

HISTORIA Y MEMORIA EN ERMOLDO NIGELLO

Gerardo RODRÍGUEZ

Universidad Nacional del Sur / Universidad Nacional de Mar del Plata

“La historia es un juego de desvelamiento y encubrimiento,
de manifestación y ocultamiento”¹

La historiografía de los últimos cuarenta años² ha rescatado la importancia de las diversas producciones textuales en la conformación de identidades “nacionales”³ y en “la invención de tradiciones”.⁴

El término “tradición inventada”⁵ lo utilizo en un sentido amplio, que permite dar cabida tanto a las tradiciones realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen histórica y culturalmente, en un período que es difícil precisar, pero que se consolidan con rapidez.

Ambas formas de tradiciones buscan inculcar valores o normas de comportamiento mediante ciertas reglas, mayormente de naturaleza simbólica o ritual, a la vez que fijar una

¹ Paolo ROSSI, *El pasado, la memoria, el olvido. Ocho ensayos de historia de las ideas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 24 (1ª edición en italiano 1991).

² La obra que posibilitó el desarrollo de estas líneas teóricas es la de Reinhard WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung: Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln, Böhlau, 1962, (2ª reimpresión de 1977).

³ Walter POHL, “Telling the difference: Signs of ethnic identity”, en: Walter POHL y Helmut REIMITZ (ed.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998, pp.17-69 precisa algunos de los signos que otorgan identidad. Esta temática ha sido estudiada, desde los ochenta, por historiadores alemanes, austríacos, británicos y norteamericanos. A modo de síntesis vid. Dieter GEUENICH, Wolfgang HAUBRICHS and Jörg JARNUT (ed.), *Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen*, Berlin, RGA Ergänzungsbände 16, 1997.

⁴ Cf. 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; Alfred SMYTH (ed.), *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe*, London, Palgrave, 1998. Una mirada diferente puede verse en Patrick GEARY, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, París, Aubier, 2004 (1ª edición en inglés 2002).

⁵ Tomo y adapto lo expuesto por Eric HOBBSBAWM, “Introducción: la invención de la tradición”, en: Eric HOBBSBAWM y Terence RANGER (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002 (1ª edición en inglés 1983), pp. 7-21.

interpretación del pasado, que pasa a conformar la memoria histórica y cultural de determinada sociedad.

Los elementos que subyacen a esta invención son de muy variado tipo y remiten tanto a tradiciones orales como a personajes históricos o legendarios, a valores éticos como a cuestiones religiosas. Es por ello que los historiadores abocados al estudio de los siglos IV al IX han revalorizado la importancia de las fuentes de la época como documentación histórica, más allá de “la verdad” transmitida por ellas. En tal sentido, rescataron la importancia que estos textos tuvieron en la conformación de identidades y en “la invención de las tradiciones”.

En esta ponencia abordaré, desde esta perspectiva teórica e historiográfica, la obra de Ermoldo Nigello, en particular las relaciones establecidas entre el mundo carolingio y las tradiciones clásica y cristiana presentes en la elaboración de un discurso histórico particular, como lo es el panegírico *In Honorem Hludowici Pii*.⁶

Ermoldo, historiador de amplia cultura, probablemente clérigo, “transmite un mensaje espiritual”, que “respira la ética del período en el que nace”⁷. En su poema, retoma conscientemente la tradición, tanto de raigambre religiosa como secular, para elaborar un texto que el autor escribe pensando en su destinatario, Luis el Piadoso, e invocando a Cristo, pero poniendo en primer plano tanto su figura como su práctica escrituraria⁸.

En esta oportunidad me interesa analizar, especialmente, la reelaboración de la tradición imperial romana, presente en las exequias de Carlomagno (Libro II, versos 736-803), y de la tradición cristiana, expresada con claridad en la advocación a María (Libro IV, versos 2529-2627), introducida por Ermoldo.

Fernando Wulff afirma que es necesaria la tarea de “pensar las pertenencias y las identidades colectivas, de someterlas a una reflexión crítica que permita poner en cuestión lo que se nos da por evidente”.⁹

⁶ ERNOLD LE NOIR, *Poème sur Louis Le Pieux, et Épîtres au Roi Pépin*, éditées et traduites par Edmond Faral, Paris, Champion, 1932 (texto latino y traducción francesa). La obra consta de cuatro libros, que contienen, en total, 2649 versos. Se sabe concluida entre 826 y 828.

⁷ Karl WERNER, “*Hludovicus Augustus*. Gouverner l’empire chrétien - Idées et réalités”, en: Peter GODMAN and Roger COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 116, p. 118.

⁸ Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p.106, p.112; Matthew INNES and Rosamond McKITTERICK, “The writing of history”, en: Rosamond McKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 207.

⁹ Fernando WULFF, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 7.

Esta tarea es fundamental, dado que los sentimientos de pertenencia al grupo son de una profundidad prehistórica, cargada de emotividad y un núcleo de auto-identidad esencial, alentado con frecuencia, además, por la propia vivencia de los otros como enemigos potenciales o reales. El desarrollo y la plasmación de estos sentimientos generaron, para algunos investigadores, tanto una idea de “nación”¹⁰ como de “patria”.¹¹ En otras palabras, promovieron una identidad colectiva que posibilitó una proyección política determinada, a partir del uso de la historia. Entre los siglos VIII y IX, en ámbitos propios del mundo carolingio, esta “invención de la tradición” opera recurriendo tanto al pasado romano — histórico o épico— como al legado cristiano, en constante reelaboración.

En primer término propongo el tema referido a las exequias de Carlomagno, dado que, en la tradición occidental, la muerte constituye un tópico de suma importancia, no tanto desde el punto de vista biológico sino, fundamentalmente, desde la perspectiva socio-cultural.

Esta perspectiva permite recuperar aquellos elementos esenciales que el pasado y el presente señalan como importantes para los tiempos por venir. En este sentido, cabe preguntarse, pues, ¿qué debemos recordar?¹² Ferdinand Seibt afirma que este recuerdo que conforma la memoria social permite reflexionar sobre la configuración de una “imagen histórica de Europa”.¹³

En esta configuración, “la comunidad imaginada”¹⁴ cobró fuerza a través de expresiones simbólicas y colectivas, que otorgan identidad y sentido de pertenencia. Una de estas expresiones se relaciona con el dolor de la muerte y todo aquello que lo rodea: ceremonias fúnebres, enterramientos, plañideras, etc.

La agonía y muerte de personajes de relevancia, sus exequias y funerales, demuestran la vigencia de la tradición en la conformación de una identidad común. La muerte, por medio del funeral, queda unida a la vida de una manera indisoluble, como lo está biológicamente.

¹⁰ Suzanne TEILLET, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 1-15.

¹¹ Thomas EICHENBERGER, *Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.-12. Jahrhundert)*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, pp. 9-24.

¹² Cf. José BERMEJO BARRERA, “¿Qué debo recordar? Los historiadores y la configuración de la memoria”, *Memoria y Civilización* N° 5, Navarra, Universidad de Navarra, 2002, pp. 191-218.

¹³ Ferdinand SEIBT, *La fundación de Europa. Informe provisional de los últimos 1000 años*, Barcelona, Paidós, 2005 (1ª edición alemana 2002).

¹⁴ Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, FCE, 2000, 1ª reimpresión de la 1ª edición castellana de 1993 (1ª edición inglesa 1983).

Los funerales de reyes y emperadores, así como los de los papas y grandes señores, permiten expresar, por medio de ritos y símbolos elaborados con cuidado y minuciosidad, una imagen colectiva y proyectar una determinada idea de comunidad.

La historiografía carolingia del siglo IX, preocupada por establecer sólidas vinculaciones entre la tradición imperial romana y la franca, buscó y encontró similitudes y filiaciones, que fueron puestas al servicio del aparato ideológico generado en torno a los hombres del saber del denominado “renacimiento carolingio”.¹⁵ Por ello, Michael Schmauder se pregunta si existe una representación imperial romana —en el sentido de pervivencia— o bien una imitación bárbara —entendiendo por tal la puesta en escena carolingia-.¹⁶

Una de estas filiaciones remite a la importancia otorgada a las exequias regias, de acuerdo a lo que Ermoldo Nigello nos transmite en *In Honorem Hludowici Pii*, al describir los funerales de Carlomagno (Libro II, versos 736-803).¹⁷

Esta composición aúna los ritos tradicionales del *funus imperatorum* y su posterior reelaboración cristiana, propuesta por Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino* (Libro IV, 62-75).

Ermoldo comienza su relato haciendo referencia a la simultaneidad entre la muerte del Emperador y su entierro: todo ocurrió en un mismo día (v.736-37).¹⁸ Para el entierro en la Iglesia, el cuerpo fue preparado¹⁹ e inmediatamente después Rampon fue instruido para comunicar a Luis la infausta noticia.

Rampon viajó de día y de noche, atravesando vastas zonas del Imperio, para llevar el mensaje hasta Aquitania. El rey se encontraba en su magnífico palacio, en el valle del Loire.²⁰

¹⁵ Janet NELSON, “History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald”, en: Anton SCHARER and Georg SCHEIBELREITER (eds.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Vienna and Munich, Oaschenbuch, 1994, pp. 435-442.

¹⁶ Michael SCHMAUDER, “Imperial representation or barbaric imitation? The imperial brooches (kaiserfibeln)”, en: W. POHL with H. REIMITZ (eds.), *Strategies*, pp.281-296. Cf. Chris WICKHAM, “El fin del Imperio Carolingio. ¿Qué tipo de Crisis?”, en: AA.VV., *Las crisis en la Historia. Sextas Jornadas de Estudios Históricos (Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 11-20.

¹⁷ La bibliografía en este sentido es amplia, a modo de guía pueden consultarse Javier ARCE, “Imperial funerals in the later Roman empire: change and continuity”, en: Frans THEUWS and Janet L. NELSON (eds.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, pp.115-129 y Janet NELSON, “Carolingian royal funerals”, en: THEUWS, NELSON (eds.), *op. cit.*, pp. 131-184.

¹⁸ Carlomagno murió el 28 de enero de 814, a las 9 horas y ese mismo día fue sepultado en Aquisgrán. Tenía 72 años. EGINHARDO, *Vida de Carlomagno*, ed. de Alejandra de Riquer, Madrid, Gredos, 1999, p. 99, parágrafo 31 subraya el hecho de que el Emperador haya sido enterrado el mismo día de su muerte.

¹⁹ V.738-39: *Funera digna parant, mandantur membra sepulcro / Basilica in propria, quam sibi fecis Aquis.*

²⁰ El palacio, llamado Tadoadum o Thedwat, se encuentra situado sobre el río Dové, pequeño afluente del Loire, en el valle de Layon.

Al llegar, entró en el palacio e interrumpió una reunión, para anunciar, entre lágrimas, la muerte del Emperador (v.752-55). Los sirvientes dudaron y el ministro Bigon, precipitándose sobre Rampon, pretendió quitar veracidad a sus dichos (v.756-60).

Tras confirmarse la noticia, el rey convocó a sus consejeros y dedicaron toda la noche a cantar salmos e himnos y al día siguiente a celebrar misas (v.764-69).

En la tercera jornada, en Aquitania se levantó el sol en el cielo, mientras en el resto del reino franco persistía la lluvia, lo que fue considerado como señal de buenos augurios; entonces, todos se precipitan para aclamar a Luis, quien se dirigió a Aquisgrán, visitando a su paso iglesias y santuarios. El nuevo Emperador, con gran pompa, entró en Orléans, París y otras ciudades, siendo recibido como un verdadero César.²¹

Hasta aquí el relato de Ermoldo. Pero ¿qué tradición se encuentra presente en él?, ¿qué memorias históricas reelabora Nigello?

Javier Arce, al estudiar los funerales romanos, considera que constituyen ceremonias meticulosamente organizadas, llenas de detalles simbólicos de real importancia política, dado que son una puesta en escena, una demostración de la sucesión y de la continuidad del poder y de la dinastía.²² Janet Nelson afirma que “el funeral real pone punto final a la vez que constituye el momento crítico de transferencia del poder del rey muerto a su sucesor”, por lo que se convierte en un acontecimiento excepcionalmente sensible, tanto desde la perspectiva política como social.²³

En la Roma imperial, esta “ceremonia espectacular” se denominó *funus imperatorum*, e implicaba la divinización otorgada por el senado al Emperador (*consecratio*), previa a la cremación del cuerpo (*crematio*).

Los preliminares de la ceremonia demuestran cómo se preparaba al pueblo para la exaltación y el ceremonial simbólico, tanto sociológica como psicológicamente, incluso en los lugares más alejados, como pone en evidencia la práctica de la *crematio in effigie*.

Esta ceremonia sufrió un rápido proceso de asimilación-cristianización, que puede observarse en los funerales de Constantino narrados por Eusebio de Cesarea.²⁴ Con Eusebio, los funerales adquieren una doble importancia: por un lado, se refuerza la tradición romana

²¹ El v.798 dice “Caesaris adventum”.

²² Javier ARCE, “Imperial funerals in the later Roman Empire: change and continuity”, en THEUWS, NELSON, *op. cit.*, pp.115-116; NELSON, “Carolingian royal funerals”, *op. cit.*, p. 131.

²³ NELSON, “Carolingian royal funerals”, *op. cit.*, p. 135.

²⁴ EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, ed. de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, 1994. Constantino murió el 22 de mayo de 337 en Anciróna.

de la continuidad-sucesión, expresada en sus tres hijos, y, por otro, se subraya la santidad de Constantino, su fuerte compromiso cristiano.²⁵

Sin embargo, en el nuevo contexto cristiano, las exequias fúnebres dejan de lado la *consecratio*, reemplazándola por la *laudatio funebris*: homilía en honor al Emperador / héroe recargada de citas bíblicas.

De acuerdo a la narración de Eusebio, tras la muerte de Constantino todos lloraban y se arrojaban al suelo, recordando al Emperador como “padre” (IV, 65, 1) y como “buen pastor” (IV, 65, 2); se rasgaban las vestiduras, profiriendo fuertes gritos y gemidos. Todo ello, representación de la ceremonia ritual de la *conclamatio*.

El cadáver, levantado por soldados, fue depositado en un cajón de madera de ciprés dentro de urna de oro, recubierta con la púrpura imperial, y expuesto varios días en Constantinopla sobre un catafalco. Estaba embalsamado²⁶ con miel y resina, cubierto con una sábana blanca o alba bautismal y con las insignias imperiales (la veste de púrpura, la diadema, la cátedra, la fíbula y el calzado negro).

Las fuerzas armadas, los condes, los magistrados se pusieron de rodillas ante la urna, dando inicio a la *adoratio*, de la cual participaban sucesivamente senadores, dignatarios y, finalmente, el gentío.

La ceremonia prosiguió con la conducción del féretro, a cargo de Constancio, al templo de los Apóstoles del Salvador. Esta parte central del tradicional *funus militare* refuerza la idea de sucesión-continuidad entre Constantino y sus hijos.

En la narración de Eusebio, Constantino —el bienaventurado— aparece como “el único mortal que reinó tras su muerte” (IV, 67, 3) —entre el veintidós de mayo y el nueve de septiembre—. De esta forma, introduce con fuerza en el relato la noción cristiana de *aeternitas*,²⁷ concluyendo de manera cristiana una ceremonia de raigambre romana.

Las similitudes entre los relatos de Ermoldo y Eusebio son evidentes y ponen de manifiesto, en unos pocos versos, todo el bagaje cultural que sustenta la tradición carolingia.

²⁵ Este mismo proceso se da en el posterior modelo bizantino, tal como lo estudió Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Études sur le “cesaropapisme” bysantin*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 148-168.

²⁶ NELSON, “Carolingian royal funerals”, *op. cit.*, p. 139 señala que en el siglo IV el ritual cambia, dado que se abandona la cremación, reemplazándose por el enterramiento o el embalsamamiento. Estos cambios, sostiene, se relacionan con la idea de sacralidad de la muerte, introducida por el cristianismo.

²⁷ El Código de Teodosio recoge una ley de Constantino del 02/08/337. Cf. *CTh* XIII, 4, 2, *Artifices artium*, citado en EUSEBIO DE CESAREA, *op. cit.*, p. 390, nota 119.

He dicho que otro de los temas que me propongo esbozar es el de la reelaboración de la tradición cristiana en lo relativo a la advocación de María.

Las relaciones establecidas entre el mundo carolingio y la tradición cristiana se expresan con claridad en la advocación a María contenida en *In Honorem* (Libro IV, versos 2529-2627); en ella, “el Negro” somete la tradición a lecturas innovadoras. En particular, esta innovación se plasma en la presentación de la Virgen, que entronca con el proceso de construcción del personaje marial, que sufre, en Occidente, una aceleración entre los siglos IX y X, tanto a nivel litúrgico como devocional. Se asiste, entonces, a una individualización de la figura de María y a la revalorización de su papel en la creación de la *societas christiana*.

Durante el período carolingio, el clero logra un control progresivo del culto, que ve en María a una mujer fuerte, equivalente a una figura de gloria militar, que posibilita una constante interacción entre el mundo temporal y el mundo espiritual. María y la Iglesia, en los textos de los siglos IX a XI, son inscriptas en el mismo campo metafórico: *Corpus Christi, Navis, Sponsa y Mater*.

Esta tradición refuerza las valencias de los binomios Imperio/Papado, Reino/Iglesia, Carolingios/Cristiandad a partir de una imagen de María que se asocia a las virtudes y valores asumidos y sostenidos por los monarcas carolingios, particularmente Carlomagno y Luis el Piadoso. Esta asociación enfatiza la importancia de la Virgen, que en el año 800 merece la composición del primer himno propiamente marial: *Ave Maria stellis*.

Los versos seleccionados de la obra de Ermoldo permiten observar cómo la historiografía carolingia hace suyas cuestiones esenciales del pensamiento cristiano, para plasmarlas en un discurso histórico que difunde una ideología imperial de raíz católica. Daniel Russo afirma que, en este período, se presentó a María desde dicha ideología, que la puso al servicio de la representación de cierta idea de soberanía. Es la *Virgo militans*, que aparece asociada a la *Regina gloriosa*.²⁸

Éric Palazzo²⁹ y Peter Godman³⁰ subrayan la importancia de nuestro autor en la construcción de una devoción marial que acentúa su papel de intercesora y su carácter de suplicante por el género humano ante su Hijo. Y esta intercesión toma cuerpo en los milagros

²⁸ Daniel RUSSO, “Les représentations mariales dans l’art d’Occident du Moyen Âge. Essai sur la formation d’une tradition iconographique”, en: Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Préface de Georges Duby, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 218-19.

²⁹ Éric PALAZZO, “Marie et l’élaboration d’un espace ecclésial au haut Moyen Âge”, en: IOGNA-PRAT, PALAZZO, RUSSO (eds.), *op. cit.*, p. 321.

³⁰ GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 125, donde relaciona esta intercesión con el segundo milagro ocurrido en la Iglesia de Santa María de Estrasburgo y la consideración del exilio del rey danés Haroldo.

mariales, que harán eclosión recién en el siglo XI, pero que encuentran en Alcuino, Rábano Mauro, Hincmar de Reims y Ermoldo a sus primeros cultores.

In Honorem narra dos milagros acontecidos en la Iglesia de Estrasburgo,³¹ dedicada a María, tanto para su culto terrestre como para su celebración y honor (v.2529-33).³²

La presentación del recinto resulta poderosa en cuanto a imaginería religiosa se refiere: los habitantes del Cielo y un coro de ángeles frecuentan el templo (v.2534-35), dado que la Virgen se encuentra favorecida por la Gracia divina (v.2539), tal como se afirma en la tradición neotestamentaria y bizantina, en particular en el himno litúrgico de la antigua iglesia griega *Akáthistos*.

Primer milagro (v. 2544-63): Theutram, guarda de la Iglesia desde tiempos recientes, vigila el santuario tanto de noche como de día. Le cuenta a Ermoldo que una noche, antes de retirarse a dormir luego del canto de los salmos y de los himnos, la Iglesia se iluminó con una gran claridad, como si fuera un bello día soleado,³³ tras lo cual aparece un ave: su pico de oro, sus garras como gemas preciosas, sus alas de color azul. El guarda se levanta al ver la radiante luminosidad en el santuario. Las alas del ave, semejante a un águila, envolvían el altar. No había en la tierra nada parecido a aquella ave. El águila, justo a la hora que retumba el tercer canto del gallo llamando a los religiosos a los oficios,³⁴ vuela y se escapa. Se dirige al cielo y con ella la luminosidad, lo que demuestra que era un ave divina.³⁵

Segundo milagro (v.2564-2614). Nuevamente Theutram cuenta la visión que tuvo: los clérigos se encontraban cantando los salmos, delante del altar de la Iglesia y se disponían a pasar la noche suplicando a Dios. Entonces un violento temporal —habla de truenos y viento violentos— se abate dentro de la Iglesia. Llenos de terror, se arrojan al suelo, se prosternan en la nave y, cuando esperan que pase lo peor, todo se calma repentinamente. Theutram mira al cielo para ver qué había sido todo ese alboroto y observa cómo la bóveda de la habitación sagrada se abre, descendiendo del cielo, majestuosamente, tres hombres, inundando todo de luminosidad, vestidos de blanco, con el cuerpo blanco y la cabeza coronada de blanco —de un blanco semejante a la leche y la nieve—.³⁶ El del medio, el de

³¹ En esta Iglesia, incendiada en 873, Ermoldo pasó su encierro/exilio, lo que demuestra su condición de hombre de la Iglesia. Cf. Edmond FARAL, "Introduction", en: ERNOLD LE NOIR, *Poème*, p. VI.

³² Los v.2531-32 expresan *Virgo Maria, tibi quo templa dicata nitescent, / Quo tuus in terris rite veretur honos*.

³³ El v.2547 dice *Ut solet accendi sole serena dies*.

³⁴ Este canto del gallo anuncia el tiempo medio entre la medianoche y la aurora. Cf. Mc 13, 35; 14, 30.68.72.

³⁵ El v.2563, último de este relato, dice *Apparet avem inde fuisse Dei*.

³⁶ Los v.2578-79 se refieren a esta aparición en los siguientes términos *Lumine perfusos, vestitos vestibis albis, / Candidiora nive corpora, lacte caput*. Es preciso recordar que la nieve designa la pureza y, sobre todo, la

más edad, avanza religiosamente, apoyándose sobre los otros dos. Una vez puestos los pies sobre el suelo, avanzan hacia el altar de la Virgen y le dirigen una plegaria. Luego visitan los otros altares del templo, adorándolos, como el resto de los mortales: sus bocas articulan las palabras y pronuncian las plegarias rituales. En el costado derecho del coro se encuentra el altar de san Pablo; en el izquierdo, el dedicado a san Pedro, que se presenta como doctor, custodio de la entrada al Cielo; entre ambos, los dos rayos poderosos de la Madre de Dios. San Miguel y la cruz ocupan el centro; en la otra extremidad se honra el crisma de Juan Bautista. Los tres visitantes, manteniéndose en la tierra, dirigen sus plegarias a los santos, aquellas que se dedican habitualmente a las almas que se elevan hacia Dios.

Luego de esta descripción del accionar de los personajes, Theutram se pregunta ¿qué significa orar ante los cuerpos de los santos?, ¿qué está en la base de nuestro culto que hace que nos dirijamos a Dios por medio de sus sirvientes, dirigiéndoles plegarias para ganarnos el Cielo? Pedro no es Dios, pero nosotros le rezamos a él, como si lo fuera. Esto hicieron los tres hombres en el Templo de María y cuando terminaron sus devociones, regresaron al Cielo. Tras esto, el sacerdote se arrodilló en el suelo, dirigiéndose a los demás, recriminándoles que estaban adormecidos cuando debieron haber visto todo lo que el observó y cuenta, que entiende fue una revelación.

Tras estos relatos, Ermoldo reconoce la ejemplaridad de María,³⁷ puesto que:

- grande es su autoridad en el Cielo,
- grande es su presencia en la Tierra,
- es la Madre del Padre del mundo.

De allí que le pida se acuerde de los hombres, dado que su sola presencia es remedio contra los males del mundo terrenal, en este caso en particular representado en el exilio (v.2624-25).

La introducción de la figura del exiliado nos remite al contexto político en que estos versos se encuentran inmersos, más allá de las referencias a otros personajes y situaciones históricas como el venerable Bonifacio y su labor entre los frisonos, difundiendo el cristianismo (v.2614-17): Ermoldo ha sido exiliado de la corte por Luis y enviado a

blancura (*Ex* 4, 6; *Sal* 50, 9; *Is.* 1, 18; *Dan* 7, 9; *Mt* 17, 21; 28, 3) en tanto la leche, en sentido figurado, puede interpretarse como los elementos de la doctrina cristiana (*1 Cor.* 3,2; *Heb.* 5, 12-13; *1 Pe* 2, 2).

³⁷ Cf. Sylvie BARNAY, *El Cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Prólogo de Jean Delumeau, Madrid, Encuentro, 1999 (1ª edición en francés 1999); Antonio ROYO MARÍN, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, 2ª edición corregida y aumentada (1ª edición en español 1996).

Estrasburgo. Pero, dejando de lado la historicidad de la obra, ¿cómo pueden interpretarse estos relatos milagrosos?

En primer lugar, recojo las referencias a la nocturnidad. Me interesa destacar las posibles relaciones existentes entre el desarrollo de los milagros y la noche/oscuridad como momento propicio y propiciatorio para la manifestación de la acción divina. Cabría preguntarse, entonces ¿cuál es su función simbólica dentro de la retórica discursiva cristiana? Como otros muchos tópicos simbólicos, la noche se presenta de manera ambivalente, ya que a la vez es la vida y la muerte, las ensoñaciones y los engaños.

Su aspecto positivo simboliza el tiempo de las gestaciones, que estallarán a plena luz del día como manifestaciones de vida.³⁸ He aquí puesta de manifiesto la importancia de la oscuridad en la obra divina. Entonces, pues, la noche nos remite a este tiempo primigenio, primordial, a partir del cual Dios procede a la creación. Y, en sentido figurado, a una recreación constante y permanente de su obra por medio de su presencia en la vida cotidiana.

Los relatos refieren a que la noche ve se interrumpida por una gran luminosidad y claridad, que en todos los casos se relaciona con lo milagroso, en su aspecto animal (águila) o en su aspecto humano (los tres hombres). Sin duda, ambos remiten al hombre como eje de la presencia divina —no es posible soslayar la identificación de Lucas con el tetramorfo con figura de águila— y a la necesidad permanente de protección, tal como invoca posteriormente el mismo autor.³⁹

En segundo lugar, interpreto tales relatos como presencia de la providencia y la revelación. En el primer milagro, el águila puede leerse como imagen de la providencia divina sobre el pueblo de Israel,⁴⁰ en tanto que la visión/revelación del segundo milagro puede analizarse como revelación de alguna verdad concerniente al misterio de la redención por Cristo.⁴¹

En tercer lugar, considero que ambos textos resultan de interés e importancia para precisar la evolución cultural en época carolingia. Cuatro breves referencias haré al respecto.

La primera, relaciona las alas extendidas y el vuelo del águila del primer milagro, con las Virtudes, especialmente las de la Esperanza, la Caridad, la Verdad, la Pobreza evangélica y

³⁸ Gén. 1, 1-5.

³⁹ Esta luminosidad interpretada como protección divina tiene fuerte raigambre neotestamentaria. Cf. Act. 12, 1-11; 16, 25-27.

⁴⁰ Ex. 19, 4; Dt. 32, 11.

⁴¹ En especial 2 Cor. 12, 1-7.

la Penitencia.⁴² Estas Virtudes, particularmente las tres primeras, comienzan a plantearse en relación con María a partir del siglo VIII y, en Ermoldo, encuentran plasmación en la inclusión de la figura del exiliado.

La segunda, interpreta al número tres del segundo texto, desde una perspectiva alegórica. En tal sentido, remite a los crucificados del Gólgota y, por ende, a la Pasión. En un sentido simbólico de mayor alcance es expresión de la Trinidad y del proceso completo de la realidad (comienzo, desarrollo y fin).

En tercer lugar, la referencia quizás más importante en lo relativo al culto mariano, la pregunta retórica del porqué las plegarias a los santos, en particular Pedro. Esta cuestión, que entre los siglos III y VIII dio origen a la pasión por las reliquias y a la importancia de los santos en la intercesión divina, comienza a ser cuestionada y la figura de María comienza a tomar relevancia. La Virgen es, desde mediados del siglo VIII y según una antigua tradición greco-bizantina, mediador natural y canal de todas las gracias.⁴³

En cuarto y último lugar, la estructura física de la Iglesia, que remite, desde la propia construcción, a la imagen de Virgen reina elaborada por los carolingios.⁴⁴ De allí que la imagen de María se encuentre en el centro de la Iglesia y que, en el segundo milagro, los rayos de luz provengan de dicho lugar.⁴⁵

En síntesis, *In Honores Hludowici Pii* nos permite analizar cómo se escribe y se lee la tradición en la alta Edad Media, a partir del caso del reino franco en la novena centuria,⁴⁶ en particular teniendo en cuenta la advocación realizada a la Virgen María.

En síntesis, cómo la tradición se conecta con elementos romanos y cristianos, he querido demostrar como ambas se entrelazan y se reelaboran en el mundo carolingio, para subrayar la supremacía del Imperio y del Emperador.

⁴² Louis CHARBONNEAU-LASSAY, *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 volúmenes, Palma de Mallorca, Olañeta, 1997, vol.2, p. 662.

⁴³ Guy PHILIPPART, "Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval", en: IOGNA-PRAT, PALAZZO, RUSSO (eds.), *op. cit.*, pp. 566-67 afirma que los milagros mariales son raros durante el primer milenio debido al auge de la acción milagrosa de los santos del Cielo, lo que podría deberse, en parte, a la ausencia de reliquias de la Virgen.

⁴⁴ Dominique IOGNA-PRAT, "La Vierge et les ordines de couronnement des reines au IX siècle", en: IOGNA-PRAT, PALAZZO, RUSSO (eds.), *op. cit.*, p.101; É. PALAZZO, *op. cit.*, pp. 314-317.

⁴⁵ Los v.2582-83 expresan *Un petibus tenuere solum, mox Virginis aram / Relligione petunt et prece vota canunt*.

⁴⁶ Vid. Rosamond McKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.