además de esto, el aspecto de su hábito debía ser lo más similar posible a aquel diseñado por Francisco para poder seguir su mensaje y sus

⁴⁸ G. ROCCA, “L’abito di s. Francesco d’Assisi”, p. 319.

⁴⁹ Esto se dio en parte gracias a las mejoras en el uso del añil comomaterial para teñir. Este era uno de los tintes más usados en el periodo, que producía tonos azules y verdosos, si era combinado con otras tinturas. Era bastante barato por su abundancia y la facilidad de uso en el proceso de teñido, debido a que no necesitaba de mordiente. Pero, por la misma razón, podía desteñir fácilmente si el pigmento o la lana estaban muy en bruto. Ver: F. PIPONNIER y P. MANE, **Dress in the Middle Ages**, pp. 16-17.

⁵⁰ Es cierto que la de los Hermanos Menores no fue la primera orden en tomar túnicas hechas de te tela tosca o de lana no teñida. Como explica Pastoureau, muchos movimientos religiosos nacidos desde alrededor del siglo XI proponían una forma de vida eremítica y reaccionaban contra el “lujo cluniacense”, como los cartujos o los camaldulenses, que tomaron este tipo de hábito. (M. PASTOUREAU, **Una historia simbólica**, p. 168). La diferencia estriba en que estas comunidades buscaban una vida anacórita, distanciados de la sociedad y, particularmente, lejos de las ciudades. Esa era su diferencia fundamental con los franciscanos esencialmente “urbanos”.

⁵¹ M. PASTOUREAU, **Una historia simbólica**, pp. 168-170. También como dice Warr, la importancia que el color estaba adquiriendo hacia esta época puede ser también inferida desde el hecho de que en el IV Concilio Laterano, Inocencio III no solo entregó algunas reglas sobre el vestido clerical, sino que también desarrolló todo un esquema de colores litúrgicos: “la forma en que Inocencio lidia con la vestimenta dentro de la Iglesia puede ser visto como parte desde movimiento más amplio para regular la indumentaria, de cara tanto al nacimiento de la moda como a la creación de órdenes sociales diferentes de aquellos vigentes en los siglos previos”. C. WARR, “*De Indumentis*”, pp. 500-502.

preceptos de vida de absoluta pobreza⁵². Como se mencionó antes, este fue uno de los principales puntos de críticas al interior de la orden, pues una parte importante de la observancia fiel a este principio de pobreza tenía que ver con la apariencia. El uso del tipo adecuado de hábito era el punto de partida para una vida consagrada a la *imitatio Christi*. Hacia la mitad del siglo XIII, cerca de treinta años después que el papa Honorio III diera a la Orden de los Hermanos Menores el permiso para predicar, estos ya se encontraban ampliamente diseminados.

Como ha señalado Martin Elbel, las órdenes mendicantes, situadas en las ciudades, “se convirtieron en uno de los elementos más visibles de la Iglesia medieval y despertaron muchas expectativas”⁵³. Por esto mismo, fueron constantemente observadas y juzgadas, especialmente en lo concerniente a sus votos de pobreza. El escrutinio se enfocaba en tres temas principales: el hábito mendicante mismo, la excesiva atención puesta por los religiosos en su indumentaria y, finalmente, la discrepancia entre las connotaciones del hábito y la conducta real de los frailes. El contraste entre la meticulosa atención puesta en los atributos externos de la vocación religiosa y la relajada disciplina de los frailes, fueron especialmente repetidos como un ejemplo patente de la hipocresía y la corrupción mendicante⁵⁴. Incluso si en general el centro de los ataques no era el tema del hábito, este no era una materia en absoluta secundaria. Tomando en cuenta la relación entre el hábito y el principio de absoluta pobreza, es entendible que la vestimenta de los frailes haya sido el punto de partida para los ataques, especialmente aquellos de hipocresía. Se podría incluso decir que la apariencia de los frailes, que debía ser su primer emblema, era muchas veces su punto débil.

Pero el mismo San Francisco parece no haber estado muy consciente de los problemas que podrían haber aparecido alrededor del uso del hábito. La regla era bastante llana acerca de la materia. Como plantea M. D. Lambert, “para Francisco, la naturaleza de la pobreza de Cristo era un hecho asumido... él nunca explicó lo que era, porque asumía que todos ya lo sabían”⁵⁵. Pero esas sucintas provisiones probaron no ser suficiente para la creciente orden. Estas instrucciones resultaron ser prácticamente

⁵² C. WARR, **Dressing for heaven**, p. 110-112.

⁵³ M. ELBEL, “The Making of a Perfect Friar”, p. 159.

⁵⁴ M. ELBEL, “The Making of a Perfect Friar”, pp. 159-161.

⁵⁵ M. D. LAMBERT, **Franciscan Poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323**, London, S.P.C.K, 1961, p. 126.

incompatibles con un apostolado de amplio alcance,⁵⁶ pues el hecho es que tanto los frailes como el papado sintieron la necesidad de entregar más especificaciones. Así, capítulos generales y provinciales de la orden, y subsecuentes bulas papales continuaron a referirse al tema del hábito. Si bien nunca era muy largamente explicado, el hecho muestra que era realmente una materia de cuidado y su evidencia muestra como “internamente, los temas de apariencia era de considerable preocupación”⁵⁷. Lo que estaba en juego en las nuevas constituciones y bulas papales era la propia reputación de los franciscanos, que estaba íntimamente ligada con el aspecto exterior⁵⁸.

En el análisis de los nuevos estatutos producidos en los diversos capítulos de la orden, se observa que estos continuaron siendo cada vez más específicos, mostrando algunos de los abusos y desviaciones que tenían lugar entre los frailes. David Burr apunta que muchas veces estas nuevas ordenanzas eran incluso más restrictivas y mucho más detalladas que la regla misma⁵⁹. Esto no era difícil, considerando que esta última era más bien vaga en muchos de los temas de naturaleza “práctica”. Por ejemplo, de acuerdo con los estatutos de Narbona (1260), los frailes no podían colgar nada de su cordón. El Capítulo de París, (1292) añadía a esto la prohibición de un cinturón interior con un cuchillo o una cartera⁶⁰. Narbona también especificaba que las túnicas no podían tener ninguna “deformidad” o largo o ancho innecesario. Asimismo, no podían ser de tela cardada –una tela más suave que aquella hecha de lana no tratada- ni blancas ni negras⁶¹. La especificación acerca de estos dos colores es bastante interesante. Probablemente era una medida que apuntaba a distinguirse mejor de las otras dos

⁵⁶ M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty...*, p. 76. Es también la idea expresada en la bula *Exiit qui seminat*, promulgada por Nicolás III en 1279, acerca de la Regla franciscana: “...tempus Regulae institutae, quo Fratres ipsi ad comparationem praesentem numero pauci erant, et forsam Ministri ac Custodes videbantur tunc ad ista procuranda sufficere, ac nihilominus multiplicationes Fratrum, et moderni temporis qualitatem; nec sit verisimile Beatum Franciscum institutorem Regulae vel ipsis Ministris et Custodinus impossibilitatis jugum voluisse praefigere, vel ipsius impossibilitatis consequentia Fratres ipsos suis necessitatibus velle carere...”, (**B. F., Tom. III**, n. 127, p. 413).

⁵⁷ C. WARR, “*De Indumentis*”, pp. 489-490.

⁵⁸ C. WARR, “*De Indumentis*”, p. 490.

⁵⁹ D. BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989, pp. 7-8. Traducción propia.

⁶⁰ “Cingulum habeatur chorda communis, et nihil portetur appensum ad chordam”. París decía: “Nec cingula habeantur interius cum cultellis et bursis...” En P. Michael BIHL, O.F.M., “Statuta Generalia Ordinis edita in Capitulo Generali An. 1354 Assisii celebrato, Communiter Farineriana appellata”, en: *Archivum Franciscanum Historicum* 35, 1942, Firenze (Quaracchi), Ad Claras Aquas, p. 44. (En adelante A. F. H.).

⁶¹ “Omnino nigrae vel penitus albae tunicae de super non portentur, nec de panno cardato, ubi alius haberi poterit bono modo. Fiant autem tunicae aptae, sine deformitate, non habentes superfluitatem in longitudine vel latitudine.” Ibidem.

grandes órdenes mendicantes del periodo, los Hermanos Predicadores y los carmelitas, o los monjes cluniacenses y cistercienses,⁶² que eran ahora también un elemento visible en las ciudades, hasta donde habían llegado, especialmente para estudiar, como el caso del *studia* instalado en París. En esa línea, los estatutos continuaron siendo más y más específicos, mostrando algunas de las desviaciones y abusos que tenían lugar entre los frailes menores. Las constituciones de Asís de 1316 remarcaban que el largo de la capucha no debía exceder el cinturón y que los hábitos debían mantener la forma “antigua” hasta entonces acostumbrada, y que toda curiosidad debía ser rechazada,⁶³ probablemente en atención de los particulares hábitos que la fracción de los *espirituales* ya había comenzado a llevar. También en Asís, en 1354, se entregaron incluso las medidas para la túnica y la capucha,⁶⁴ y los frailes eran advertidos acerca de llevar, para la fiesta de San Nicolás, la de los Inocentes o cualquier otra, ropas inapropiadas, fueran religiosas o seculares, clericales o femeninas, o “otras novedades” que llevaran a la disipación, bajo pena de “castigo humillante”⁶⁵. En ese contexto, como ironiza Burr, la controversia por el llamado *usus pauper* y la discusión acerca de la doctrina de la absoluta pobreza, podría ser casi considerada una disputa sobre moda, debido a la cantidad de veces que la palabra *habitus* aparece en algunas de las cartas escritas por ministros de la Orden y por cardenales⁶⁶.

Debido a la falta de documentos más completos es difícil extraer una imagen más acabada de los abusos y excesos que se cometían en relación al hábito. Sin embargo, las constituciones, estatutos, bulas papales y acusaciones mencionadas ayudan a imaginar en qué consistían. Por ejemplo, la reiteración de estatutos que limitaban el

⁶² Ver nota 45.

⁶³ “Fiat autem caputium tali modo, quod existens in capite usque ad cingulum non attingat...et in forma servetur modus antiquus et hactenus consuetus, curiositate qualibet abdicata.” En Armandus CARLINI, “Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum anno 1316 Assisii conditae”, en: **A. F. H.** 4, 1911, Firenze (Quaracchi): Ad Claras Aquas, p. 279.

⁶⁴ P. Michael BIHL, O.F.M., “Statuta Generalia Ordinis edita in Capitulo Generali An. 1354 Assisii celebrato, Communiter Farineriana appellata”, en: **A. F. H.** 35, 1942, Firenze (Quaracchi), Ad Claras Aquas, pp. 84-85: “longitudo autem habitus ultra longitudinem fratris deferentis talis sit quod nec plica ultra quattuor digitos protendatur, nec ita brevis, quin chorda ex ea valeat operiri; latitudo vero XVIII palmorum non excedat mensuram. Capucium vero tali modo fiat, quod existens in capite, extremitas per latitudinem duarum digitorum cingulum non ecedat, nec per duorum digitorum latitudinem supra cingulum debeat remanere”.

⁶⁵ “Caveant fratres in festis S. Nicolai seu Innocentium vel quibuscumque aliis festis vestes estraneas, religiosas seu seculares, aut clericalis vel muliebres induere, aut novitates alias dissolutas inducere, sub poena amotionis confusibilis de conventu”. Ibid, p. 98. *Poena confusibilis* o “castigo humillante” correspondía en general a la pena de llevar cruces, a veces impuesta por la Inquisición (ver Henry Charles LEA, **The Inquisition of the Middle Ages**, London, Eyre & Spottiswoode, 1963, p. 222).

⁶⁶ D. BURR, **The Spiritual Franciscans**, p. 181.

largo y ancho de las túnicas, las mangas o la capucha muestran que estas eran las faltas más comunes. Estas se vuelven más significativas al considerar la importancia que la cantidad de tela usada para las ropas tenía como un indicador de estatus en la baja Edad Media, por lo que el problema no era la mera falta de uniformidad. De ahí que la opción de los franciscanos *espirituales* por hábitos cortos y angostos haya sido parte importante de la reacción al problema de la observancia. Como se mencionó antes, incluso si el tema del hábito no era central en las revisiones, quejas y querellas, son una forma útil de obtener una imagen de los problemas que los Hermanos Menores pueden haber enfrentado a la hora de intentar vivir según lo prescrito por su fundador. El caso de la controversia *espiritual* es bastante ilustrativa en este sentido. Como en otras disputas generadas al interior de la Iglesia, “una prenda se había convertido en emblema y símbolo de un partido; y los *espirituales*, al usar hábitos más cortos, creían estar luchando por una forma de vida franciscana más primitiva y austera”⁶⁷.

Para sintetizar, el hábito franciscano debía reforzar el mensaje de los Hermanos Menores. Debía mostrar su pobreza y comunicar el Evangelio y las enseñanzas de su fundador. La elección del hábito hecha por Francisco es especialmente significativa considerando su tiempo y los cambios que Europa estaba experimentando en términos de cultura indumentaria. Y esto no era solo una idea abstracta y las indicaciones sobre la pobreza del hábito hechas por Francisco no eran en absoluto accidentales ni gratuitas, sino que eran una respuesta al rol que la indumentaria estaba adquiriendo en su época en particular. El santo quería que su hábito fuera llamativo porque era, en sí mismo, una declaración de principios. Una parte importante de la observancia fiel del principio de absoluta pobreza tenía que ver con la apariencia, y para que sus seguidores pudiesen imitar su ejemplo y seguir su mensaje, el aspecto del hábito que llevasen debía ser lo más similar posible a aquel diseñado y llevado por Francisco. La toma del hábito era el punto de partida de una vida consagrada a la *imitatio Christi*, la cual pasaba por la *imitatio Francisci*, inseparable a su vez del uso fiel del hábito. Pero del correcto tipo de hábito.

El análisis de las controversias, disputas y burlas generadas en torno a ese hábito entregan nuevas luces para entender y mirar, desde un nuevo prisma, las dinámicas sociales y en los esquemas culturales de la Edad Media. Así, el estudio de la

⁶⁷ John MOORMAN, **A History of the Franciscan Order, from its origins to the year 1517**, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 311.

indumentaria, y sus diversas implicancias al interior de la sociedad, se revelan como una útil herramienta epistemológica para los medievalistas contemporáneos en el desarrollo de nuevos horizontes para su labor investigativa.