

El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII

Gerardo Rodríguez y
Andrea Vanina Neyra (dirs.)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII

El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII

Gerardo Rodríguez
Andrea Vanina Neyra
(Directores)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

.....

El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII /

Maria Lujan Díaz Duckwen... [et al.]; dirigido por Gerardo Rodríguez y Andrea Vanina Neyra. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-811-030-1

1. Historia. I. Díaz Duckwen, Maria Lujan. II. Rodríguez, Gerardo, dir. III. Neyra, Andrea Vanina, dir.
CDD 306.6

Edición, diseño y maquetación: Ma. Emilia García Miranda

(maria.garcia.294@mi.unc.edu.ar) y Lucas L. Salcedo

(lucas.salcedo@mi.unc.edu.ar)

Edición y corrección de textos: Viviana Talavera

(<https://www.facebook.com/alcachofacorrectora/>).

Diseño de tapa: Consagración de la cripta en Anagni, imagen

tomada de [https://museodiocesano.es/la-coleccion-de-](https://museodiocesano.es/la-coleccion-de-lipsanotecas-del-museo-diocesano-de-barbastro-monzon/)

[lipsanotecas-del-museo-diocesano-de-barbastro-monzon/](https://museodiocesano.es/la-coleccion-de-lipsanotecas-del-museo-diocesano-de-barbastro-monzon/)

Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad

de Humanidades, Centro Interdisciplinario de Estudios

Europeos, Grupo de Investigación y Estudios Medievales

Primera edición: 12 de diciembre de 2022

ISBN: 978-987-811-030-1

GLEM

Índice

Registros sensibles de monjes, clérigos y obispos de la Antigüedad Tardía a la Plena Edad Media (<i>Gerardo Rodríguez y Andrea Vanina Neyra</i>)	5
Obispos y monjes, virtudes y milagros. Temas sensibles en el mundo hagiográfico (<i>María Luján Díaz Duckwen</i>)	13
El lenguaje sensorial del obispo. Una aproximación desde la hagiografía visigoda (<i>Dolores Castro</i>)	31
El mundo <i>sensible</i> de Agobardo de Lyon (<i>Gerardo Rodríguez</i>)	52
La ira de los cielos: la mirada atenta de Thietmar de Merseburg y el lugar de la visión en la interpretación de las señales divinas (<i>Andrea Vanina Neyra</i>)	70
Obispos, emociones y moral de batalla. Representaciones de Odo de Bayeux en la Batalla de Hastings (1066) y comparación con los Países Bajos medievales (<i>Gustavo Montagna von Zeschau</i>)	86
Con un ojo a Dios y con otro a los hombres. La vista de los obispos ingleses, entre cura del alma y de la comunidad (siglo XII) (<i>Fabrizio De Falco</i>)	123
La sensibilidad del arzobispo: Diego II Gelmírez entre el <i>animus mulieris</i> y las <i>lacrymis</i> de la reina Urraca I de León (<i>Ángel Gordo Molina</i>)	146
El mundo sensible de un obispo y antipapa del siglo XII: la humillación de Mauricio ‘Burdino’ en las fuentes literarias medievales (<i>Francesco Renzi</i>)	160
Luz, colores, artes, música. Voces desde la Plena Edad Media (<i>Glauco Maria Cantarella</i>)	190

Registros sensibles de monjes, clérigos y obispos de la Antigüedad Tardía a la Plena Edad Media

Gerardo Rodríguez

*Universidad Nacional de Mar del Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Academia Nacional de la Historia
República Argentina*

Andrea Vanina Neyra

*Universidad Nacional de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
República Argentina*

El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV-XIII tiene como objetivo repensar algunas cuestiones vinculadas con aspectos de la vida diaria, la actividad y la legitimación del poder de un sector vital dentro de la sociedad medieval como lo es el relacionado con los eclesiásticos.

De forma tradicional, los eclesiásticos han sido estudiados en función de sus oficios, de acuerdo con su inserción en una estructura de poder y en relación con otras instituciones y redes, tanto religiosas como seculares. En los últimos años, sin embargo, se ha intensificado el abordaje a partir de diversas perspectivas que rescatan el dinamismo de la figura de los obispos y el entrecruzamiento con una multiplicidad de ejes.

Nuestro libro profundiza sobre uno de estos aspectos menos conocidos de su vida pública, relacionado con la relevancia de los sentidos y de las emociones en la configuración de su figura y en la escritura de sus textos¹. Usamos el término ‘texto’ para referirnos a las producciones culturales que componen el

¹ Robin MACDONALD, Emilie K. M. MURPHY y Elizabeth L. SWANN (dirs.), *Sensing the Sacred in Medieval and Early Modern Culture*, Abingdon, Routledge, 2018.

corpus de análisis en el sentido que le atribuye Roland Barthes, es decir no como estricto sinónimo de obra (literaria) sino como un objeto que se experimenta en una actividad de producción y cuyo movimiento constitutivo es el de traspasar la o las obras: una plural “stereophony of echoes, citations, references”.²

Proponemos aplicar al análisis de los textos seleccionados la noción de *sensible* / *sensibilidad* que nos permite comprender la “sensación histórica” de una época determinada, como estudió Johan Huizinga refiriéndose a la Baja Edad Media y el Renacimiento,³ planteos que retomó, tiempo después, Lucien Febvre⁴ al preguntarse acerca de cómo reconstruir la vida afectiva de los hombres y mujeres del siglo XVI. En ambos casos, se presenta una cierta ambigüedad en el término, al fusionar en él sentidos y emociones.

En el estudio se retoman varias categorías analíticas, como las de modelo sensorial y comunidad sensorial.

El modelo sensorial se refiere a que todas las sociedades tienen registro de lo que está permite o lo que está prohibido en relación a los sentidos. El bien y el mal se distinguen por sus asociaciones con una fragancia, con un olor determinado, con una pátina determinada de colores, unos sonidos específicos, unas melodías que pueden incluir voces o instrumentos; todos indican con claridad los límites de nuestra sociedad.⁵

La comunidad sensorial, en tanto, subraya que “los sentidos participan activamente en la conformación de una sensibilidad colectiva. Esta sensibilidad colectiva, sostenida en una cultura en común, otorga identidad al grupo al mismo tiempo que

² Roland BARTHES, “From work to text”, en Roland BARTHES, *Image–Music–Text*, Nueva York, Hill & Wang, 1977, pp. 155-164, la cita corresponde a la p. 160.

³ El texto de Johan Huizinga fue publicado en holandés en 1919, con el título *Herfsttij der Middeleeuwen, Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*. Utilizamos la traducción al castellano ofrecida como Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 2005.

⁴ Lucien FEBVRE, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* 3/1, 1941, pp. 5-20.

⁵ Constance CLASSEN, “Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon”, *American Ethnologist* 17/4, 1990, pp. 722-735.

permite la circulación de prácticas y saberes, materiales, corporales, espirituales y sensoriales”.⁶

María Luján Díaz Duckwen (Universidad Nacional del Sur, Argentina), en “Obispos y monjes, virtudes y milagros. Temas sensibles en el mundo hagiográfico”, repone los sentidos y la emociones que se esconden en consideraciones tales como tener sensibilidad, ser sensible o estar sensible, a partir de un minucioso análisis de una amplia documentación referida a los santos, a lo largo del Mediterráneo, entre los siglos III al VII.

Las fuentes documentales, mayormente hagiografías, es decir, vidas de santos, complementadas con otras provenientes del ámbito jurídico o filosófico, permiten recuperar la importancia que las cuestiones sensitivas tuvieron en la cultura material y mental de la época y que las hagiografías colaboraron en la construcción de una forma de entender a los sentidos corporales de manera diferente a lo que el mundo antiguo había transmitido. El nuevo esquema sensitivo, surgido de la transformación religiosa que el cristianismo impuso al Imperio romano, propuso innovaciones en torno a cómo sentir el espacio circundante, el propio cuerpo y el ajeno y, como resultado, una nueva percepción del mundo. A esto se le puede denominar modelo sensorial.

Dolores Castro (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Y Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina), en “El lenguaje sensorial del obispo. Una aproximación desde la hagiografía visigoda”, propone estudiar el papel del lenguaje sensorial en la construcción y representación de las figuras de autoridad, principalmente de los obispos, en la documentación hagiográfica visigoda, con especial énfasis en la obra conocida como *Vidas de los santos Padres de Mérida*. Este análisis se enfoca, por lo tanto, en explorar los usos de los sentidos a la hora de presentar y

⁶ Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración de una comunidad sensorial carolingia”, en Gerardo RODRÍGUEZ, (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, p. 32.

distinguir a estas figuras de poder y exhibir su relación con el espacio y la comunidad.

En este trabajo se examina el papel del lenguaje sensorial en la construcción y representación del liderazgo en la documentación hagiográfica visigoda. Con este fin se analizará el uso de los sentidos en el momento de caracterizar y distinguir a las figuras de autoridad, principalmente a los obispos, y a la relación específica que –en la narrativa– entablan con la comunidad y con el espacio circundante. Estos vínculos se traducen en experiencias multisensoriales que involucran tanto a los protagonistas de los relatos, devenidos en líderes santos, como a la congregación de fieles –y, en ocasiones, también a una multitud amorfa y heterogénea– en prácticas, sensaciones y valores compartidos.

Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Academia Nacional de la Historia, Argentina), en “El mundo sensible de Agobardo de Lyon”, identifica y recupera las marcas sensoriales y emocionales presentes en dos de sus obras, *De Comparatione Regiminis Ecclesiastici et Politici*, escrita entre 817 y 822 y *Sermo Exhortatorius Ad Plebem De Fidei Veritate*, redactada en 829-830, a partir de las cuales es posible reconocer la existencia de comunidades sensoriales y emocionales carolingias.

Los textos propuestos de Agobardo expresan y transmiten las emociones y los sentidos de un hombre bien formado, que busca incidir en su presente a través de sus cartas, exhortaciones y sermones. El investigador que los analiza debe descubrir los sistemas de sentimientos y sentidos que se encuentra en ellas; lo que estas comunidades y los individuos dentro de ellas definen y evalúan como aceptable o rechazable en términos sensibles; las valoraciones que hacen acerca de las emociones y de los sentidos, propios y de los otros; la naturaleza de los lazos creados entre los integrantes de las comunidades y los modos de expresión emocional y sensorial que esperan, alientan, toleran, deploran y rechazan.

Andrea Vanina Neyra (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Universidad de Buenos Aires, Argentina), en “La ira de los cielos: la mirada atenta de Thietmar de Merseburg y el lugar de la visión en la interpretación de las señales divinas”, evalúa la recurrencia de señales divinas en la *Crónica* del obispo Thietmar de Merseburg.

Presta especial atención al octavo libro, dado que ofrece una serie de particularidades: destaca el hecho de que el autor informa encontrarse a la espera de novedades para registrar en su obra, motivo que le brinda espacio para reflexionar sobre eventos contemporáneos y pasados, así como la acción episcopal y una serie de acontecimientos que conforman un clima de época marcado por las tensiones. La experiencia personal del cronista como obispo, los conflictos que debió enfrentar a raíz del ejercicio del oficio en una sede con un pasado tumultuoso, la situación contextual de la diócesis de Merseburg y la ocurrencia de hechos trágicos constituyen el trasfondo de una atmósfera pesimista que impone el tono al relato. Posibles influencias milenaristas se entrelazan con el marco histórico específico en el que “la ira de los cielos” se manifiesta para dejar en evidencia culpas colectivas e individuales.

Gustavo Montagna von Zeschau (Universidad de Utrecht, Países Bajos), en “Obispos, emociones y moral de batalla. Representaciones de Odo de Bayeux en la Batalla de Hastings (1066) y comparación con los Países Bajos medievales”, compara las representaciones del obispo Odo de Bayeux en la Batalla de Hastings (1066) con las del accionar militar de otros señores episcopales de la Baja Lotaringia -una parte constitutiva de lo que sería, más adelante, los Países Bajos medievales-, entre los siglos XI y XIII. El análisis se focaliza en los registros sensoriales de las múltiples interacciones entre los aspectos sagrados y seculares de la autoridad episcopal, comentando brevemente sobre la circulación de estas representaciones y, desde el siglo XII en adelante, sobre la creciente influencia de temáticas literarias seculares en la representación del accionar militar de los obispos.

De manera general, se sugerirá que las transformaciones y profundizaciones perceptibles en las representaciones del accionar militar de Odo de Bayeux no constituyen un caso excepcional aplicable tan solo a aquel obispo normando, sino que forman parte de un contexto general, al menos en el norte europeo, de influencia de valores caballerescos y temáticas literarias seculares -en especial poemas épicos y romances- en la representación del accionar militar episcopal desde el siglo XII en adelante.

Fabrizio De Falco (Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli y Università degli Studi di Bologna, Italia), en “Con un ojo a Dios y con otro a los hombres. La vista de los obispos ingleses, entre cura del alma y de la comunidad (siglo XII)”, indaga sobre las descripciones de la vista de tres obispos ingleses del siglo XII: Guillermo Warelwast, Gilberto Foliot y Hugo de Avalon. Se trata de un contexto histórico en el que la tensión entre el servicio a la comunidad política y la condición de líder religioso alcanzó un alto nivel de conflicto, y los obispos que se examinan mantuvieron estrechas relaciones con los reyes de Inglaterra.

El dualismo entre los papeles religioso y político de los obispos nos ofrece la posibilidad de interrogar nuevamente a las fuentes históricas sobre la relación con el dualismo entre el mundo interior y el mundo sensible. Christopher Woolgar ha utilizado los sentidos internos y la visión sensorial como caso de estudio para articular la íntima relación del pecado y de la virtud con los sentidos, analizando cómo se produjo esta relación y el modo en que se interpretaron los sentidos en la vida cotidiana. Ese artículo quiere indagar cómo la relación entre la visión sensorial y los sentidos internos fue utilizada para convoyer el juicio personal y político sobre los obispos ingleses en el siglo XII. Las fuentes medievales se preocupan profundamente por la presencia o ausencia de una vista plenamente operativa, especialmente en relación con el impedimento práctico derivado de las diversas gradaciones de ceguera.

Ángel Gordo Molina (Universidad de San Sebastián, Chile), en “La sensibilidad del arzobispo: Diego II Gelmírez entre el

animus mulieris y las *lacrymis* de la reina Urraca I de León”, estudia los pasajes de la *Historia Compostelana* en los cuales la reina busca conmovier al prelado compostelano para que le apoye, perdone y se confirme la amistad entre ambos. Detrás de estos gestos, se encubren mentalidades, prejuicios y formas políticas de relaciones personales.

La reina Urraca I (1109-1126) desplegó todas las facultades que adquirió en su *praeparatio* a fin de que mantener su jurisdicción y la cohesión de un reino tras la muerte de su padre, Alfonso VI. El clérigo Diego Gelmírez (c.1068-1140) estuvo al frente de la administración compostelana por dos periodos, el primero entre 1093 y 1094, y el segundo, de 1096 a 1100, antes de llegar a ocupar el obispado de Santiago. Son conocidas los desencuentros entre ambos, das las avenencias y desencuentros entre la reina Urraca I y el prelado Diego Gelmírez. La *Historia Compostelana* nos informa que las supuestas características de las mujeres: concupiscencia, sensualidad, engaño, malicia y traición motivan las decisiones de la reina.

Francesco Renzi (Universidade Católica Portuguesa, Campus Regional de Oporto, Portugal), en “El mundo sensible de un obispo y antipapa del siglo XII: la humillación de Mauricio ‘Burdino’ en las fuentes literarias medievales”, analiza las marcas sensoriales y las emociones referidas a la humillación pública de Mauricio ‘Burdino’, arzobispo de Braga (1109-1118) y antipapa con el nombre de Gregorio VIII entre 1118-1121. Las fuentes permiten, entonces, de observar una dimensión menos conocida de la historia papal, la interacción de sus agentes y un paisaje sensorial hecho de símbolos, sonidos, rituales y participación de varios actores en la *Urbs*.

Se trata de un caso extremadamente documentado en las fuentes de los siglos XII y XIII. Existe, de hecho, un número muy elevado de textos literarios que hablan de la captura de Mauricio/Gregorio VIII en Sutri en 1121 y del castigo infligido por Calixto II y que sin duda merece la atención de los historiadores. Esta condenación de Mauricio tuvo tres momentos fundamentales. El primero es la descripción de su

captura; las fuentes cuentan como fue obligado a volver a Roma humillado, acogido por los insultos y las agresiones de los romanos y en fin encarcelado en el monasterio de la Santissima Trinità de Cava de' Tirreni, cerca de Salerno. La humillación pública representa una parodia de la ceremonia de consagración/coronación papal, después de la elección. El segundo es la inauguración de un programa iconográfico (hoy perdido) en San Juan de Letrán que tenía que representar la victoria de los papas sobre los antipapas. De esta imagen tenemos en cualquier caso testigos en las fuentes que nos permiten observar la transmisión de esta condenación pública de Mauricio a lo largo de los siglos XII y XIII. El tercer momento, en 1123 el Papa Calixto II pronunció la *damnatio* en el primer Concilio de Letrán de todas las actas de Mauricio/Gregorio VIII, una decisión que miraba a anular toda la actividad de 'Burdino' como pontífice romano entre 1118 y 1121.

Glauco Maria Cantarella (Università degli Studi di Bologna, Italia), en "Luz, colores, artes, música. Voces desde la Plena Edad Media", nos ofrece una vívida estampa de cómo los sentidos se encontraban presentes, tanto en los textos como en los ámbitos eclesiales y monacales, de los siglos XI y XII.

En su trabajo podemos apreciar cuántas implicaciones, cuántas complicaciones, cuántas sensaciones, cuántas participaciones emocionales también completamente inesperadas, al final cuánta intersensorialidad traen consigo e involucran la luminosidad, los colores, los sonidos, las voces y la música, generando los distintos paisajes sensoriales o, mejor dicho, la comunidad sensorial de tiempos de Juan de Salisbury, de Idung, de Bernardo de Clairvaux o de la edad de la *Ars Nova*.

Obispos y monjes, virtudes y milagros. Temas sensibles en el mundo hagiográfico

María Luján Díaz Duckwen
Universidad Nacional del Sur
República Argentina

Tener sensibilidad. Ser sensible. Estar sensible. Son estados que solemos escuchar y estamos habituados a escuchar. Pero ¿a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de los sentidos en un estudio histórico?

La dimensión sensorial atiende a la cuestión primaria de lo corporal, anterior incluso a la acción de pensar, y por ello David Le Breton nos advierte la necesidad de invertir la famosa afirmación de Descartes “Pienso, luego existo” por la que sería su antecedente: “Siento, luego existo”.¹ El cuerpo actúa como el instrumento que un individuo utiliza para relacionarse con el mundo, pues por su medio toma conciencia de sí mismo, experimenta su existencia mediante resonancias sensoriales y perceptivas que no dejan de atravesarlo. La percepción es a la vez interpretación, y ésta se ha forjado a partir de una construcción que atraviesa la condición social y cultural de su historia personal, de la atención al medio que lo rodea, de ese filtro que entiende que la apropiación del mundo por ese cuerpo se realiza por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los miembros de su comunidad.

Estos estudios han sido abordados hoy día por la Antropología de los sentidos y la Historia de los sentidos. La primera nos brinda el bagaje conceptual para abordar dicha temática en tanto la segunda nos permite contar con una serie de premisas para abordar a los sentidos a través del tiempo histórico. Ambas remarcan la primacía del cuerpo en el proceso

¹ David LE BRETON, 2007, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 11.

de sentir. Se suma a la cuestión individual la social y, al profundizar, la cultural.

Según Walter Ong, cada sociedad dibuja una “organización sensorial” propia², esto es que las cosas no existen en sí, por separado, sino que tienen un valor adquirido por la propia mirada cultural. La importancia de los sentidos y su historicidad radica en que son constructores de realidades, pues a través de ellos se aprehende el mundo. De aquí surge la trascendencia de considerar cuáles han sido para una sociedad las selecciones realizadas entre ella y el mundo, los significados adjudicados, los valores prevalecientes, las creencias presentes, puesto que todo esto diagrama una “organización sensorial” propia presentado en las fuentes escritas.

Intentaremos retomar algunas escenas en el contexto de la denominada Antigüedad Tardía que nos ayuden a comprender la relación de aquellos hombres con los sentidos corporales y con su interpretación. Nos estaremos enfocando en los siglos III a VII en la zona que tiene como eje el mar Mediterráneo, tanto oriental como occidental, desde el momento en que aún está con vida el Imperio Romano hasta los primeros tiempos de la vida de los diferentes reinos que luego lo reemplazaron. Las fuentes documentales que utilizaremos son sobretudo hagiografías, es decir, vidas de santos, aunque pueden complementarse con otras. Nuestro presupuesto en este trabajo es que las cuestiones sensitivas ocuparon un lugar singular en la cultura material y mental de la época y que las hagiografías, como fuente literaria e histórica a la vez, colaboraron en la construcción de una forma de entender a los sentidos corporales de manera diferente a lo que el mundo antiguo había transmitido. El nuevo esquema sensitivo, surgido de la transformación religiosa que el cristianismo impuso al Imperio romano, propuso innovaciones en torno a cómo sentir el espacio circundante, el propio cuerpo y el ajeno y, como

² Op. cit., p. 7.

resultado, una nueva percepción del mundo. A esto se le puede denominar antropológicamente modelo sensorial.

Los cristianos se embarcaron en un esfuerzo sin igual desde el momento en que el objetivo legado por Jesús fue llevar el mensaje del Reino a todos confines del mundo. Los griegos primero y luego los romanos fueron los destinatarios más cercanos a los cuales se dirigieron. El cristianismo primitivo de los siglos iniciales debió afrontar numerosas situaciones difíciles y decisiones fundamentales para su futuro. Las cuestiones sensoriales no eran un elemento sobresaliente en ninguna de las actitudes y prácticas cristianas. Sin embargo, pronto quedaron en evidencia ciertas discordancias con la sociedad a la que se dirigían entre las percepciones sensoriales de la cultura grecorromana y los valores y las prácticas cristianas.

Hemos de ser conscientes que la sociedad mediterránea tenía una relación con los sentidos completamente diferente a la que los cristianos se plantearían con el correr del tiempo. El universo sensorial antiguo formaba un todo complejo que en buena medida se oponía a aquellos consejos de cómo debía plantarse el hombre ante Dios, y fundamentalmente si se pensaba en el Dios cristiano. Estos temas se fueron abordando de manera paulatina, pues fue un cambio trascendental orientado a nivel cotidiano a las prácticas y costumbres romanas y a nivel más profundo a una transformación mental y espiritual sin igual.

Pensemos solamente en algunas pocas situaciones. La relación con el cuerpo y los sentidos durante el Imperio romano difiere enormemente de una posterior sobre todo por la carga significativa que tiene. Primeramente, la experiencia sensorial romana fue muy diferente entre dos sectores opuestos de la sociedad: los sectores aristocráticos y los sectores populares.³ Asentada estaba la interpretación que los sentidos funcionaban como agentes que influían sobre el individuo. Los juegos y los

³ Sobre este tema nos referiremos específicamente a lo que nos aporta Jerry TONER al respecto en su libro *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Crítica, Madrid, 2012.

espectáculos fueron grandes acontecimientos que reunieron a gran parte de la población y que formaban parte de su propia identidad: las del ocio y la diversión. Se iba a ellos en búsqueda de placer, de concupiscencia, que Tertuliano resume en tres palabras: *furor, saevitia, impudicitia* (furor, crueldad e impudor), pues la violencia ejercida, las batallas, los gladiadores, los animales salvajes, las muertes, la sangre, los gritos, las arengas generaban “voluptuosidades de los sentidos”.⁴

Otro aspecto involucraba creer que las fronteras del cuerpo eran permeables y que las sensaciones penetraban y afectaban al individuo de diferentes maneras. Los demonios y las divinidades formaban parte de la experiencia cotidiana del hombre antiguo. El mismo cuerpo podía ser recipiente de los demonios que por diferentes motivos se acercaban y los ocupaban. Asimismo, estaba la posibilidad de comunicarse con la divinidad o con lo demoníaco a través del cuerpo, o bien aprovecharlo para entrometerse en él y someterlo. Hipacio, el santo que creó en Oriente el monasterio de Rufiniana a fines del siglo IV, “había recibido del Señor un tal poder curativo que, mediante la plegaria y el signo de la cruz de Cristo expulsaba a los demonios más terribles” que transformaban a las personas en ‘locos furiosos’.⁵

Quizá esto haya sido un motivo por el cual las percepciones sensoriales de los grupos aristocráticos fueron más proclives en algunos sectores a una vigilancia más estricta. Un ejemplo singular fue el del emperador Marco Aurelio, cuyas ideas estoicas y sus meditaciones filosóficas habían propuesto una vía a seguir cuyas premisas eran la represión de la sexualidad y la ‘renuncia de la carne’. Y sus ideas respecto a los sentidos merecen tenerse en cuenta en este contexto, si bien él representa a los filósofos de su época. Habla así: “¿Cómo es todo lo sensible, y especialmente lo que nos seduce por placer o nos asusta por dolor o lo que nos hace gritar por orgullo; cómo todo

⁴ Paul VEYNE, “Paganos y caridad cristiana ante los gladiadores”, en Paul VEYNE, *El Imperio Grecorromano*, Akal, Madrid, 2006, p. 517.

⁵ CALINICO, *Vida de Hipacio*, Madrid, Trotta, 2009, 22 y 14.

es vil, despreciable, sucio, fácilmente destructible y cadáver!”⁶ En estas palabras cuerpo y sensorialidad se fusionan transformándose en elementos que hacen perder al hombre la atención a la propia alma y también a la divinidad.

La búsqueda de la divinidad fue precisamente una de las cuestiones que aunaron a paganos y a cristianos durante estos momentos tardoantiguos. Mayormente durante y luego del siglo III, cuya crisis espiritual fue tan importante como la material, el desasosiego impulsó las exploraciones por múltiples caminos. En general se hizo visible un rechazo hacia el cuerpo. Dodds nos habla de que éste era considerado “barro y viscosidades, un sucio costal de excrementos y orina; [y que] el hombre se halla[ba] inmerso en su cuerpo como en un baño de agua cenagosa”.⁷ Vemos que no solo es rechazado el cuerpo sino que lo que se percibe a través de él es lo que genera la suciedad, la perdición, la sensación de estar en arenas movedizas o en aguas putrefactas.

Las experiencias místicas de filósofos de estos tiempos tuvieron como objetivo invertir el orden en el sentir. Máximo de Tiro habla de esta manera: “cerrar nuestros oídos y volver nuestra vista y los demás sentidos hacia dentro, a nuestra intimidad; [...] Despójate de todas las demás vestiduras... desecha del pensamiento la preocupación de los ojos, y en lo que queda verás el verdadero objeto de tu anhelo.”⁸ En vez de ir de adentro, del yo, hacia afuera, se intentaba en los extremos de estas prácticas hacer el camino inverso y poner todos los sentidos al servicio de la interioridad para así alcanzar un más allá donde encontrar la paz perfecta. Las impresiones sensoriales que las personas producían a través de su olor, su tacto, su imagen, transmitían su estado moral interior.

Era imperiosa la necesidad de controlar al cuerpo y a los sentidos. La búsqueda de la perfección, de la divinidad a partir

⁶ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1977, L. II, 12.

⁷ E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 52.

⁸ Op. cit. p. 127.

de un uso meditado y conciente de la razonabilidad había sido impuesto desde siglos atrás con la trayectoria de los filósofos grecorromanos. La misma educación que recibían los integrantes de la elite, la llamada παιδεία, asentaba en el uso de la razón que las cosas que fueran confiables, pero también formaba a la persona misma y a sus pasiones. Los cristianos retomaron buena parte de estas premisas puesto que compartían el mismo mundo y la misma cosmovisión, aunque cambiaron las ideas que los movilizaban. Los caminos que transitaron fueron los que ya los platónicos, estoicos y otras escuelas habían practicado: el ascetismo.

¿Qué fue el ascetismo? Lo que primero podemos decir es que en el mundo antiguo y entre los filósofos fue una serie de prácticas cotidianas. Igual define así la forma de vida de Plotino:

Es un asceta y un místico. Pero no solo eso. No es sólo un asceta abstinentes y vegetariano, parco en comer y en dormir, que se avergüenza de estar en el cuerpo y vive célibe, como podemos concluir *ex silentio*; ni es solo el místico que sueña con una vida de retiro, siempre en marcha afanosa hacia la divinidad, alzando a Dios el ojo divino del alma, y anhelando aunarse con él. Siendo todo eso es, además, el hombre más servicial del mundo.⁹

Se constata que hay una mortificación de la sensibilidad, de los apetitos, con privaciones, penas, dolores, con la idea de fortificar el alma,¹⁰ es un programa de autodisciplina y autonegación en el que se renuncia a gratificaciones inmediatas, sensuales o profanas para obtener un estado espiritual más alto o una completa unión con lo sagrado.¹¹

Esta manera de existir se difundió exitosamente por todo el mundo mediterráneo a través del monacato. Por lo menos tres aspectos fueron los rechazados en este modo de ser cristiano: la

⁹ Reconstruye su imagen de esta manera Jesús IGAL, “Introducción general” en PORFIRIO, *Vida de Plotino* y PLOTINO, *Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, p. 21.

¹⁰ Fernando RIVAS REBAQUE, “El desierto como espacio de transformación. Ascetismo en la Antigüedad cristiana”, en *Revista de Espiritualidad* 76, (2017), pp. 481-511, p. 484.

¹¹ Op. cit., p. 485.

vida en las ciudades, la cultura pagana y la rígida jerarquización social.¹² Es así que los monjes centraron su existencia en el desierto, alejados de las muchedumbres, con la idea de fortalecer en ese espacio la relación con Dios y la sabiduría divina, en un medio ascético y pobre, de trabajo, oración, penitencia y caridad para con el prójimo. Sin embargo, la vida cotidiana de estos hombres impuso una serie de novedades respecto a la sensorialidad.

Ahora nos centraremos en la información que nos brindan las escrituras hagiográficas. La primera fue la vida de Antonio, el primer monje que inaugura formalmente este modo de existencia. Fue Atanasio de Alejandría quien la plasmó en el año 356, refleja una defensa y una publicidad enorme hacia el monacato, un verdadero tratado de espiritualidad. En el nivel más básico, las hagiografías tratan de la intersección entre lo divino y lo humano,¹³ y transmite, aunque quizá muy oblicuamente, una forma de manejar la sensorialidad a todos los cristianos que deseen acercarse a Dios.

Desde los sentidos, resulta atrapante la relación del santo con los demonios en un contexto que básicamente se concentra en la audición y la visión. La Biblia constituye la gran orientadora. Para poner en marcha el sentido del oído necesitamos de quien hable y de quien escuche y en el Antiguo Testamento, Dios y los hombres han ocupado ambos lugares respectivamente. En aquel mundo, la Palabra fue el instrumento esencial de Dios para dotar de vida y sentido el mundo, así como para evidenciar la Sabiduría divina, su sonido fue escuchado por los profetas, los hombres de buena voluntad y su pueblo. En este proceso se construyó la interioridad humana y el reconocimiento de Dios en ella. Y a aquellos que han sabido escucharla y moverse al son

¹² José Emilio MARTINEZ TUR, "El monacato primitivo: ¿vehículo de desintegración social? (Algunos aspectos del problema a la luz de las fuentes literarias y jurídicas)", en *Hispania sacra*, 1999, vol. 51, no 104, p. 623-638., p. 628.

¹³ S. ASHBROOK HARVEY, "The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder", en *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 4, (Dic. 1988), pp. 376-394, p. 388.

de sus órdenes descubrió la grandeza del amor de Dios por este y por todos.

Antonio se encuentra en el desierto, espacio abierto y silencioso, con la capacidad por excelencia para comunicarse con Dios. Aunque también es el lugar en el que el demonio prefiere estar, mayormente si los hombres están allí. Las obras del diablo en su tarea son incontables pero las imágenes audiovisuales fueron las preferidas. En un combate sin tregua, le habló con voz humana y con ruidos y aullidos de animales salvajes. El relato es tenebroso:

[...] de noche hicieron tanto ruido que todo el lugar parecía moverse. Parecía que los demonios, como si rompieran las cuatro paredes del pequeño habitáculo, entraban a través de ellas transfigurados en imágenes de animales salvajes y de serpientes. Y al momento el lugar se llenó de imágenes de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, víboras, escorpiones y lobos. Cada uno de estos animales se movía de acuerdo a su propia naturaleza. El león rugía, deseando atacar; el toro parecía cornearlo; la serpiente reptaba pero sin llegar a tocarlo, y el lobo se tiraba a él pero se detenía. Terrible era el furor de todas estas apariciones y los ruidos de los rugidos. Antonio, golpeado y aguijoneado por ellos, sentía en su cuerpo un gran dolor, pero con el alma tranquila yacía en el suelo vigilando; gemía por el dolor del cuerpo, pero lúcido en su mente...¹⁴

El sonido atronador y terrorífico moviéndose por la tumba y la combinación con las imágenes de animales permite verificar la simultaneidad de ambos sentidos para ejercer un efecto de dominio y de miedo espantoso en el santo con la intención de doblegarlo. El demonio personificado en animales rugiendo jugaba con impresiones efectistas de doble calidad: en sonido e imagen. Y, paralelamente, se remarca la potencia de las sensaciones, de tal forma que penetraban en el cuerpo sagrado produciendo dolores concretos y obligándolo a permanecer en

¹⁴ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de Antonio*, Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados, Ciudad Nueva, Madrid, 1995, cap. 9, 5 a 8.

el suelo. Por contrario, la importancia estaba en la actitud incólume en la que permanecía el hombre de Dios. Incluso, en esos momentos de prueba, Antonio oraba y se ofrecía: “‘Aquí estoy, soy Antonio. No huyo de vuestros golpes. Aunque me golpeéis más, nada se me separará del amor de Cristo’ Antonio emitía estas palabras y otras con tranquilidad, confianza y fe. En tanto, el diablo se expresaba en voz alta, con desesperación, enojo, enfurecimiento, impotencia ante la actitud del santo y exasperación ante el fracaso. “[se oía] dentro como una multitud que alborotaba, hacía ruido, lanzaba grandes lamentos y gritaba: ‘Aléjate de nuestro lugar, ¿qué tienes que hacer tú en el desierto? No puedes soportar nuestros ataques’.”¹⁵ La impotencia del demonio la demostraba el enojo en escalada que mostraba, manifestándose en la actitud desesperada y sus manifestaciones cada vez más intensas.

Cuando ya había pasado mucho tiempo liberándose de todos los demonios, el santo llegó a asemejarse a los profetas del Antiguo Testamento pues Dios mismo le hizo oír su voz. Al mejor estilo de Job, Antonio le pregunta por qué lo ha dejado solo en los dolores, y Dios contesta: “Antonio, yo estaba aquí, pero quería ver tu lucha, y porque has resistido y no has sido vencido, seré siempre tu defensor y haré que seas recordado en todo lugar”¹⁶. La voz de Dios acompaña, observa, brinda serenidad y confianza, aunque su silencio provoque sensación de soledad y lejanía.

Atanasio, como autor enfatiza, a modo de publicidad, los resultados que luego de años de práctica se obtenían. Antonio salió así:

Cuando lo vieron, quedaron admirados al ver que su cuerpo tenía el mismo aspecto que antes: ni había engordado por la falta de ejercicio físico ni había adelgazado por los ayunos y los combates con los demonios. Lo vieron tal cual lo habían conocido antes de que se retirara. El estado de su alma era

¹⁵ ATANASIO 13, 1-5.

¹⁶ ATANASIO 10, 3.

puro. No se mostraba triste ni relajado por el placer; no se dejaba dominar por la risa ni por la aflicción, no se turbaba al ver tan gran multitud ni tampoco se alegraba al ser saludado por tantos hombres sino que se mantenía en equilibrio, como el que es guiado por el Verbo y se encuentra en armonía con su naturaleza.¹⁷

Una correcta experiencia de la sensorialidad conllevaba una retórica con ramificaciones morales y éticas. Las prácticas religiosas moldearon una conciencia sensorial de manera que se llegó a la idea de que se podía percibir lo divino incluso corporalmente. A partir de determinadas experiencias se proporcionaba un conocimiento vívido, real, de Dios.¹⁸

Si giramos la orientación de nuestro trabajo encontraremos que en Siria el monacato no solo se irradió exitosamente, sino que con características particulares. En este fenómeno, al igual que en el egipcio, hubo dos formatos de vida: los que preferían la vida en comunidad y aquellos que no la resistieron y prefirieron permanecer en soledad.

Simeón Estilita, nacido en 390, fue de los monjes del ámbito siríaco que se destacó por sus prácticas ascéticas, aunque el ascetismo sirio tuvo experiencias bastante excéntricas y hasta excesivas. Simeón fue un santo particular. Cuando se convenció de su fe, inició la búsqueda de una forma de vida adecuada para promover la salvación del alma y ascender hacia el reino de los cielos. Fue tan singular que hasta produjo rechazo en la misma comunidad que lo acogió. Su relación con el cuerpo desde el comienzo incluyó el dolor. Simeón recibió en sus inicios los consejos de un anciano monje que le dijo: “[...] deberás pasar hambre y sed, soportar ultrajes, bofetadas y vituperios, gemir y llorar, padecer tribulaciones y los vaivenes de la fortuna, renunciar a la salud y al deseo; conocer la humillación y sufrir muchos padecimientos entre los hombres [...]”.¹⁹

¹⁷ ATANASIO 14, 3-4.

¹⁸ Seguiremos en este planteo a ASHBROOK HARVEY, op. cit., pp. 97-106.

¹⁹ Antonio, *Vida de Simeón Estilita*, 3.

Simeón se esforzó en realizar todo lo que se le aconsejó. Extremó todas las medidas atinentes a su cuerpo e intentó tenerlo sometido. Por ejemplo, en dos ocasiones mantuvo una relación hasta escabrosa con su cuerpo, aunque por plena voluntad. Apenas al comienzo de su vida en el monasterio, persistió con una cuerda enrollada alrededor de su cuerpo y de manera tan ceñida que al cabo de un año se había cubierto con su carne emitiendo un hedor penetrante.²⁰ Cuando intentan curarlo, él asegura que los actos pecaminosos son los que lo han llevado a merecer dicha condena. En el segundo momento, el deseo de permanecer el resto de su vida en la cima de una columna le llevó a resistir la embestida demoníaca. Recuperaremos la cita hagiográfica que dice lo siguiente:

Pero el diablo, que odia a los hombres y que habitualmente pone a prueba a los santos y es pisoteado por ellos, le hizo una úlcera en el muslo semejante a la del bienaventurado Job, causándole el dolor del llamado ‘bubón’. El muslo se le gangrenó por completo y durante dos años se sostuvo sobre un solo pie. Innumerables gusanos caían desde su muslo al suelo, por lo que los discípulos más próximos al santo no tenían otra ocupación que recogerlos y llevarlos de nuevo al lugar desde donde habían caído, mientras el santo decía a los gusanos: –Comed de lo que el Señor os ha dado.²¹

En estos pasajes la cuestión olfativa cobra una relevancia interesante, que corre paralela a las imágenes de disgusto, repugnancia y una sensación nauseabunda intensas. En el cristianismo hay una escala que lleva del perfume al hedor, acreditada por las Escrituras en donde Dios es la fragancia suprema y a Cristo se lo asocia con el buen olor. Los fieles, como seguidores de Cristo, representan el olor perfumado ofrecido a

²⁰ *La vida sobre una columna: Vida de Simeón Estilita, Vida de Daniel Estilita*, Introducción, traducción y notas de José Simón Palmer, Trotta, Madrid, 2014, cap. 5.

²¹ *Ibidem*, 17.

Dios.²² La significación de los olores se presenta claramente: los agradables y fragantes olores se ubican del lado de la divinidad, los hedores fétidos y nauseabundos del lado de lo demoníaco. En el caso de Simeón se aclara que la conexión del mal olor proviene de dos orígenes: del pecado y de la acción deliberada del diablo. La herida y la infección posterior, forma parte de la lucha encarnizada con el mal, es una prueba en carne propia que el santo decide enfrentar sin oponérsele para nada, aceptando la dolencia y sus consecuencias odoríferas y animales. En tanto, también refleja una progresión espiritual del santo, proponiéndolo como un sufrimiento que lo redime, que es permitido por Dios y que forma parte del ascetismo elegido como forma de vida.

Esta pestilencia también lleva a evocar la cercanía de la muerte, de la destrucción de la vida. Si retomamos la vida de Simeón en el momento cierto de la muerte del santo, quien descubre su cuerpo huele enseguida un aroma perfumado que inmediatamente lo llena de gozo. Aquí se hace presente la fragancia de Dios que informa la vitalidad del alma más allá de este mundo, y restaura la vida. El olor tiene esta doble capacidad de emitir la presencia de la destrucción de la vida como de estar frente a la vida eterna.

Nos trasladaremos ahora al lado occidental del Imperio, donde las experiencias y las reflexiones fueron diferentes. Quien tiene una relación especial con los sentidos en su escritura en Occidente es Agustín de Hipona, aunque adelantamos que solo retomaremos algunas pocas ideas. Asentará firmemente para la mentalidad medieval la mayor parte de los pensamientos sobre las percepciones sensoriales. A

²² Algunos textos que tratan estos temas son: Susan ASHBROOK HARVEY, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley, University of California Press, 2006; Ariel GUIANCE, "En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval", en *Edad Media: revista de historia*, 2009, no 10, p. 131-161. Martin ROCH, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Age (Ve-VIIIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009. Béatrice CASEAU, 'Evodia'. *The Use and Meaning of Fragrances in the Ancient World and their Christianization*, Dissertation Presented To The Faculty Of Princeton University In Candidacy For The Degree Of Doctor Of Philosophy, 1994.

lo largo de sus escritos pueden encontrarse diferentes alusiones. Su libro *Confesiones* es de una enorme abundancia al respecto y el Libro X privilegiado. Se refiere especialmente a los sentidos en este libro puesto que el conocimiento es su tema general. Para llegar a él es necesario superar la sensibilidad externa para llegar al universo interior del hombre. La memoria es el lugar por excelencia donde se acumulan los recuerdos del universo sensible, de los cuales Agustín tiene perfecta conciencia. Habla así de ellos:

Allí se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por la puerta de las narices; y todos los sabores por la de la boca; y por el sentido que se extiende por todo el cuerpo (tacto), lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo. Todas estas cosas reciben, para recordarlas cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria, y no sé qué secretos e inefables senos suyos. Todas las cuales cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas allí.²³

Mirando hacia la Edad Media, Agustín lega las siguientes cuestiones: una desconfianza en la experiencia, por momentos se debate entre “el peligro de la voluptuosidad y la experiencia salvífica”.²⁴ El sentido interior ligado al corazón, es el que cuida la integridad de los demás sentidos (Confesiones, Libro I, xx. 31), el que puede discernir entre aquello que es lícito sentir y aquello que no lo es.²⁵ La intersensorialidad, es decir, el intercambio entre los sentidos a fin de producirse una percepción corporal e interior a la vez, para causar una

²³ San AGUSTIN. (1963), *Las confesiones*. Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O.S.A. Madrid: BAC. Libro X. Pp. 385/86.

²⁴ Op. cit., X, XXXIII 50.

²⁵ Este párrafo lo hemos construido a partir de las notas 10 del libro X, 28 del libro XII, nota 20 del libro IX, nota 30 del libro VIII de Silvia Magnavaca y su traducción de las Confesiones de Agustín y Libro I, xx, 18 de Agustín

percepción trascendente y un efecto supremo, la sinestesia (interacción sensorial).²⁶

Viraremos ahora al interior de la provincia romana Hispania, y notaremos una referencia a los sentidos completamente diferente a lo que hasta ahora hemos visto. Es una descripción que se desliga del Yo y su transformación manifestado en la literatura monástica, en donde los sentidos son percibidos por la propia persona. En el caso que veremos, que seguramente no excluye otras posibles escrituras occidentales de los sentidos, nos encontraremos con una posición más objetiva, exterior al sujeto y no lo que siente. Se representa una realidad a partir de la utilización de las nociones sensoriales. Verosíblemente la ruptura ocurrida en occidente de la vida romana fue movilizadora de cambios que en el mundo oriental mantuvieron su continuidad y se acentuaron.

La península ibérica desde el año 507 estaba en manos de la dinastía visigoda. La *Vida de los Padres de Mérida* es una historia de personajes eclesiásticos importantes para la ciudad, que colaboraron valerosamente en la construcción de su identidad cristiana. Es una hagiografía que concentra su problemática fundamental en un hecho histórico trascendente para la Hispania tardoantigua: la conversión desde el arrianismo al catolicismo. Su escritura está ubicada aproximadamente en el año 630. El libro I es sumamente significativo pues se hace una descripción del Paraíso celestial con un vocabulario que remite a los sentidos de forma directa. Augusto, un joven adolescente, que trabajaba al servicio de la santa de la ciudad, santa Eulalia, enfermó y tuvo una visión del lugar hacia el cual pronto iba a dirigirse. Comienza así:

He estado en un lugar agradable donde había muchas flores olorosas, plantas muy verdes, rosas y lirios, y muchas coronas de gemas y oro, innumerables telas de seda pura y una brisa de suave aromático frescor que lo refrescaba todo con su soplo...

²⁶ Gisela CORONADO SCHWINDT, *La construcción social del paisaje sonoro de las ciudades castellanas (c. 1400- c. 1560)*, tesis doctoral defendida en 2017, agradecemos su consulta, p. 6, referencia a Palazzo, 2014, pp. 64-73. Un resumen de la misma se encuentra en *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, Año 9, No 14, 2018, pp. 120-126.

colocado en el centro, sobresalía un trono mucho más elevado. Y allí había incontables niños, todos engalanados y hermosos, preparando mesas y un banquete extraordinario. Toda esta abundancia de platos no se preparaba con cualquier animal sino sólo con aves cebadas, y todo lo que se preparaba era tan blanco como la nieve. Y aguardaban la llegada de su señor y rey.

El disfrute por un ambiente exuberante, lleno de vida, con plantas florecientes, niños inocentes y hermosos, y la preparación de un próximo banquete adelantando la presencia de la suma divinidad son los ejes coordinantes de la exposición de los sentidos. El personaje que está relatando lo hace de una manera profunda y a la vez conmovedora. Y absolutamente todo aludiendo a la verdadera y más alta sacralidad.

La descripción es magnífica, sin embargo, nos interesa en este caso la aproximación a dos sentidos complejos en su apreciación y en su expresión escrituraria, el primero es el del gusto, el segundo, el del tacto. La comida en la concepción cristiana es el centro del encuentro entre el mundo celestial y el humano y terrenal. Su significado fundamental es que un alimento esencial y básico como el pan durante la eucaristía transforma su ser para evocar directamente el cuerpo de Cristo, alimento del alma y alimento para la vida eterna. Agustín había expuesto que “el sentido del gusto” tiene su propio signo “el sacramento de su Cuerpo y Sangre comido por Él de antemano”.²⁷ La vida en el Paraíso, la que nos muestra esta vida, afirma la presencia individual del sentido del gusto y su consecuente proceso digestivo. Además, el sueño de comida abundante y sabrosa fue continua en un mundo que disfrutó de los grandes banquetes y que sufría el hambre de forma cotidiana.²⁸

En la comida se presenta la abundancia, la variedad, lo sabroso, lo delicioso, lo aromático, en un alimento que entra al

²⁷ Obras de San AGUSTIN en edición bilingüe, *De Doctrina christiana, Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*, edición preparada por el padre Fr. Balbino Martín, O.S.A., BAC, Madrid, 1967.

²⁸ Béatrice CASEAU, “Tastes of Danger and Pleasure in Early and Late Antique Christianity”, en Lelli C. RUDOLPH, *Taste and The Ancient Senses*, New York – London, Routledge, 2018, pp. 228-243, p. 234-235.

cuerpo con la mirada, con el aroma, en los momentos de la preparación, de la cocción y de la disposición de la mesa y de los invitados. El gusto juega con los otros sentidos que entran en acción, como el olor y el tacto. La boca es el órgano que conjuga todas estas modalidades sensoriales: el aroma de los alimentos, la tactilidad, su temperatura, su consistencia, su apariencia, su color. En la boca se conjugan los diversos elementos que componen el alimento y a la vez, saborea lo que la nariz huele, lo que la mano toca y lo que los ojos aprecian produciendo un deleite extraordinario. Asimismo, como notamos, el sentido del gusto es uno de los más difíciles de recrear. El autor anónimo lo hace así:

Allí mismo ordenó que me dieran, de ese mismo banquete, comida y bebida, de tal naturaleza como no la había visto nunca, lo que degusté tomándolo con placer. Y en verdad te aseguro que el sabor de aquel alimento me reconfortó de tal manera que luego no deseaba ninguna otra cosa excepto ese alimento.

La comida ofrecida era especial y por ello deliciosa e irreemplazable, sumamente confortable, placentera y hasta tranquilizadora. Las frases utilizadas apuntan a la percepción del alimento como una experiencia sensorial completa que requiere de una apreciación multisensorial, para llegar a la plenitud. El platillo reactualiza palabras de la escritura del apóstol Juan donde Cristo manifiesta que Él es el pan de vida y de vida eterna.²⁹ La descripción de la ingesta juega con dos formas de alimentar a la humanidad: la física al cuerpo y la espiritual al alma, pero sobre todo esta última. En este modo se alude a quitar para siempre la sensación del hambre interior, la del espíritu que busca la trascendentalidad, y a la vez gozar de la plenitud salvífica en la resurrección. Anticipadamente a este episodio, Jesús le había hablado al joven con palabras seguras de la siguiente manera: ‘No temas, hijo. Ponte detrás de mí y quédate ahí’. Y añadió: ‘No temas. Debes saber que seré tu

²⁹ Jn 6, 22-47.

protector. Nunca te faltará nada. Siempre te alimentaré, siempre te vestiré, te protegeré en todo momento y nunca te abandonaré'. Como el Padre Dios, su Hijo Jesús acompaña al hombre en su travesía mundana con su presencia constante.

En la última escena hay una alusión breve, aunque no menos importante, al sentido del tacto: Jesús mismo extiende su propia mano y conduce a Augusto al jardín del Edén, *adpreehendens manum meam eduxit me*. Luego de comer el pan celestial solo queda dirigirse al destino eterno, al cual llega de la mano y acompañado por el mismo Jesús. Las escrituras muestran que Jesús está en contacto continuo con las muchedumbres; a sus amigos enseña y trata con suma calidez, a los enfermos ayuda con sus dolencias ofreciendo de su misma saliva para sanar a ciegos, o bien su mismo cuerpo que involuntariamente cura a quienes tienen la suficiente fe para ello, sus manos acercadas a los oídos permiten recuperar sonidos a los sordos. La acción de tocar, rozar, asir con las manos, acariciar, mirar delicadamente como reconociendo la esencialidad, permitió llegar al hombre a la experiencia de la divinidad en la tierra. La acción de tocar que Jesús experimenta en su tiempo pone a este sentido en el centro de la relación entre lo divino y lo humano.³⁰ El sentido del tacto se inicia teniendo plena conciencia del papel de la piel, máximo órgano del cuerpo humano que recibe las primeras percepciones del mundo. La fragilidad y la vulnerabilidad de la carne, tierna y suave, por la que el hombre es particularmente sensible a las impresiones del tacto, es lo que le permitió desarrollar una inteligencia particular en el mundo viviente. La piel que rodea el cuerpo es una verdadera ventana a la tangibilidad, lo concreto y la veracidad de las cosas. Quizá por todo esto sea sospechoso de su lealtad a la materialidad. Pero a la vez estas experiencias contienen el juego del conocimiento exterior y del conocimiento interior del propio hombre.

En todos los ejemplos expuestos, difícilmente no podamos reconocer que el sentido de la vista fue ineludible. Es el sentido

³⁰ Céline PEROL, *Femmes intouchables? L'expérience tactile de Dieu dans les Vies de saintes. Cuadernos medievales*, 2020, no 29, p. 65-77. p. 70.

esencial para mostrar el mundo, terrenal y celestial. A través de la visión se conoce y se comprende. La mirada se ha instalado y, combinada con los demás sentidos, a veces interactuando activamente, otras veces de forma pasiva, se presenta continuamente. Y si en la antigüedad Platón advertía que la mirada se concentraba en el mundo material, en el contexto del cristianismo desempeña un papel trascendental para observar lo incorpóreo y hasta lo espiritual.

La sensibilidad se encuentra presente y fue una preocupación en la sociedad mediterránea de la antigüedad tardía. Este breve estudio nos ha permitido introducirnos en la vida cotidiana y en sus prácticas, en la elección de vida de numerosas personas, en los pensamientos que encaminaron sus decisiones y en la creencia de la posibilidad cierta de un encuentro con Dios a partir de un comportamiento adecuado con el propio cuerpo y el buen uso de la perceptibilidad. El cuerpo y sus sentidos pueden presentarse como habitualmente se hace, un medio que sin la inteligibilidad del hombre resulta pecaminoso y aleja de Dios. Sin embargo, también contamos con estas experiencias y pensamientos que acercan a la divinidad de manera que los mismos sentidos se transforman en captadores de las realidades celestiales. Todo ello permitiría acceder a la redención del cuerpo humano pues se transformaba en un medio para encontrar y encontrarse, desde la misma materialidad y mundanidad cotidiana, con el creador del mundo. El hombre fue el actor fundamental del gran misterio de la salvación desde la pequeñez corporal, pero gracias a que ese cuerpo posee cinco sentidos sensoriales tuvo la posibilidad concreta, física y a la vez espiritual, de encontrar el camino maravilloso de ascender y llegar hasta Él.

El lenguaje sensorial del obispo. Una aproximación desde la hagiografía visigoda

Dolores Castro

*Universidad Nacional de General Sarmiento
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
República Argentina*

En la Antigüedad tardía, el lenguaje sensorial interviene en múltiples dimensiones: en las prácticas y creencias, en las formas de comprender y percibir el mundo y, muy especialmente, en el modo de comunicar santidad, al codificar experiencias espirituales, encuentros con la divinidad o con los santos, milagros y otros acontecimientos de orden sobrenatural. Pero no solo en la percepción de lo extraordinario, los sentidos intervenían también en el modo en que los miembros de una sociedad se relacionaban entre sí, construían sus identidades, concebían las prácticas devocionales, representaban y definían a sus líderes, imaginaban y habitaban los espacios.¹

¹ En las últimas décadas, las investigaciones dedicadas a explorar los regímenes sensoriales y los modos en que estos fueron definidos y organizados a lo largo de la historia han conocido un importante crecimiento, principalmente en áreas disciplinares como la arqueología, la sociología y la antropología. Este creciente interés se manifestó también en el campo de los estudios históricos a partir de la proliferación de contribuciones que hicieron énfasis, por un lado, en la historicidad de la configuración de los esquemas sensoriales, los cuales adquirirían significado y relevancia en un contexto histórico y social determinado y, por otro, en la adopción de enfoques multisensoriales e integrativos. Cf. Eleanor BETTS (ed.), *Senses of the Empire. Multisensory Approaches to Roman Culture*, New York-London, Routledge, 2017, pp. 1-12 En esta línea, véase también: Alain CORBIN, "Charting the Cultural History of the Senses", en David HOWES (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford-Nueva York, Berg, 2005, pp. 128-139; Mark M. SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2007; Constance CLASSEN, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Urbana-Chicago-Springfield, University of Illinois Press, 2012; Richard G. NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Londres, Bloomsbury, 2014. Para un balance historiográfico sobre los principales estudios y líneas de investigación en este campo, véase Éric PALAZZO, "Les

El objetivo de este trabajo consiste en examinar el papel del lenguaje sensorial en la construcción y representación del liderazgo en la documentación hagiográfica visigoda. Con este fin se analizará el uso de los sentidos en el momento de caracterizar y distinguir a las figuras de autoridad, principalmente a los obispos, y a la relación específica que –en la narrativa– entablan con la comunidad y con el espacio circundante. Estos vínculos se traducen en experiencias multisensoriales que involucran tanto a los protagonistas de los relatos, devenidos en líderes santos, como a la congregación de fieles –y, en ocasiones, también a una multitud amorfa y heterogénea– en prácticas, sensaciones y valores compartidos.

El estudio de los sentidos y, más específicamente, del uso del vocabulario sensorial en la descripción de las jerarquías y de los espacios en la hagiografía abre un abanico de interrogantes a tener en cuenta: ¿qué sentidos o imágenes sensoriales se implementaban en la caracterización de los hombres santos?, ¿establecían algún tipo de marca o diferenciación social?, ¿obedecían simplemente a las convenciones del género o articulaban formas de interacción comunitaria? y, en relación a esto último, ¿qué nos permite elucidar –y hasta qué punto lo hacen– las narrativas hagiográficas de época visigoda?

Ahora bien, un análisis de este corpus documental, cuyo objetivo moralizante y edificante orientaba la construcción de arquetipos basados en un repertorio de tópicos tradicionales, exige la contemplación de determinadas precauciones metodológicas. Por un lado, es necesario reconocer el uso de formas normalizadas y estilizadas –fórmulas discursivas, elementos ficticios, *topoi*– presentes en la descripción de situaciones y personajes típicos que responden a las convenciones de un género o bien a los objetivos específicos de un autor, interesado en exaltar y glorificar a una figura o tradición en particular. Como ha señalado Marc van Uytfanghe, la construcción de un santo es inseparable de la interpretación

cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 55:220 (2012), pp. 339-366.

de su autor, quien proyecta en él sus propias ideas e ideales.² Asimismo, como también advierte van Uytfanghe, es preciso tener en cuenta la dimensión performativa que exhiben los textos hagiográficos en la medida en que, en sus palabras, “les auteurs veulent convaincre, c’est-à-dire défendre (souvent de manière apologétique), idéaliser, exemplifier leur héros et propager à travers lui une pensée et un mode de vie qu’il est censé incarner”.³ Por consiguiente, podemos pensar que los acontecimientos, las descripciones y las trayectorias que caracterizaban a estos personajes eran frecuentemente moldeados y dramatizados según objetivos concretos en pos de los cuales los límites entre la historia y la ficción se confundían y entremezclaban.

No es una particularidad de la hagiografía visigoda el hecho de que sus protagonistas sean obispos o culminen sus trayectorias a la cabeza de una sede episcopal. Estos personajes destacados – como Mazona de Mérida, Fructuoso de Braga o Desiderio de Viena– encontraban perfiles similares en la tradición hagiográfica de Galia e Italia. A finales de la sexta centuria, Gregorio Magno reunía en los *Diálogos*⁴ una colección de hombres santos que promocionaban a Italia como un importante *locus* de santidad, dotado de una Iglesia que, aun conmovida por las adversidades terrenales que en la época azotaron la región, desplegaba vitalidad espiritual gracias a la emergencia y proliferación de figuras santas y a la manifestación de múltiples milagros y portentos a lo largo y ancho de su territorio. Estos relatos hagiográficos transmitían, a la vez, modelos de conducta, valores y aptitudes dignas de imitación, y exhibían fenómenos extraordinarios que favorecían la comunicación de enseñanzas

² Marc VAN UYTFANGHE, “L’origine et les ingrédients du discours hagiographique”, *Sacris Erudiri*, 50 (2011), p. 39.

³ Ibidem, p. 40.

⁴ La autoría de los *Diálogos* fue en el pasado motivo de extensos debates. Sin embargo, en la actualidad, la mayoría de los especialistas coincide en aceptar su pertenencia al repertorio de escritos gregorianos y datar su composición hacia los años 593-4. Un repaso del debate historiográfico en torno a los *Diálogos* en la introducción a la edición de De Vogüé (Adalbert DE VOGÜE, *Grégoire Le Grand. Dialogues. Tome I*, Paris, Sources Chrétiennes 251, Du Cerf, 1978).

centradas en la conducta ascética, la contemplación y el cultivo de las virtudes cristianas.⁵ También en Galia floreció durante la Antigüedad tardía una nutrida tradición hagiográfica, visible, por ejemplo, en las obras de Sulpicio Severo, Venancio Fortunato y Gregorio de Tours.⁶ En este contexto, también el reino visigodo contó con su propio repertorio, aunque más escueto, de hombres santos.⁷ Es decir que, a diferencia de las tradiciones mencionadas, el corpus disponible para el estudio del caso hispano es bastante más limitado. En él se incluyen la *Vita uel Passio Desiderii* –escrita por el rey Sisebuto alrededor del 613–, la anónima *Vita Fructuosi* (c. 670), las *Vitas sanctorum Patrum Emeretensium* y la *Vita Aemiliani*, elaborada por el obispo Braulio de Zaragoza alrededor del año 645.⁸ Al análisis de este conjunto de relatos nos dedicaremos en los próximos apartados.

Como toda caracterización de figuras santas, los ejemplares de la Península Ibérica también presentaron atributos típicos

⁵ Este carácter principalmente pedagógico de la obra es destacado, entre otros, por Stephen Lake. Si bien existían modelos literarios anteriores a los que Gregorio habría tenido acceso, Lake considera que el obispo habría elaborado un nuevo tipo de hagiografía. Cf. Stephen LAKE, “Hagiography and the cult of saints”, en Neil BROWNEN y Matthew DAL SANTO (eds.), *A Companion to Gregory the Great*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 231. Acerca de la influencia y la recepción de las obras de Gregorio en el reino visigodo, véase José ORLANDIS, “Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina”, en AA.VV., *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Madrid, Instituto de Historia de España, 1983, pp. 329-348; Jamie WOOD, “A Family Affair. Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain”, en Jamie WOOD y Andrew FEAR (eds.), *Isidore of Seville and his Reception in the Early Middle Ages. Transmitting and Transforming Knowledge*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, pp. 31-56.

⁶ La bibliografía sobre la hagiografía en Galia es abundante. Véase, entre muchos otros, Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1993; Paul FOURACRE y Richard A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720*, Manchester-Nueva York, Manchester University Press, 1996.

⁷ La impronta gregoriana en Hispania se manifestó en diversos registros y contextos discursivos que adoptaron y reelaboraron tradiciones, métodos de trabajo y formas de concebir la santidad. Desde la teología hasta la biografía, distintos expedientes exhibieron una estrecha conexión con Gregorio, quien, por demás, había mantenido una cercana relación con destacados miembros del clero visigodo como Leandro e Isidoro de Sevilla. Véase WOOD, op. cit.

⁸ Un análisis sobre la hagiografía visigoda en Isabel VELÁZQUEZ, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

como la posesión de las más elevadas virtudes, una sabiduría incomparable y la facultad de obrar milagros y portentos. En conformidad con la tradición, destacaron también por la rectitud de sus obras y por una conducta basada en cualidades típicamente cristianas como la moral, la piedad y la misericordia. Para nombrar tan solo dos ejemplos, el obispo Paulo en las *Vidas de los santos Padres de Mérida* (VSPE) es distinguido por su santidad, humildad y bondad, y Masona – también obispo emeritense – por su generosidad y caridad. Otras figuras como Desiderio de Viena –personaje central de la *Vita Desiderii*– o Emiliano –en la obra de Braulio de Zaragoza– asumían también los rasgos tradicionales que dictaban las convenciones estilísticas del género. Caridad, generosidad, moderación y erudición coronaban trayectorias especialmente virtuosas e idealizadas.

Ahora bien, estas descripciones arquetípicas se completaban con metáforas sensoriales, asociadas principalmente a la dulzura y la suavidad, que acentuaban y potenciaban el carácter santo de los personajes.⁹ El ‘dulce afecto’¹⁰ de Paulo, el ‘dulce sermón’¹¹ de Masona y el consuelo¹² de la santa Eulalia son ejemplos en este sentido. En las antípodas, la amargura era propia de adversarios y enemigos.¹³ En las VSPE, por ejemplo, son los representantes del credo arriano, el rey Leovigildo y el obispo Sunna, quienes, además de reunir numerosos aspectos negativos desde el punto de vista moral y físico, se vinculan con

⁹ Sobre el significado de la dulzura y el papel del gusto en la Edad Media, véase Rachel FULTON, “‘Taste and See that the Lord is Sweet’ (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West”, *The Journal of Religion*, 86:2 (2006), pp. 169-204.

¹⁰ VSPE IV, II, 1. Todas las referencias corresponden a la edición de Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (CC SL 116), Turnhout, Brepols, 1992.

¹¹ VSPE, V, V, 85.

¹² VSPE V, VIII, 2.

¹³ Isid. Hisp., *Etym.* X, A.x: “Bitter (amarus) draws its name from the taste, for such a one is not sweet-tempered, and does not know how with any sweetness to invite anyone to share his company”. La traducción es de Stephen A. BARNEY, W. J. LEWIS, J. A. BEACH y Oliver BERGHOF, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

la amargura, la cólera y la locura.¹⁴ El relato hagiográfico se alimenta de estos contrastes de larga tradición dando forma a sus principales personajes y estableciendo, por extensión, una oposición no solo entre el bien y el mal, entre cristianos y arrianos, sino también entre los así considerados verdaderos líderes de la ciudad –elegidos por Dios y aclamados por el pueblo– y aquellos obispos que, como Sunna y Nepopis, accedían al episcopado únicamente por designación regia, o arribaban a la ciudad motivados por intereses particulares o vinculados a la monarquía. Recordemos que, según el relato hagiográfico, uno de los principales objetivos de Sunna había sido la obtención del control de los edificios religiosos, principalmente de la basílica de santa Eulalia, en directa relación con el propósito de Leovigildo de apoderarse de su reliquia más preciada y trasladarla a la capital toledana. De Nepopis –el prelado que reemplaza a Masona durante su exilio– se dice también que era obispo en otra ciudad, a la que huye con los bienes eclesiásticos emeritenses, al enterarse del regreso de su predecesor. Contrastes similares se observan también en la *Vita Desiderii*. A la dulzura, asociada a las acciones del obispo Desiderio, el autor contrapone las amarguras perpetradas por los ‘malvados’ reyes Teodorico y Brunequilda.¹⁵

La representación de la santidad se complementaba con elementos sonoros, que perfeccionaban el perfil del protagonista y reforzaban aún más el contraste con sus contrincantes. La voz de Desiderio, por ejemplo, se identificaba con el sonido profético de la trompeta¹⁶ –un elemento de

¹⁴ VSPE V, VI, 81-83: “Ob cuius constantia maiori supplicio pessime mentis sue insanissimus tyrannus interius afflictus, felle et amaritudine nimia permotus ayt ad eum...”

¹⁵ Vit. Des. 15, 190-192: “Sed uasa irae fomesque uitiorum ac frutex damnationis amara pro dulcia, pro lenibus aspera obtulit, pro salute medicamenta mortifera...” La edición utilizada de la *Vita uel passio sancti Desiderii* corresponde a José Carlos MARTÍN (ed.), “Une nouvelle édition critique de la «Vita Desiderii» de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des «Sententiae» et du «De uiris illustribus» d’Isidore de Séville”, *Hagiographica*, VII (2000), pp. 127-180.

¹⁶ Vit. Des. 15, 186.

tradición bíblica asociado también a la santidad divina–, mientras que los ‘iracundos ladridos’, las ‘palabras inmundas’ y ‘funestas’ eran adjudicadas a sus acérrimos enemigos.¹⁷ Asimismo, los sonidos –y las expresiones gestuales– aparecían también en determinados contextos en los que la comunidad alababa al líder, demostraba su apoyo o, en otros casos, lamentaba su partida. Sobre este punto, profundizaremos en un próximo apartado.

En otros episodios, el cuerpo del santo se destacaba con insignias y vestimentas adecuadas –símbolos de jerarquía y autoridad– y en torno a su figura se realizaban demostraciones de deferencia y lealtad.¹⁸ La vestimenta blanca, un símbolo de santidad que se remonta al texto bíblico, aparece en las VSPE asociada al hombre santo y al líder episcopal. Vistiendo túnicas de este color se presentan, por ejemplo, el obispo Fidel¹⁹ –caminando entre los santos– y el monje Augusto, un servidor del monasterio de Eulalia, quien tras su muerte es visto de pie portando ropas similares. El blanco también desempeña un papel protagónico en la visión que relata el mismo Augusto poco antes de morir. Describe los detalles de un banquete celestial, preparado en un sitio agradable, blanco como la nieve, repleto de flores aromáticas, plantas muy verdes, brisas suaves y refrescantes.²⁰ También blancas eran las vestimentas de la

¹⁷ Vit. Des. 15, 195-198: “Satiati tamen de eius labilibus poculis coeperunt contra Dei famulum rabidos *latrare sermones* et uerbis strepentibus comminantes sporcissimas euomere uoces”.

¹⁸ Un caso ilustrativo en las VSPE son los niños que, durante una procesión, aparecen vistiendo ropas de seda, un signo de status y prosperidad. Acerca de la vestimenta y el rango social, véase CLASSEN, op. cit. VSPE V, III, 52-57: “Ita nimirum temporibus eius ditati, ut in diem Pasche, quum ad ecclesiam procederet, plurimi pueri clamides olisericas induentes quorum eo quasi quorum rege incederent et, quod his temporibus nullus poterat, nullus presummebat, huius indumentis amicti ante eum deuotum deferentes obsequium pergerent”.

¹⁹ VSPE IV, VII, 24-27: “At ubi uentum est ad portam, uidens supradictus puer aucta candidatorum agmina, ipsum etiam sanctum Fidelem ciclade niuea indutum in medio eorum properantem cernens obstipuit et exterritus ac tremebundus pre timore factus est uelut mortuus”.

²⁰ Para un estudio acerca del papel de los sueños y las visiones en la alta Edad Media, véase Jesse KESKIAHO, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of*

multitud de santos que ingresaban en el recinto rodeando a Cristo, portando coronas y adornos de oro y piedras preciosas. A Cristo se lo describía en el centro, distinguido y elevado, donde aparecía “más resplandeciente que el sol” y “más blanco que la nieve”.²¹

La presencia de esta multitud de santos acompañando a su salvador ha sido una característica típica de los relatos de visiones y de sueños, especialmente en el registro hagiográfico. Estas experiencias –que desde los primeros tiempos del cristianismo fueron objeto de controversia y valoraciones muy diversas– transmitían una determinada representación de lo divino y del mundo sobrenatural, al mismo tiempo que indicaban cierta condición especial, próxima a lo divino. La atmósfera de santidad se completaba con la puesta en escena de un gran banquete con bebidas y comidas sabrosas y reconfortantes, y el encuentro con Cristo en un jardín extraordinario, de vegetación abundante, y suaves y agradables aromas.²²

Como podemos observar, estas descripciones ponen de manifiesto la valoración de la luz, de lo resplandeciente y de lo hermoso –calificativos que aluden principalmente a Cristo y a la vida en el más allá–. También los milagros aparecían en estos relatos vinculados a la luz. En este sentido se interpreta, por ejemplo, el episodio de Masona y el caballo salvaje en las VSPE.²³ El obispo, tras ser condenado al exilio por Leovigildo, fue obligado a montar un animal de tal ferocidad y violencia que parecía asegurar su perecimiento. Sin embargo, el relato describe como dicho animal, después de que Masona realizara

Patristic Ideas, 400–900, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; especialmente sobre las Vidas de Mérida, pp. 61-63.

²¹ VSPE 1, 51-54: “In medio autem eorum ueniebat uir splendidissimus nimiumque pulcherrimus, forma decorus, aspectu gloriosus, statura procerior cunctis, lucidior sole, candidior niue”.

²² VSPE 1, 31-41.

²³ VSPE V, VI, 126-129: “Quumque hoc miraculum omnes cernerent, obstupescerent ualde admirati sunt; nam et ipse rex in magna conuersus est admiratione. Sed quid ceco prodesse poterat iubar splendidissimum solis, cuius arcana omni opere offuscauerat seuissimus hostis?”.

la señal de la cruz, es convertido en un “cordero mansísimo”.²⁴ En este contexto, el rey arriano, testigo del prodigio, es llamado ciego, una característica típica –desde el punto de vista cristiano– de los adversarios e infieles.²⁵ Las curaciones de Desiderio, por su parte, también se describen de un modo similar, apelando a un vocabulario sensorial. El santo es retratado devolviéndole la vista –la luz resplandeciente– a una pareja de ancianos que por largo tiempo habían permanecido en la oscuridad, bajo el manto de las tinieblas.²⁶

Como vimos, el color blanco en la vestimenta era un signo de los hombres justos, que esperaban la recompensa celestial y la salvación.²⁷ La condición de santidad era, por lo tanto, marcada y exhibida en y a través del cuerpo. Otro ejemplo en este sentido eran los olores que, al emanar de ciertos individuos –durante su vida, pero especialmente después de su muerte–, eran considerados indicios del carácter santo y de la rectitud espiritual junto con otros prodigios como la incorruptibilidad.²⁸

²⁴ La traducción corresponde a Isabel VELÁZQUEZ (trad.), *Vidas de los santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008, p. 99.

²⁵ El tópico de la ceguera contaba con una extensa tradición, especialmente dentro de la literatura *aduersus Iudaeos*, y remitía a la incompreensión de la revelación y a la incapacidad de reconocer a Cristo. Desde los primeros siglos del cristianismo los judíos fueron asociados a la idea de ‘ceguera’ o ‘sordera’. Sobre este tema véase, entre otros, Paula FREDRIKSEN y Oded IRSHAI, “Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies”, en Steven T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 977-1034.

6. En las *Sentencias*, por ejemplo, Isidoro de Sevilla calificaba de ciegos también a los prepósitos ignorantes, en quienes –siguiendo a Mt. 15,14– reconocía la incapacidad de corregir los errores de los fieles y de enseñar la verdadera doctrina. *Sent.* III, 35, 1b: “Ignorantia quippe praesulum uitae non congruit subiectorum: Caecus enim si caeco ducatum praebeat, ambo in foueam cadunt”. Seguimos la edición de Pierre CAZIER (ed.), *Isidorus Hispalensis Sententiae* (CCSL 111), Turnhout, Brepols, 1998.

²⁶ Vit. Des. 6, 82-85: “Quidam ueteres semper obfuscati tenebris tempus obtinebant nocturnum et *sine lumine uultum*; quos miles dominicus orrido *tenebrarum uelamine* segregato *ad cupitum fulgidum lumen* per Dei gratiam orans *reuocauit*”.

²⁷ Cf. Pierre de MARTIN DE VIVIÉS, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris, Cerf, 2002, p. 309.

²⁸ Cf. Constance CLASSEN, David HOWES y Anthony SYNNOT, *Aroma. The Cultural History of Smell*, New York-London, Routledge, 1994, p. 52. En la misma línea, añaden los autores, “the odour of sanctity demonstrated the power of God to place mortals outside the seemingly universal decay of death” (Ibidem, p. 53). Sobre la conexión entre el olfato y la santidad, véase también Ariel GUIANCE, “En olor de santidad. La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media: Revista de*

Estos elementos constituían, por lo tanto, verdaderas marcas que distinguían a individuos o grupos específicos, al asignar virtudes celestiales, vidas puras y rectas, en directa conexión con las figuras de Cristo, la Virgen, el Espíritu Santo y los ángeles.²⁹

Ahora bien, el cuerpo era considerado, además, un vector de la enfermedad. Distintos malestares y padecimientos afectaban con frecuencia la vida de las mujeres y de los hombres de la época. En los relatos hagiográficos, diversos personajes –desde monjes y obispos-santos hasta miembros de la aristocracia o reyes malvados– se ven atacados por repentinas afecciones o prolongados sufrimientos que en muchos casos conducían a la muerte. En esta línea, se describe en las VSPE al santo-obispo desempeñando una función central dentro de la comunidad en la medida en que aparece como el principal garante de su bienestar, muy ligado a las tareas de protección y cuidado. Desde esta perspectiva, los relatos emeritenses exaltan, entre otras, la función caritativa del obispo –la distribución de alimentos,³⁰ principalmente de vino, miel y aceite–, la reconstrucción o remodelación de basílicas e iglesias,³¹ hasta la instalación de un hospital o *xenodochium* en las afueras de la

Historia, 10 (2009), pp. 131-161.

²⁹ Acerca del olor como testimonio de la presencia divina, véase el clásico estudio de W. DEONNA, “‘Evodia’. Croyances antiques et modernes : l’odeur suave des dieux et des élus”, *Genava*, 17 (1939), pp. 167-263 (<http://doi.org/10.5169/seals-728012>) y, más recientemente, CLASSEN; HOWES; SYNNOT, op. cit.; Susan ASHBROOK HARVEY, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2006; Martin ROCH, *L’intelligence d’un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l’Occident du haut Moyen Âge (v^e-viii^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009.

³⁰ Un ejemplo, entre otros, en VSPE V, III, 27-32: “Si quis uero de ciuibz urbis aut rusticis de ruralibus ad atrium ob necessitate accessisset, licorem uini, olei uel mellis a dispensantibus poposcisset et uasem paruulum in quo lebaret exhibisset et eum uir sanctus uidisset, ut erat semper obtutu gratus, iucundi uultu, mox ipsud uasculum confringi et ut maiorem deferret precipiebat”.

³¹ La construcción edilicia es un tópico recurrente en la narrativa hagiográfica. De esta forma, el hombre santo era exaltado como el único capaz de llevar a cabo este tipo de iniciativas que transformaban el paisaje social y como una figura comprometida con la fe católica y con la comunidad en general.

ciudad, muy próximo al santuario de Eulalia.³² La fundación de este edificio se atribuye al obispo Masona, quien –según el relato– habría destinado parte de los recursos eclesiásticos para equipar el recinto y emplear al personal médico.³³ Masona habría ordenado también buscar y reunir allí a todos los enfermos de la ciudad –católicos, judíos, arrianos, libres y no libres– para su cuidado y recuperación, evocando la misión universal del obispo y de la Iglesia en general. Si bien no es posible conocer de forma exhaustiva el funcionamiento concreto del establecimiento, sí se advierte un interés del autor de las VSPE por conectarlo a la obra caritativa del obispo, quien aparece como responsable de su construcción y mantenimiento. Se trata, por lo tanto, de atribuir a la figura episcopal un papel central dentro de la comunidad en la medida en que se le adjudican tareas de asistencia y protección. Si bien esto podría ser un indicio del estrecho vínculo que en la época existía entre los líderes episcopales y la preservación del bienestar de la sociedad, al mismo tiempo se deja entrever el interés del hagiógrafo por exaltar a determinados personajes locales y construir un pasado episcopal ilustre, notable y ejemplar para la ciudad. Ahora bien, el vínculo con el ámbito médico no es un caso aislado en el texto hagiográfico en cuestión, ya que también en la vida de Paulo se observa al obispo –involucrado, en este caso, de forma directa– llevando a cabo una cirugía para salvar a una mujer aristocrática cuyo embarazo no había llegado a buen término. Se transmite, por lo

³² VSPE, V, III, 13-15: “Deinde xinodocium fabricauit magnisque patrimoniis ditauit constitutisque ministris uel medicis peregrinorum et egrotantium husibus deseruire precepit talemque preceptum dedit...”.

³³ Acerca del *xenodochium* véase: Pedro MATEOS CRUZ, “Identificación del Xenodochium fundado por Masona en Mérida”, en *IV Reunio d’Arqueologia Cristiana Hispanica: Lisboa 28-30 setembro, 1-2 outubro 1992*, Barcelona, 1995, pp. 309-316; Pedro MATEOS CRUZ, “A propósito del edificio identificado como el xenodochium de Masona en Mérida”, *SPAL*, 31:1 (2022), pp. 426-442 (<https://dx.doi.org/10.12795/spal.2022.i31.15>). Sobre la emergencia de hospitales en la Antigüedad tardía, principalmente impulsados por el movimiento monástico, véase Andrew T. CRISLIP, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.

tanto, una imagen del obispo como protector de la comunidad, como un verdadero líder que vela por la salud y la prosperidad de la población.

También la presencia, el acceso al episcopado o el retorno de estos hombres santos a sus respectivas congregaciones eran acontecimientos que se asociaban con la inmediata desaparición y erradicación de toda enfermedad o carencia sufrida por la comunidad, alimentando, de esta forma, la imagen idealizada de protector y garante de la salud material y espiritual. En este sentido es interpretada la elevación al episcopado de Mazona³⁴ en la que se describe el fin de las calamidades y padecimientos, y también su regreso a la ciudad de Mérida, después de los tres años que permanece en el exilio. En los mismos términos es interpretada la partida forzada de Desiderio, cuyo alejamiento dejaba a la comunidad de Viena desprovista de sus cuidados, tal como relata su autor en un episodio cargado de contrastes y vocabulario sensorial: en ausencia de las flores colmadas de néctar, los fieles quedaban a la merced de los espinos y los abrojos.³⁵ Estas imágenes, además, favorecían la construcción de un relato atractivo y atrapante, pues remitían directamente al universo bíblico, apelando a un público que probablemente estaba familiarizado con estas expresiones escriturarias.

³⁴ Se describe al obispo como benefactor de toda la comunidad, como el responsable – gracias a la intervención divina – de haber erradicado de la provincia de Lusitania las carencias y las enfermedades que asolaban la región y de haber traído, en cambio, la salud y la abundancia a toda la población, desde los más ricos hasta los más pobres. VSPE V, II, 12-20: “Huius itaque temporibus morbum pestem inedieque inopiam ab urbe Emeretensi uel omnem Lusitaniam eius precibus Dominus procul abegit meritisque sacresancte Eolalie uirginis longius pepulit tantamque salutem et omnium copiam deliciarum cuncto populo inpertire dignauit, ut nullus umquam, quamuis inops, aliquid dehabere uideretur aut qualibet necessitate fatigaretur, sed quemammodum opulenti ita et inopes omnibus boni habundarent et quodam modo instar celestis gaudii uniuersus populus in terris tanti pontificis meritum congauderet”. Con este relato idealizado del ascenso episcopal, el cronista anónimo proyecta la tradicional imagen de unidad y consenso social en torno al líder eclesiástico, un *topos* recurrente en los textos hagiográficos.

³⁵ Vit. Des., 17.

La enfermedad constituía, por lo tanto, una constante en la narrativa.³⁶ En algunos casos aparece como consecuencia del paso del tiempo y del ciclo natural de la vida o como resultado de circunstancias y contextos adversos, mientras que, en otros, era interpretada como signo de la manifestación divina, asociada principalmente al castigo. Ejemplos de esto encontramos –en las VSPE– en la muerte de Leovigildo, provocada por una gravísima enfermedad, y en la del malvado Sunna, quien, según el relato, sufrió el castigo del juicio divino al final de su vida. Del mismo modo, el archidiácono Eleuterio –un ambicioso rival de Masona– sufrió un repentino y agudo dolor que provocó rápidamente su muerte. También el monje de Cauliana, un monasterio situado en las cercanías de Mérida, presa de la gula y del pecado, había sido afectado por una enfermedad, al invocar, arrepentido y entre lágrimas, la corrección divina.³⁷ Después de su muerte, su cuerpo fue encontrado incorrupto en su sepulcro emanando olor a néctar, como mencionamos, un rasgo típico en la caracterización del cuerpo santo. Otro ejemplo en este sentido es el del obispo Fidel. Mientras se encontraba postrado en el suelo de su celda, rezando, emanó del recinto un olor a incienso, una fragancia tan suave e intensa, que, de acuerdo al relato, evitó la irrupción de aquellos que buscaban infringirle una herida mortal.³⁸ Del

³⁶ Distintos especialistas han abordado el estudio de la medicina y la diversidad en las formas de atención médica durante la Antigüedad tardía y la Edad Media. Entre muchos otros, véase Katharine PARK, “Medicine and Society in Meideval Europe”, en Andrew WEAR (ed.), *Medicine in Society. Historical essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 59-90 y Peregrine HORDEN y Richard SMITH (eds.), *The Locus of Care. Families, Communities, Institutions, and the Provision of Welfare since Antiquity*, London-New York, Routledge, 1998. Un tratamiento específico sobre la emergencia del hospital, en Peregrine HORDEN, “The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam”, *Journal of Interdisciplinary History*, xxxv, 3 (2005), pp. 361-389; más recientemente Sethina WATSON, *On Hospitals. Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400-1320*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

³⁷ VSPE II, 17, 71-80.

³⁸ VSPE IV, IX, 32-: “Qui ilico iussis obtemperantes ambulauerunt, sed eum minime percutientes reuersi sunt dicentes: ‘In cellam eius minime ingredi possumus, quia non dormit, sed in terram prostratus iacet et orat. Insuper tanto timiamatis suauiissimo odore cella ipsa redolet, ut nitor tante fragrantie incensi, qui ab eo oblatus est Domino, nos illic penitus intrare non sinat’”.

mismo modo, todo tipo de afecciones y enfermedades se presentan en los cuerpos de los fieles que, como en la *Vita Aemiliani*, acuden al hombre santo para su curación. Parálisis, dolor abdominal, cojera o ceguera son algunas de los padecimientos que obtuvieron respuesta y contención en la acción conjunta del santo y de la divinidad.

La presencia del obispo en la ciudad se manifiesta y visibiliza de diversos modos y en diversos espacios en los que interactúa con la comunidad. Lo encontramos, por ejemplo, en el interior de la iglesia principal, oficiando los ritos de la agenda litúrgica, administrando los sacramentos, predicando, recibiendo a los fieles. En el exterior, liderando procesiones, recorriendo las distintas iglesias y exhibiendo su presencia en los principales edificios de culto de la ciudad, erigidos en auténticos marcadores de identidad.

La ausencia del obispo, en cambio, daba lugar a períodos de carestía y necesidad. En esta línea, como ya mencionamos, el regreso del exilio –de Masona en las VSPE o de Desiderio en la *Vita Desiderii*– se asimilaba a la recuperación de la salud y la prosperidad, al fin de los males y la erradicación de las enfermedades sufridas por su alejamiento.

Además, si de cuerpos se trata, el retorno era un evento que involucraba a la comunidad en su conjunto, en el cual el líder era aclamado por una multitud que exhibía su gozo y lealtad por medio de alabanzas y celebraciones en la entrada o en los principales caminos de la ciudad.³⁹ Por su parte, la partida del obispo se teñía de lamentos, quejas y llantos, tal como se advierte, por ejemplo, en la despedida de Masona, forzado a marchar a Toledo para presentarse ante el rey.⁴⁰ Ambos

³⁹ Por ejemplo, en las VSPE, el regreso de Masona es retratado como una restauración, pues significaba la erradicación de las calamidades, la peste y las disputas internas. Se dejaba entrever, de esta forma, dos aspectos centrales de la función del obispo en la construcción de la comunidad: su papel en la provisión de protección y asistencia, es decir, en el control de la gestión caritativa, y su labor como intermediario en el conflicto. VSPE V, VIII, 79-81: “Quumque ibidem toto mentis affectu desiderii sui adcumulasset affectum, exultans in Domino, exultantibus uniuersis, urbem ingressus est”.

⁴⁰ VSPE V, VI, 21-30: “Hinc quum subito sanctissimus uir Masona episcopus e gremio raptus ecclesie sancte tolleretur et indemnis quasi reus ad exilium duceretur, omnium uox

acontecimientos proyectaban, por lo tanto, experiencias sensoriales en las que la comunidad manifestaba su lealtad al líder, actualizando y consolidando un lazo que, al mismo tiempo, fortalecía la cohesión entre sus miembros. En celebraciones o procesiones, los fieles acompañaban al hombre santo, afianzando un vínculo directo con la autoridad. Ante la multitud, el obispo aparecía como el principal canal de comunicación con la santa Eulalia, como el custodio de sus reliquias y protector de los espacios santos en torno a los cuales la comunidad se congregaba y se identificaba. Como ha destacado Santiago Castellanos,⁴¹ las VSPE dejan entrever la proyección ideológica de una imagen de unanimidad, al representar un ideal de consenso que, en rigor, enmascara las diferencias y los conflictos en el interior de la dinámica social emeritense. En esta línea, los sentidos y, más precisamente, el vocabulario sensorial desempeñaron un papel central en la configuración e idealización de estos líderes locales, distinguidos por atributos extraordinarios y típicamente santos, alrededor de los cuales la comunidad parecía congregarse y afirmarse.

El cuerpo del santo-obispo se desplazaba también en el interior de la ciudad, recorriendo los principales lugares de culto.⁴² La presencia episcopal se prolongaba en aquella arquitectura urbana que congregaba a los fieles y a todos los habitantes de Mérida, incluyendo extranjeros y peregrinos que acudían a la ciudad atraídos por la devoción de la mártir

ciuium Emeretensium eiulato magno cum intolerabilibus lacrimis prestrepebant, tanti pastoris abrogari sibi remedia inmensis gemitibus inmensisque ululatibus proclamabant his nimirum uocibus clamitantes: 'Cur ouile tuum, pie, deseris, pastor? Cur gregem tuum peritulum relinquis? Ne, quesumus, luporum nos in faucibus mittas, ne oues tue actenus nectareis floribus refecte mordacibus lanientur lupis, minus procurante pontifice'".

⁴¹ Santiago CASTELLANOS, "The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen", *Journal of Early Christian Studies*, 11:3 (2003), pp. 387-419.

⁴² Sobre el desplazamiento, véase Dolores CASTRO, "El obispo en movimiento", en Andrea Vanina NEYRA y Mariel PÉREZ (eds.), *Obispos y monasterios en la Edad Media. Trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales*, Buenos Aires, SAEMED, 2020, pp. 23-53.

Eulalia. La basílica, ubicada a 200 metros extramuros, era en este sentido un polo de reunión y convergencia. La proximidad, expresada en el tacto, en la posibilidad de tocar el sepulcro –o la reliquia– no solo era deseada por los fieles que llegaban al santuario buscando ayuda y protección, también obispos y monjes anhelaban la conexión con la mártir principalmente a través del entierro *ad sanctos*. En distintas ocasiones, además, se muestra en las VSPE a los obispos acudiendo a la basílica y postrándose ante el altar en la búsqueda de su favor y orientación. Primero es Paulo quien acude al recinto y permanece postrado sobre el suelo durante días esperando el consejo divino.⁴³ Posteriormente, Masona repetirá el ritual acompañado de ayunos y llantos, al permanecer en el edificio varios días antes de participar de un debate teológico en el que debía enfrentar al arriano Sunna para dirimir el control de aquel edificio.

Como vimos, el obispo afianza su presencia en la ciudad, en caminos y espacios públicos, en las distintas iglesias y edificios culturales, durante procesiones y festejos. Estos eventos constituían experiencias multisensoriales que implicaban a toda la comunidad, a la que se exhibía afianzando los lazos con el líder –demostrándole lealtad y apoyo–, y participando de una codificación eclesiástica de los tiempos y los espacios. En el interior de la iglesia, el cuerpo del obispo adquiriría también pleno protagonismo, en los sermones, en los ritos litúrgicos y sacramentales, acompañado de una trama gestual que apelaba a la comunidad a través de todos sus sentidos. Al fin y al cabo, el obispo era quien pronunciaba y comunicaba el mensaje divino ante una audiencia que se congregaba a escuchar y recibir la Palabra de Dios.

Tan importante era, pues, la palabra que asuntos tan significativos como el control de la basílica de Eulalia podían, en el relato, ser dirimidos por medio de un debate o discusión

⁴³ VSPE IV, II, 40-43: “Illico namque basilicam sanctissime uirginis Eulalie petiit ibique prostratus pauimento per tota die incubuit atque in oratione indefessus perseuerans sequentem continuauit et noctem”.

dialéctica. Es Leovigildo quien, en las VSPE, ordena la realización pública de este evento en el cual los obispos Masona y Sunna –el católico y el arriano– debían defender su posición citando argumentos bíblicos. Estaba en juego no solo el control del edificio santo, sino también la autoridad de los involucrados, pues solo aquel que poseyera las cualidades propias de un verdadero servidor de Dios resultaría vencedor. Al tratarse de un relato hagiográfico, no sorprende en este sentido que Masona sea el campeón indiscutido, celebrado por todos, incluso por los partidarios del arriano, quienes aparecen deslumbrados por su elocuencia y sabiduría. La descripción de este combate dialéctico se alimenta, una vez más, del contraste entre los contrincantes: a las palabras sacrílegas, indecentes, estridentes, violentas, escabrosas e indecentes de Sunna se oponían las respuestas pacientes, dulces y suaves de Masona que demostraban la verdad. La derrota se visibilizaba, además, en el rostro del arriano, enrojecido de vergüenza, y de sus partidarios, quienes también enrojecidos y sumidos en la confusión comenzaron a honrar al obispo católico, una vez que escucharon el dulce sermón que este pronunciaba. El relato cuenta, además, que todo el pueblo, con aclamaciones y alabanzas, celebró la gran victoria, la cual adoptó la forma de una procesión hacia la basílica de la santa, un auténtico festejo que desde el centro episcopal se desplazaba extramuros de la ciudad. En otra celebración, esta vez en conmemoración de la derrota de una revuelta –de signo arriano– en Narbona, es de nuevo el obispo quien aparece canalizando las alabanzas y los cantos del pueblo, los clamores que a viva voz y con todo el cuerpo daban muestras de su fe y su lealtad al líder católico.

Así como las VSPE están ambientadas principalmente en la ciudad de Mérida, probablemente, con el fin de hacer de ese centro urbano un gran centro espiritual, dotado desde antiguo de hombres santos que combatieron la herejía y custodiaron con el cuerpo y la palabra la fe católica, otras narraciones hagiográficas presentan otros derroteros en los cuales predominan diferentes locaciones. En estos contextos, los

escenarios desérticos y deshabitados, paisajes típicos en las trayectorias de hombres santos, adquieren protagonismo y ofrecen otro tipo de experiencias sensoriales.

El desierto como lugar de purificación y de conexión con la divinidad constituye un tópico de suma importancia en la tradición hagiográfica. En el yermo se libraban batallas espirituales, se combatían las tentaciones, se buscaba un acercamiento distinto, sin intermediaciones, con la divinidad. El santo, como en la *Vita Aemiliani*, se refugiaba en el páramo, desprovisto de los bienes materiales y alejado de las relaciones humanas propias del siglo. La descripción de la vida contemplativa, siempre en tensión con una vida activa sumida en las ocupaciones y los ritmos que imponía la ciudad y los deberes de la diócesis, presentaba, por lo tanto, un escenario sensorial diferente. En el desierto, la experiencia de santidad se asociaba, por un lado, a la superación de las adversidades que exigía la severidad del paisaje y el clima. El frío, las lluvias y los ásperos vientos azotaban el cuerpo del santo, mas no su voluntad, inquebrantable, a pesar de la vida rigurosa en soledad.⁴⁴ También Fructuoso, tras fundar un monasterio en Compludo, se dirige en solitario al bosque, una región áspera y dura, donde, de acuerdo al relato, el santo logra sobrevivir refugiándose en cuevas o debajo de las rocas entre ayunos y oraciones.⁴⁵

Estos sitios aparecen en la narrativa como los escenarios predilectos en los cuales se manifiesta la santidad. Es decir que la trayectoria de todo santo debía incluir una estadía en tierras inhóspitas y desafiantes, cuyas severas condiciones moldeaban su carácter y exhibían su dedicación y compromiso con la divinidad. En rigor, ya no se trataba en estos relatos de los paisajes desérticos de Siria y Palestina donde habían proliferado las primeras experiencias de monjes anacoretas en los siglos III y IV, sino de una adaptación que, evocando esta tradición, buscaba en los bosques, las montañas y los páramos

⁴⁴ Vit. Aem. 4.

⁴⁵ Vit. Fructuosi, 4. Cf. Andrew FEAR (trad.), *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool, Liverpool University Press, 1997.

la idea de un desierto espiritual que representaba el retiro y la renuncia al mundo material. El uso de este tópico en textos hagiográficos se extendió en Occidente, particularmente en Galia, en el siglo VI. Como ha señalado Conrad Leyser, este recurso había sido utilizado con el fin de reafirmar y consolidar la autoridad episcopal y dar definición a las comunidades monásticas del período que hacían del desierto, más que un lugar físico, un modo de vida.⁴⁶ Desde esta perspectiva, desierto y ciudad no constituyeron paisajes antagónicos; ambos contextos –con sus respectivas experiencias sensoriales– eran parte de las vidas de estos personajes, quienes podían ser enaltecidos por su vocación contemplativa y su alejamiento de los asuntos mundanos, pero también, en ocasiones, podían ser convocados para asumir los deberes característicos de la institución eclesiástica. En las Vidas de Mérida o en la *Vita Desiderii*, por ejemplo, los obispos encuentran un paréntesis contemplativo en el exilio, en los respectivos monasterios a los que son destinados por orden de los reyes.⁴⁷ En el relato emeritense, el destierro de Masona se describe como un obsequio y el viaje como “una inmensa felicidad”.⁴⁸ También el confinamiento de Desiderio es representado en términos

⁴⁶ Conrad LEYSER, “The Uses of the Desert in the Sixth-Century West”, en Jitse DIJKSTRA y Matilde VAN DIJK (eds.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 117. Acerca del desierto y la figura del monje-obispo, véase: Andrea STERK, *Renouncing the World, Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Mass.-Londres, Harvard University Press, 2004; Claudia RAPP, “Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination”, en Jitse DIJKSTRA y Matilde VAN DIJK (eds.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 93-112; Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-Los Angeles, 2005.

⁴⁷ Sobre el exilio en época de los reyes Leovigildo y Recaredo, véase Margarita VALLEJO GIRVÉS, “Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo”, *Hispania Sacra*, 55 (2003), pp. 35-47.

⁴⁸ La traducción corresponde a Isabel VELÁZQUEZ (trad.), *Vidas de los santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008, p. 99. VSPE V, VI, 130-133: “Igitur sanctus Dei antestis Masona tribus tantundem secum suis conmitantibus pueris ad locum destinatum peruenit; cum quibus eum mox homines punituri, qui a rege missi fuerant, exilio in monasterio religarunt”.

similares.⁴⁹ Los espacios idealizados que, como los bosques y las montañas, ofrecían escenarios de profunda adversidad, completaban las trayectorias de estos hombres que, a su vez, proyectaban su santidad a partir de mundos sensoriales diversos. Como destaca Claudia Rapp, la experiencia personal en el desierto había sido un elemento central en la formación de muchos eclesiásticos durante la Antigüedad tardía.⁵⁰ Antes de la ocupación de una sede episcopal era frecuente que los futuros obispos tuvieran experiencias monásticas en comunidad o en solitario.

La reivindicación del desierto se transformó, incluso, en un dispositivo para construir y exaltar autoridad, como bien señala Leyser.⁵¹ Sin embargo, el uso de esta tradición también podía plantear un desafío para la Iglesia en la medida en que podía favorecer la emergencia de figuras carismáticas que fundaran su poder en experiencias particulares ajenas a la jerarquía y a la competencia eclesiástica. Por lo tanto, la construcción de un ‘desierto’ implicaba también la apropiación del mundo sensorial que se desplegaba a su alrededor.

En las obras hagiográficas que hemos analizado a lo largo de estas páginas, el lenguaje sensorial interviene principalmente en la construcción y exaltación de los hombres santos, es decir, en el montaje de líderes locales singulares y atractivos, distinguidos por trayectorias y cualidades especialmente extraordinarias.

La representación de estas figuras idealizadas se sustentaba en una serie de tópicos que las vinculaba directamente con el mundo sensible que habitaban, en el cual llevaban a cabo sus actividades espirituales, pastorales e, incluso, milagrosas. Los

⁴⁹ Vit. Des. 4, 63-66: “Quem statim homines punituri ab honore priuato exilio ad monasterium <in> insula religarunt. Cuius abiectio fuit summa sublimitas, contumelium praespiciua sanctitas, degradatio aeterna felicitas”.

⁵⁰ Claudia RAPP, “Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination”, en Jitse DIJKSTRA y Matilde VAN DIJK (eds.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 110.

⁵¹ LEYSER, op. cit., p. 114. Véase, también, Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church. In the Age of Jerome and Cassian*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1978.

El lenguaje sensorial del obispo

espacios urbanos y rurales constituían escenarios colectivos que involucraban al líder y a la comunidad en su conjunto en distintas experiencias multisensoriales que canalizaban emociones, prácticas colectivas, formas de participación e identificación social. En estos contextos, el cuerpo santo –no cualquier cuerpo– se erigía como intermediario espiritual y material, como garante del bienestar de los fieles y de las comunidades en general.

El mundo *sensible* de Agobardo de Lyon

Gerardo Rodríguez

Universidad Nacional de Mar del Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Academia Nacional de la Historia
República Argentina

Con la expresión mundo *sensible* recupero la ambigüedad que el término presenta en los estudios de Johan Huizinga, referidos a cómo comprender la “sensación histórica” de una época determinada, en su caso la Baja Edad Media y el Renacimiento,¹ argumentaciones retomadas, unos años más adelante, Lucien Febvre, al preguntarse acerca de cómo reconstruir la vida afectiva de los hombres y mujeres del siglo XVI.² En ambos casos, se presenta una cierta ambigüedad en el término, al fusionar en él sentidos y emociones.

Identificar y recuperar el material *sensible* presenta desafíos, tanto de índole teórico-metodológica como histórica y documental, que resumiré a continuación.

Las cuestiones teórico-metodológicas las plantearé a partir de los giros emocionales y sensoriales propios de las Ciencias Humanas y Sociales de los últimos treinta años, a partir de las nociones de marcas sensoriales, marcas emocionales, comunidad sensorial y comunidad emocional.

Este abordaje *sensible* resulta complejo debido a que las emociones y los sentidos son, a la vez y al mismo tiempo:

- constructos culturales,

¹ Johan HUIZINGA, *Herfsttij der Middeleeuwen, Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1919, que en sus ediciones posteriores en castellano se conoce como *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*.

² Lucien FEBVRE, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* 3/1 (1941), pp. 5-20.

- palabras contenidas en las fuentes,
- entidades con un sustrato biológico,

a las cuales hay que identificar, precisar y valorar en su contexto histórico. A partir de lineamientos teóricos propuestos por la Historia sensorial,³ la Historia de las emociones⁴ y de los abundantes canales abiertos entre ambos, nuestro objetivo es recuperar la historicidad de las experiencias que, como bien afirma Jan-Friedrich Missfelder, resultan en primer lugar sensoriales, transmitidas por el cuerpo y sus órganos de los sentidos.⁵

Hay una coincidencia generalizada en señalar que una primera búsqueda de las emociones y los sentidos debe hacerse en los testimonios escritos, dado que, si bien ambas son más que simples palabras, no pueden existir con independencia del lenguaje, solo pueden expresarse por medio de él.

Es por ello que la documentación seleccionada de época carolingia nos enfrenta a un reto que resulta doble: por un lado, precisar el significado e identificar las múltiples variantes de vocabularios específicos y, por el otro, reconocer que los usos y alcances de las palabras y de los sentimientos y sentidos que ellas describen pueden ser entendidos de manera disímil por los diferentes actores históricos, grupos sociales, agentes.

Estas reconstrucciones nos exigen recorrer territorios aún en disputa, realizar nuevas lecturas de fuentes literarias conocidas para identificar las marcas sensoriales y emocionales que se alojan entre las líneas y pliegues de documentación.⁶

Estas marcas configuran el modelo de lo *sensible* de una época y me permiten hablar de la existencia de una comunidad sensorial y emocional carolingia, elaborada, reconocida y sentida en el transcurso del siglo IX, que se reconoce en las relaciones culturales y sensibles establecidas entre las personas de dicha comunidad y sus expresiones materiales, mayormente

³ Mark SMITH, *A Sensory History Manifesto*, Pensilvania, Penn State University Press, 2021.

⁴ Rob BODICCE, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018.

⁵ Jan-Friedrich MISSFELDER, “Ganzkörpergeschichte”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 39 (2014), pp. 457-475, la cita corresponde a la p. 460.

⁶ David HOWES, “El creciente campo de los Estudios Sensoriales”, *Cuerpos, Emociones y Sociedad* 15 (2014), pp. 10-26.

textuales, referidas al gusto, los sonidos, los olores, el tacto, las emociones y los afectos.⁷

Los textos propuestos de Agobardo expresan y transmiten las emociones y los sentidos de un hombre bien formado, que busca incidir en su presente a través de sus cartas, exhortaciones y sermones. El investigador que los analiza debe descubrir los sistemas de sentimientos y sentidos que se encuentra en ellas; lo que estas comunidades y los individuos dentro de ellas definen y evalúan como aceptable o rechazable en términos sensibles; las valoraciones que hacen acerca de las emociones y de los sentidos, propios y de los otros; la naturaleza de los lazos creados entre los integrantes de las comunidades y los modos de expresión emocional y sensorial que esperan, alientan, toleran, deploran y rechazan.

La cultura da forma a las emociones⁸ y sentidos de múltiples maneras⁹ por lo que se los puede plantear como históricos, en tanto son conceptos, productos resultantes de un espacio temporal, social y geográfico.

El contexto histórico será el mundo carolingio del siglo ix; la lectura de las fuentes estará direccionada a identificar dichas comunidades en las obras de Agobardo de Lyon, particularmente en dos textos: *De Comparatione Regiminis Ecclesiastici et Politici - Alerta de los regímenes eclesiástico y político. La dignidad eclesiástica da brillo a la majestad imperial*, escrita entre 817 y 822 y *Sermo Exhortatorius Ad Plebem De Fidei Veritate - Exhortación al*

⁷ José PELLINI, “Se van los dedos; quedan los anillos. Las tasas de compensación y los sentidos en la Edad Media”, en José PELLINI, Andrés ZARANKIN y Melisa SALERNO (eds.), *Sentidos indisciplinados. Arqueología, sensorialidad y narrativas alternativas*, Madrid, JAS Arqueología, 2017, pp. 13-44.

⁸ Cf. para las cuestiones emocionales en general Barbara ROSENWEIN y Riccardo CRISTIANI, *What is the History of Emotions?* Cambridge, Polity Press, 2017 y para la Edad Media Nagy, Piroška NAGY y Damien BOQUET, *Sensible Moyen Âge. Une Histoire des émotions dans l'occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.

⁹ Cf. para las cuestiones sensoriales en general Mark SMITH, Mark, *A Sensory History Manifesto* Pensilvania: Penn State University Press, 2021 y para la dinámica sensorial en la Edad Media Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500-1450*, Londres, Bloomsbury, 2014.

pueblo. *La verdad de la fe y la instauración del bien*, de 829-830.¹⁰ En concreto, me ocuparé de cómo los sentidos y las emociones son utilizados por el obispo lionés para reforzar su propuesta de pedagogía política.

Agobardo de Lyon (c.779-840),¹¹ pertenece al círculo de escritores y poetas cercanos al poder carolingio, opositor al emperador Luis y condenado, por ello a cumplir la dura pena del exilio. Al redactar sus obras, realiza una sobrevaloración de la figura de Carlomagno como forma de exaltación del pasado inmediato y condena de los tiempos presentes, representados en la discutida figura de Ludovico Pío y las guerras civiles generadas durante su reinado, lo que amerita incluirlo como un fiel representante tanto de la poesía de carácter político de época carolingia¹² como de la literatura político educativa que tiene por finalidad convertir el arte de reinar en un cargo o *ministerium* inspirado por la Iglesia con la finalidad de implantar el orden divino en el mundo.¹³

La propuesta agobardiana de la política es una mirada religiosa, moral y escatológica, dado que en sus escritos:

- exhorta a los poderosos a que orienten su gobierno siguiendo los principios morales y religiosos fijados por el cristianismo:

¹⁰ AGOBARDO DE LYON, *Obras*, edición e introducción de Alberto ASLA y Gerardo RODRÍGUEZ, traducción de Carlos DOMÍNGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021 (en prensa). *De Comparatione Regiminis Ecclesiastici et Politici* se encuentra en tanto en la PL Col. 291-298 como en la MGH pp. 226-28, en tanto *Sermo Exhortatorius Ad Plebem De Fidei Veritate* en la PL 103, Col.267-288. En adelante citaré por nuestra traducción como *Alerta y Exhortación*.

¹¹ Una reciente síntesis sobre su vida, obra y contexto del autor puede verse en: François BOUGARD, Alexis CHARANSONNET y Marie-Céline ISAÏA, (dirs.), *Lyon dans l'Europe carolingienne: Autour d'Agobard (816-840)*, Turnhout, Brepols, 2019.

¹² Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 68-106.

¹³ Javier VERGARA CIORDIA, “‘Agustinismo político’ y los espejos de príncipe”, en Javier VERGARA CIORDIA y Alicia SALA VILLAVARDE (coords.), *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la Modernidad. Con un epílogo sobre la Contemporaneidad*, Madrid, Dykinson, 2019, pp.101-121. Considera dos obras de Agobardo dentro de esta categoría *De Divisione* y *De Contemplatione*, ambas de c.822 (p. 106)

Todos, por lo tanto, deben orar con toda la intención de la mente para que aquel de quien decís: El Señor es mi iluminación y mi salud, siendo vuestra iluminación, muestre su faz luminosa sobre vos; y como es vuestra salud, os salve con su misericordia, para que así podáis decir con verdad: Señor, que no sea yo confundido, puesto que te he invocado¹⁴ y

- señala los castigos divinos que sufrirán todos aquellos que se aparte de este orden o bien permitan la connivencia con herejes, idólatras, paganos y judíos, que demuestran la existencia del mal entendido como consecuencia del pecado original:

Esta es la fe y la esperanza de la iglesia católica, que es columna y fundamento de la verdad, predicada en la ley y los profetas, en los himnos y en los salmos, evangelizada por los apóstoles, atestiguada por los mártires, expuesta por los doctores. Cualquier cosa que sea contraria a esta fe, disonante o discrepante, es inepta, profana y vana y contribuye a la impiedad y, por lo tanto, doctrina de los demonios y los anticristos.¹⁵

El gobierno virtuoso, inspirado en san Agustín (*De civitate Dei*, 15, 22), es aquel que brega por la virtud divina para educar a su pueblo y conservar su reino, dentro de un orden universal regido por Dios como único y verdadero monarca, cabeza y principio inspirador de la sociedad humana, tanto a nivel religioso y político:

Vuestra prudentísima destreza ordena que ambos órdenes, es decir, el eclesiástico y el militar, estén preparados contra las conmociones de este tiempo. Los que sirven en la milicia secular y los que lo hacen en los ministerios sagrados; aquellos para luchar con las armas, estos para predicar con la palabra. Para que así los semejantes puedan resistir a los semejantes. Debe

¹⁴ *Alerta*, 1.

¹⁵ *Exhortación*, 14.

saberse ante todo que en los encuentros armados hay que esperar más la justicia del régimen superno que la fortaleza de los brazos; y en el intercambio de los discursos más se debe esperar la verdad que la abundancia de las palabras”¹⁶ como sensorial y perceptivo: “Israel, no me olvides. Yo deshice como una nube tus rebeliones, y como niebla tus pecados; vuélvete a mí, porque yo te redimí.”¹⁷

En el discurso de Agobardo, la verdad divina aparece sensiblemente asociada la claridad, la fortaleza y la plenitud en tanto que cualquier desviación en la doctrina es asociada a un clima tempestuoso y hostil.

La verdad de la palabra de Dios y de un espíritu cristiano se manifiesta en ánimos racionales, en tanto los que no alaban su gloria “*son perezosos, tardos u ociosos*”.¹⁸

También de raigambre agustina resulta la concepción sensorial de estos tiempos. Los cinco sentidos del hombre se concebían repartidos en dos grupos que obedecen a un orden creciente de inmaterialidad: en lo bajo del escalafón se sitúan el tacto y el gusto, que implican un contacto concreto con las realidades materiales; en el punto más alto están el oído y la vista, que perciben los objetos a distancia sin necesidad de tener un contacto físico con ellos. Entre ambos se encuentra el olfato, vinculado a las dos formas de percepción. Estos dos grupos juegan un papel diferente: los primeros son necesarios para la supervivencia mientras que los segundos son esenciales para la vida intelectual y espiritual.¹⁹

Pero también lo son acercarse a Dios, para conocerlo. Y es por ello que a partir de Orígenes se apela a la noción de sentidos espirituales como forma de complementar el complejo y vasto mundo de la sensorialidad humana dentro de la tradición cristiana.

¹⁶ *Alerta*, 1.

¹⁷ *Exhortación*, 27.

¹⁸ *Exhortación*, 5.

¹⁹ Éric PALAZZO, “Art, Liturgy, and the Five Senses in the Early Middle Ages”, *Medieval and Renaissance Studies* 41/1 (2010), pp. 25-56.

Desde una perspectiva sensorial,²⁰ los sentidos espirituales y físicos operan de tres maneras diferentes: disyuntivamente, en paralelo o sinérgicamente,²¹ como tendremos ocasión de analizar en breve.

En relación al modelo sensorial carolingio, es Rábano Mauro quien lo expresa con claridad:

Todos estos términos (sentidos) están asociados, para que se entienda el efecto de todas estas cosas. Porque todo lo que el oído oye o el ojo ve, o la mano arma, o el paladar gusta o la nariz huele, para Dios son notorias con la sola virtud de la contemplación.²²

Escribe, en relación a esta jerarquía sensorial el obispo:

Un solo cuerpo, un solo espíritu, como fuisteis llamados en una sola esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Hay un solo Dios, padre de todos, que está sobre todos, por todas las cosas, y en todo para nosotros. Y también sobre la unidad de los miembros: Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo. Porque por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu. Además, el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos”²³. Y más adelante confirma esta idea: “En él habita corporalmente la plenitud de la divinidad; y vosotros estáis plenos en él, que es cabeza de todo principado y potestad.”²⁴

²⁰ Richard NEWHAUSER, “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages”, en Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin, de Gruyter, 2015, pp. 1559-1575.

²¹ Cf. Paul GAVRILYUK y Sarah COAKLEY (ed.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

²² RÁBANO MAURO, *Sobre el Universo*, edición, introducción y notas de Claudio César CALABRESE, Éric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ, traducción de Carlos DOMÍNGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018. En adelante citaré nuestra traducción como RM.

²³ *Exhortación*, 9.

²⁴ *Exhortación*, 10.

Los sentidos se manifiestan por medio de gestos, palabras, sonidos, aromas, gustos, sensaciones táctiles, movimientos. En algunas ocasiones, es posible encontrar los sentidos de manera individual o paralelamente:

Pero cada sentido tiene dada su propia naturaleza. Lo que debe verse, es captado por los ojos. Lo que debe oírse, por los oídos. Lo suave y lo duro se estiman con el tacto. El sabor se percibe con el gusto y el olor con la nariz.²⁵

En otras, en cambio, es posible encontrar dos sentidos asociados, disyuntivamente: “Los oídos son los que escuchan diligentemente la palabra de Dios; la boca y la lengua son los santos predicadores”,²⁶ ambos permiten expresar y comprender Dios y a los que prediquen sus verdades.

Finalmente el registro puede resultar intersensorial,²⁷ dónde los sentidos y órganos remiten a situaciones, a sensaciones y a sentimientos diversos y complementarios. Un claro ejemplo de ello lo constituye la boca, que remite tanto al Verbo (marca sonora) como a la comida (marca gustativa):

Es manifiesto aquello del Salmo: Mis labios te alabarán (Sal. LXII). Y también en el Cantar de los Cantares el esposo le dice a la esposa: Tus labios son como hilo de grana y tu palabra es dulce (Ct. IV). Por el hilo de grana se entiende la doctrina de la verdad. Los labios de la novia son de color escarlata porque la Iglesia no cesa de predicar el valor de la sangre del Señor, con la que fue redimida y su predicación resplandece con el ardor de la caridad. Y también el novio dice de la novia: Sus labios son lirios que destilan mirra pura (Ct. V). Sus labios son palabras de doctrina; son lirios, porque prometen la claridad del reino celestial y destilan aroma de mirra porque desprecian los placeres presentes para predicar el camino hacia él.²⁸

²⁵ RM, 223.

²⁶ RM, 231.

²⁷ Mark SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007.

²⁸ RM, 219.

Palabras similares pueden encontrarse en Agobardo, en esta ocasión reforzada con sentimientos de dolor y angustia:

Que vuestra sublime prudencia se digne considerar lo que dice el Apóstol: En los últimos días habrá tiempos peligrosos. Esos peligros los deploraba el bienaventurado papa Gregorio en su tiempo, cuando la situación era todavía incomparablemente mejor que la de ahora, diciendo: “En este lugar del mundo me veo sacudido por olas tan enormes como si fuera una nave vieja y putrescente la que, por oculta decisión de Dios, recibí para gobernar, sin poderla de ninguna manera llevar a un puerto. Por momentos golpean las olas de frente; en otros momentos se alzan enormes cúmulos espesos por el flanco, y otras veces la tempestad se descarga por la popa. En medio de estas turbulencias y adversidades me veo obligado a empuñar el timón de la nave, inclinada por momentos sobre uno de sus lados, tramando de eludir esa amenaza. Gimo y lloro porque siento que por mi negligencia se agranda la sentina de los vicios, y en medio de la tempestad parece por momentos que estas pútridas maderas van a naufragar”. ¡Ay! Si ya entonces estaba naufragando la nave de la Iglesia y sus maderas estaban podridas, ¿qué decir ahora?²⁹

Rábano Mauro resume en su obra y ejemplifica teóricamente la jerarquía sensorial de aquellos tiempos, ofreciendo comparaciones, a partir de los textos bíblicos, de los Santos Padres, de la tradición clásica y señalando semejanzas con la estructura social de la época, teniendo en cuenta las justificaciones de por qué es necesario obedecer, qué razones hacen que el hombre obedezca a Dios:

Los sentidos del cuerpo son cinco: vista, oído, gusto, olfato y tacto. De los cuales hay dos que se abren y se cierran y otros dos que siempre están patentes. Los sentidos se llaman así porque por medio de ellos el alma con gran sutileza agita a todo el cuerpo con el vigor de sentir, de modo que están presentes las

²⁹ *Alerta*, 6.

cosas que están ante los sentidos, como, por ejemplo, las que están ante los ojos.³⁰

Brindaré seguidamente ejemplos de cada uno de ellos tomados de los escritos de Agobardo.

Del registro individual sensorial, en este caso para recordar el suplicio corporal de los que renieguen de la fe, que se sentirá en el cuerpo eternamente torturado por el fuego del diablo:

Pero caerá fuego del cielo y los consumirá. El diablo, que los había seducido, será arrojado al estanque de azufre ardiente donde están también la Bestia y el falso profeta. Allí serán torturados día y noche por los siglos de los siglos.³¹

Del registro intersensorial, la palabra del obispo resumiendo la creación divina en términos y comparaciones humanas:

Narrad todas sus maravillas, anunciad entre las gentes sus voluntades, publicad sus obras en todos los pueblos. Cuáles sean estas obras maravillosas lo dice la Escritura expresamente: El que hace a sus ángeles espíritus. Y a sus ministros, llamas de fuego. Colocó la tierra en su base y no se moverá por los siglos de los siglos. Él puso su piedra angular, alabándolo juntamente los astros matutinos, con la alegría de todos los hijos de Dios y su prudencia golpeó al soberbio. Extendió el aquilón sobre el vacío y suspendió la tierra sobre la nada. Junta las aguas en sus nubes, y las nubes no se rompen debajo de ella. El atrae las gotas de las aguas, al transformarse el vapor en lluvia. Midió las aguas con el hueco de su mano y los cielos con su palmo. Con tres dedos juntó el polvo de la tierra, y pesó los montes con balanza y con pesas los collados. Su trono, llamas de fuego y sus ruedas, fuego ardiente. Un río ígneo fluye rápido de su rostro. Miles y miles lo sirven y decenas y cientos de miles lo asisten.³²

³⁰ RM, 203.

³¹ *Exhortación*, 14.

³² *Exhortación*, 5.

Me interesa subrayar las expresiones tales como “Midió las aguas con el hueco de su mano y los cielos con su palmo. Con tres dedos juntó el polvo de la tierra, y pesó los montes con balanza y con pesas los collados”, dado que refieren a comparaciones que involucran la mano como parte del cuerpo humano y al tacto como sentido en la creación del mar, el cielo y la tierra.

También podemos mencionar las cuestiones olfativas presentes en estas descripciones naturales. Y relacionar el olor del agua o del fuego con marcas propias de la eucaristía altomedieval y con las relativas a la distinción social basada en el hedor. Ambas dan origen a reflexiones relacionadas con el buen olor de Cristo, extensivo a todos los que son respetuosos de él y el mal olor, los olores pútridos y nauseabundos como propio de un mundo fallido, como expresa Gregorio de Nisa en sus reflexiones homiléticas en torno al *Eclesiastés* (*Hom.*, VIII, 2). De esta manera, los olores pueden integrar tanto como fomentar la discriminación.³³

Estas expresiones son parte de la cultura común compartida que se encuentra como base y sustento de la comunidad sensorial y emocional carolingia,³⁴ reconstruida a partir de la identificación en los textos de las marcas emocionales y sensoriales.³⁵

Las marcas sensitivas son aquellos indicadores visuales, auditivos, olfativos, gustativos y táctiles presentes en los textos, que identifican lo que percibimos por medio de los sentidos y cómo lo valoramos culturalmente; en tanto, las marcas

³³ Pierluigi LANFRANCHI, “Foetor judaicus: archéologie d'un préjugé”, *Pallas* 104 (2017), pp. 119-133.

³⁴ Gerardo RODRÍGUEZ, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 29/2 (2019), pp. 252-281, Gerardo RODRÍGUEZ, “Un análisis sensorial del Concilio de Frankfurt del año 794”, *Medievalismo* 29 (2019), pp. 355-374 y Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración de una comunidad sensorial carolingia”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata 2021, pp. 23-57.

³⁵ Para los alcances de la noción de marcas sensoriales cf. Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el *Waltharius*”, *Cuadernos Medievales* 23 (2017), pp. 31-48. Sigo estos lineamientos para elaborar la noción de marcas emocionales.

emocionales son registros de emociones, afectos y sentimientos, que se identifican en el amplio mundo de las emociones, ya sea de manera positiva o bien negativamente.

Escribe en el sermón lo siguiente:

Él habló y las cosas se hicieron, él ordenó y fueron creadas. Lo alaban desde la tierra los dragones y todos los abismos, el fuego, el granizo, la nieve, el hielo, los espíritus de las tormentas, los montes y las colinas, los árboles frutales y todos los cedros y todos los animales y todo el nado, las serpientes y las aves aladas, los reyes de la tierra y todos los pueblos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, los jóvenes y las vírgenes, los ancianos y los que no lo son, porque solo su nombre es exaltado. Su confesión está sobre el cielo y la tierra y su alabanza en la iglesia de los santos. Son alabados en sus santos, en el firmamento de su virtud, en sus virtudes, según la multitud de su grandeza, con el sonido de la trompeta, con el salterio y la cítara, con el tímpano y el coro, las cuerdas y el órgano, los címbalos de buen sonido y los címbalos jubilosos.³⁶

En el fragmento, la sensibilidad se encuentra presente en la enumeración enciclopédica de las cosas creadas por Dios y, principalmente, en las voces, gestos, palabras e instrumentos musicales que describen la presencia divina, recreada sinestésicamente en misas, alabanzas y referencias textuales como las siguientes:

Estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta y cenaré con él y él conmigo. ¿Puede haber algo más dulce? ¿Más feliz?³⁷

O bien:

³⁶ *Exhortación*, 4.

³⁷ *Exhortación*, 2.

El Señor nos ofrece la suavidad de su misericordia por boca del mismo profeta, cuando nos dice: Acuérdate de estas cosas, oh Jacob, e Israel, porque mi siervo eres.³⁸

En este caso la sinestesia se presenta con la asociación entre suavidad háptica y las palabras de los profetas, que ofrecen una sensación de sosiego y paz, expresado con el ambivalente concepto de dulzura.³⁹

Lo contrario ocurre entre en las huestes de los enemigos de Cristo:

El príncipe de este siniestro ejército, ardiendo con el fuego de la envidia accedió al primer hombre, creado bueno por el buen Dios.⁴⁰

Las comunidades sensoriales hacen referencia a los grupos a los cuales pertenecen y en los que participan los individuos, sujetos o actores sociales, compartiendo e involucrando el cuerpo y el espíritu, dado que se integra una comunión de creencias, saberes, prácticas, inquietudes, obligaciones, gustos, afectos, sensaciones, valores, emociones y sentidos; una colectividad cuya existencia común se articula en torno a una experiencia sensible, ya sea que se trate de grupos formalmente establecidos, como tradicionalmente marcaron los estudios históricos, o de reuniones efímeras, como subrayan recientemente antropólogos y sociólogos. En el primer caso, los miembros de la comunidad comparten un conjunto de prácticas y normas perceptuales vigentes en una sociedad⁴¹ mientras que en el segundo, sus integrantes participan de una

³⁸ *Exhortación*, 27.

³⁹ Federico ASISS GONZÁLEZ, “Dulce”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir), *Sensorario: diccionario de términos sensoriales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, <https://giemmardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensorario/>

⁴⁰ *Exhortación*, 6.

⁴¹ Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Nueva York, Ithaca, 2006.

experiencia común que no siempre implica reciprocidad ni reconocimiento social, sino la materialidad del estar juntos.⁴²

Mi propuesta se vincula con la tradición histórica y con la posibilidad de pensar la existencia de una comunidad sensorial carolingia, que puede identificarse y reconocerse en las fuentes, como propone Barbara Rosenwein al referirse a la comunidad emocional como “grupos en los cuales las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran —o desvirtúan— emociones iguales o relacionadas”.⁴³ Esta autora se enfoca en los epitafios aparecidos en las poblaciones de Trier, Clermont y Vienne, en los escritos de Gregorio el Grande y de Venancio Fortunato, cartas y crónicas de la corte de Clotario II, relato de anónimas vidas de santos de finales del siglo VII.

Rosenwein asimila las comunidades emocionales con comunidades sociales, lo que le permite estudiar un gran número de ellas y señalar las maneras complejas en que se interrelacionan, a modo de un gran círculo que contiene otros más pequeños: “ninguno concéntrico por completo, sino más bien distribuidos de modo desigual en un espacio dado” y entre los cuales los individuos pueden tener cierta movilidad.⁴⁴ En los últimos años se avanzó sobre la conformación de comunidades afectivas.⁴⁵

Los trabajos de Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk⁴⁶ resultaron pioneros en plantear la idea de “comunidad sensorial”, analizada con perspectiva histórica por Richard Newhauser al hablar de una “comunidad sensorial

⁴² Michel MAFFESOLI, *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI, 2004 y Bruno LATOUR, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008.

⁴³ Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p.2. Cf. Barbara ROSENWEIN, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review* 107/3 (2002), pp.821-845 donde incluye en la definición de comunidades sociales a familias, vecindarios, gremios, monasterios, miembros parroquiales (p. 821).

⁴⁴ B. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p. 24.

⁴⁵ Barbara ROSENWEIN, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

⁴⁶ Phillip VANNINI, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, Routledge, 2012, pp. 7-8.

campesina”⁴⁷, por mí, al plantear la existencia de una “comunidad sensorial guadalupana”⁴⁸ y una comunidad sensorial y emocional carolingia ya mencionados y por Gabriel Castanho, quien se propone reconstruir la comunidad sensible ofrecida en los textos cartujos.⁴⁹

Todos estos casos subrayan que tanto los escritores como el público en general de los diferentes contextos históricos, reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales y emocionales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de objetos, corporalidades, sentidos, emociones y virtudes. Este análisis implica reconocer que en su configuración se cruzan las percepciones individuales con una dimensión sensible socialmente configurada, aunque no siempre resulte posible identificar el valor de cada una de ellas en los textos.

Estas comunidades pueden verse reflejadas en el fragmento siguiente:

Y manifiestas son las obras de la carne, que son: adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas; acerca de las cuales os amonesto, como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios. Contra esto debe pelearse no con la

⁴⁷ Richard NEWHAUSER, “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 105-128.

⁴⁸ Gerardo RODRÍGUEZ, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo xv - principios del siglo xvii)”, *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabildo de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-96 y Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración sensorial de las ceremonias guadalupanas: objetos, sentidos y emociones (siglos xv a xvii)”, en Victor Hugo LIMPIAS ORTÍZ (comp.), *Patrimonio religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos xvi-xxi)*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp. 198-204.

⁴⁹ Gabriel CASTANHO, “A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136)”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, 9 (2019), pp. 34-59.

razón sino con el esfuerzo, abstinencia, continencia, vigili-
as, como el Apóstol nos enseña con su ejemplo.⁵⁰

Desde mi perspectiva, en una comunidad sensorial los sentidos participan activamente en la conformación de una sensibilidad colectiva. Esta sensibilidad colectiva, sostenida en una cultura en común, otorga identidad al grupo al mismo tiempo que permite la circulación de prácticas y saberes, materiales, corporales, espirituales y sensoriales:

Y también promete el Señor: Si alguno me ama cumplirá mi palabra, y mi padre lo amará, y vendremos a él y haremos junto a él nuestra mansión. Mantened ceñidos vuestros lomos, y las lámparas encendidas en vuestras manos, y vosotros estad como los que esperan a su señor cuando regrese de la boda, para que cuando llegue y llame, le abran al instante. Felices son los siervos cuando llegan el Padre y el Hijo y se aposentan junto a ellos. ¡Ay de aquellos que rechazan a su huésped! Porque en un alma malévol-
a no entrará la sabiduría ni habitará en un cuerpo sometido a los pecados.⁵¹

Considero a las comunidades sensoriales como comunidades de aprendizaje, es decir, grupos o redes constituidas en torno a procesos de transferencia formal e informal de conocimiento. Los miembros de estas comunidades se identifican por el hecho de compartir un cierto repertorio de saberes y habilidades senso-perceptivas, adquiridas en contexto y a través de diversos procesos de interacción grupal,⁵² es decir, que la experiencia sensorial compartida es fundadora de lazos sociales, de comunidad.⁵³

Los que desoigan esto dulcísimos llamados de Dios en el tiempo presente, cuando puede ser encontrado y está cerca, sepan que

⁵⁰ Exhortación, 12.

⁵¹ Exhortación, 2.

⁵² Maurice MERLEAU-PONTY, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 (1945).

⁵³ Marcel MAUSS, *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009 (1969).

vendrá un tempo en que ya no se podrá obrar y en el que cada uno recibirá según sus obras, oyendo amargos improperios: Por cuanto llamé, y no quisisteis oír. Extendí mi mano, y no hubo quien atendiese, sino que desechasteis todo consejo mío y mi reprehensión no quisisteis, también yo me reiré en vuestra calamidad, Y me burlaré cuando os viniere lo que teméis. Tendrá lugar, entonces, aquella infructuosa conversión de la que habla el Señor, por boca del profeta, diciendo: Convertíos y veréis cuál es la diferencia entre el justo y el impío, entre el que sirve a Dios y el que no lo sirve. Porque he aquí, viene el día, ardiente como un horno, y todos los soberbios y todos los que hacen el mal serán como paja; y el día que va a venir les prenderá fuego —dice el SEÑOR de los ejércitos— que no les dejará ni raíz ni rama. Mas para vosotros que teméis mi nombre, se levantará el sol de justicia con la salud en sus alas; y saldréis y saltaréis como terneros del establo. Y hollaréis a los impíos, pues ellos serán ceniza bajo las plantas de vuestros pies el día en que yo actúe —dice el Señor de los ejércitos.⁵⁴

Aprendemos a sentir, aprendemos a partir de nuestros contactos corporales, aprendemos a desarrollar nuestros sentidos en función de nuestras capacidades, nuestras necesidades, nuestros oficios y nuestra cultura o, en los términos de Merleau-Ponty aprendemos a percibir, siempre en contacto con la sociedad a la que pertenecemos. Dentro del amplio abanico de posibilidades que ofrece el abordaje de la “red de relaciones”,⁵⁵ plantear algunas cuestiones desde la dupla mente/cuerpo, que se replica en la de percepción/sensación, como si la primera fuese cognitiva y la segunda física,⁵⁶ sumándole la consideración de que “todas las habilidades, incluso las más abstractas, empiezan como prácticas corporales”⁵⁷:

⁵⁴ *Exhortación*, 28.

⁵⁵ Olga SABIDO RAMOS, “Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción”, *Digithum*, 25 (2020), pp. 1-10.

⁵⁶ Ph. VANNINI, D. WASKUL y S. GOTTSCHALK, *The Senses in...*, p. 9.

⁵⁷ Richard SENNETT, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 22.

Buscad al Señor, mientras puede encontrarse; invocadlo, mientras está cerca. ¡Y cuán cerca está! En él vivimos, nos movemos y somos. Está en el interior de todas las almas, en el interior de todos los cuerpos. Por dentro, los llena; por fuera los circunda: por debajo, los carga, por encima, los protege. Y ese mismo que ahora es tan cercano, vendrá un tiempo cuando no podrá ser encontrado. ¿Por qué no podrá ser encontrado el que está en todas partes y nunca falta? ¿Por qué ya no será el tiempo de buscar al Señor sino el de que sufran las penas los que ahora no lo encuentran? Obrad como dice el salmo: Que te alaben, Señor, todas tus obras, y te bendigan tus santos. Bendecid al Señor con ellos o alabadlo con todas sus obras.⁵⁸

⁵⁸ *Exhortación*, 1.

La ira de los cielos: la mirada atenta de Thietmar de Merseburg y el lugar de la visión en la interpretación de las señales divinas

Andrea Vanina Neyra

Universidad Nacional de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

República Argentina

La relevancia de la sensorialidad, del mundo *sensible* de las emociones y de los sentidos para los tiempos medievales ha sido establecida en el mundo académico en los últimos años –el reconocimiento de su importancia se refleja en las publicaciones y en la cantidad de convocatorias que atienden a dichos aspectos. La recuperación del mundo sensible a través del análisis de los documentos nos da acceso a la experiencia del hombre medieval en su totalidad: la sensorialidad es parte integral de su vivencia de la realidad, de la experiencia del mundo circundante, y de formas de establecimiento de vínculos con el resto de la sociedad, así como de la percepción de la propia individualidad.¹

El obispo Thietmar de Merseburg redactó la conocida *Crónica* entre los años 1012 y 1018 durante su episcopado (1009-1018), que había comenzado tan solo tres años antes. El período se encontró marcado por la reconstrucción de la diócesis, hecho que se produjo con su antecesor, el obispo Wigbert (1004-1009), bajo el reinado de Enrique II (1002-1024).²

¹ La perspectiva del *ego-trouble* ha contribuido a recuperar la individualidad de los autores cristianos y/o de los protagonistas de sus obras a partir de una metodología de acceso a las fuentes y de la relectura de las mismas en busca de indicios que nos hablen del individuo: Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK und Irene VAN RENSWOUDE (Hg.), *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.

² La obra de Thietmar puede consultarse en la siguiente edición –utilizada a lo largo de este trabajo: Thietmar von Merseburg, *Chronik*, Darmstadt, Wissenschaftliche

No se pretende aquí reproducir una historia ya conocida con profundo detalle por los especialistas, aunque es conveniente repasarla brevemente para precisar el contexto del presente estudio. En el año 968 se produce un acontecimiento que, de acuerdo con algunas fuentes entre las que se cuenta la propia *Crónica*, habría sido un proyecto de Otón I: la creación de un arzobispado u obispado en los alrededores de Merseburg.³ ¿A qué se debe la imprecisión en la formulación del proyecto y su ejecución? Thietmar sostiene que el plan implicaba crear un arzobispado en Merseburg, si bien finalmente, y sin mayores explicaciones, la ciudad elegida para convertirse en la sede metropolitana fue Magdeburg.⁴ Junto con ella, fueron creadas

Buchgesellschaft, 2011. Existe una traducción al inglés: *Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, David WARNER (trad.), Manchester, Manchester University Press, 2001. En adelante será citada con el nombre del autor, libro y capítulo correspondientes. La bibliografía sobre el autor es cuantiosa. Mencionamos simplemente algunos ejemplos destacados: Helmut LIPPELT, *Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist*, Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1973; Werner GOEZ, “Thietmar von Merseburg, Geschichtsschreiber (975 † 1018)”, en *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 70-83; David WARNER, “Thietmar of Merseburg: the Image of the Ottonian Bishop”, en Michael FRASSETTO (ed), *The Year 1000*, Houndsmills, Palgrave, 2002, pp. 85-110.

³ RI, II, 1 n. 240n. in: Regesta Imperii Online URI: http://www.regesta-imperii.de/id./0955-00-00_1_0_2_1_1_469_240n; RI II, 5 n. †372: in Regesta Imperii Online, URI: http://regesta-imperii.de/id/0964-00-00_3_0_2_5_0_396_F372; RI II, 5 n. 413: en Regesta Imperii Online: URI: http://www.regesta-imperii.de/id/0967-04-00_2_0_2_5_0_438_413; RI II, 1 n. 475, en Regesta Imperii Online, URI: http://www.regesta-imperii.de/id/0986-00-00_1_0_2_1_1_827_475 (Consultado 18/10/2021).

⁴ Sobre las intenciones de larga data del emperador para la creación de un arzobispado en la ciudad de Magdeburg, ver THIETMAR II, 20. Acerca del nombramiento de Adalberto de Trier (luego conocido como Adalberto de Magdeburg) como arzobispo, THIETMAR II, 22. Las siguientes lecturas ofrecen un panorama del establecimiento y fortalecimiento de la red episcopal en territorio ottoniano: Robert HOLTZMANN, “Die Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg: Ein Beitrag zur Kritik Thietmars”, *Sachsen und Anhalt* 2, Weimar, Böhlau früher: Burg: Hopfer, (1926), pp. 35-75; Helmut BEUMANN, *Theutonium nova metropolis. Studien zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg in ottonischer Zeit*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2000; Dietrich CLAUDE, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert. Teil I. Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger (1124)*, Köln-Wien, Böhlau, 1972; Mihai DRAGNEA, “The Saxon expeditions against the Wends and the foundation of Magdeburg during Otto I's reign”, *Revista Română de Studii Baltice și Nordice / The Romanian Journal for Baltic and Nordic Studies*, vol. 11, Issue 2 (2019), pp. 7-34; Odilo ENGELS, “Die Gründung der Kirchenprovinz Magdeburg und die Ravennater ‘Synode’ von 968”, *Annuarium Historiae Conciliorum* 7

tres sedes episcopales: Merseburg, Zeitz y Meißen, a las que se sumaron las ya existentes Brandenburg y Havelberg.⁵

Como obispos de Merseburg se desempeñaron sucesivamente Boso, entre los años 968 y 970, y Giselher (†1004), desde 971 hasta 981. Cuando el arzobispo Adalberto de Magdeburg (ca. 910 - 981) falleció y la comunidad eligió al maestro de la escuela catedralicia Ochtrich (†981) para sucederlo, Giselher, enviado para presentar este deseo ante el rey, se habría auto-propuesto como el mejor candidato. Existía un inconveniente: como hemos mencionado, en aquel entonces era obispo de Merseburg y el derecho canónico no habilitaba el ascenso de una sede a otra. Por ello, y con la supuesta anuencia de personajes corruptos, la sede *merseburgense* fue desarticulada. Sus posesiones fueron repartidas entre las restantes sufragantes del arzobispado.⁶

Pese a los pretendidos intentos de restauración previos, la recuperación de la diócesis de Merseburg fue lograda recién en

(1975), pp. 136-158; Matthias PUHLE (Hg.), *Otto der Grosse, Magdeburg und Europa, Band I – Essays*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2001; Bernd SCHNEIDMÜLLER und Stefan WEINFURTER (Hrsg.), *Ottonische Neuanfänge. Symposion zur Ausstellung 'Otto der Grosse, Magdeburg und Europa'*, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 2001.

⁵ Ambas fueron creadas en 948 por Otón I con el objetivo de misionar entre los eslavos, del mismo modo que se concibiera Magdeburg, sede de la que luego se convirtieron en sufragantes. Brandenburg había pertenecido al arzobispado de Mainz y Havelberg había sido creada aproximadamente en 948 por Otón II para, junto con Brandenburg, misionar en los territorios orientales: http://www.regesta-imperii.de/id/0967-04-00_2_0_2_5_0_438_413; RI II, 1 n. 475, en Regesta Imperii Online, URI: http://www.regesta-imperii.de/id/0986-00-00_1_0_2_1_1_827_475 (Consultado 18/10/2021).

⁶ THIETMAR III, 13, menciona la distribución de sobornos entre los hombres poderosos y los jueces romanos por parte de Giselher: *Corruptis tum pecunia cunctis primatibus maximeque Romanis, quibus cuncta sunt semper venalia, iudicibus, / qualiter ad archiepiscopatum aliqua ratione veniret, primum secreto revolvit deindeque palam domni papae Benedicti septimi, qui sic vocabatur ex numero precedentium equivocorum, obnixae petit auxilium, quod, cum totius consilio senatus si posset impendi, ex sua parte sibi paratum fore et hic promisit. El concilio general en Roma convocado por el papa afirmó que era lícito que Giselher fuera ascendido, puesto que, supuestamente, su sede (Merseburg) no estaba asegurada a causa de reclamos realizados por el obispo Hildeward sobre sus posesiones, THIETMAR III, 14. La desarticulación del obispado con el reparto de sus bienes hicieron a Giselher merecedor del epíteto de mercenario por parte de THIETMAR III, 14: *Merseburg, quae usque huc liberaliter dominabatur, aecclesiae Halverstidensi, sede episcopali destructa, subditur, et Gisillerus, eisudem non pastor sed mercenarius, ad maiora Semper tendens, desiderata IIII. Id. Septembr. percepit...**

1004 con el impulso de Enrique II, quien restituyó sus derechos y posesiones, dando inicio a un camino de intento de retorno a un supuesto esplendor pasado, que el cronista exalta en la obra. Wigbert fue el obispo encargado de dar comienzo a dicha tarea: habría sido elegido para ejercer el oficio por mantener relaciones favorables tanto con el emperador como con la aristocracia local. A partir del año 1009 la continuidad en la reconstrucción recayó en manos de Thietmar, quien debió hacer frente a disputas y resolver conflictos heredados del período de supresión.⁷

Especialmente en el octavo libro de la *Crónica*, y a la espera de novedades que merecieran quedar registradas en ella, el autor se toma ciertas licencias. Por un lado, recuerda historias que había olvidado desarrollar en el momento oportuno para ello o se refiere a personalidades (virtuosas o inmorales) que desea realzar, además de dedicar algunas líneas a costumbres pre-cristianas (y, por tanto, nefastas, terroríficas, reprochables) de pueblos instalados en los alrededores del Imperio ottoniano –eslavos, húngaros, prusianos, con los que las relaciones eran cambiantes de acuerdo con las vicisitudes políticas. Por otro, propone una serie de consejos para sus sucesores en el oficio con el fin de mantener y engrandecer la diócesis. El relato sellado por las contrariedades devenidas del pasado y la

⁷ Acerca del pasado pretendidamente esplendoroso de la ciudad, consultar: Andrea Vanina NEYRA y Victoria VALDATA, “El pasado romano como legitimación de una ciudad: el caso de Merseburg”, *Bibliotheca Augustiniana* 5, jul-dic. 2015, pp. 68-97; Andrea Vanina NEYRA, “La recuperación de la gloria de la ciudad de Merseburg en la *Crónica* de Thietmar”, *Revista Roda da Fortuna*, 2015/2, pp. 90-121. El desmembramiento de la diócesis dejó como consecuencia una serie de disputas con autoridades seculares locales y con otras sedes episcopales que debieron ser resueltas a través de la intervención imperial y del activo involucramiento de los obispos con el fin de garantizar sus derechos y evitar futuras contiendas: Andrea Vanina NEYRA, “Prácticas de escritura en la legitimación y en la previsión de conflictos: el caso de Merseburg bajo el episcopado de Thietmar”, ponencia presentada en *Building the Medieval Diocese. Strategies, agents and instruments*, Universidad de Burgos (España), 22 al 24 de septiembre de 2021, panel virtual (en prensa). En este sentido, THIETMAR VI, 1 se refiere al nombramiento de Wigbert como obispo de Merseburg y al consentimiento necesario por parte del arzobispo Tagino de Magdeburg y de los obispos (Arnulfo, Eid y Hildeward) entre cuyas diócesis se habían repartido las posesiones de Merseburg.

deliberación sobre las estrategias episcopales en pos de resguardar la jurisdicción –hecho que puede trasladarse a otras sedes– ofrece el trasfondo para que el cronista intensifique la reflexión sobre la posibilidad y necesidad de prestar una mirada atenta a las señales divinas, especialmente a aquellas que dan cuenta de la “ira de los cielos”. Si bien a lo largo de la obra es posible reconocer otras referencias a la mirada entrelazada con la exégesis de los signos divinos –tanto positivos como negativos–, el libro octavo contiene fundamentalmente una particular observación de los segundos. Esta característica puede analizarse en el contexto descrito más arriba: conflictividad, necesidad de legitimación de la diócesis con sus derechos, trabajo de recuperación de la autoridad e incluso cierta preocupación por una intranquilidad “generalizada” que podría reflejarse en la desesperación de muchos fieles, a quienes el autor pide confiar en la Iglesia como intermediaria ante Cristo.⁸ Si el clima de época –con sus preocupaciones milenaristas– pudo haber influenciado en cierto grado las historias de la *Crónica*, es por cierto en el último de los libros donde el marco histórico específico se pone de manifiesto tanto en las inquietudes del cronista como en los acontecimientos o señales que acaparan su atención y conforman una atmósfera sombría para la región.

La apelación a señales o signos de catástrofes anunciados por la naturaleza (especialmente los astros, el clima o los animales) no son un elemento infrecuente en la literatura medieval. En textos hagiográficos y cronísticos pueden apuntar a tragedias individuales (sufridas por el héroe en cuestión) o colectivas. Igualmente es habitual observar la utilización de símbolos, milagros, mensajes y distinto tipo de indicaciones de una voluntad divina ejercida en forma positiva: por ejemplo, la elección de un obispo puede estar marcada por situaciones o signos que son observados y leídos como señales de los cielos: así, el acceso al oficio de arzobispo de Mainz por parte de Willigis

⁸ THIETMAR VIII, 6.

(940-1011), un hombre supuestamente proveniente de la baja nobleza, es justificado por la bondad de su madre y por un sueño que la misma tuvo mientras aquel estaba en su vientre, según el cual el sol brillaba desde su pecho y llenaba toda la tierra con sus rayos, así como su hijo podía ser comparado con el sol, ya que su prédica iluminaba a quienes la escuchaban.⁹

No obstante, dado el cuadro descrito anteriormente y teniendo en cuenta una cierta inquietud manifiesta por el autor especialmente en los capítulos iniciales del libro octavo que marcan una tendencia seguida a lo largo del mismo, nos centraremos en signos o presagios de corte funesto a los que el cronista de Merseburg recurre reiteradamente en el último libro de su obra a modo de marca de unos tiempos que considera agitados. Esta caracterización es puesta en evidencia en frases tales como *Tempora haec prioribus cunctis inferiora plus demunt quam alicui addunt*¹⁰ o *huius titubantis seculi*.¹¹ En efecto, el capítulo 6 del libro VIII llega incluso a hacer mención del Día del Juicio Final y de la desesperación, que se suma a la descripción de los pasajes anteriores sobre costumbres pre-cristianas aún

⁹ *Qualiter autem hunc pastorem futurum divina pietas presignaverit, non est silendum. Huius mater, quamvis pauperula, tamen, ut in sequentibus apparet, bona, dum eundem in utero portaret, vidit per somnium, quod sol e sinu suimet fulgens totam radiis flammantibus repletet terram. Et in ea nocte, qua haec talem peperit infantem, simili procreacione totum hoc iumentum, quod ipsa in domo sua habuit, quasi gratulabundum dominae respondit. Ille, qui tunc natus est, sol erat, quia sanctae predicationes suae radiis corda multorum a Christi caritate torpentium illuxit. Et idcirco in eius nativitate masculini sexus mirabilis multitudo gignitur, quia vir Dei ad salutem patria totius summa predestinatione regnaturus exoritur, THIETMAR III, 5. Otro ejemplo del favor divino manifiesto a través de acciones milagrosas que intervienen en la naturaleza es el protagonizado por san Adalberto de Praga: sus padres, motivados por la bella apariencia del hijo, pretendieron destinarlo a la vida secular. Sin embargo, enfermo y amenazado por la muerte, invocaron a la Madre de Dios y se acercaron a la Iglesia para consagrarlo y, así, el niño sanó para convertirse en un destacado obispo y misionero de Europa central, *Passio sancti Adalberti martiris Christi*, en Gábor KLANICZAY (ed.), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / New York, CEU Press, 2012, pp. 98-100.*

¹⁰ THIETMAR VIII, 13.

¹¹ THIETMAR VIII, 8.

vigentes y que configuran, en conjunto, una atmósfera de malestar.¹²

A continuación, haremos una concisa alusión a los contenidos que identificamos como significativos para la temática tratada aquí. Es necesario aclarar que el sentido de la visión no se manifiesta de forma persistentemente explícita, sino que es primordialmente inferida a partir del relato. Para comenzar, el capítulo 7 del octavo libro de la *Crónica* menciona distintas situaciones desafortunadas vividas por aquellos días, i. e. febrero de 1018: excomuniones a causa de matrimonios contraídos entre familiares dentro de los grados de consanguinidad prohibidos, conspiraciones, muertes naturales, asesinatos (por ejemplo, un fratricidio ocurrido en el obispado de Merseburg). También se refiere a cierta maravilla acontecida sin agregar detalles al respecto: Prodigium fit in Malacin XIII. Kal. Marcii. El capítulo culmina con un signo notable: In diebus illis sol ante suimet occasum nonnullis dimidiis prodigiose apparuit,¹³ frase que lleva a pensar en una relación esencial entre los hechos adversos enumerados y el anuncio prodigioso que cierra el pasaje.

Poco después, en el capítulo 9 se relata un sueño del propio cronista mientras se encontraba en su dormitorio en Magdeburg en el que se presagia la muerte de una mujer: se apela a Dios como testigo: ... testis mihi sit Deus, quia non mentior...¹⁴ Aquí se entrelaza la difícil relación medieval entre sueño y visión (vidi per somnium ante matutinam),¹⁵ además del requerimiento a Dios, quien todo lo ve, de convertirse en

¹² THIETMAR VIII, 1-5, describe prácticas religiosas y tradiciones en la Polonia piasta, la Bohemia přemyslida, la Hungría de los Árpád, así como entre los eslavos polabos. Pese a la adhesión al cristianismo –en ciertos casos aún parcial, en otros, con un mayor arraigo, parte de las poblaciones y de las élites mencionadas se encontraban aún atadas a costumbres pre-cristianas. El cronista llega a preguntarse en qué medida era conveniente la incorporación de estos pueblos al cristianismo, cuando parecía que la imposición de la fe resultaba reforzada y controlada por los gobernantes, más que por los eclesiásticos que debían cumplir el rol de mediadores entre el Dios cristiano y los hombres.

¹³ THIETMAR VIII, 7.

¹⁴ THIETMAR VIII, 9.

¹⁵ THIETMAR VIII, 9.

testigo de los dichos de Thietmar. Si bien esto último se aleja del tema específico del presente trabajo, se trata de una referencia a la importancia otorgada al testimonio, a la legitimidad que ofrece la comprobación de los hechos a través de la mirada o de la palabra escuchada, un elemento que se reitera en la obra.

Consideramos que son los capítulos “centrales” del libro octavo (10 a 24) los que nos brindan algunos indicios sobre el malestar general sentido por Thietmar, atribuido a este período en particular, aunque con una fuerte ligazón con la autocrítica hacia sus propias acciones y temperamento. Como se ha mencionado en otros trabajos, el autor asevera haber conocido a personajes modelo, sin considerarse capaz de actuar como ellos.¹⁶ La descripción de su personalidad y de acciones pecaminosas pasadas cargada de una profunda autocrítica y un sentimiento de culpa en relación con ciertas conductas cuestionables tiñen las declaraciones acerca de la necesidad de mantener un cuidado activo y consciente de la diócesis: la administración y la vigilancia del rebaño –que bien podrían considerarse como dos caras de una misma moneda, puesto que la supervivencia económica de la sede garantizaría también el correcto trato a los fieles de distintos estamentos sociales– ocupan un lugar central e incluyen consejos para los futuros obispos con respecto al comportamiento debido y al estímulo a dejar registro de las posesiones actuales y las nuevas adquisiciones en favor de evitar eventuales conflictos.¹⁷

¹⁶ THIETMAR VIII, 10-11.

¹⁷ THIETMAR VIII, 12-14. En efecto, el autor expresa: Et quia tipus non est singulariter enarrare, quae preceptis eiusdem confirmata poteris videre, haec sola assigno, quae auctoritate carentia in posterum forsitan peritura timeo. (...) larga manu cesar nostrae dedit aecclesiae, quod a nobis non modo est observandum, verum eciam auementandum, THIETMAR VIII, 14. Con respecto a la autocrítica del autor, consultar: THIETMAR VIII, 15. NEYRA, Andrea Vanina, “Conspiring in dreams: between misdeeds and saving one’s soul”, en *Imago Temporis. Medium Aevum*, vol. 10, 2016, pp. 157-169. Por otro lado, debe tenerse en consideración un hecho señalado por Timothy Reuter en relación con la administración de las diócesis, el cuidado de las mismas y el, de acuerdo con Thietmar, necesario esfuerzo por engrandecerlas: algunos obispos habrían obtenido su nombramiento en base a que se esperaba que las jurisdicciones recibieran la herencia de su titular al morir este: “In Henry II’s reign a number of bishops – Unwan of Bremen, Meinwerk of Paderborn, Thietmar of Merseburg – were granted their sees on the

Evidentemente, la situación heredada por Thietmar, resultado de los años de supresión de la diócesis *merseburgense*, dejó una huella notoria en su autopercepción y en la concepción de la actividad y los deberes episcopales. Asimismo, los acaecimientos narrados en este libro en particular, devenidos de aquel período oscuro para la sede, parecen haber marcado la visión pesimista de conjunto del cronista referente al clima vivido en el reino en general, además de en la región circundante. Así, recordemos: *Tempora haec prioribus cunctis inferiora plus demunt quam alicui addunt*.¹⁸ Sin embargo, esta caracterización no es solo retórica: está basada en pérdidas, tragedias, contiendas y en signos extraños considerados señales del contexto convulsionado.¹⁹

Es de destacar que el capítulo 15 da inicio a un relato que entrelaza la experiencia sentida por Thietmar en un sueño con supuestas consecuencias que se manifiestan en la realidad y que atribuye a sus pecados. Se trata de la historia de una bebida, una poción que el autor habría recibido de unas apariciones en el sueño en cuestión y que le habrían provocado la recurrencia de pensamientos malvados y perturbaciones vividas durante la consecución de actos litúrgicos. La bebida es considerada como “un remedio peligroso”, hecho con una mezcla de hierbas, a partir de cuya ingestión comenzó a concebir pensamientos malvados. Aclara, sin embargo, que hubiese estado totalmente perdido de no haber invocado el nombre del Señor al beberla. Si bien el obispo pone en palabras la conciencia de que las apariciones o visiones de los sueños desencadenados no pueden causar daños en la realidad, aunque parezcan corpóreos, establece una relación con la manifestación divina: Dios desvía

understanding that these would receive all or at least part of the new bishop's inheritance on his death”, Timothy REUTER, *Germany in the Early Middle Ages 800-1056*, London/New York, Longman, 1991.

¹⁸ THIETMAR VIII, 13.

¹⁹ Sin embargo, cabe preguntarse si se trata realmente de una época de mayor conflictividad generalizada en comparación con los períodos tratados anteriormente en la obra, también plagados de pugnas por el poder, invasiones, conflictos armados, tensiones en torno a la expansión del cristianismo, el cuestionamiento a ciertas autoridades y las disputas personales.

su cara ante el pecado, de allí que el cronista se encontrara turbado.²⁰ A partir de entonces, comienza el relato de los eventos aciagos concretos que el autor considera que devienen de su acción episcopal y personal deficiente, del pecado y de las decisiones que debió tomar para resguardar la diócesis ante las disputas surgidas de la etapa de supresión.²¹ A la vez, y, pese a que la vista o la escucha no reciban una referencia explícita aquí, es factible inferir que los sufrimientos de la iglesia de Merseburg (hombres azotados por sus enemigos, casas devastadas, asesinatos) se deben a la venganza de Dios puesta de manifiesto luego de sus advertencias y que son, fundamentalmente, visualizados o conocidos a través de los sentidos: *Namque misericors et pociens Deus noluit amplius inultum relinqui, quod crebra sui castigacione nequivit prohiberi...*²² Sin duda, los hombres contemporáneos podían reconocer en tales aflicciones una demostración de la voluntad divina que experimentaban como una modificación en la vida cotidiana, en todo aquello que resultaba esperable en el ámbito circundante. Sin embargo, antes de dar comienzo a la exposición específica de los acontecimientos, el cronista declara que los oídos de la audiencia reconocerán las causas de la tentación a la que sucumbió, es decir, la acción del enemigo: *Unde autem predicta temptatio mihi evenerit, fidelibus tuis auribus infundo.*²³ La escucha, entonces juega aquí un rol central en el momento introductorio del relato: se narra para dar a conocer, se escucha para comprender los sucesos, el texto (escrito y/o leído/escuchado) es un registro testimonial.

Pese a su especificidad, esta narración se inserta en condiciones más generalizadas. Es aquí donde se confunden o

²⁰ THIETMAR VIII, 15-16. NEYRA, Andrea Vanina, "Conspiring in dreams", op. cit., pp. 157-169.

²¹ THIETMAR VIII, 17-21.

²² THIETMAR VIII, 19. Las pérdidas son lamentadas: ... ministros utiles sibi haec perdidit et facinus meum cotidie ingemiscit. In predicto etenim mense dedecus magnum eidem ac mihi inlatum es ab ibrida Aethelberto, qui curtem meam invadere eamque frangere servili collectione presumpsit, THIETMAR VIII, 19.

²³ THIETMAR VIII, 16.

fusionan las historias de la sede *merseburgense* con las experimentadas por otras diócesis, estrategia que produce un texto con densidad de información: también son atacados el arzobispo Gero y el conde Siegfried, Bernward de Hildesheim y Swidger de Münster, así como otros obispos de la región (indefinidos, no nombrados).²⁴ Los daños se consideran “innombrables”: un *miles* del obispo Bernward fue privado de su cabellera, su piel y luego asesinado, mientras que un novicio de Swidger fue asesinado frente a él, manchándolo de sangre.²⁵ La enemistad con los *Ekkehardiner* de Meißen (a cargo de la marca entre los años 985 y 1046) causante de la opresión en la región es, de algún modo, permitida por la inacción divina (que hemos visto justificada como advertencia, regaño o venganza): *qui caelitus ni cito deprimitur, nimis insolentia intolerabilis solidatur*.²⁶ Ejemplos como los mencionados aquí, entre los que cuentan los comentarios sobre el obispo Swidger de Münster – a quien se le atribuyen algunos hechos milagrosos (el logro de la confesión de un robo y la realización de un exorcismo), acontecimientos virtuosos que, según el cronista, demostrarían que aquellos hombres dedicados al Señor no eran merecedores de un trato semejante– conforman otra excusa para apuntar a la peste, al letargo que caracteriza el clima de la época cargado de tribulaciones y que culmina con el sufrimiento de poblaciones generalizadas y de individuos particulares dignos de respeto y fidelidad, que, por el contrario, no encuentran sino humillaciones, ofensas y daños.²⁷

²⁴ En apariencia, los ataques son producidos por los mismos enemigos de Thietmar, THIETMAR VIII, 22-23.

²⁵ THIETMAR VIII, 24.

²⁶ THIETMAR VIII, 23. Por otra parte, es en THIETMAR VIII, 21 donde se explicitan las acciones que desencadenaron, para Merseburg, la ira de los Ekkehardiner: se trata, fundamentalmente, del reclamo del obispo Thietmar sobre los derechos de la diócesis. Ante el avance de los cercados impulsados por Ekkehard y sus hombres en Rochlitz, Thietmar dio comienzo a una serie de pedidos para que desistieran de la maniobra que recortaba sus derechos, visitó la región y decidió eliminar los cercos a la vez que prohibió la retención del diezmo y el uso del bosque que era propiedad de la iglesia *merseburgense*.

²⁷ THIETMAR VIII, 25: *Sed quia in superioribus de Suithgero presule nil sum, id peste letárgica impediens, locutus, nunc hoc emendare congruum est.*

Resulta revelador que el propio cronista es consciente de que los hechos que recita en el libro octavo no son ejemplificadores o esperanzadores: cada uno de los capítulos es portador de malas noticias; son mínimas las anécdotas inspiradoras. Además de estas reflexiones acerca del contenido del texto cargado de eventos desafortunados y de la responsabilidad conjunta de la que derivan las calamidades,²⁸ en el capítulo 27 Thietmar asevera haber sido alcanzado por la visión apocalíptica de san Juan: *Primum ve abiit et ecce duo post haec!*²⁹ Luego apela a la imagen de Marte, dios pagano de la guerra para referirse a una pugna entre el obispo Adalbold de Utrecht y Dietrich, sobrino de la emperatriz Cunegunda, conflicto que juzga incomparable con los informados anteriormente. Dietrich había asesinado a los *milites* del obispo, quien se aprestaba a atacar al sobrino imperial: claramente la conflictividad es omnipresente y es propiciada por todos los bandos, eclesiásticos y seculares, con consecuencias devastadoras. Efectivamente, de manera inesperada ambas facciones fueron atacadas por los frisios, dejando a la región sin una defensa vigorosa a causa del alto número de víctimas.³⁰

El siguiente capítulo, el 28, alude a una señal indicadora del conflicto recién señalado haciendo referencia a una bandada de aves que había sido observada comiendo con sus garras y que había descendido dejando una marca sobre el sitio donde luego muchos morirían en medio de la contienda:

Hanc ineflabilem ac nimis invincibilem erumnam avium undiquessecus huc congregatarum et semet ipsas invicem ungulis interficientium multitudo longe presignavit eundemque locum, quo isti postea oppetiere, preoccupavit.³¹

²⁸ Nimis enim est miserabile, quod in superioribus sepe locis revolvi. Sic in temporibus nostri rectoris ac invicti defensoris Heinrici nil umquam tale accidit, quale modo detrimentum e nostro facinore emersit, THIETMAR VIII, 27.

²⁹ THIETMAR VIII, 27.

³⁰ THIETMAR VIII, 27.

³¹ THIETMAR VIII, 28.

No se trata del único signo fatídico: los cielos, la enfermedad y los animales se convierten en transmisores de terribles eventos en el capítulo 29: siervos de la diócesis de Merseburg resultaron envenenados al ingerir champiñones, enfermaron y murieron; una estrella nueva causó el terror entre todos, tratándose de un evento nunca visto antes que se mantuvo durante unos catorce días, mientras que algunos lo interpretaban como un augurio y los cristianos, con esperanza de misericordia divina:

Numquam enim nostri memoria talis exoritur, et ideo unusquisque hoc admiratur; prodigium hoc esse timet vulgus, sed cum misericordia id finiri fidelis sperat popellus... Stella haec, quae effulsit, plus quam XIII dies visa est.³²

Asimismo, fueron vistos tres lobos viajando juntos y causando daño y terror entre la población en el norte de Turingia. Se afirma que este también es un incidente nunca antes presenciado, que causó tanto angustia como premonición de futuros eventos desafortunados:

In provincia Northuringum dicta tres lupi Semper congressi nec antea ex habitatoribus hiis visi hominibus multis atque pecoribus ineffabiliter nocuerunt. Hoc quoque indígena omnis vehementer expavescens maioribus curat inpleri detrimentis.³³

No solo por la reunión de varios elementos que apuntan en el mismo sentido, sino también por la explícita atribución de Thietmar de todo ello a la ira de los cielos es que el próximo fragmento es revelador: a través de una cita de Gregorio, afirma:

Beatus namque loquitur Gregorius: Multa debent mala precurrere, ut illa valeant sine omni fine ventura nunciare. In supardictis omnibus desuper nobis ira caelestis revelatur, sed circumspeccione vigili haec ab humana fragilitate non attenditur.³⁴

³² THIETMAR VIII, 29.

³³ THIETMAR VIII, 29.

³⁴ THIETMAR VIII, 29.

El pasaje relaciona, esta vez de manera explícita y llana, un vínculo estrecho entre los anuncios del fin de los tiempos, la ira divina y la necesidad del hombre de prestar atención, de mirar vigilantemente aquello que es revelado a través de los infortunios. Estos, por otra parte, no terminan allí: el año 1018, según el autor, debería recordarse como un período de tribulaciones inefables:

... nova nuncupacione terrae mocio vel magna contricio...
Ineffabilis / enim tribulacio mundo instabili exorta habitatores
eius undique turbavit; Cuius partem predixi et, tunc quae
preterieram, alte gemitu tracto explicam.³⁵

Los hechos (asesinato de hombres ligados al obispo Balderich y al obispo de Cambrai, matanzas, muerte de al menos un cohabitante en cada hogar en las regiones vecinas), son leídos como una señal de castigo divino, y, en tanto tal, justificable:

Sed nullus id miratur, qui hoc rite meditatur, quia is nil potest
pugnare, quem culpa sui gravis vindicta Dei nititur deprimere...
Si damnum hoc ex consensu divino factum est, quis potest
ulcisci? Sin autem, quis vindica(bit) insanabilius illo?³⁶

Los capítulos finales del libro, que son también los de la *Crónica*, culminan con la mención de otros eventos considerados tristes y desfavorables, que involucraron no solo al emperador Enrique, hostigado por complots y por la falta de libertad necesaria para gobernar ante dichas circunstancias acuciantes a plena discreción, sino también al territorio de Rusia, perturbada por la intervención del duque Bolesław de Polonia en la lucha por la sucesión y por los pechenegos.³⁷ De esta

³⁵ THIETMAR VIII, 30.

³⁶ THIETMAR VIII, 30.

³⁷ THIETMAR VIII, 31-34. Cabe recordar que Thietmar de Merseburg no tenía en estima al duque piasta, pese a su labor en pos de la cristianización del territorio polaco. Por el contrario, miraba con recelo sus intenciones expansionistas, que perjudicaban la política otoniana. Bolesław intervino en la lucha por el trono de la Rus' de Kiev entre Sviatopolk y Jaroslav, su yerno.

manera, de inicio a fin, el libro octavo recorre el advenimiento de un sinfín de acontecimientos trágicos, perturbadores, acompañados de señales observables que remitían a la ira de los cielos.

Como ha podido observarse, y de acuerdo con características que es posible encontrar en otros documentos, la atención a los designios divinos –benevolentes o iracundos– se constituye en un elemento explicativo de las vicisitudes terrenales.

En el contexto resumido más arriba, Thietmar reconoce en ciertas catástrofes y eventos trágicos un ambiente que pareciera caracterizar el último período de su episcopado. En el octavo libro reflexiona sobre el pasado de la región, especialmente el de la diócesis, y pretende dejar sugerencias para garantizar el mantenimiento de aquella en el futuro. Es entonces cuando el recuerdo del pasado turbulento narrado es puesto en relación con acciones contemporáneas: el mal, la corrupción, las decisiones basadas en intereses espurios pusieron en peligro la institucionalidad eclesiástica en la región y el avance del cristianismo o su arraigo entre nuevos pueblos, así como también la seguridad física y espiritual de los habitantes. Las acciones malvadas y el pecado conllevaron a un estado de desdicha, perturbación y aflicción generalizada, del que da cuenta en el final de la obra. El tono del libro es pesimista y los signos vistos se constituyen generalmente como avisos, advertencias, presagios de tragedias. Pero esta característica debe ser interpretada en relación con las preocupaciones del obispo cronista y no exclusivamente como una marca de la época, si bien debe destacarse la puesta en evidencia –a través de una cita textual– de cierta relación explícita entre los sucesos y el libro de la Revelación de san Juan, que podría servir de trasfondo para explicar los infortunios.³⁸

³⁸ Agradecemos los comentarios de Glauco Maria CANTARELLA sobre este texto en su fase de elaboración y presentación en el Simposio “El mundo sensible de los eclesiásticos”, puesto que destacó la necesidad de dedicarle atención al autor Thietmar de Merseburg y el clima de la época, las lecturas apocalípticas que pueden haberlo influenciado y que, hasta la investigación realizada para esta publicación no habían sido foco de un estudio.

De este modo, la falta de noticias nuevas, las reflexiones del autor en torno a su personalidad, su pretendida incapacidad para dirigir la sede, el pasado turbulento de esta última y la necesidad de garantizar su supervivencia, todo ello unido a eventos preocupantes que habrían ocurrido en aquellos años (y que, excepto por aquellos que son leídos o descifrados como señales, no parecen destacarse en su singularidad), lo estimulan para redactar un libro, el octavo de la *Crónica*, que muestra cierta desesperanza. Las señales enviadas por los cielos son interpretadas en dicha clave y deben ser advertidas con el fin de modificar las conductas y buscar adecuar los comportamientos y deseos personales de acuerdo con la tradición cristiana.

Obispos, emociones y moral de batalla. Representaciones de Odo de Bayeux en la Batalla de Hastings (1066) y comparación con los Países Bajos medievales

Gustavo Montagna von Zeschau

Universidad de Utrecht

Países Bajos

El 14 de octubre de 1066, en la actual localidad de Battle en el sureste de Inglaterra, los ejércitos del duque Guillermo de Normandía († 1087) y Harold, earl de Wessex y rey de Inglaterra († 1066), se cruzaron en lo que se sería uno de los enfrentamientos militares más trascendentes y determinantes de su época, la batalla de Hastings.¹

Acompañando al duque Guillermo había, por lo menos, dos obispos normandos, Odo de Bayeux (1049-1097) y Godofredo de Coutances (1049-1093). Ambos aparecen mencionados en diversas fuentes que describen la batalla, así como en variados registros históricos que demuestran su asidua participación en campañas militares y otras actividades bélicas, tanto antes como después de Hastings. En esto, los obispos normandos no

¹ La batalla de Hastings y sus fuentes han sido ampliamente estudiadas por académicos tanto de habla inglesa como francesa. Un excelente resumen de la misma, que no solo ofrece traducciones al inglés de todas sus fuentes, sino que también introduce la bibliografía más relevante al respecto, puede verse en Stephen MORILLO (ed.), *The Battle of Hastings: Sources and Interpretations*, Rochester, Boydell Press, 1996. Para una aproximación más reciente, que no solo analiza la batalla sino también el contexto general y el avance posterior de Guillermo hacia Londres, véase: David BATES, *1066 in Perspective*, Leeds, Royal Armouries Museum, 2018. Una interesante aproximación sobre las fuentes normandas de la batalla y su intención de representarla como un juicio divino por combate que demostraba la legitimidad de la victoria de Guillermo de Normandía, puede verse en: Florian MAZEL, “Qu'est-ce qu'une bataille décisive? Jugement de Dieu et légitimation dans les premiers récits de la bataille d'Hastings (v. 1066-1087)”, en Ariane BOLTANSKY, Yann LAGEDEC y Franck MERCIER (eds.), *La Bataille: Du fait d'armes au combat idéologique XIe-XIXe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, pp. 15-30.

se diferenciaban de otros señores episcopales del continente.² Sin embargo, el caso de Odo de Bayeux ha recibido especial atención por parte de la historiografía moderna, puesto que las representaciones de su accionar en Hastings no se mantuvieron dentro de los estándares de los registros cronísticos o analíticos de los siglos XI y XII -que abundaban en episodios militares episcopales pero raramente los describían en detalle-, sino que algunas de estas representaciones profundizaron notoriamente su faceta militar y guerrera a través de distintos recursos visuales, sensoriales y literarios.³

El objetivo de este trabajo consiste en introducir los debates historiográficos en torno a estas representaciones del accionar militar del obispo de Bayeux en la batalla de Hastings a lo largo de los siglos XI y XII, para luego establecer similitudes y diferencias con otras representaciones de accionar militar episcopal similares provenientes de la Europa continental. La comparación se establecerá fundamentalmente con el área de la Baja Lotaringia, una parte constitutiva de lo que sería llamado, más adelante, los Países Bajos medievales, analizando los cambios y continuidades en la forma de representar el accionar militar episcopal desde el siglo XI hasta el siglo XIII en aquella región.⁴ De manera general, se

² Para el contexto general de las actividades militares episcopales en el continente europeo hasta el siglo XII, véase: Timothy REUTER, “Episcopi cum sua militia”: the prelate as warrior in the early Staufer era”, en Timothy REUTER (ed.), *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*, Londres, Hambledon Press, pp. 79-94.

³ Sobre la excepcionalidad de Odo de Odo de Bayeux y su carrera secular y eclesiástica, véase: David BATES, “The Character and Career of Odo, Bishop of Bayeux (1049/50-1097)”, *Speculum* 50 (1975), pp. 1-20. Para una introducción más reciente a las menciones y representaciones militares de Odo de Bayeux, en donde se critica la noción de su excepcionalidad, véase: Craig M. NAKASHIAN, *Warrior Churchmen of Medieval England, 1000-1250: Theory and Reality*, Woodbridge, Boydell Press, 2016, pp. 125-157.

⁴ La comparación con Lotaringia no es azarosa, ya que, de hecho, el mundo anglonormando mantenía numerosos vínculos con este espacio. Por ejemplo, el rey-duce Guillermo designó a un obispo lotaringio, llamado Walter, en la diócesis de Durham. El mismo fue, sin embargo, resistido por distintos actores locales, quienes terminaron asesinandolo. Su venganza, así como el castigo a los rebeldes, corrió por cuenta de un ejército al mando del mismo Odo de Bayeux. Por otro lado, Odo mantenía también vínculos con la Baja Lotaringia, puesto que envió numerosos canónigos a

sugerirá que las transformaciones y profundizaciones perceptibles en las representaciones del accionar militar de Odo de Bayeux no constituyen un caso excepcional aplicable tan solo a aquel obispo normando, sino que forman parte de un contexto general, al menos en el norte europeo, de influencia de valores caballerescos y temáticas literarias seculares -en especial poemas épicos y romances- en la representación del accionar militar episcopal desde el siglo XII en adelante. Asimismo, se comentará, aunque de manera muy breve, sobre la circulación de las distintas fuentes donde pueden encontrarse estas representaciones.

La batalla de Hastings se desarrolló en la cuesta de la colina de Senlac, en las cercanías de lo que hoy en día es el pueblo de Battle, ubicado poco más de 10 kilómetros al noroeste de la localidad costera de Hastings. El evento y la discusión de su cronología han sido ampliamente estudiados por académicos de habla inglesa y francesa, desde incluso antes del siglo XIX. Los debates en torno a la explicación de los sucesos, así como sus consecuencias y las distintas justificaciones del accionar de los actores envueltos, han creado ríos de tinta que, si bien han permitido establecer una cronología más o menos certera, no han evaporado todas las dudas que surgen de la comparación de relatos en fuentes primarias muchas veces contradictorios entre sí.⁵

En enero del año 1066, Eduardo el Confesor, rey de Inglaterra, falleció sin dejar herederos directos. Eduardo, quien había pasado buena parte de su juventud en Normandía, fruto del exilio al que su familia fue forzada cuando los daneses invadieron Inglaterra y depusieron a su padre en el año 1016,

formarse en la diócesis de Lieja, en donde existían diversas escuelas de renombre en el siglo XI. Al respecto, véase: BATES, "The character and career of Odo", op. cit., p. 13. Sobre la importancia de las escuelas en la diócesis de Lieja, especialmente en la producción de textos hagiográficos, véase: Jeffrey R. WEBB, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", en Guy PHILIPPART (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature*, vol 6, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 809-904. De manera más general, véase: Christine RENARDY, "Les écoles liégeoises du IXe au XIIe siècle : grandes lignes de leur évolution", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 57 2 (1979), pp. 309-328.

⁵ MORILLO, op. cit., pp. xx-xxi

logró retornar a la isla y ser coronado en el año 1042. Si bien el rey reconstruyó sus vínculos con la aristocracia anglosajona local -entre la cual se destacaba el earl de Wessex, Harold Godwinson-, también sostuvo sus conexiones con Normandía, en especial con la familia del duque Guillermo.⁶

Apenas fallecido Eduardo, Harold fue coronado rey de Inglaterra, puesto que contaba con el apoyo de buena parte de la aristocracia anglosajona. No obstante, el duque Guillermo de Normandía también consideraba que tenía derecho a la corona inglesa, así que decidió tomarla por la fuerza.⁷ Guillermo inició entonces los preparativos para una masiva invasión de la isla que, luego de varias peripecias y demoras, lo llevó a desembarcar en el puerto de Pevensey en el mes de septiembre. Harold, quien había derrotado hacía poco a otro pretendiente a la corona en la Batalla de Stamford Bridge (el 25 de septiembre), marchó hacia el sur al encuentro de Guillermo y ambos ejércitos se cruzaron el 14 de octubre. Luego de un largo y sangriento enfrentamiento que duró todo el día, Guillermo se erigió como vencedor.⁸ Harold, sus hermanos y buena parte de la aristocracia anglosajona habían fallecido. El duque de Normandía, por su parte, continuó con

⁶ Sobre Eduardo el Confesor y su historia, cuya principal fuente es la *Vita Eduardi*, véase: Frank BARLOW (ed. y trad.), *The Life of King Edward who Rests at Westminster*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. xvii-lxxxii.

⁷ Las fuentes plantean posiciones diversas con respecto a esta disputa, de acuerdo al costado del Canal de la Mancha de donde provienen. Sin embargo, de acuerdo a las narrativas normandas, Eduardo habría prometido la herencia de la corona inglesa no a Harold sino al duque Guillermo de Normandía. Más importante aún, el mismo Harold habría jurado frente a Guillermo y unas reliquias locales que reconocería dicha herencia, en ocasión de un accidentado viaje que llevó al earl de Wessex a ser prisionero y huésped del duque normando en el año 1064. Sobre la veracidad o no de la narrativa de la jura, así como los distintos lugares sugeridos para la misma y la importancia de las reliquias, véase: Karen Eileen OVERBEY, "Taking Place: Reliquaries and Territorial Authority in the Bayeux Embroidery", en Martin K. FOYS, Karen Eileen OVERBEY y Dan TERKLA (eds.), *The Bayeux Tapestry. New Interpretations*, Woodbridge, Boydell Press, 2009, pp. 36-50.

⁸ Para un resumen de la batalla, véase: MORILLO, op. cit., pp. xxiii-xxxii y John GILLINGHAM, "1066 and Warfare: The Context and Place (Senlac) of the Battle of Hastings", en BATES, *1066 in Perspective*, op. cit., pp. 109-122. Los historiadores han debatido ampliamente sobre el número de combatientes involucrados. De manera general, se considera que ambos ejércitos contaban con unos 6000 u 8000 hombres cada uno, con cierta inclinación hacia la primera cifra.

su avance a lo largo del sureste de Inglaterra hasta llegar a Londres, donde obtuvo la rendición de otros aristócratas locales y regionales. Finalmente, Guillermo fue coronado rey de Inglaterra en diciembre de 1066.⁹

Deben existir, en la Alta Edad Media, pocos enfrentamientos militares tan ampliamente documentados como la batalla de Hastings. En lo que se refiere a las fuentes primarias más cercanas al evento, el episodio es mencionado en no menos de seis crónicas y narrativas -escritas y visuales- producidas en la segunda mitad del siglo XI, así como otras tantas a lo largo del siglo XII.¹⁰ En lo que respecta a la participación episcopal en la batalla, sin embargo, los registros resultan más acotados. Dicha participación es mencionada en tan solo dos fuentes primarias del siglo XI, la *Gesta Guillelmi ducis Normannorum et regis Anglorum* de Guillermo de Poitiers -escrita en torno al año 1071- y el Tapiz de Bayeux, producido entre 1067 y 1077. En el siglo XII, de manera similar, la participación episcopal fue registrada en tan solo dos narrativas, la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital y el *Roman de Rou* de Wace, escritos en la primera y la segunda mitad de la centuria, respectivamente.

De entre los prelados que participaron en la batalla, sin duda la carrera de Odo de Bayeux es la que ha recibido más atención por parte de los académicos. Medio hermano de Guillermo, con un claro trasfondo aristocrático y amplio conocimiento y manejo

⁹ Sobre la campaña de Guillermo hacia Londres y la rendición de los distintos señores allí presentes, entre ellos -muy probablemente- los arzobispos de Canterbury y York, véase: Edward IMPEY, "William the Conqueror and the capture of London in 1066", en BATES, *1066 in Perspective*, op. cit., pp. 35-47.

¹⁰ Para el siglo XI, las principales fuentes son: las distintas versiones de la crónica anglosajona, el *Carmen de Hastingae Proelio* (c. 1068), atribuido de manera más probable al obispo Guy de Amiens, la *Gesta Normannorum Ducum*, por Guillermo de Jumièges (c. 1070), la *Gesta Guillelmi ducis Normannorum et regis Anglorum* (c. 1071), por Guillermo de Poitiers y, finalmente, el Tapiz de Bayeux (c. 1067-1077). En el siglo XII, el *Chronicon ex chronicis* de Juan de Worcester (c. 1118), la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital (1113-1141), la *Gesta regum Anglorum* por Guillermo de Malmesbury (c. 1125), la *Historia Anglorum* por Enrique de Huntingdon (c. 1135) y el *Roman de Rou* de Wace (c. 1160-1175), además de las crónicas locales de la abadía de Battle. La batalla también es mencionada en otras fuentes contemporáneas de la Europa continental, más allá de Normandía.

de asuntos seculares, Odo era en buena parte un modelo episcopal de su época. Fue designado por el duque normando al frente de la diócesis de Bayeux en el año 1049, posición desde la cual le brindó su apoyo local en los años siguientes y, especialmente, en la campaña que culminó en Hastings. Como recompensa por su ayuda, Guillermo le otorgó el título de earl de Kent, junto con numerosas tierras en el sureste de Inglaterra, nombrándolo asimismo co-regente de la isla en las ocasiones en las que el duque-rey se encontrase en Normandía.¹¹

Odo ejerció este rol con mano firme, siendo mencionado al frente de ejércitos que combatieron distintas rebeliones en los años siguientes. En el año 1082, en parte como consecuencia de diversas acusaciones relacionadas a su rol de earl y regente, Odo perdió el favor de su medio hermano y terminó apresado en Normandía, aunque Guillermo lo perdonaría en su lecho de muerte, en 1087.¹² Una vez iniciada la disputa por la sucesión de Guillermo, el obispo de Bayeux retornaría a Inglaterra y tomaría partida por el duque Roberto de Normandía, alzándose en rebelión contra el entonces regente de Inglaterra, Guillermo Rufo. Esta rebelión fue derrotada y Odo fue exiliado de la isla de forma permanente en el año 1088. El prelado retornó a Bayeux y se mantuvo activo en su diócesis, donde ya había realizado una importante labor en tanto obispo reformador.¹³ En el año 1097, finalmente, participó de la primera Cruzada hacia Tierra Santa, aunque no logró alcanzar su objetivo. Falleció en camino aquel mismo año, mientras se encontraba de visita en Sicilia.

Más allá de las numerosas y variadas actividades político-militares realizadas por Odo a lo largo de su carrera, las

¹¹ BATES, "The Character and Career of Odo", op. cit., pp. 1-3.

¹² En diversas ocasiones, el prelado fue acusado de tiranía y de excesos en su comportamiento. Por ejemplo, en el año 1072, en los llamados juicios de Penenden Heath, en donde fue implicado en una larga disputa por tierras apropiadas al arzobispado de Canterbury. Asimismo, en el contexto de alejamiento de su medio hermano en el año 1082, fue acusado de desviar recursos y hombres de Normandía e Inglaterra para planificar un viaje a Roma, supuestamente para convertirse en Papa. Ibidem, p. 2.

¹³ NAKASHIAN, op. cit., p. 128.

representaciones de su accionar en la batalla de Hastings -a pesar de haber sido un detonante fundamental en su ascenso- no necesariamente destacan esta faceta secular. De hecho, la primera referencia de su participación en aquel enfrentamiento, en la *Gesta Guillelmi ducis Normannorum et regis Anglorum* de Guillermo de Poitiers (c. 1071), resulta más bien limitada. La narrativa del cronista normando está centrada en alabar la figura del duque Guillermo y sus logros. Sin embargo, el autor menciona que, entre aquellos que acompañaron al duque durante su campaña, se encontraban los obispos Odo de Bayeux y Godofredo de Coutances. Estos, a su vez, estaban acompañados por un numeroso grupo de clérigos y monjes quienes, en las horas previas a la batalla, se prepararon para combatir con plegarias: “Aderant comitati e Normannia duo pontifices, Odo Baoicensis et Goisfredus Constantinus, una multus clerus et monachi nonnulli. Id collegium precibus pugnare disponitur”.¹⁴

Como puede verse, el rol asignado a los obispos es aquel de soporte religioso o espiritual, sin mención alguna de una intervención directa en batalla. David S. Bachrach ha señalado ya, en su famosa monografía sobre la influencia de la religión en la conducta militar a lo largo de la Edad Media, que el rol del clero en contextos de guerra era mayoritariamente de soporte y de cuidado espiritual de los combatientes. Ya fuese desde el mismo lugar de la batalla, acompañando a los ejércitos en campaña, o incluso organizando rituales y plegarias colectivas de manera local, no resultaba extraño que los distintos estratos clericales y monacales contribuyesen al esfuerzo colectivo de la guerra.¹⁵

¹⁴ R.H.C. DAVIS y Marjorie CHIBNALL (eds. y trads.), *The Gesta Guillelmi of William of Poitiers*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 125.

¹⁵ Este soporte, señala Bachrach, no consistía solamente en proteger y bendecir al ejército en general, sino también en proveer cuidado espiritual a los combatientes de cara a un enfrentamiento en el cual sus vidas estarían en riesgo. Dado el elevado número de soldados que debía ser atendido en campaña, Bachrach señala que era habitual ver, al menos desde el período Carolingio, a grupos de clérigos o monjes acompañando a los ejércitos en su marcha, tal y como describe Guillermo de Poitiers en su referencia al

No obstante, historiadores como Craig Nakashian o Daniel Gerrard han señalado recientemente cierta ambigüedad en la representación del rol episcopal ofrecida por el cronista normando, tanto en relación a la figura de Odo de Bayeux como de Godofredo de Coutances. Por un lado, existe un contraste entre la descripción canónicamente correcta del accionar de ambos en Hastings y sus propias carreras eclesiásticas y seculares, en donde pueden rastrearse numerosos episodios de involucramiento militar más directo.¹⁶ Por otro lado, es el mismo cronista normando quien señala que Odo de Bayeux, a pesar de nunca haber portado armas, era a su vez temido y respetado por su conocimiento de asuntos militares, así como que era tan leal a su medio hermano que no se separaba de él ni siquiera en la batalla.¹⁷

Cuando se trata de comparar estas referencias de accionar - o, al menos, de liderazgo militar- de Odo con aquella descripción de Hastings ofrecida por Guillermo de Poitiers, en donde se enfatiza su función espiritual, Daniel Gerrard sugiere que el contexto particular inmediato a la batalla debe ser tenido en cuenta. Esto es así porque la crónica de Guillermo fue escrita a principios de la década de 1070, precisamente la época en la

collegium. Véase: David S. BACHRACH, *Religion and the Conduct of War*, c. 300-1215, Woodbridge, Boydell Press, 2003, pp. 32-63.

¹⁶ De hecho, cronistas posteriores como Orderico Vital, Juan de Worcester o Simeón de Durham, describen numerosos episodios ocurridos en los años posteriores a Hastings en donde tanto Odo como Godofredo aparecen al mando de ejércitos, principalmente enviados para apaciguar rebeliones en contra del nuevo rey. En parte, este rol militar puede explicarse por la propia posición que ocuparon ambos obispos luego de su participación en Hastings. Odo fue designado earl de Kent, mientras que a Godofredo se le dieron numerosas tierras en el suroeste y la frontera galesa, una zona tradicionalmente conflictiva y que requería cierto manejo de asuntos seculares. Incluso, las fuentes narran ocasiones en que los ejércitos al mando de estos obispos no solo sitiaron las ciudades rebeldes sino que, una vez obtenido el triunfo, castigaron con severidad a los alzados, devastaron tierras vecinas e incluso mutilaron prisioneros. Véase al respecto: NAKASHIAN, op. cit., pp. 125-157 y Daniel M. GERRARD, *The Church at War: The Military Activities of Bishops, Abbots and other clergy in England*, c. 900-1200, Abingdon y Nueva York, Routledge, 2017, 29-64. Sobre la carrera de Godofredo de Coutances, véase: Marjorie CHIBNALL, "La Carrière de Geoffroi de Montbray", en Pierre BOULET y François NEVEUX (eds.), *Colloque de Cerisy-la-Salle (30 septembre -3 octobre 1993): Les évêques normands du XIe siècle*. Actes, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1995, pp. 279-293.

¹⁷ DAVIS y CHIBNALL, op. cit., p. 167.

cual el legado papal en Inglaterra, Ermenfrido de Sión, había proclamado ordenanzas y penitencias aplicables a aquellos que estuvieron involucrados en la campaña de Guillermo el Conquistador.¹⁸ Dado que las ordenanzas penalizaban específicamente el asesinato en aquella batalla y, más importante aún, proponían penitencias específicas (y más largas) para aquellos clérigos y monjes que habían portado armas y participado del combate, es comprensible que la descripción de Guillermo de Poitiers tratase de retratar a los obispos normandos comportándose de la manera más canónicamente correcta posible.¹⁹

Sin embargo, tanto Gerrard como Craig Nakashian han notado la ambigüedad de las penas promulgadas por Ermenfrido de Sión, en especial con respecto al rol militar de los obispos.²⁰ Esta ambigüedad en las penas no es una característica particular del episodio de Hastings, sino que aparece continuamente a lo largo de la historia de la legislación canónica con respecto al uso y portación de armas por parte del clero.²¹ De hecho, si bien el siglo XI es un período de incremento

¹⁸ Las ordenanzas de Ermenfrido fueron publicadas c. 1067-1070. GERRARD, op. cit., pp. 153-186.

¹⁹ Es decir, interviniendo principalmente con plegarias, no mencionando la portación de ninguna arma o armadura y omitiendo cualquier tipo de sugerencia de que ambos estuviesen involucrados directa o indirectamente -a través del comando militar- en la muerte de otros.

²⁰ Ibidem, pp. 180-186 y NAKASHIAN, op. cit., pp. 73-75. Por un lado, las penas establecían diferencias entre sacerdotes y monjes. Por otro lado, incluso aunque se penalizase a los clérigos que habían participado de la batalla más severamente que a los laicos, existen elementos que también sugieren que las penas no eran tan estrictas. Por ejemplo, no se menciona la expulsión del orden clerical, se señala que la pena por participar en la campaña debía asignarse como si hubiesen cometido dicho pecado en su propio territorio (muy probablemente refiriendo al pecado de participación en la guerra pero de forma defensiva) y, por último, se establecían diferencias entre aquellos que habían participado tan solo por ambición personal -con penas más estrictas- y aquellos que lo hicieron por deber a sus superiores (por ejemplo, el servicio militar episcopal hacia los reyes) -con penas menos severas-.

²¹ Como señala Lawrence G. Duggan, si bien el cuestionamiento canónico a la figura del clérigo o monje armado existía ya desde la Antigüedad Tardía -y siguió apareciendo en la legislación canónica en distintos concilios o sínodos a lo largo de la Edad Media-, muchas de estas medidas se focalizaban en la portación de armas y armaduras en sí mismas y, por lo tanto, no prohibían necesariamente la dirección de tropas o la organización de la

de este tipo de regulación, en parte como consecuencia de los distintos movimientos de reforma eclesiástica, también es cierto que numerosos obispos reformistas condujeron ejércitos ellos mismos, como por ejemplo el Papa León IX. Nakashian señala, en este sentido, que los reformadores parecieran haberse preocupado más por condenar la simonía y el matrimonio clerical que por la participación militar episcopal en general.²²

Por lo tanto, la frase utilizada por Guillermo de Poitiers debe ser entendida en un contexto más amplio de debate en torno a la figura del obispo armado en un derecho canónico que, por otro lado, aún no se encontraba unificado ni sistematizado en la segunda mitad del siglo XI. A través de la mención del vocablo *precibus*, el cronista normando pudo a su vez destacar la participación de los obispos Odo de Bayeux y Godofredo de Coutances en Hastings mientras que evitaba exponer cualquier exceso de comportamiento que haya ido más allá de los debates canónicos contemporáneos con respecto al correcto accionar de un señor episcopal en un contexto de batalla.

La representación de Odo de Bayeux y Godofredo de Coutances como soporte espiritual del ejército normando en Hastings aparece reproducida casi sin alteraciones en la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital, escrita en la primera mitad del siglo XII. Orderico, un monje benedictino nacido en Inglaterra pero formado en la abadía de Saint-Evroult en Normandía, mencionó en su obra a la batalla de Hastings, para cuya

defensa de su ciudad. Asimismo, Duggan ha señalado que importantes concilios, como por ejemplo el de Soissons (744), se focalizaron en el involucramiento militar de los abades, pero omitieron intencionalmente a los obispos, puesto que estos ya ofrecían servicio militar a los reyes de manera habitual. Desde finales del siglo XII y, con mayor continuidad, desde inicios del XIII, un cierto grado de participación o intervención militar fue abiertamente permitido, especialmente en defensa de la diócesis o de las personas más vulnerables. Véase al respecto: Lawrence G. DUGGAN, “The Evolution of Latin Canon Law on the Clergy and Armsbearing to the Thirteenth Century”, en Radoslaw KOTECKI, Jacek MACIEJEWSKY y John S. OTT, *Between Sword and Prayer. Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*, Leiden, Brill, 2017, pp. 497-516.

²² NAKASHIAN, op. cit., pp. 67-70.

descripción utilizó, entre otras fuentes, a Guillermo de Poitiers.²³ Con respecto a la descripción de la batalla, mencionada en el libro III -el primero que finalizó-, Orderico enfatiza también el rol de soporte espiritual de ambos obispos, diciendo que su deber era soportar la batalla con plegarias y consejos.²⁴

No obstante, pese a la similitud en la descripción específica de Hastings, el relato general del monje Orderico se diferencia del de Guillermo de Poitiers en un punto central: su crítica abierta y explícita a Odo de Bayeux. Para el monje de Saint-Evroult, Odo era una figura controversial en la que se entrecruzaban vicios y virtudes aunque, de manera general, los vicios parecieran haber prevalecido. Orderico acusa a Odo no solo de tener un comportamiento demasiado mundano o secular, sino también de haber ejercido justicia como un segundo rey, así como de haber atormentado y saqueado monasterios ingleses.²⁵

Craig Nakashian señala que, si bien Orderico fue particularmente crítico con las actividades e intereses seculares de Odo de Bayeux, su foco no era el accionar militar del obispo en sí mismo, sino más bien su extremo secularismo y sus ambiciones políticas.²⁶ En otras palabras, la crítica hacia Odo debe entenderse en el contexto general de valoración de las actividades militares de los obispos anglonormandos entre los

²³ Orderico también hizo uso de la *Gesta Normannorum Ducum* de Guillermo de Jumièges, realizando anotaciones en uno de sus manuscritos. La edición de la *Historia Ecclesiastica* que contiene el libro III puede verse en: Marjorie CHIBNALL (ed. y trad.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, volumen 2, Oxford, Clarendon Press, 1999. Sobre Orderico y su época, véase: Marjorie, CHIBNALL, *The World of Orderic Vitalis. Norman Monks and Norman Knights*, Woodbridge, Boydell Press, 2001.

²⁴ CHIBNALL, *The Ecclesiastical History*, op. cit., p. 173.

²⁵ Ibidem, pp. 265-267. Sobre un análisis de estas críticas, véase: NAKASHIAN, op. cit., pp. 139-141.

²⁶ De hecho, la descripción que Orderico da de Godofredo de Coutances es relativamente distinta. Si bien menciona su conocimiento de asuntos seculares y su involucramiento en actividades militares, no pareciera criticarlo tan abiertamente como a Odo. Ibidem, pp. 141-143. Con respecto al contexto general de la crítica esbozada por autores del siglo XII hacia la figura de Odo, debe señalarse también que éstos conocían los distintos altibajos de la carrera del prelado, como su aprisionamiento en 1082 o su exilio a Normandía en 1088, mientras que nada de eso había sucedido aún en torno al año 1071, cuando Guillermo de Poitiers lo alababa.

años 1000 y 1200, las cuales, si bien generaban controversias, no eran condenadas ni unánimemente ni necesariamente. Había, en cambio, posturas encontradas, donde diversos factores podrían influir en la condena específica de un obispo combatiente. Mientras que podría ser aceptado que un prelado se inmiscuyese en asuntos seculares o que reclutase hombres y los dirigiese hacia la batalla, era más condenable en cambio que se comportase o vistiese como un caballero, o que demostrase un secularismo extremo, por ejemplo, al marchar armado por la ciudad u ostentar una nutrida guardia personal.²⁷

Asimismo, el contexto de debate político y eclesiológico era ya distinto en la primeras décadas del siglo XII, fruto del enfrentamiento entre el emperador Enrique IV y el papa Gregorio VII, en lo que sería llamado luego como la Querella de las Investiduras, un periodo donde las discusiones en torno de los aspectos seculares y espirituales de la autoridad episcopal se encontraban muy extendidas.²⁸ Un reflejo de este cambio se observa en la crítica a Odo presente en la obra de Guillermo de Malmesbury. Guillermo, uno de los cronistas ingleses más famosos y populares del siglo XII, indica a través de una cita atribuida al duque-rey Guillermo (y supuestamente instigada por el arzobispo Anselmo de Canterbury) que Odo era juzgado en tanto earl de Kent, por lo cual se lo acusaba de tiranía,

²⁷ La ambigüedad con la que la actividad militar episcopal era representada podía explicarse en parte por las numerosas circunstancias que impulsaban a los obispos hacia el ámbito de la guerra y forzaban, o al menos facilitaban, su intervención militar. Por ejemplo, el servicio al rey -que muchas veces se expresaba en términos militares-, sus obligaciones fruto de la tenencia de tierra, las alianzas o cercanías políticas, sus vínculos de vasallaje, así como también su trasfondo aristocrático, el cual los acercaba al mundo cultural marcial de la nobleza. Nakashian señala asimismo que las percepciones de masculinidad expresadas por algunos autores que narraban este accionar, que en muchas ocasiones derivaban de ideales caballerescos, hacían el accionar militar más digerible. *Ibidem*, pp. 1-13.

²⁸ El hecho de que ambas facetas de la autoridad episcopal se encontrasen en discusión y fuesen percibidas como distintas resulta importante en sí mismo, ya que dicha división no se expresaba claramente en la representación de los obispos durante buena parte del siglo XI. Para una introducción general a la Querella de las Investiduras, véase: Uta-Renate BLUMENTHAL, *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988.

deslealtad hacia su medio hermano y excesos en contra de la población y los monasterios en la isla, mas no por su rol como obispo de Bayeux, ante el cual no se levantaba cargo alguno.²⁹ Puede verse entonces que, en la primera mitad del siglo XII, la postura y las expectativas sobre el oficio episcopal habían experimentado ciertas transformaciones, lo cual explica que Guillermo pudiese referirse de manera crítica al juicio de Odo en 1082 separando explícitamente su rol secular de su oficio espiritual. Esta diferenciación también existió en Orderico, quien pese a criticar tan abiertamente a Odo, resaltó su rol de reformador en la diócesis de Bayeux.

Por último, un análisis de la circulación de los textos mencionados sugiere una mayor influencia de la visión positiva del accionar militar de Odo que de las visiones críticas. No debe dejarse de lado el hecho de que la obra que lo ataca más vehementemente, la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital, circuló de manera muy reducida y prácticamente local a lo largo de la Edad Media.³⁰ Con respecto a la obra de Guillermo de Malmesbury, sí bien esta fue sumamente influyente, debe recordarse que allí la crítica se dirige específicamente hacia su rol en tanto earl de Kent, mientras que no se hace mención alguna de su participación en Hastings en tanto obispo. En cambio, en términos de circulación, la *Gesta Guillelmi* de Guillermo de Poitiers y su representación positiva de Odo -entre ellas la mención de que era temido por su conocimiento militar y que no se separaba de su medio hermano ni en las batallas- tuvo un alcance considerable. Ésta fue leída sin duda alguna por Orderico Vital y Guillermo de Malmesbury, así como también existe la posibilidad de que haya influenciado en otra obra importante relacionada a Odo: el Tapiz de Bayeux.

²⁹ NAKASHIAN, op. cit., p. 148.

³⁰ Si bien la obra de Orderico es muy famosa entre historiadores modernos, Marjorie Chibnall ha señalado que, más allá de ciertas copias de los libros VII y VIII realizadas en Rouen, la mayoría de las citas de la *Historia Ecclesiastica* aparecen recién en el siglo XVI. Véase: Marjorie CHIBNALL (ed. y trad.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, volumen 1, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 113.

El Tapiz de Bayeux –que en verdad es un lienzo bordado– fue producido entre los años 1067 y 1077 en la abadía de San Agustín en Canterbury. Muy probablemente comisionado por el mismo obispo Odo, el Tapiz se produjo tanto con vistas a la consagración de la renovada catedral de Bayeux (en el año 1077) como para ser expuesto en espacios seculares.³¹ Mientras que el lugar y la fecha de producción del Tapiz parecieran estar relativamente claros, otros elementos se encuentran aún bajo discusión, como por ejemplo el grado efectivo de influencia que pudo haber tenido –o no– el obispo normando en el contenido y en la narrativa allí expuestos.³² En cualquier caso, si bien este tipo de artefactos eran relativamente comunes a lo largo de Europa en el siglo XI, la mayoría de los académicos concuerdan en que, por la masividad de sus medidas (unos 70 metros de largo, compuesto por 9 piezas que representan más de 50

³¹ La bibliografía sobre el Tapiz de Bayeux es extensa. El estudio clásico continúa siendo: Sir Frank STENTON (ed.), *The Bayeux Tapestry: a comprehensive survey*, London, Phaidon Press, 1957. Otra edición que incluye todas las imágenes a color, así como comentarios y transcripciones de las distintas frases bordadas en el lienzo, es: David MCKENZIE WILSON (ed.), *The Bayeux Tapestry: The Complete Tapestry in Color*, London, Thames&Hudson, 1985. Otra compilación de estudios de referencia puede verse en: Richard GAMESON (ed.) *The Study of the Bayeux Tapestry*, Rochester, Boydell & Brewer, 1997. Para análisis más recientes, véase: Pierre BOUET, Brian LEVY y Francois NEVEUX (eds.), *The Bayeux Tapestry: Embroidering the Facts of History*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2004, y Martin K. FOYS, Karen OVERBEY, Dan TERKLA (eds), *The Bayeux Tapestry: New Interpretations*, Woodbridge, Boydell Press, 2009. La mayoría de estos estudios consisten en compilaciones de diversos autores tanto de habla inglesa como francesa. Si bien otros lugares de producción, como Normandía, así como otros comisionistas -como la reina Matilda († 1083), esposa de Guillermo el Conquistador- y períodos de elaboración más tardíos fueron sugeridos, la hipótesis más probable continúa siendo hoy en día la de la comisión por parte del obispo de Bayeux a los monjes de San Agustín, con quienes mantenía una muy buena relación. Asimismo, la teoría de que el Tapiz fue diseñado solamente para ser expuesto en la catedral ha sido ya cuestionada, sugiriéndose en cambio que, tanto por sus dimensiones como por sus imágenes -así como por el hecho de ser plegable y portable-, su exhibición podría haber rotado entre la catedral y cualquier otra casa señorial anglosajona, de entre las tantas que Odo habría tenido disponibles en sus tierras en Kent. Véase al respecto: Gale R. OWEN-CROCKER, “Brothers, Rivals and the Geometry of the Bayeux Tapestry”, en Gale R. OWEN-CROCKER (ed.), *King Harold II and the Bayeux Tapestry*, Woodbridge, Boydell Press, 2005, pp. 109-123.

³² Sobre la discusión al respecto, véase: Elizabeth PASTAN y Stephen WHITE, “Problematising Patronage: Odo of Bayeux and the Bayeux Tapestry”, en Martin FOYS, Karen OVERBEY, Dan TERKLA (eds), *The Bayeux Tapestry: New Interpretations*, Woodbridge, Boydell Press, 2009, pp. 1-24.

escenas distintas) y por los personajes y eventos allí narrados, el Tapiz es una obra sin dudas ambiciosa.

Esta ambición en su producción, así como la ambigüedad en torno a su posible lugar de exhibición –secular o eclesiástico–, ha llevado a los académicos especialistas a discutir largamente el contenido del lienzo y la narrativa en él expuestos. Mientras que, tradicionalmente, se consideraba que el Tapiz expresaba una perspectiva normanda de la conquista de Inglaterra -cuasi propagandística de Guillermo- o, en el mejor de los casos, una perspectiva “odoniana” de dicha campaña, visiones recientes han matizado estas apreciaciones. Se ha sugerido, en cambio, que la fuente expresa una perspectiva anglonormanda centrada sobre todo en la historia de tres reyes, siendo estos Eduardo, Harold y Guillermo, aunque con un mayor peso de este último y su campaña de conquista.³³

Ahora bien, si la hipótesis de patronazgo de Odo de Bayeux se ha mantenido firme a lo largo de las últimas décadas, esto es precisamente porque el obispo normando aparece representado de forma positiva en numerosas ocasiones en el Tapiz.³⁴ Entre estas diversas imágenes, la más destacable es en donde Odo se nos presenta a lomos de su corcel, en medio de la batalla de Hastings, ataviado con una cota de malla y yelmo, con ropajes especiales que lo cubren e individualizan y, por último, portando lo que pareciera ser un bastón. El contexto de la escena resulta mucho más importante, ya que la misma sucede justo cuando los caballeros normandos se encontraban huyendo de los anglosajones tras un ataque fallido. Es en ese momento donde el prelado hace su aparición, motivando a aquellos guerreros en fuga. La escena es acompañada por la

³³ Sobre la idea del Tapiz como una narrativa de tres reyes, véase: H. E. J. COWDREY, "Towards an interpretation of the Bayeux Tapestry", *Anglo-Norman Studies* 10 (1987), pp. 49-65. Sobre la audiencia del Tapiz: GAMESON, op. cit., pp. ix-xiii. Los académicos señalan asimismo que no se debe establecer una separación estricta entre las temáticas seculares o religiosas que allí se muestran, dado que lo secular y religioso no se percibían todavía como áreas necesariamente distintas en el siglo XI.

³⁴ Así como también lo hacen algunos de sus hombres: PASTAN y WHITE, op. cit., pp. 1-10.

siguiente inscripción: “HIC ODO EPISCOPUS BACULUM TENENS CONFORTAT PUEROS”.³⁵

Mientras que Guillermo de Poitiers había descripto la participación de Odo tan solo en términos de soporte espiritual, sugiriendo su presencia en batalla de manera indirecta, el Tapiz lo sitúa en cambio en el medio del combate.³⁶ Para producir esta presencia militar episcopal, quienes bordaron el Tapiz recurrieron tanto a representaciones emocionales -observables, por ejemplo, en la frase *confortat pueros*- como a elementos visuales y sensoriales que buscaban, simultáneamente, reforzar el rol militar de Odo e individualizarlo entre los demás caballeros.

Junto con la inscripción mencionada más arriba, que describe su nombre y su oficio episcopal, el prelado aparece montado un caballo mucho más grande, su yelmo es distinto (con un adorno circular en la parte superior) y, como puede verse en la parte posterior del Tapiz, el bordado de la vestimenta que porta por sobre su cota de malla requirió de un trabajo muy detallado y diferencial.³⁷ Por otro lado, el hecho de que el Tapiz estuviese acompañado de inscripciones y, en especial, de demostrativos como *HIC*, sugiere una fuerte impronta de oralidad y

³⁵ MCKENZIE WILSON, op. cit., p. 173.

³⁶ Elizabeth Pastan y Stephen White sugieren que la representación de Odo en medio de la batalla en el Tapiz no es necesariamente especial. De hecho, la frase de Guillermo de Poitiers donde se señala que Odo no se separaba de su medio hermano ni siquiera en batalla, indica que un accionar de ese estilo era percibido como perfectamente posible por los contemporáneos. PASTAN y WHITE, op. cit., p. 9.

³⁷ Sobre el tamaño comparado de los distintos caballos, véase: Sarah Larrat KEEFER, “Body language: a graphic commentary by the horses of the Bayeux Tapestry”, en Gale R. OWEN-CROCKER (ed.), *King Harold II and the Bayeux Tapestry*, Woodbridge, Boydell Press, 2005, pp. 93-108. Sobre la representación de Odo y los distintos elementos visuales en el Tapiz que lo asocian a su medio-hermano Guillermo -entre ellos la vestimenta usada en Hastings, muy similar a una portada por Guillermo en otra escena- como una manera de fomentar el vínculo entre ambos, véase: Shirley BROWN, “The Bayeux Tapestry: Why Eustace, Odo and William?”, en *Anglo-Norman Studies*, 12 (1989), pp. 7-28. Brown considera que esta sugestiva vinculación permitiría ubicar el proceso de producción del Tapiz en torno al año 1082, cuando Odo había caído en desgracia y buscaba ganar el favor de su medio hermano nuevamente. Sobre el el bordado desde la parte posterior del Tapiz en el caso de la vestimenta de Odo, véase: Martin K. FOYS, “Pulling the Arrow Out: The Legend of Harold's Death and the Bayeux Tapestry”, en Martin K. FOYS, Karen OVERBEY, Dan TERKLA (eds), *The Bayeux Tapestry: New Interpretations*, Woodbridge, Boydell Press, 2009, pp. 158-175.

sensorialidad en la presentación de su narrativa ante las distintas audiencias. De hecho, académicos como Richard Brilliant han sugerido que la exhibición del Tapiz muy probablemente hubiese estado acompañada por un orador que usaría las inscripciones como referencia para narrar los eventos allí representados. En este sentido, el Tapiz no sería solamente colgado para ser enseñado, sino que sería también recitado, de manera similar a los cantares de gesta de aquel período.³⁸

Charles Reginald Dodwell ha sido uno de los autores que han profundizado sobre las numerosas conexiones entre los cantares de gesta y el Tapiz. En particular, la representación de Odo resulta sumamente similar a aquella del arzobispo Turpín de Reims en el Cantar de Roldán, el cual constituye a su vez un ejemplo paradigmático de obispo-guerrero.³⁹ La asociación se basaría no solo en la escena de la batalla, en donde Odo aparece montando un corcel y motivando a los caballeros al igual que Turpín, sino también en otras escenas en donde el obispo de

³⁸ Resulta importante señalar que los trovadores que recitaban los cantares de gesta también se apoyaban en textos para presentarlos, de manera similar a lo que sugieren las inscripciones del Tapiz. Sobre los aspectos performativos y la representación de lo sensorial y auditivo en el lienzo de Bayeux, así como sobre la manera en la que estos elementos lo vinculaban a los poemas épicos y su entorno de circulación, véase: Richard BRILLANT, “The Bayeux Tapestry: a stripped narrative for their eyes and ears”, en Richard GAMESON (ed.) *The Study of the Bayeux Tapestry*, Rochester, Boydell & Brewer, 1997, pp. 111-138, y Shirley BROWN, op. cit. Sobre las dificultades para representar visualmente sonidos de batalla en el Tapiz, véase: Richard BRILLANT, “Making Sounds Visible in the Bayeux Tapestry”, en Martin FOYS, Karen OVERBEY, Dan TERKLA (eds), *The Bayeux Tapestry: New Interpretations*, Woodbridge, Boydell Press, 2009, pp. 71-84.

³⁹ Este cantar de gesta, que ya circulaba hacia finales del siglo XI, sitúa su narración en el contexto de una campaña militar dirigida por Carlomagno en España, en el siglo VIII. El cantar presta especial atención a la batalla de Roncesvalles, un ataque (probablemente hecho por vascos, pero, en la ficción, por parte de un ejército musulmán) sobre la retaguardia del ejército carolingio. Junto a diversos personajes, la narrativa exalta la figura del arzobispo de Reims Turpín, quien enfrentó a los agresores musulmanes con la misma gallardía, fortaleza y habilidad marcial que cualquier otro caballero francés. La influencia del Cantar de Roldán tanto en el poema de Wace (analizado más adelante) como en el Tapiz es rastreable. Sobre la asociación de la figura de Odo con Turpín, véase: Charles Reginal DODWELL, “The Bayeux Tapestry and the French secular epic”, *The Burlington magazine* 108 (1966), pp. 549-560. Sobre la importancia de Turpín en tanto figura literaria paradigmática de un obispo guerrero, así como su influencia en las representaciones de obispos combatientes anglonormandos, véase: NAKASHIAN, op. cit., pp. 100-124.

Bayeux ofrece consejos y comparte su sabiduría con el duque Guillermo, de la misma manera que lo hizo Turpín con su propio señor, Carlomagno.

Una diferencia importante, sin embargo, se encuentra en el hecho de que Turpín de Reims es descripto involucrándose directamente en el combate cuerpo a cuerpo en el Cantar, mientras que el rol de Odo en el Tapiz -a pesar de portar armadura- pareciera seguir siendo aquel canónicamente correcto de soporte moral, como sugiere la frase “CONFORTAT PUEROS”. La palabra *pueros*, señala Sir Frank Stenton, podría considerarse un equivalente de *iuvēnes*, en el sentido de caballeros o escuderos que no habrían terminado su entrenamiento y, por lo tanto, serían más propensos a sentir temor en el transcurso de la batalla.⁴⁰ Esto podría explicar el uso del verbo *conforto* para describir el accionar del obispo, mientras que otros líderes militares del Tapiz, como Guillermo, se dirigen a sus hombres -más veteranos- a través de verbos relacionados con la idea de exhortar o comandar (por ejemplo, *alloquor*), en lugar de reconfortar.⁴¹

Sin embargo, existen también elementos que refuerzan el liderazgo militar de Odo más allá del mero rol de garante de moral de batalla. El primero de estos elementos es el *baculum* esgrimido por el obispo, cuyo significado ha sido ampliamente discutido por especialistas. Mientras que algunos académicos consideran al bastón como una representación del oficio

⁴⁰ La afirmación clásica sobre la palabra *pueros* como referida a jóvenes escuderos puede verse en: John Horace ROUND, “Wace and His Authorities”, *The English Historical Review* 8 (1893) p. 682. Sir Frank Stenton sugiere que el uso de la palabra *pueros* establece una cierta jerarquía entre el rol militar de Odo, que motiva tan solo a escuderos, y Guillermo, el cual motiva a caballeros propiamente dichos. Stenton dice también que la elección de dicho vocablo se explica porque el autor inglés del Tapiz no encontró otra palabra en latín que replicase a la palabra en inglés antiguo *cnihtas*, cuyo significado es el de miembros jóvenes de la guardia armada personal de un señor, es decir, caballeros que no habían terminado todavía su entrenamiento. Sir Frank STENTON “The Historical Background”, en Sir Frank STENTON (ed.), *The Bayeux Tapestry: A Comprehensive Survey*, London, Phaidon Press, 1957, p. 22. La misma postura es sostenida por Reginald Allen Brown: Reginal Allen BROWN, “The Battle of Hastings”, en Stephen MORILLO (ed.), *The Battle of Hastings: Sources and Interpretations*, Rochester, Boydell Press, 1996 (1989), pp. 195-218.

⁴¹ MCKENZIE WILSON, op. cit., p. 173.

episcopal de Odo, la postura predominante hoy en día se inclina hacia considerarlo como un símbolo de mando militar.⁴² De hecho, el duque-rey Guillermo aparece en otras escenas del Tapiz portando un bastón similar mientras se dirige a sus soldados. El segundo elemento que refuerza dicho liderazgo son las metanarrativas del margen inferior del Tapiz, las cuales señalan un claro cambio en el desarrollo del combate desde el momento en que Odo hace su aparición. A partir de dicha escena, las franjas inferiores dejan de mostrar cuerpos de soldados normandos muertos y, en cambio, comienzan a enseñar arqueros normandos disparando a los anglosajones. Este cambio en la metanarrativa del margen inferior, señala Herbert E. J. Cowdrey, refuerza la influencia positiva de la intervención militar de Odo en Hastings, en especial considerando el importante rol que los arqueros normandos tuvieron en la batalla.⁴³

Puede verse entonces que la escena del Tapiz busca tanto igualar a Odo con otros combatientes o líderes de hombres -ya sea por su presencia en batalla, por portar armadura y estar a lomos de su corcel, así como por portar un bastón de mando- como individualizarlo en tanto obispo, a través de distintos elementos sensoriales, visuales, emocionales y literarios que resaltan su rol militar desde su costado episcopal. En términos de circulación, si bien es difícil establecer el alcance del Tapiz, es importante señalar que, por lo menos, la diversidad de sus narrativas y lugares de exhibición sugieren que la

⁴² Sobre la idea del *baculum* como un símbolo de estatus episcopal, así como para un análisis del caballo de Odo y su tamaño, véase por ejemplo: KEEFER, op. cit., pp. 105-107. Para la autora, la representación de Odo portando un símbolo episcopal en batalla constituye una crítica sutil hacia su figura, ya que la escena demostraría una *auctoritas* espiritual que, por motivos políticos-personales, se habría salido de control y habría tenido que ser usada en batalla. Las comparaciones con Guillermo portando un bastón similar, sin embargo, cuestionan esta visión y refuerzan la idea del *baculum* como símbolo de mando. Véase al respecto: COWDREY, op. cit., pp. 50-52. Sobre el armamento representado en el Tapiz en general, véase: Sir James MANN, "Arms and Armour", en Sir Frank STENTON (ed.), *The Bayeux Tapestry: a Comprehensive Survey*, London, Phaidon Press, 1957, pp. 56-69.

⁴³ H. E. J. COWDREY, op. cit., pp. 60-65.

representación de Odo al frente de batalla podía ser presentada y recitada tanto en espacios religiosos como seculares. Asimismo, la evidencia sugiere que esta obra influenció al menos una nueva representación escrita de Odo de Bayeux en la segunda mitad del siglo XII, aquella del *Roman de Rou* de Wace.

Wace, un canónigo de la catedral de Bayeux, escribió el poema llamado *Roman de Rou* para el rey Enrique II, entre 1160 y 1175. En dicha obra, el autor narra la historia del pueblo normando desde la época del establecimiento de Rollo en Normandía hasta principios del siglo XII, aunque su narrativa se centra sobre todo en la campaña de Guillermo el Conquistador en Inglaterra.⁴⁴ Si bien los académicos modernos concuerdan en que Wace basó su escrito sobre Hastings en fuentes similares a aquellas utilizadas por Orderico Vital (fundamentalmente Guillermo de Poitiers, Guillermo de Jumièges y el poema de Guy de Amiens), así como en tradiciones orales, el hecho de que el autor haya sido un canónigo en Bayeux llevó a considerar también como una posibilidad la influencia del Tapiz en su obra.⁴⁵

Wace describe de manera sumamente detallada la batalla de Hastings. Parte de este detallismo puede explicarse por el género literario elegido, ya que al ser un poema y no una crónica, el autor pudo permitirse extensas descripciones de las

⁴⁴ NAKASHIAN, op. cit., pp. 101-102. Sobre Wace y su obra, véase: Elizabeth VAN HOUTS, "Wace as Historian", en Katharine S. B., KEATS-ROHAN (ed.), *Family Trees and the Roots of Politics: The Prosopography of Britain and France from the Tenth to the Twelfth Century*, Woodbridge, Boydell Press, 1999, pp. 103-132, y ROUND, op. cit., pp. 677-683. Wace fue autor también del mucho más popular *Roman de Brut*, cuyas líneas narran los orígenes del pueblo bretón vinculándolos a Troya, así como también contienen la primera mención en lengua vernácula de la materia del Rey Arturo.

⁴⁵ Estudios recientes han reforzado dicha hipótesis, aunque no necesariamente por su representación de Odo, sino por ser Wace uno de los creadores de la tradición que atribuye -parcialmente- la muerte del rey Harold al impacto de una flecha normanda en uno de sus ojos, algo que podría haber sido influenciado por una interpretación equivocada de una escena representada en el Tapiz. Para la discusión al respecto, véase: Martin K. FOYS, op. cit., pp. 158-175.

escenas de combate.⁴⁶ Esta particularidad también alcanza al papel del obispo Odo, cuyo accionar es descrito de una manera notoriamente gráfica:

Odes, li boens coronez, qui de Baieues ert sacrez, posint, si lor dist: “Estez, estez! Seiez en pais, ne vos movez! N’aiez poor de nule rien ker, se Deu plaist, nos vientron bien.” [...] un haubergol aveit vestu desore une chemise blanche, lé fu le cors, lee la manche, sor un cheval tot blanc seeit, tote la gent le conoisseit, un baston teneit en son poig; la ou veeit le grant besoig faiseit les chevaliers torner e la les faiseit arrester, sovent les faiseit assaillir e sovent les faiseit ferir.⁴⁷

La asociación entre este pasaje y la imagen de Odo en el Tapiz de Bayeux resulta evidente en distintos elementos, tales como la mención del bastón y la armadura, la arenga a los caballeros temerosos del enemigo y el hecho de que el prelado se encontrase a lomos de un corcel. Lo visual, lo sensorial y lo emocional, juegan también un papel importante en la descripción, como por ejemplo en los colores de su túnica y su caballo, así como en el uso de verbos que refieren específicamente a lo visual (“seeit” y “conoisseit”).⁴⁸

De manera general, estas particularidades profundizan la faceta militar o incluso guerrera de Odo de Bayeux. Por un lado, la caracterización de los atemorizados combatientes normandos como caballeros (“chevaliers”) dista del significado

⁴⁶ El mayor nivel de detalle, sin embargo, no es una particularidad del *Roman de Rou*, sino que es compartida parcialmente por otras fuentes del siglo XII. De acuerdo a Martin K. Foys, de hecho, cuanto mayor es la distancia en tiempo entre la batalla y sus narrativas, mayor es el nivel de detalle con el que sus acontecimientos son descritos. Véase: FOYS, op. cit., p. 166. El *Roman de Rou*, en todo caso, se destaca en este punto como consecuencia de su género literario.

⁴⁷ Anthony HOLDEN y Glyn BURGESS (eds. y trads.), *Wace, The Roman de Rou*, Saint Helier, Societé Jersiaise, 2002, pp. 272-273.

⁴⁸ Algunos de estos elementos también separan al texto de Wace de lo enseñado en el Tapiz. Por ejemplo, el color del caballo de Odo, que es descrito como blanco por Wace pero aparece bordado en colores oscuros en el lienzo. De acuerdo a Daniel Gerrard, estas diferencias sugieren que, más allá del Tapiz, Wace podría haber basado su relato en otras fuentes escritas o visuales -hoy en día perdidas- que podrían haber mencionado el rol militar de Odo en Hastings de una manera similar a aquella de Guillermo de Poitiers y el Tapiz. Véase: GERRARD, op. cit., pp. 37-38.

de la palabra latina *pueros* utilizada en el lienzo bordado, elevando el rango de los temerosos combatientes que el prelado motiva. Por otro lado, el liderazgo militar del obispo también es reforzado, ya que si bien su autoridad de comando había sido representada en el Tapiz a través de la posesión del *baculum*, en el pasaje de Wace cobra una mayor profundidad al dirigir movimientos en el medio de la batalla, indicando a los caballeros dónde debían atacar o golpear.⁴⁹

Estos cambios en la narración de Wace también profundizan la vinculación de Odo con el arzobispo Turpín del Cantar de Roldán, poema que el autor menciona en uno de sus pasajes.⁵⁰ Que el prelado de Bayeux motive a caballeros y no a *pueros*, por ejemplo, lo acerca a la descripción de Turpín en la escena LXXXIX del Cantar. Allí se menciona al arzobispo de Reims arengando y motivando a los caballeros franceses poco antes del arribo de los sarracenos. Los llama “Franceis” o “Seignurs baruns”, vocablos más cercanos al concepto expresado por la palabra “chevaliers” (utilizada por Wace) que al de *pueros* (utilizada en el Tapiz).⁵¹ Más importante aún, esta escena termina con el narrador describiendo cómo Turpín exhortó a los caballeros a atacar a sus enemigos, utilizando el mismo verbo (“ferir”) con el que Wace

⁴⁹ Sin embargo, para Daniel Gerrard, la percepción general sobre la representación de obispos guerreros en Wace cambia si se analizan en conjunto el *Roman de Rou* y el *Roman de Brut*. Contando ambas obras, el canónigo pareciera haberse cuidado de no afectar el estatus sacerdotal de los clérigos que describió en batalla. Ibidem, p. 220. Esto, sin embargo, no le resta importancia al notorio avance en términos de secularización de la representación de Odo en Hastings que puede verse en el *Roman de Rou*.

⁵⁰ Wace señala que, antes de la batalla, un poeta normando llamado Tallifer recitó el Cantar de Roldán como parte de los preparativos para el combate. Este mismo poeta aparece en otra fuente temprana de Hastings, el *Carmen de Hastingae proelio*. Véase: BRILLANT, “The Bayeux Tapestry: a stripped narrative for their eyes and ears”, op. cit., pp. 125-126.

⁵¹ De hecho, estos mismos barones o experimentados combatientes son llamados “chevaliers” en otras secciones del Cantar. La cita es la siguiente: “D’altre part est li arcevesques Turpin, Sun cheval broche e muntet un lariz. Franceis apelet, un sermun lur ad dit: ‘Seignurs baruns, Carles nus laissat ci, Pur nostre rei devum nus ben murir: Chrestientet aidez a sustenir! Bataille avrez, vos en estes tuz fiz, Kar a voz oilz veez les Sarrazins. Clamez vos culpes, si preiez Deu mercit! Asoldrai vos pur voz anmes guarir. Se vos murez, esterez seinz martirs, Sieges avrez el greignor pareis’”, Gerard. J. BRAULT (ed. y trad.), *The Song of Roland. An Analytical Edition*, volumen 2, University Park y Londres, The Pennsylvania State University Press, 1978, pp. 70-72.

terminó su propia descripción del rol de Odo.⁵² Por último, los aspectos visuales juegan un rol en esta asociación. El color blanco, con el cual Wace describe la túnica utilizada por Odo (“une chemise blanche”), aparece también asociado al arzobispo Turpín en la escena CLXI del *Cantar*, cuando Roldán acude en su auxilio -puesto que se encontraba herido- y el narrador describe cómo le quita su cota blanca y ligera.⁵³

La influencia de los cantares de gesta en la representación de las actividades militares episcopales emerge claramente en la representación de Odo por Wace. Si bien es importante señalar, en términos de circulación de estas representaciones, que el *Roman de Rou* fue mucho menos popular que su obra anterior (el *Roman de Brut*), no deja de resultar cierto que su audiencia se pretendía igual de ambiciosa: eran el mismo rey Enrique II y su entorno hacia donde se dirigía aquella representación militar que asociaba a Odo con Turpín.

A lo largo de los siglos XI, XII y XIII, pueden verse formas similares de representar a obispos combatientes en otras áreas del norte europeo. La Baja Lotaringia, una región y ducado altomedieval en donde se encontraban los obispados de Utrecht, Lieja, Cambrai y buena parte del arzobispado de Colonia, presenta numerosos ejemplos de esta multiplicidad de representaciones militares episcopales. En muchos de ellos vemos reflejado, por ejemplo, la problemática de cómo narrar el accionar militar episcopal sin exceder aquellos límites canónicos ya mencionados sobre la portación de armas por parte del clero.

En la diócesis de Utrecht, el monje benedictino Alpert de Metz relata cómo, en el año 1007, una fuerza vikinga llegó a las

⁵² “Franceis descendant, a tere se sunt mis, E l’arcevesque de Deu les beneïst: Par penitence les cumandet a ferir”. Ibidem, p. 72.

⁵³ “A l’arcevesque Turpin alat aider, Sun elme ad or li deslaçat del chef, Si li tolit le blanc osberc leger. E sun blialt li ad tut detrenchet,” Ibidem, pp. 132-134. Cuando se observa la representación de Odo en el Tapiz, no aparece ninguna sugerencia o inferencia de este ropaje blanco mencionado por Wace. Lo que se ve -aparentemente blanco- debajo de su particular vestimenta en la escena de Hastings, es una cota de malla similar a la de los demás caballeros normandos.

puertas de la ciudad episcopal en una de sus numerosas incursiones de saqueo. Si bien una incursión similar había sido parcialmente resistida el año anterior en las cercanías de la ciudad mercante de Tiel -con la ayuda de un aristócrata regional, el conde Balderico de Drente-, en este caso los vikingos derrotaron a otra fuerza local y llegaron hasta Utrecht misma. La incursión, sin embargo, fue completamente rechazada por los habitantes de la ciudad episcopal, quienes no solo destruyeron el puerto para que los vikingos no lo utilizaran como base, sino que se refugiaron en las murallas y rechazaron cualquier tipo de negociación o rendición. Finalmente, los vikingos debieron partir.⁵⁴

La explicación principal de esta victoria se debió, de acuerdo a Alpert, a la influencia de la santidad del obispo Ansfrid de Utrecht (995-1010), a quien incluso los vikingos reconocían como una persona sagrada y venerable.⁵⁵ Ansfrid, un conde de larga y reconocida trayectoria secular y militar al servicio del rey, había decidido dejar las armas de lado una vez que asumió su cargo como obispo. La presencia e influencia de su figura en el sitio de Utrecht de 1007 es representada por Alpert con cierta ambigüedad, a la vez directa, en el sentido de que se atribuye la victoria a su figura sagrada, e indirecta o sugestiva, en el sentido de que no menciona su presencia ni describe su rol de manera explícita.⁵⁶

⁵⁴ Estos eventos son narrados en el libro I de *De diversitate temporum*, la obra más reconocida de Alpert de Metz. Véase: David S. BACHRACH (ed. y trad.), *Warfare and Politics in Medieval Germany, ca. 1000. On the Variety of Our Times, by Alpert of Metz*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012, pp. 19-21

⁵⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁶ Alpert menciona explícitamente que el triunfo fue gracias a Ansfrid. Más allá de eso, su presencia en Utrecht durante el ataque y su efecto positivo en la motivación y organización de los defensores puede inferirse también por el testimonio de los vikingos -quienes dijeron que no atacarían a una ciudad cuyo obispo fuese un hombre tan pío- así como por el contraste entre la no muy eficaz labor militar de la fuerza local que los vikingos derrotaron antes de llegar a Utrecht y la reacción organizada, valerosa y eficaz de los habitantes de la ciudad episcopal en el año 1007. Sobre la carrera secular de Ansfrid y su trasfondo familiar, véase: Jean BAERTEN, “Les Ansfrid au Xe siècle”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 39 4 (1961), pp. 1144-1158. Al igual que sucede en el caso de Odo Bayeux, otras fuentes primarias sugieren que Ansfrid mantuvo una cierta actividad militar a pesar de haberse convertido en obispo. Un documento diplomático del año 1005 lo muestra, por ejemplo, construyendo relaciones cercanas con el conde Balderico de

Lo cuidadoso de esta representación puede explicarse en parte porque el objetivo de Alpert de Metz era defender la santidad de Ansfrid, la cual era injustamente criticada por diversos actores locales.⁵⁷ De hecho, su foco en lo militar -o, mejor dicho, en representar con cuidado su accionar militar- se explica porque, al narrar su vida, el cronista no podía justificar su santidad a través de la mención de milagros tradicionales, como por ejemplo aquellos de curación, puesto que el obispo había lavado los pies de un leproso sin haber podido sanarlo.⁵⁸

Por lo tanto, la estrategia narrativa del monje benedictino parecería haberse centrado en alabar, en cambio, la transformación del estilo de vida de Ansfrid, enfatizando su alejamiento de la vida secular. Alpert no presenta esta transformación, sin embargo, como un contraste entre una forma de vida mala (secular-militar) y buena (eclesiástica-no militar), sino que valoriza de manera positiva la carrera militar de Ansfrid al servicio del rey y, a su vez, sugiere que una vez convertido en obispo, su práctica o hábitos de batalla se habían tornado en algo mejor (“Vertitur in melius, sic sic certaminis usus”).⁵⁹ La descripción ambigua de su accionar militar ante los

Drente, aquel que lo ayudaría a enfrentar a los vikingos en su incursión del año 1006 y que luego sería, por un tiempo, un importante aliado militar del sucesor de Ansfrid, el obispo Adalbaldo II de Utrecht. Véase: S. MULLER y A. C. BOUMAN (eds.), *Oorkondenboek van het Sticht Utrecht tot 1301*, volumen 1, Utrecht, Oosthoek, 1920, p. 152 (documento n° 160). Rolf Grosse señala que una posible cooperación militar de Ansfrid con el rey germano Enrique II puede haberse dado también en el año 1005, cuando el monarca utilizó Utrecht como base para realizar una expedición punitiva en Frisia: Rolf GROSSE, “L'évêque d'Utrecht autour de l'an Mil: le modèle d'un prélat ottonien?”, en Alexis WILKIN y Jean-Louis KUPPER (eds.), *Évêque et prince. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an mil*, Lieja, Presses universitaires de Liège, 2013, pp. 207-224. Sin embargo, Grosse se inclina por la posición de que Ansfrid no pareciera haber estado presente en la ciudad cuando los vikingos atacaron en el año 1007.

⁵⁷ El principal crítico pareciera haber sido un mercader de la ciudad de Tiel. BACHRACH, *Warfare and Politics in Medieval Germany*, op. cit., pp. 30-32.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁵⁹ Esta frase forma parte de un poema aparentemente recitado cuando el obispo asumió su cargo. Dicho poema puede leerse en: Georg. H. PERTZ (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*. SS, 4, Hannover, 1841, p. 706. Rolf Grosse ha señalado que en caso de que Ansfrid hubiese participado en el sitio de Utrecht en el año 1007 (algo de lo que él no está seguro), su representación por parte de Alpert de Metz se mantenía, en todo caso, dentro de las limitaciones canónicas al accionar militar episcopal existentes en el siglo XI. Véase: Rolf

vikingos no provenía, entonces, de una condena abierta a su accionar secular, sino fruto de una estrategia narrativa que buscaba representar su comportamiento en aquel contexto de acuerdo a parámetros hagiográficos establecidos.⁶⁰

De manera similar a lo sucedido con la representación de Odo de Bayeux por Guillermo de Poitiers, en donde el contexto específico y las limitaciones canónicas al accionar militar clerical jugaban un papel importante en la descripción de su accionar, el énfasis que Alpert coloca sobre el cambio del estilo de vida de Ansfrid, que formaba parte de la construcción narrativa de su santidad, terminó influenciando en la representación de su accionar militar durante el ataque vikingo.

Si bien esta cuidadosa representación del accionar militar del obispo Ansfrid se explica, fundamentalmente, por su condición de santo –una condición no compartida por Odo de Bayeux–, existen otros episodios en la Baja Lotaringia que también reflejan el accionar militar de obispos no santos de una manera similar a lo ya dicho sobre el obispo normando. La diócesis de Cambrai, por ejemplo, presenta variados ejemplos de intervenciones militares episcopales tanto en el siglo X como en el XI, todos ellos narrados en la *Gesta episcoporum Cameracensium*, cuyos primeros libros fueron escritos entre

GROSSE, *Das Bistum Utrecht und seine Bischöfe im 10. und frühen 11. Jahrhundert*, Colonia, Böhlau, 1987, pp. 194-197.

⁶⁰ De hecho, Alpert describe, de forma completamente acrítica e incluso con cierto dejo de alabanza, numerosas acciones militares del sucesor de Ansfrid, Adalboldo II. En lo que respecta a su estrategia narrativa para construir la santidad de Ansfrid, Alpert pareciera haber elegido compararlo con la figura de San Martín de Tours, un importante santo no solo para la Cristiandad Occidental en general sino para la diócesis de Utrecht en particular. Esta asociación se pone de manifiesto cuando se compara la frase de Alpert en la que se pregunta a quién se podría asignar la victoria ante los vikingos sinó al santo obispo Ansfrid y su figura sagrada, una frase estructurada de manera notoriamente similar a la utilizada por Sulpicio Severo en su famosa *Vita Sancti Martini*, para referirse a una escena militar en la vida del santo de Tours. Para esta escena, véase: Phillip BURTON (ed. y trad.), *Sulpicius Severus' Vita Martini*, Oxford, Oxford University Press, pp. 98-99. Sobre la importancia de San Martín para Utrecht, a cuya figura se dedicaron tanto colecciones de milagros producidas localmente como la catedral misma, véase: Marco MOSTERT, “De kerstening van Holland (zevende tot twaalfde eeuw). Een bijdrage aan de middeleeuwse religieuze geschiedenis”, *Holland*, 25 (1993), pp. 130-142.

1021 y 1024.⁶¹ El libro I nos habla del obispo Fulberto (934-956), quien dirigió exitosamente la defensa Cambrai ante una incursión magiar en el año 954. El elemento interesante de dicha descripción es que su función resulta muy similar a la de Odo de Bayeux, tanto en la narrativa de Guillermo de Poitiers, como un motivador de soldados que combate a través de plegarias, así como del Tapiz, en tanto obispo motivando a sus hombres desde el frente de batalla (en este caso, desde las murallas).⁶² La presencia del obispo o, en otras palabras, la representación del contacto visual, sensorial y emocional de su figura en un contexto de batalla, aparecen aquí en todo su esplendor.

Asimismo, la *Gesta episcoporum Cameracensium* incluye elementos de crítica al extremo secularismo de algunos obispos, de manera similar a la expresada por Orderico Vital con respecto a Odo a principios del siglo XII. El caso más relevante es el del sucesor de Fulberto, llamado Berengario (956-958). Este obispo se encontró con una resistencia inusitada por parte de los ciudadanos locales a su elección, siendo expulsado luego de un corto periodo al frente de su diócesis. El prelado, sin embargo, consiguió apoyo de algunos nobles locales y, tras juntar una fuerza significativa, retornó a la ciudad y se cobró venganza contra sus habitantes. El autor critica fuertemente dicho accionar punitivo, al cual considera excesivo y violento.⁶³

⁶¹ La traducción de la gesta episcopal de Cambrai utilizada aquí, que cuenta con una extensa introducción a la obra y a la diócesis en el siglo XI, es: Bernard S. BACHRACH y David S. BACHRACH (eds. y trans.), *Deeds of the Bishops of Cambrai, Translation and Commentary*, Londres y Nueva York, Routledge, 2018.

⁶² El episodio es narrado en el libro I, capítulo 75. Ibidem, pp. 82-85. Si bien es cierto que este obispo pareciera haberse beneficiado del hecho de que uno de sus antecesores restauró y extendió las murallas de la ciudad episcopal, su rol en la defensa de la misma es exaltado en la gesta local de todas maneras. Esta alabanza del rol militar de Fulberto se realizó a pesar de que el cronista de Cambrai expresó cierto disgusto ante el hecho de que el mismo no había sido elegido por el rey germano. Sobre el episcopado de Fulberto, véase: Charles MERIAUX, "Fulbert Évêque de Cambrais et d'Arras (933/934-956)," *Revue du Nord* 86 (356-357) (2004), pp. 525-542.

⁶³ BACHRACH y BACHRACH, op. cit., pp. 90-91. El autor de la gesta señala que fue el mismo San Gery, un importante santo local, quien se apareció en los sueños del obispo Berengario para castigarlo por sus crímenes (golpeándolo con su vara). Poco después de este sueño, el obispo falleció.

La crítica, sin embargo, -y al igual que lo sucedido en el caso de Odo de Bayeux-, no iba dirigida necesariamente al accionar militar episcopal en sí, puesto que el mismo autor había alabado el involucramiento militar de Fulberto unas páginas atrás, sino hacia la forma, la desmesura y, en este caso, el objetivo de la violencia propagada por Berengario.

Continuando con las similitudes en la representación del accionar militar de Odo de Bayeux y los obispos bajo lotaringios, debe señalarse también que, en los siglos XII y XIII, puede observarse una profundización de las características seculares de las representaciones militares episcopales. Un ejemplo puede verse en la diócesis de Lieja, en relación a la conquista y destrucción de la fortaleza de Chèvremont en el año 987 por parte del obispo Notgero (972-1008).⁶⁴ La primera mención de participación episcopal en este evento aparece en la continuación de la *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, originariamente escrita por Heriberto de Lobbes, pero continuada por Anselmo de Lieja entre los años 1052 y 1056.⁶⁵

⁶⁴ El obispo Notgero fue un prelado sumamente importante para el obispado de Lieja. Representante del poder imperial en la región, durante su mandato la diócesis desarrolló un incipiente poder militar que sería coronado por el otorgamiento de poderes condales por parte del rey germano. La bibliografía sobre Notgero es sumamente extensa. El estudio clásico sobre su figura es: Godefroid KURTH, *Notger de Liège et la civilisation au Xe siècle*, 2 volúmenes, París, Picard, 1905. Para una contextualización de su episcopado en un marco político más amplio, puede verse la famosa monografía de Jean-Louis Kupper sobre las relaciones entre Lieja y el Imperio: Jean-Louis KUPPER, *Liège et l'Église impériale aux XIe-XIIe siècles*, Paris, Société de Edition "Les Belles Lettres", 1981, pp. 109-150. Para un estudio biográfico más reciente, incluyendo un apartado sobre el episodio de Chèvremont, véase: Jean-Louis KUPPER, *Notger de Liège (972-1008)*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 2015. Sobre Notgero de Lieja y el contexto regional en donde actuó, véase: Alexis WILKIN y Jean-Louis KUPPER (eds.), *Évêque et prince. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an mil*, Lieja, Presses universitaires de Liège, 2013.

⁶⁵ Como señalan los reconocidos historiadores Jean-Louis Kupper y Claude Gaier, una epístola del año 987 sugiere que la fortaleza de Chèvremont se encontraba sitiada en aquel momento por un ejército imperial al mando de la emperatriz Teófano († 991), sin realizar mención alguna del obispo. La siguiente referencia en las fuentes contemporáneas será aquella de Anselmo de Lieja, de mediados del siglo XI, en donde el autor señala la destrucción de la fortaleza y se la atribuye al obispo Notgero, sin mencionar a la emperatriz. La invisibilización del rol de la emperatriz Teófano debe ser destacada, ya que habla del contexto político específico en el que pareciera haber escrito Anselmo. Por

El cronista no detalla extensamente el evento, señalando tan solo que Notgero destruyó aquella fortaleza hasta los cimientos -la cual era una guarida de bandidos que había azotado la diócesis de Lieja por largo tiempo- y haciendo referencia a que las ruinas, no muy lejanas a la ciudad, podían ser vistas por los ojos de los fieles.⁶⁶ Si bien vemos aquí nuevamente la invocación de elementos narrativo-visuales (las menciones de las ruinas visibles) como una forma de legitimar la participación episcopal en un episodio bélico, de manera similar a lo sucedido con Odo de Bayeux en el Tapiz, la descripción en sí misma no resulta muy detallada.

Este episodio, no obstante, fue reelaborado a mediados del siglo XIII en la obra del monje cisterciense Gilles d'Orval, el cual introdujo diversas temáticas provenientes de la literatura secular de su época para exaltar el rol del obispo Notgero. Gilles escribió desde el monasterio de Orval, en aquel entonces bajo la autoridad del arzobispo de Tréveris. Si bien esta casa religiosa no se destacó particularmente por su producción escrita, sí encontró en la figura del monje cisterciense un escritor dedicado, cuyo principal objetivo consistió en corregir y expandir las gestas episcopales del obispado de Lieja escritas por Heriberto de Lobbes y el ya mencionado Anselmo. Entre

un lado, podría ser analizada tanto en relación a cierto rechazo que la figura de Teófilo generó entre algunos contemporáneos, en especial cuando ejerció como emperatriz por sí sola luego de la muerte de Otón II. Por otro lado, es importante considerar también el diferente contexto político, dado que Anselmo escribió su narrativa unos sesenta años después de la destrucción de la fortaleza, bajo monarcas diferentes y en defensa de un obispo, Wazo de Lieja (1042-1048), quien mantuvo una relación tensa con el emperador Enrique III. Sobre el episodio de Chèvremont, véase: Claude GAIER, *Grandes batailles de l'histoire liégeoise au Moyen Age*, Lieja, E. Wahle, 1980, pp. 15-25 y KUPPER, *Notger de Liège (972-1008)*, op. cit., pp. 39-48. Sobre el obispado de Wazo, véase: KUPPER, *Liège et l'Église impériale aux XIe-XIIe siècles*, op. cit.

⁶⁶ "Multa auferens incommoda, plura huic nostrae aecclesiae contulit commoda, inter quae miseros Leodicenses liberare studuit a munitissimo et factiosis hominibus semper fecundo Montis Caprarum castello. Quod quam damnose vicinum fuerit ipse Leodio, haut longe hinc distantes fidelibus oculis subiectae attestari possunt eiusdem oppidi ruinae", en R. KOPKE (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, SS, 7, Hannover, 1846, p. 203.

1247 y 1251, Gilles escribió su propia versión de este texto, a la cual llamó *Gesta episcoporum Leodiensium*.⁶⁷

Aunque el autor se basó fuertemente en los trabajos de sus predecesores, también reescribió o corrigió numerosos episodios que aquellos habían narrado, como por ejemplo aquel de la destrucción de Chèvremont. A diferencia de Anselmo, quien se había preocupado tan solo por atribuir al obispo Notgero la decisión y el reconocimiento de haber destruido aquel refugio de bandidos, Gilles fue un paso más allá y detalló la manera en la que el mismo fue conquistado. Fundamentalmente, el monje cisterciense hizo foco en la figura del castellano y su mujer, quienes estaban muy preocupados por bautizar a sus hijos recién nacidos. De acuerdo con el relato de Gilles, ambos solicitaron que el bautismo fuese realizado nada más y nada menos que por el obispo Notgero en persona.⁶⁸

Astuto y sagaz, en vez de rechazar o condenar aquellas arrogantes pretensiones, el prelado las aceptó. Luego, realizó un concilio secreto con sus hombres para compartirles un plan secreto que había ideado y, al mismo tiempo, eligió él mismo el día para realizar el sacramento. Cuando aquel día llegó, el obispo de Lieja acudió acompañado de numerosos “clérigos” que, en verdad, eran soldados ataviados con ropajes sacerdotales. Una vez dentro de Chèvremont, a la orden de Notgero, los falsos clérigos removieron sus ropajes -enseñando

⁶⁷ Gilles acompañó esta versión con otra más en formato abreviado. Sobre la *Gesta episcoporum Leodiensium*, véase: Sylvain BALAU, *Les sources de l'histoire de Liège au Moyen Age, Étude critique*, Bruxelles, Henri Lamertin, 1903, pp. 451-467. Sobre el contexto local en la época en la que el monje escribió su gesta, véase: Alain MARCHANDISSE, *La fonction épiscopale à Liège aux XIIIe et XIVe siècles*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 1998.

⁶⁸ “Contigit autem ordinatione divina, dominum ac possessorem eius ex nobilissima coniuge sexus masculini prolem suscipere. Infantulo igitur recenter nato, considerans pater nullam circum se potioris dignitatis inveniri personam, a quo suscipere posset, puer baptismi gratiam, Leodiensem conveniens episcopum precatur obnix, quatinys coniugem suam in hac infirmitate dignetur invisere et filium sibi natum sacro fonti inmergere”, J. HELLER (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, SS, 25, Hannover, 1880, p. 57.

sus armas y armaduras- e iniciaron un ataque sorpresivo y violento que les permitió conquistar la fortaleza.⁶⁹

De manera evidente, el liderazgo militar del obispo de Lieja es exaltado, tanto en su iniciativa y decisión como en la planificación de la estrategia, al punto de convertirse en la principal explicación narrativo-militar de la conquista de Chèvremont. Ya no es Notgero, como en la crónica de Anselmo, mencionado solamente como el responsable de la conquista y destrucción de aquella fortaleza, sino que su rol es detallado y las consecuencias militares y narrativas de su liderazgo militar son explicitadas.⁷⁰ Asimismo, la escena completa pareciera haber estado fuertemente influenciada por temáticas literarias ya presentes en otros romances de la época, en especial aquellos elaborados en torno a la materia de Troya.⁷¹ De hecho,

⁶⁹ “Qua sponsione gratanter accepta, miles ad propria regreditur et prefixam ab episcopo diem letus prestolatur. Erat autem in seculo dives et prepotens et nobilissima Francorum cretus propagine. Cernens igitur sapiens antistes dampnorum et calamitatum innumerabilium querelis sub hac occasione posse finem dari, congregato silenter militari cetu non modico, quid mente concepisset, secreto eis pandit consilio.” [...] “Die igitur postero illucescente, loriceis et gladiis milites iubet armari et habitu clericali desuper indui, galeas occulte sub cappis clericalibus portari, laicalem comam pilleis laneis celari. His ita gestis, clero illo precedente, subsequens episcopus egreditur ab urbe, et canonico more incedentes cum iam castro propinquarent, nuntiatur episcopus illuc venire, tocius fere cleri sui stipatus agmine. Occurrit statim miles cum omnio populo suo, episcopus devote suscipitur et cum suo comitatu castrum illud introducitur. Sed ut compendiose loquar, priusquam residerent, mutato repente fortune casu, ad edictum presulis abicitur habitus clericalis, mutatur in militem clerus ille mirabilis, parent in loriceis qui tetris prius latebant sub cappis”, Ibidem. Gilles señala luego, aunque sin profundizar, que durante el ataque se destruyeron casas e iglesias. Esta mención podría interpretarse como una forma relativamente sutil de cuestionar dichos métodos de guerra por parte de un obispo, más allá de que, de manera general, el relato alaba la figura de Notgero.

⁷⁰ Esta particularidad se asemeja a lo mencionado previamente sobre el desarrollo del nivel de detalle en las narrativas sobre la batalla de Hastings. Al igual que sucedió con la historiografía y literatura anglonormanda sobre dicha batalla, que incrementó el grado de detalle en sus descripciones militares a lo largo del siglo XII, las narrativas sobre la conquista de Chèvremont siguieron un camino similar, con una clara influencia transformadora en la representación del rol militar episcopal.

⁷¹ El ejemplo más claro lo constituye el *Roman de Troie*, por Benoît de Sainte-Maure, escrito en el siglo XII. La elaboración de un subterfugio para la conquista de una plaza fortificada aparece aquí en la famosa escena del caballo de Troya: Glynn S. BURGESS y Douglas KELLY (eds. y trans.), *The Roman de Troie, by Benoît de Sainte-Maure*, Cambridge, D. S. Brewer, (2017), pp. 355-363. Este romance fue sumamente popular, con numerosas copias realizadas.

la elaboración de un subterfugio para penetrar en un sitio inexpugnable, así como la crítica moral a los defensores de la plaza fortificada -como hizo Gilles d'Orval al criticar la arrogancia del pedido de bautismo por parte de los castellanos de Chèvremont- formaban parte de la resignificación literaria medieval habitual de la temática de Troya.⁷²

Por otro lado, la representación de obispos disfrazándose con el objetivo de sortear problemas de carácter fundamentalmente secular no era una novedad en los registros historiográficos de Lotaringia. A mediados del siglo XII, un canónigo y preboste de San Simeón de Tréveris, llamado Balderico, escribió una gesta episcopal dedicada al arzobispo local Albero (1132-1152), la cual describe numerosos episodios de carácter bélico.⁷³ Entre las muchas vicisitudes que Albero tuvo que sortear en su juventud, una de ellas fue la persecución por parte de partidarios del rey germano Lotario III († 1137), al cual Albero se había opuesto fruto de las divisiones existentes en el reino alemán en el ya mencionado contexto de la Querella de las Investiduras. En dos ocasiones estuvo Albero a punto de ser descubierto por los partidarios del rey, pero, de acuerdo a Balderico, el futuro arzobispo logró evadirlos disfrazándose primero de guardia local y luego de mendigo. En la segunda ocasión, su disfraz de mendigo también le dio acceso al entorno de la reina y, a través de ella, a poder escuchar parte de los planes secretos del rey.⁷⁴

⁷² Merece ser señalado, sin embargo, que la crítica moral de Gilles d'Orval pareciera ser menos severa hacia la figura de la esposa del castellano, ya que la misma es caracterizada como "nobilissima". Sobre la interpretación literaria medieval de la temática de Troya en relación a las escenas de asedios, véase: Malcolm HEBRON, *The Medieval Siege: Theme and Image in Middle English Romances*, Oxford, Clarendon Press, 1997. A pesar de que el título del libro sugiere un foco en Inglaterra, el mismo analiza numerosos ejemplos provenientes del continente europeo.

⁷³ Si bien Tréveris se encuentra ubicada en lo que entonces era llamado la Alta Lotaringia, Balderico mismo había nacido en Florennes, en la diócesis de Lieja. Su formación fue, por otro lado, en París. Sobre Balderico y su obra, incluyendo una traducción al inglés de la misma, véase: Brian A. PAVLAC (ed. y trad.), *A Warrior Bishop of the Twelfth Century: The Deeds of Albero of Trier, by Balderich*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008.

⁷⁴ Ibidem, pp. 37-40.

Finalmente, es importante señalar que las virtudes caballerescas de coraje y audacia también aparecen mencionadas en relación con el accionar militar episcopal en fuentes continentales de principios y mediados del siglo XIII. El mejor ejemplo de esta novedad lo constituye el arzobispado de Colonia. La particular importancia de esta arquidiócesis, tanto para la política regional en la Baja Lotaringia como para la política imperial en general -en especial en lo que respecta a las ambiciones e incursiones político-militares de los reyes germanos en Italia- demandaba a sus arzobispos un creciente compromiso y desarrollo del poder secular, registrable ya desde mediados del siglo X. Hasta finales del siglo XI, distintas narrativas tanto hagiográficas como historiográficas mencionan a los arzobispos de Colonia poseyendo responsabilidades militares. No obstante, ninguno de estos registros va más allá de los parámetros ya mencionados para este periodo, es decir, la mención de los prelados al mando de ejércitos -con un mayor o menor grado de crítica- o simplemente de fuerzas militares provenientes de aquella arquidiócesis.⁷⁵

El siglo XIII, sin embargo, trae novedosas y más detalladas descripciones del accionar militar de los arzobispos, en las cuales se exaltan los valores de valentía y audacia, profundizando la secularización de los prelados incluso más allá de lo ya mencionado sobre Wace y Odo de Bayeux. Un ejemplo claro de este cambio puede verse en la *Chronica Regia Coloniensis*, una crónica local, escrita con un cierto estilo analítico en el monasterio de san Pantaleón en Colonia.⁷⁶ La versión escrita en

⁷⁵ El texto más importante es la *Vita Brunonis*, por Ruotgero, una obra hagiográfica dedicada al arzobispo Bruno de Colonia (953-965) que justifica explícitamente sus poderes temporales y su accionar secular. Sobre el desarrollo del poder secular del arzobispado de Colonia en los tiempos de Bruno, así como sobre la *vita* dedicada a su persona, véase: Henry MAYR-HARTING, *Church and cosmos in early Ottonian Germany: the view from Cologne*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 1-49. Asimismo, otras fuentes regionales ya mencionadas, como *De diversitate temporum* o la gesta de los obispos de Cambrai, mencionan -sin ahondar en detalles- episodios militares que involucraron a los arzobispos de Colonia a principios del siglo XI.

⁷⁶ Es por este motivo que la crónica es más comúnmente conocida como *Annales S. Panthaleonis Coloniensis maximi*. Sobre la misma, véase: Carl August LUCKERATH,

torno al año 1250 describe el accionar militar del arzobispo Conrado (1238-1261) contra el duque de Brabante Juan I († 1294). En ella, se dice que, en el año 1239, mientras el duque brabantino se acercaba de manera amenazante a la ciudad de Colonia, el arzobispo -electo, pero aún no consagrado- decidió salir audazmente a su encuentro: “[...], electus animo promptissimus, ut nec multum peccaret audacia, ex una portarum civitatis cum paucis militibus prosiliens, civibus quiescentibus, insultum audaciter facit contra extremam ducis aciem”⁷⁷.

La virtud destacada aquí es la audacia y el coraje militar, en el sentido del riesgo que tomó el prelado al salir de su ciudad y atacar al duque de Brabante. Esta particularidad narrativa puede explicarse, en buena parte, por la mención de que Conrado realizó esta acción audaz mientras que los habitantes de la ciudad descansaban (“civibus quiescentibus”). Esta comparación se refiere al histórico conflicto que enfrentaba a los arzobispos de Colonia con sus ciudadanos desde, al menos, el siglo XII. El período de Conrado, sin embargo, contó con una renovada crispación de la relación entre el prelado y los habitantes de la ciudad, lo cual explica que la crónica local, producida para el entorno episcopal, tomase partida por Conrado y criticase la falta de audacia militar de sus rivales locales ante un enemigo externo.⁷⁸ En todo caso, lo que merece ser resaltado es que, a la hora de intervenir literariamente en este conflicto político local de larga data, el cronista de San Pantaleón decidió recurrir a la representación positiva del prelado en un contexto de guerra y a la exaltación de

“Chronica regia Coloniensis und Chronica Sancti Pantaleonis als Zeugnisse der mittelalterlichen Kölner Historiographie”, en Georg MOLICH, Uwe NEDDERMEYER y Wolfgang SCHMITZ (eds.), *Spätmittelalterliche städtische Geschichtsschreibung in Köln und im Reich. Die „Koelhoffsche“ Chronik und ihr historisches Umfeld*, Colonia, SH-Verlag, pp. 57-67.

⁷⁷ G. WAITZ (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, SS, 18, 1880, p. 275.

⁷⁸ De hecho, fue recién hacia el año 1250 cuando Conrado inició acciones para reconstruir el poder secular de los arzobispos en la ciudad. Precisamente en aquellos años fue también cuando se escribió aquella continuación de la *Chronica regia*. Conrado, por otro lado, fue una figura controversial, especialmente en su juventud. Una breve biografía puede verse en: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118713930.html> último acceso, 31/08/2022.

un valor caballeresco como su principal estrategia de apoyo al bando arzobispal.

Como hemos visto, el incremento de detalle que se observa en las narrativas del siglo XII sobre la batalla de Hastings, en especial aquella de Wace sobre el rol del obispo Odo de Bayeux, encuentra paralelismos también en otras transformaciones literarias e historiográficas en la Baja Lotaringia. Representaciones más detalladas, roles más diversos de los obispos y, fundamentalmente, la apelación a valores tradicionales de la literatura épica, cortesana y caballeresca, aparecen como novedades fundamentales de los siglos XII y XIII que profundizan e intensifican la secularización de las representaciones del accionar militar episcopal, eclipsando al antiguo rol de soporte moral y espiritual más habitual del siglo XI.

Resultaría interesante preguntarse aquí si estamos frente al reflejo literario de un cambio en el peso militar de la figura episcopal en contextos de guerra, es decir, si se trata de que los obispos de los siglos XII y XIII eran más capaces en lo militar y, por ello, las representaciones de su accionar acompañaron dicha evolución, o si estamos frente a un proceso de transformación literaria, es decir, un cambio en la forma de explicar narrativamente los resultados militares, fruto de una creciente influencia de la literatura secular en las narrativas historiográficas de la época. Asimismo, pareciera ser que los contextos específicos, como los movimientos de reforma eclesiástica, la Querella de las Investiduras, o el desarrollo del derecho canónico, han jugado un rol importante en este tipo de representaciones. Por supuesto, es perfectamente posible pensar que estos procesos sucedieron en conjunto, aunque restaría entonces analizar con mayor profundidad sus múltiples formas de interacción.

En principio, sería erróneo creer que este cambio del rol militar de los prelados en los siglos XII y XIII es el resultado de una mayor influencia suya en los enfrentamientos, es decir, que su liderazgo era percibido como más determinante, puesto que

dicha influencia ya se encontraba presente en las representaciones del siglo XI. La intervención moral de Odo de Bayeux reconfortando a los *pueros* en el Tapiz, de acuerdo a las metanarrativas inferiores de aquella obra, resultó determinante para el desarrollo positivo y victorioso de la batalla, de la misma manera que lo fue la presencia del obispo Ansfrid de Utrecht ante los vikingos en el año 1007, o las arengas morales y las plegarias realizadas por el obispo Fulberto de Cambrai desde las murallas y ante los sitiadores magiares, en el año 954. En este sentido, los prelados del siglo XI eran representados tan determinadamente en lo militar como aquellos de los siglos posteriores y, por lo tanto, el foco no debería estar en el peso militar relativo de un obispo sino en la explicación de cómo ese peso fue expresado literariamente a lo largo del tiempo.

Quizás, una forma de avanzar en esta dirección sería analizar la manera en la que las distintas representaciones literarias y visuales del accionar militar episcopal interactuaron entre ellas, preguntándose, en última instancia, si es posible hablar de la existencia de una temática literaria específica de los obispos guerreros o combatientes que experimentó transformaciones a lo largo de los siglos, así como rastrear sus orígenes y establecer sus etapas de desarrollo. De hecho, si se examina la circulación de las representaciones del accionar militar episcopal, Pueden verse numerosas interacciones y reelaboraciones de los mismos episodios a lo largo de los siglos. La representación de Guillermo de Poitiers sobre el accionar de Odo de Bayeux en Hastings influyó, por ejemplo, en la obra de Orderico Vital, así como el Tapiz de Bayeux, pensado para ser exhibido y recitado en espacios tanto religiosos como seculares, pareciese haber influenciado en la representación de Odo por Wace, la cual a su vez dialogaba con otras temáticas provenientes del mundo literario caballeresco y épico como la de Turpín.

En el caso de los Países Bajos medievales, una mayor investigación -de carácter general y comparativo- sobre la

circulación de estas representaciones es aún requerida. No obstante, es sabido que la obra de Alpert de Metz fue leída y alabada, al menos, por el reconocido obispo Burchardo de Worms, así como por un cronista sumamente influyente del siglo XII, Sigeberto de Gembloux, quien a su vez reelaboró algunos de los episodios que mencionaban acciones militares episcopales. El episodio de Chèvremont, por su lado, se mantuvo circulando localmente en la diócesis de Lieja hasta la Baja Edad Media, siendo incluso retomado y expandido por el cronista Jean d'Outremeuse en el siglo XIV.

Por último, los aspectos visuales y sensoriales parecieran haber ocupado también una parte importante de las representaciones militares episcopales. El Tapiz de Bayeux es quizás el mejor ejemplo, no solo por los elementos visuales como el *baculum* que, al compararse con otros similares, permiten establecer con mayor claridad el rol de Odo en Hastings, sino por los aspectos performativos del mismo, fundamentalmente las inscripciones que ayudaban en su recitación y que individualizaban al obispo Odo por sobre los demás combatientes. No existe un artefacto como el Tapiz en los Países Bajos medievales durante el período analizado. Sin embargo, otros elementos visuales como las monedas, los sellos, o las representaciones de obispos en libros litúrgicos iluminados, podrían analizarse en busca de referencias a su rol militar. Las múltiples coincidencias entre las representaciones de Odo de Bayeux en Hastings y la participación militar de los obispos bajo lotaringios sugieren que este tipo de elementos visuales y performativos también podrían estar presentes en el continente.

Con un ojo a Dios y con otro a los hombres. La vista de los obispos ingleses, entre cura del alma y de la comunidad (siglo XII)

Fabrizio De Falco

Universidad de Bolonia

Istituto Italiano per gli Studi Storici-Napoli

Italia

El dualismo entre los papeles religioso y político de los obispos ofrece la posibilidad de solicitar nuevas preguntas a las fuentes históricas sobre su relación con el dualismo entre el mundo interior y el mundo sensible. Por lo que concierne ese último dualismo, el interés de los estudiosos y de las estudiosas por la “interioridad” se ha desarrollado junto con la investigación del mundo sensorial, es decir, la forma en que él se concebía y experimentaba en la Edad Media.¹ En ese campo, Christopher Woolgar ha utilizado los sentidos internos y la visión sensorial como caso de estudio para articular la íntima relación del pecado y de la virtud con los sentidos, analizando cómo se produjo esta relación y el modo en que se interpretaron los sentidos en la vida cotidiana.² Si Woolgar ha identificado un manque en los trabajos publicados sobre los sentidos que se deriva de un énfasis en los aspectos ideológicos más que en los prácticos de la experiencia sensorial, es también verdad que ambos aspectos no están forzosamente disociados, al menos en el caso de las fuentes narrativas.³ Ese artículo quiere indagar

¹ Constance CLASSEN, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London, Routledge, 1993; Stephen G. NICHOLS, Andreas KABLITZ, y Alison CALHOUN (dir.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008; Robin MACDONALD, Emilie K. M. MURPHY y Elizabeth L. SWANN (dir.), *Sensing the Sacred in Medieval and Early Modern Culture*, Abingdon, Routledge, 2018.

² Christopher Michael WOOLGAR, *The Senses in Late Medieval England*, New Haven, Yale University Press, 2006, pp. 11-13.

³ *Ibidem*, p. 4

cómo la relación entre la visión sensorial y los sentidos internos fue utilizada para convoyer el juicio personal y político sobre los obispos ingleses en el siglo XII. Si bien el sentido de la vista, como señala Rosemary Garland-Thomson, no fuera tal vez tan central en la Edad Media como lo es en nuestros tiempos contemporáneos, las fuentes medievales se preocupan profundamente por la presencia o ausencia de una vista plenamente operativa, especialmente en relación con el impedimento práctico derivado de las diversas gradaciones de ceguera.⁴ En las próximas líneas, se analizarán y se pusieron en comparación descripciones relativas a la vista de tres obispos que fueran escritas por autores cuales Guillermo de Malmesbury, Walter Map y Adamo de Eynsham. Los tres autores habían recibido una formación similar y fueron operativos en un ambiente cultural común, lo del reino anglonormando. Así, si de un lado las similitudes y divergencias entre las descripciones de la vista de los obispos serán usadas por captar el trasfondo común sobre la relación entre la sensorialidad y el cargo de obispo, de otro lado la contextualización de la descripción en la perspectiva general de los textos examinados mostrará cómo la descripción de la vista podría vehicular los juicios y los objetivos de los autores.

Probablemente, es durante el siglo XII que en Inglaterra la tensión entre las responsabilidades administrativas, políticas y religiosas de los obispos alcanzó su mayor intensidad. En este periodo, el reino inglés formaba parte no sólo del reino anglonormando fundado por Guillermo I el Conquistador en 1066, sino también de un espacio más heterogéneo que con frecuencia se denomina el “imperio Plantagenet”.⁵ De

⁴ Rosemarie GARLAND-THOMSON, *Staring: How We Look*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 25-26. Edward WHEATLEY, *Stumbling Blocks Before the Blind: Medieval Constructions of a Disability*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014, pp. 23 y 189. William Ian MILLER, *Eye for an Eye*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 35-36, 109-129. Dallas G. DENERY, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World: Optics, Theology, and Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

⁵ A decir, el vasto sistema de dominios bajo el control de la dinastía Plantagenet, que incluía territorios continentales en Francia y tenía una fuerte influencia en el conjunto de las Islas Británicas, y que se mantuvo de esta forma desde 1154 hasta 1216. Martin

particular importancia para el argumento de ese artículo, son las relaciones entre el cuerpo episcopal inglés y el poder regio. Uno de los efectos de la conquista normanda fue la relación simbiótica entre el gobierno del reino y la jerarquía eclesiástica, que se consolidó como parte integrante del sistema de gobierno.⁶ Como en toda Europa, los obispos ingleses eran ante todo grandes señores del reino y la posibilidad de que los reyes ingleses decidieran qué hombres debían ocupar los cargos episcopales estaba directamente ligada a la gobernabilidad concreta del reino. Los obispos se encargaban de gobernar los territorios de sus diócesis, actuando a menudo también como funcionarios reales y los numerosos estudios sobre la Iglesia inglesa y sus relaciones con los soberanos anglonormandos han puesto de manifiesto la oposición del cuerpo episcopal anglonormando a la aceptación de la supremacía papal, así como la fuerte influencia ejercida sobre las Iglesias galesa, escocesa e irlandesa y los estrechos vínculos mantenidos con la escuela de teología parisina.⁷ La lucha por las investiduras sólo tocó tangencialmente y tardes al reino anglonormando y el hecho de estar lejos de Roma contribuyó a que los

AURELL, *L'Empire des Plantagenêt*, Paris, Perrin, 2004; Richard HUSCROFT, *Tales from the long twelfth century the rise and fall of the Angevin Empire*, New Haven, Yale University Press, 2016. El artículo usará la expresión, más neutral, de “espacio”, una perspectiva que desafía la centralidad de la corte regia y la total adherencia de los cortesanos a las ambiciones y los objetivos de los reyes, Fabrizio DE FALCO, “Una riflessione storiografica sullo spazio politico Anglo-Normanno tra XI e XII secolo”, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 119 (2017), pp. 239-78.

⁶ Ya en 1066 Guillermo I intervino en la Iglesia inglesa acelerando el proceso de asimilación de la liturgia y las costumbres continentales e importando del continente hombres y modelos cercanos al proceso de reforma de la Iglesia romana, cuyo ejemplo más claro es quizá el de Lanfranco de Pavia. Por una visión general, Frank BARLOW, *The English Church 1066-1154*, London, Longman, 1979; Margaret Templeton GIBSON, *Lanfranc of Bec*, Oxford, Clarendon, 1978.

⁷ Martin BRETT, *The English Church Under Henry I*, Oxford, Oxford University Press, 1975; Christopher Robert CHENEY, Christopher Nugent Lawrence BROOKE, David LUSCOMBE, Geoffrey MARTIN y Dorothy OWEN (dir.) *Church and Government in the Middle Ages: Essays Presented to C.R. Cheney on His 70th Birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; Pierre BOUET y François NEVEUX (dir.), *Les Évêques normands du xie siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1995; Jörg PELTZER, *Canon Law, Careers and Conquest Episcopal Elections in Normandy and Greater Anjou, C.1140-C.1230*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

nombramientos de los obispos siguieran siendo competencia del rey inglés. Aunque la intervención de los reyes en la distribución de las diócesis inglesas y normandas no siguió un plan político preciso, sino que estuvo determinada por decisiones contingentes, el mantenimiento de este sistema creó un cuerpo episcopal vinculado al soberano y que participaba de una cultura de gobierno simbiótica a la del rey.⁸ Desde este punto de vista, el servicio que los obispos debían a la comunidad no era sólo a la comunidad de fieles y subordinados directos de la diócesis, sino sobre todo a la comunidad del reino, entendida como un cuerpo único dirigido por el rey. Dado el papel esencial de los obispos para el sostenimiento del reino, durante el siglo XII se mantuvo en Inglaterra una especie de Reichskirche, y el servicio en la corte real se convirtió en un paso privilegiado hacia el cargo episcopal: la llegada a las sedes episcopales de hombres leales al soberano tenía el objetivo de asegurar el apoyo político de los señores eclesiásticos al propio soberano, creando una especie de circuito cerrado.⁹ El cuerpo episcopal inglés consolidó esta posición de apoyo a la autoridad regia hasta mediados del siglo XIII, cuando todo el sistema en el que se basaba el espacio Plantagenet se derrumbó.¹⁰

Junto con el modelo de simbiosis entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno del reino, a través el enlace creado de la conquista normanda, llegaron de la Europa continental nuevas ideas sobre el papel y el comportamiento del clero. Como efecto de las reformas de la Iglesia romana los obispos tenían que asegurar sus capacidades en el gobierno de las diócesis, a decir sus competencias en el derecho canónico y su incorruptibilidad en el servir la Iglesia romana, y los valores de

⁸ Everett CROSBY, *The King's Bishops. The Politics of Patronage in England and Normandy, 1066-1216*, New York, Palgrave MacMillan, 2013 p. 28, John SABAPATHY, *Officers and Accountability in Medieval England 1170-1300*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp.135-184.

⁹ Hugh THOMAS, *The Secular Clergy in England, 1066-1216*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

¹⁰ Sophie Thérèse AMBLER, *Bishops in the Political Community of England, 1213-1272*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

la castidad, la pureza moral, la *pietas* y la disciplina espiritual, se impusieron en teoría al clero. Dada la distancia con Roma, este cambio tuvo dificultades para imponerse en las Islas Británicas, donde, por ejemplo, en el siglo XII muchos clérigos seguían casados cuando lo del celibato fue quizás el mayor cambio impuesto al clero.¹¹ Sin embargo, los obispos, como líderes del clero secular, debían, al menos en teoría, dar el ejemplo y respetar todos estos cánones o, al menos su imagen pública debía hacerlo. La Europa continental y, en particular, Francia, desempeñaron un papel importante a la hora de dotar al reino inglés de hombres con las aptitudes necesarias y un perfil religioso tan renovado. Los clérigos ingleses engrosaron las filas de la Universidad de París, contribuyendo a importar un nuevo ideal de obispo al servicio del reino, el obispo de la corte, capaz de prestar apoyo y consejo al rey.¹²

Hombres formados para ser administradores, nuevas tareas provenientes de las reformas promovidas a Roma y una estructura eclesiástica simbiótica con la del gobierno del reino, y sometida a él. Este era el contexto en el que se movían los obispos, un contexto en el que la tensión entre los dos oficios, el servicio a Dios y el servicio a la comunidad del reino, y los diferentes deberes y lealtades que llevaban aparejados, estalló en el famoso conflicto entre el arzobispo de Canterbury Tomás Becket y el rey de Inglaterra Enrique II.¹³ No creo que sea necesario volver a contar aquí la historia de este famoso enfrentamiento, que llevó a Tomás Becket de ser un hombre de confianza del soberano, y por lo tanto arzobispo, a ser asesinado en su catedral, por ser arzobispo. Todavía, el ejemplo, bien conocido, rinde una imagen vívida de lo sensible y

¹¹ Julia BARROW, “*Hereford Bishops and Married Clergy, c. 1130–1240*”, *Historical Research*, 60 (1987), pp. 1–8.

¹² Charles Stephen, JAEGER, “Courtliness and Social Change”, en Thomas BISSON (dir.), *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 287–309.

¹³ Nicholas VINCENT, “*Beyond Becket: King Henry II and the Papacy (1154–1189)*”, en Peter CLARKE y Anne DUGGAN (dir.), *Pope Alexander III (1159–81): the art of survival*, Aldershot, Ashgate, 2012, pp. 257–300.

peligroso equilibrio entre el servicio a la comunidad política del reino y el servicio a Dios en la Inglaterra del siglo XII.

Los obispos cuyas descripciones serán analizadas fueron obispos en estricta conexión con el gobierno del reino anglonormando y cuyas vidas cobren el entero arco del siglo XII: Guillermo Warelwast (m. 1137), obispo de Exeter; Gilberto Foliot, obispo de Hereford y de Londres (m. 1186); Hugo de Avalon, obispo de Lincoln (m. 1200).

Guillermo Warelwast, normando, aparece por primera vez como clérigo real al servicio de Guillermo II Rufo y luego fue empleado por el rey inglés principalmente como diplomático, especialmente en la disputa entre el rey y el arzobispo de Canterbury, Anselmo de Aosta, en lo que fue la primera parte de la lucha por las investiduras en Inglaterra.¹⁴ En calidad de tal fue enviado varias veces a Roma donde el biógrafo de Anselmo de Aosta, Eadmero, sugiere que Guillermo Warelwast había sobornado el papa para obtener su apoyo.¹⁵ Continuó su servicio como diplomático durante el reinado del sucesor de Guillermo II, Enrique I. Gracias a su buen hacer durante la lucha por las investiduras, como recompensa fue nombrado obispo de Exeter, junto con otros clérigos reales cuya promoción había sido bloqueada hasta entonces por el arzobispo de Canterbury.¹⁶ En 1120, pocos años después de su elección, Guillermo Warelwast se quedó ciego.

Guillermo de Malmesbury, monje e historiador, describe la ceguera de Guillermo de Warelwast en sus *Gesta Pontificum Anglorum*, la contrapartida de la más famosa *Gesta Regum*

¹⁴ Frank BARLOW, "Warelwast, William de (d. 1137), administrator and bishop of Exeter", *Oxford Dictionary of National Biography*. Consultado el 8 Jun. 2022, <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-28731>.

¹⁵ Eadmero DE CANTERBURY, *Historia Novorum in Anglia*, Martin RULE (ed.), London, Rolls Serie, 1884, pp. 110-112. Eadmero DE CANTERBURY, *Vita Anselmi*, Richard William SOUTHERN (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1972, p.113.

¹⁶ Norman Frank CANTOR, *Church, Kingship, and Lay Investiture in England, 1089-1135*, Princeton, Princeton University Press, 1958, pp. 256-267.

Anglorum.¹⁷ Se trata de una obra larga y compleja, completada en el 1125, en la que se resumen los obispos y los santos de cada diócesis inglesa y sus historias desde sus orígenes hasta los días del autor.¹⁸ Guillermo de Malmesbury describe la carrera de Guillermo Warelwast en ambos los textos, y afirma con convicción que la elección de Guillermo Warelwast fue garantizada por la autoridad real como compensación por su servicio en la corte regia y en el enfrentamiento entre el arzobispo de Canterbury Anselmo de Aosta y los reyes Guillermo Rufo, primero, y Enrique I, después.¹⁹ Sobre su ceguera, el *Gesta Pontificum Anglorum* es claro:

Willelmo, qui post ei [Osbernus] successit, ferebatur fama in vulgus prolata non debere esse episcopum qui careret sereno oculorum. Aditiebantur et minae, ut si nollet sponte cedere proturbaretur invitus. Sed eum dictorum turbolentia pro generis et aetatis ejus reverentia caruisset effectum, placido ille fine defecit, et alter subrogatus est. Nec multo post ambitionis tulit precium; oculorum visu et incolumis cetera et viridis aetatis omnino privatus.²⁰

Entonces, Guillermo Warelwast había ya intentado reemplazar al anterior obispo de Exeter compartiendo la opinión común de que nadie podía ser obispo si no tenía buena vista. Un asunto que puede ser imaginado como metafórico, una vista aguda, previsor, sino que, para Guillermo de Malmesbury, cuando Guillermo Warelwast alcanzó a convertirse en obispo de

¹⁷ Guillermo DE MALMESBURY. *Gesta Pontificum Anglorum*, Michael WINTERBOTTOM y Rodney Malcolm THOMSON (ed.), 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 2007; Guillermo DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum*, Roger Aubrey MYNORS, Rodney Malcolm THOMSON y Michael WINTERBOTTOM (ed.), 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1998.

¹⁸ Sigbjørn Olsen SØNNESYN, “*Lex orandi, lex scribendi?* The Role of Historiography in the Liturgical Life of William of Malmesbury”, en Katie Ann-Marie BUGYS, Andrew KRAEBEL y Margot FASSLER (dir.), *Medieval Cantors and their Craft: Music, Liturgy and the Shaping of History, 800–1500*, York, York Medieval Press, 2017, pp. 240–254; Sigbjørn Olsen SØNNESYN, *William of Malmesbury and the Ethics of History*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2012.

¹⁹ Guillermo DE MALMESBURY. *Gesta Pontificum Anglorum* vol i, I. 49-50, pp. 124-148, I. 54, pp.156-160; I. 158-60, pp. 178-184; I. 63 pp. 188-190; Guillermo DE MALMESBURY. *Gesta Regum Anglorum*, vol. ii, V. 414, p. 746-750, V. 416 pp. 752, y V. 417, p. 754.

²⁰ Guillermo DE MALMESBURY. *Gesta Pontificum Anglorum*, vol. i, II.94, p. 316

Exeter, coronando su ambición, él mismo perdió la vista. Una correlación que bien explica como la vista a la cual Guillermo de Malmesbury se estaba refiriendo era la vista estrictamente sensorial. Las otras veces que aparece en el texto, el comparece siempre como un clérigo al servicio del rey de Inglaterra en su lucha contra el arzobispo de Canterbury, y por lo tanto contra la Iglesia.²¹ Esta es la última descripción de Guillermo Warelwast en el *Gesta Pontificum Anglorum*, y es el epílogo para un hombre descrito por Guillermo de Malmesbury como indigno del cargo episcopal. Gracias a esta descripción, es posible notar dos cosas sobre la vista de los obispos: la primera es el sentido común, la segunda es la forma en que actúa el castigo divino. Guillermo Warelwast intentó ocupar el lugar de su predecesor basándose en la opinión común de que sin una buena vista no se podía ser obispo y hay dos razones para esta petición del clérigo real. La primera es la gestión de los propios deberes: ser ciego significaba tener problemas en la gestión de los oficios eclesiásticos, empezando por officiar la misa, y la posibilidad de controlar a la comunidad. Como ejemplo de como el magisterio y la práctica religiosa estaban liados al tener una buena vista se puede notar como desde el siglo XII los laicos solían participar de la eucaristía sólo a través de ese sentido: en su forma más primaria, la *elevatio* consistía en que el sacerdote consagraba el pan eucarístico y luego lo elevaba para hacerlo visible a los fieles.²² La segunda razón, desde el punto de vista religioso, se refiere a una discriminación física que ve la ceguera como una desventaja peculiar con respecto a la relación con la divinidad y el pecado. Remitiéndose al Levítico y al Deuteronomio, los ciegos, al igual que otros discapacitados, podían ser excluidos de la comunión y, en particular, no podían acceder a los cargos eclesiásticos; en el Nuevo Testamento la ceguera es también conectada al pecado y por eso acción curadora de Jesús tenía la doble valencia de restaurar tanto el

²¹ Ibidem, II.50, p. 148.

²² WHEATLEY, op.cit, p. 15.

cuerpo cuanto el espíritu.²³ Por supuesto, durante la Edad Media encontramos más excepciones a estos preceptos que aplicaciones, pero la petición de Guillermo Warelwast nos dice que eran lo suficientemente conocidos y válidos como para ser recusados contra alguien.

Sin embargo, en la descripción de Guillermo de Malmesbury hay un carácter punitivo en la ceguera de Guillermo Warelwast, directamente relacionada con sus ambiciones y las formas que utilizó para conseguirlas. Los cronistas de los siglos XI y XII atestiguan a menudo la ceguera como castigo divino, que manifiesta la incapacidad de ver la luz divina e impide la reflexión basada en la observación del mundo natural.²⁴ Guillermo de Malmesbury, como muestra Emily Winkler en su trabajo sobre la responsabilidad regia, tenía una interpretación providencialista de la historia, en la que las faltas individuales de los hombres van seguidas constantemente de un castigo divino.²⁵ La ceguera de Guillermo Warelwast en el *Gesta Pontificum Anglorum* es un castigo divino consiguiente a las acciones del obispo de Exeter que había intentado por todos los medios obtener la sede episcopal y sirvió al rey en detrimento de la Iglesia.

Para entender la descripción de Guillermo Warelwast hay que mirar las fuentes que Guillermo de Malmesbury utilizó para escribir la *Gesta Pontificum*. Aunque la principal inspiración y fuente de Guillermo de Malmesbury fue Beda el Venerable, las noticias relativas a la lucha por la investidura en Inglaterra están tomadas de Eadmero de Canterbury, partidario y biógrafo del arzobispo Anselmo de Aosta.²⁶ En

²³ Irina METZLER, *A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment*, New York, Routledge, 2013, pp. 39-42.

²⁴ Joy HAWKINS, "Seeing the Light? Blindness and Sanctity in Later Medieval England", *Studies in Church History*, 47 (2011), pp. 148-58.

²⁵ Emily WINKLER, *Royal Responsibility in Anglo-Norman Historical Writing*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 106-128.

²⁶ Richard William SOUTHERN, *Saint Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought 1059-C.1130*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963; Emily Joan WARD, "Verax historicus Beda: William of Malmesbury, Bede and historia", en Rodney THOMSON, Emily DOLMANDS y Emily WINKLER (dir.), *Discovering William of*

particular, la descripción de Guillermo Warelwast hecha por Eadmero de Canterbury es totalmente negativa y no es una sorpresa: Guillermo Warelwast fue el enviado de Enrique I contra Anselmo de Aosta y su elección al obispado de Exeter fue bloqueada durante mucho tiempo por el propio Anselmo.²⁷ Recordando que Guillermo Warelwast fue un clérigo real que estuvo activo en el bando de los reyes de Inglaterra durante la lucha de las investiduras contra el propio Anselmo, podemos ver que Guillermo de Malmesbury tomó informaciones de los escritos de uno de los oponentes políticos de Guillermo Warelwast y también de una obra cuyo principal objetivo era glorificar la figura de su enemigo Anselmo de Aosta.²⁸

Pues, esta descripción, junto con las descripciones negativas de otros obispos, no está presente en todas las diferentes ediciones de la *Gesta Pontificum* que han llegado hasta nosotros. Estas descripciones negativas están presentes en las ediciones que fueron las primeras y destinadas a los monjes de Malmesbury con fines didácticos; los ejemplares posteriores, destinados a salir del entorno de Malmesbury, no llevan estos comentarios.²⁹ Como han demostrado varios estudios sobre la *Gesta Regum*, Guillermo de Malmesbury fue un autor cuidadoso con la edición de sus escritos y su conveniencia y uso político.³⁰ La razón por la cual Guillermo de Malmesbury eliminó de su obra los comentarios negativos, y a ese punto la ceguera de

Malmesbury, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2017, pp. 175-188; Rodney THOMSON, "William of Malmesbury edition of the "Liber Pontificalis", *Archivum Historiae Pontificiae*, 16 (1978), pp. 107-108.

²⁷ Eadmero DE CANTERBURY, *Historia Novorum in Anglia*, pp. 68, 88, 185, 152-160. Eadmero DE CANTERBURY, *Vita Anselmi*, pp. 97, 113, 128, 130-135.

²⁸ Sally N. VAUGHN, "St. Anselm and the English investiture controversy reconsidered", *Journal of Medieval History*, 6 (1980), pp. 61-86.

²⁹ Guillermo DE MALMESBURY. *Gesta Pontificum Anglorum*, vol.i, pp. xxi-xxiii, xxviii, xliv-xlv, l-li.

³⁰ Rodney THOMSON, "The "scriptorium" of William of Malmesbury", en Malcom B. PARKERS y Andrew WATSON (dir.), *Medieval Scribes, manuscripts and libraries*, London, Scolar Press, 1978, pp. 117-142. Recientemente, Lorenzo BELLEI MUSSINI, *Propter adhorantium auctoritatem voluntate. Legittimazione, patronage e propaganda nelle Gesta Regum Anglorum di Guglielmo di Malmesbury*, tesis de doctorado sostenida en 2014, (dir. Francesca ROVERSI MONACO), Università di Bologna.

Guillermo Warelwast se confirma como un juicio divino, se puede encontrar contextualizando la obra en el periodo en el cual fue escrita. Guillermo de Malmesbury escribió la *Gesta Pontificum*, es decir, el período que precedió la llamada “Anarquía”, que vio a Matilde y Esteban de Blois disputarse el reino de Inglaterra en un panorama de alianzas extremadamente cambiantes.³¹ Pero si los reyes podían cambiar en poco tiempo, los obispos siempre tenían que esperar un poco más. Y si Guillermo de Warelwast hubiera muerto en 1137, es decir, durante la redacción de la *Gesta Pontificum*, hay que recordar que su lugar como obispo de Exeter fue ocupado por su nieto Roberto. En los mismos años en los cuales Guillermo de Malmesbury escribía, el monasterio de Malmesbury buscaba la autonomía de su obispo de Winchester, Roger de Salisbury.³² Así, por un lado, el texto didáctico, dirigido a los monjes de Malmesbury, denunciaba el mal comportamiento de los obispos, probablemente con el objetivo de fortalecer el espíritu comunitario de la abadía y su lucha por la autonomía. Por otra parte, cuando la obra salió del monasterio, las críticas a los obispos, parte integrante del sistema de gobierno del reino, pudieron tener un efecto negativo en la causa, atrayendo la enemistad tanto de la estructura eclesiástica como de la clientela vinculada a estos obispos. Guillermo de Malmesbury había entonces obtenido la imagen de Guillermo de Warewalst de las obras de Eadmero y había sobre esa imagen construido la motivación divina de su ceguera, pues la eliminó cuando un juicio tan hostil podría haberlo empujado en malas aguas.

También Gilberto Foliot tuvo una carrera notable entre la jerarquía eclesiástica inglesa. Después su formación en Cluny, fue prior de Abbéville, su primer paso por entrare en el mundo

³¹ Edmund KING (dir.), *The Anarchy of King Stephen's Reign*, New York, Clarendon Press, 1994.

³² N. BERRY, “St. Aldhelm, William of Malmesbury, and the liberty of Malmesbury Abbey”, *Reading Medieval Studies*, XVI (1990), pp. 15-38.

anglonormando.³³ Gilberto Foliot llegó a ser abad de St. Peter a Gloucester, gracias al patrocinio del earl Milo de Gloucester, luego fue obispo de Hereford y más tarde obispo de Londres. Tras su acción como abad de Gloucester, Gilberto Foliot consiguió ser un enlace entre la aristocracia local y el gobierno del reino, aumentando la influencia de la abadía de St. Peter hasta las Marcas Galesas, y ganó así la catedral episcopal de la diócesis de Hereford, sede estratégica por el gobierno del reino, que le fue confirmada directamente por el papa Eugenio III.³⁴ Durante la guerra entre Esteban de Blois y Matilde por la sucesión al trono inglés, Gilberto logró mantenerse equidistante, pero luego se puso del lado del hijo de Matilde y luego primer rey Plantagenet, Enrique II. Después sirvió continuamente en la corte real como juez y diplomático, acompañando su trabajo con un intenso estudio y en el 1160, a la muerte de Teobaldo, arzobispo de Canterbury, fue candidato al palio arzobispal. Enrique II decidió nombrar a su propio canciller, Tomás Becket, como arzobispo de Canterbury y Gilberto Foliot fue nombrado obispo de Londres, sede que ocupó durante algunos años al mismo tiempo que la de Hereford. En el momento de la disputa entre Enrique II y Tomás Becket, Gilberto Foliot fue firmemente al lado del rey, tanto que fue excomulgado dos veces por el mismo arzobispo.³⁵

Gilbert Foliot es descrito para Walter Map, clérigo real en la corte de Enrique II de Inglaterra, juez itinerante, canónigo de Hereford y de St Paul's a Londres, archidiacono de Oxford y luego obispo electo de Hereford. La única obra suya que se

³³ Sobre los pasos que habían acercado Gilberto Foliot al reino anglonormando y la importancia de Abbéville, Glauco Maria CANTARELLA, "Il cinquantennio di ferro di Cluny", *PRZEGŁAD HISTORYCZNY*, TOM CXI, 2020, ZESZ. 3, pp. 423-435, p. 425-426.

³⁴ Julia BARROW, "Clergy in the Diocese of Hereford in the Eleventh and Twelfth Centuries", *Anglo-Norman Studies*, 26 (2004), pp. 37-53; Zachary Nugent BROOKE y Christopher Nugent BROOKE, "Hereford Cathedral Dignitaries in the Twelfth Century", *Cambridge Historical Journal*, 8 (1944), pp. 1-21.

³⁵ Juan de Salisbury, secretario y partisano de Tomás Becket, acusó a Gilberto Foliot por su fidelidad al rey, Anne DUGGAN, "John of Salisbury and Thomas Becket", en Michael WILKS (dir.), *The World of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 427-438, pp. 432-433.

conserva -contenida en un único y tardío manuscrito- es el *De Nugis Curialium*, escrito en la segunda mitad del siglo XII, originalmente entre 1172 y 1189 (al menos). El debate sobre la enigmática composición del *De Nugis Curialium* ha ocupado a los estudiosos durante mucho tiempo.³⁶ Esta incertidumbre temporal se debe a la confusa estructura del texto y a los ajustes realizados por el autor durante la creación de la obra y por los copistas posteriores. Siguiendo el último estudio de Joshua Byron Smith sobre el texto, considero el *De Nugis Curialium* como una obra “congelada en revisión”: Walter Map seguía revisando su texto en la última década del siglo XII, ajustando los relatos y bocetos escritos previamente durante su estancia en la corte de Enrique II.³⁷ En el *De Nugis Curialium* se ofrecen dos descripciones de Gilberto en su vejez: una pone Gilberto Foliot entre los sabios de su tiempo que todavía, a pesar de su edad, estudian a la luz de las velas y desgastan sus ojos;³⁸ otra, forma parte de una exhortación de Walter Map a Gilberto para que siga escribiendo y estudiando:

Scribas ergo, Gilleberte, secures, ut diuine legis inter occulta luceas, dulcesque nodos mellea soluas eloquencia [...] Iam senectus et librorum usus tibi cecitatem inducunt, et tuam faciunt ut dudum cecutientis Meonii suauiloquam senectutem. Iam non corporeis oculis, sed quibus angeli Dominum uident, Ipsum et sua uideas et contempleris, ut per has tenebras te perducatur in admirabile lumen suum, qui cum Deo Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen. Iam incipient torpere liuidi; miminerunt quidem quid scripserit, resipiscunt et penitent, digni certe penis Empedioclis uel Eudonis penitencia.³⁹

³⁶ James HINTON, “Walter Map’s *De nugis curialium*: Its Plan and Composition”, *Publications of the Modern Language Association of America*, 32 (1917), pp. 81-132.

³⁷ Joshua Byron SMITH, *Walter Map and the Matter of Britain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017, pp. 76-82.

³⁸ Walter MAP, *De Nugis Curialium*, Montague Rhodes JAMES, Charles Nugent Lawrence BROOKE y Rodney Aubrey MYNORS (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1983, I.12 p. 36.

³⁹ *Ibidem*, IV.5, p. 314.

Entonces Walter Map señala que Gilberto Foliot está perdiendo la vista y que esto se debe sin duda a la edad, pues también al intenso estudio de los libros. Un panegírico, que es muy diferente de la descripción de Guillermo Warelwast, y que pone en luz dos cuestiones. La primera es que la pérdida de la vista se convierte en una oportunidad para que Gilberto se acerque a Dios, a la verdadera luz, porque verá ya no con los ojos externos, a decir del cuerpo, sino con los del alma. Que la vista podría alejar el espíritu verso distracciones era una idea propia también de otros autores eclesiásticos coevos y partícipes de lo mismo ambiente cultural, como Gerardo Cambrense y que resentía mucho de las tendencias monásticas del siglo XII.⁴⁰ La segunda cuestión, que podemos leer a la luz de la carrera política de Gilberto Foliot, es que muchos se habían movido en su contra una vez que había envejecido. Es posible que, del mismo modo que Guillermo Warelwast había intentado deponer al viejo obispo de Exeter por su vejez y ceguera, muchos podrían haber intentado hacer lo mismo con Gilberto Foliot, considerándolo no más hable de gobernar su diócesis.⁴¹ La incapacidad debida a la progresiva pérdida de la vista es contrastada por Walter Map, sin embargo, con una renovada capacidad de Gilberto Foliot, que en su vejez llega a tener una escritura y una elocuencia aún más dulces, pero sobre todo es capaz de llevar su mirada más allá de la oscuridad y directamente al Señor. En comparación con la descripción de Guillermo de Malmesbury, los dos caminos de la vida narrados por los autores son diferentes: Gilberto obtiene la ceguera debido a su intensa dedicación a los estudios y puede así, ya no distraído por el resplandor del mundo secular, acercarse más fácilmente a las esferas superiores.

⁴⁰ WOOLGAR, op. cit., pp. 176-177. Gerardo CAMBRESE, *Gemma ecclesiastica*, John HAGEN (trad.), Leiden, Brill, 1979, pp. 182-183.

⁴¹ También después la muerte de Tomás Becket, Gilberto Foliot siguió haciéndose enemigos, incluidos sus precedentes compadres como David de Londres, Julia BARROW, *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe, C.800-C.1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 205-206.

Una peculiaridad del *De Nugis Curialium* es que relata con precisión las experiencias y conocimientos del autor. Tanto es así que la descripción que hace Walter Map de Gilberto Foliot se ve confirmada por las palabras del propio Gilberto Foliot, que en su comentario al *Pater noster* enviado a su sobrino Gualtiero Foliot, se describe así: “Nunc uero se michi senectus ingerit, uisus deserit, minoratur sensus, et mentem caligo occupat, et cetera queque que a studiosis optantur”.⁴² Entonces, Walter Map se encargó en serio de defender a Gilberto Foliot de los ataques debidos a la pérdida de la vista debida a su vejez, una cuestión admitida por lo mismo obispo de Londres. Para entender la defensa y el panegírico que Walter Map hizo a Gilberto Foliot, es preciso saber que el obispo de Londres era uno de los protectores de Walter Map que fue canónigo de Hereford bajo su episcopado y con el traslado de Gilberto Foliot a Londres obtuvo prebendas en la ciudad.⁴³ La descripción de Walter Map pretendía entonces mitigar y ponerse del lado del que había sido uno de sus mecenas. Gilberto Foliot murió en 1186, pues enfatizar su posición a favor del obispo de Londres podría continuar siendo útil a Walter Map. El *De Nugis Curialium* fue probablemente pensado como un curriculum vitae que mostraba al lector las experiencias de Walter Map, pero también sus contactos y conexiones personales. Gilberto Foliot formaba parte de una gran familia que ocupaba varios niveles en la jerarquía eclesiástica inglesa y es probable que Walter Map, con su descripción de Gilberto Foliot, haya querido también recordar su proximidad a los otros Foliot que le habrían podido leerlo. Esto puede haber funcionado: tras la muerte de Gilbert Foliot, Walter Map continuó su carrera en la diócesis de Lincoln y en la de Hereford, donde varios nietos de Gilberto están atestiguados entre los canónigos de las catedrales. En particular, Walter Map

⁴² Gilberto FOLIOT, *The Commentary on the Lord's Prayer of Gilbert Foliot*, David Neil BELL (ed.), *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 56 (1989) 80-101, p. 90.

⁴³ Gunnar STOLLBERG, *Die Soziale Stellung Der Intellektuellen Oberschicht Im England Des 12. Jahrhunderts*, Lübeck, Matthiesen Verlag, 1973, p. 72. En 1173 Walter Map era su clérigo, Adrian MOREY y Christopher Nugent Lawrence BROOKE (ed.), *Gilbert Foliot and his Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 53-54.

hizo la misma carrera eclesiástica de Roberto Foliot, que fue archidiácono de Oxford y luego obispo de Hereford, cargas que casi siembran ser estadas prerrogativas de la familia Foliot en la segunda medad del siglo XII.⁴⁴

El obispo de Lincoln, Hugo (1140-1200), era originario de Avalon, en la frontera de Saboya, e ingresó en la Orden de los Cartujos tras visitar la Gran Cartuja. En 1179 fue llamado directamente por el rey de Inglaterra, Enrique II, a quien había sido recomendado por algunos nobles franceses, por devenir el prior de la Cartuja de Witham.⁴⁵ En 1186 fue nombrado obispo de Lincoln, una de las diócesis más ricas de Inglaterra, y también en este caso, la elección fue hecha directamente por Enrique II. El rey inglés siempre había asegurado esta diócesis para hombres de su confianza, primero su hijo natural Godofredo y luego Walter de Coutances, ambos de los cuales luego llegaron a ser arzobispos.⁴⁶ El obispo de Lincoln siguió teniendo varios encargos diplomáticos en nombre de los reyes ingleses también durante los reinados de Ricardo I y de Juan Sin Tierra.⁴⁷ Hugo de Avalon fue canonizado santo en 1220 también gracias a la *Magna Vita Sancti Hugonis*, una hagiografía escrita entre el 1206 y el 1212 por Adamo de Eynsham, que fue su

⁴⁴ Por la familia Foliot en la jerarquía eclesiástica inglesa, Frank BARLOW, *Thomas Becket*, Berkley, University of California Press, pp. 107-115; Emma MASON, *Westminster Abbey and Its people, c. 1050- c. 1216*, Rochester, Boydell Press, 1996, p. 62. Roberto Foliot, nieto de Gilberto Foliot, fue archidiácono de Oxford y luego obispo de Hereford. Julia BARROW, "Foliot, Robert (d. 1186), bishop of Hereford", *Oxford Dictionary of National Biography*. Consultado el 13 Mayo 2022: <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-9793>.

⁴⁵ Janet BURTON, *The Monastic and Religious Orders in Britain, 1000-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 79-81.

⁴⁶ Por Godofredo, arzobispo de York, Craig NAKASHIAN, "All my Sons are Bastards: Geoffrey Plantagenet's Military Service to Henry II", en Radosław KOTECKI y Jacek MACIEJEWSKI (dir.), *Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 122-140.

⁴⁷ Karl LEYSER, "The Angevin Kings and the Holy Man", en Henry MAYR-HARTING (dir.), *St Hugh of Lincoln: Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the Eighth Centenary of St Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 49-73.

capellán.⁴⁸ Uno de los primeros capítulos de la *Magna Vita Sancti Hugonis* relata el primer impacto de Hugo con la Gran Cartuja. En la historia, Hugo de Avalon quiere ver con sus propios ojos a la Gran Cartuja, de la cual ha oído hablar y, llegado en el sitio, inspecciona el convento: lo que ve inflama en su corazón el deseo de convertirse en monje cartujo. Le impresiona la visión del desierto habitado por los monjes, la tranquilidad del lugar, y todo lo que ve lo refuerza en su elección: las copiosas bibliotecas, el modo de vida de los monjes, sus costumbres.⁴⁹

En este caso, a través de sus ojos, Hugo de Avalon comprende el valor de la regla cartujana, que luego hará suya. De hecho, en la *Magna Vita* se muestra cómo, al llegar a Inglaterra, reconstruyó el arruinado convento de Witham, imponiendo la misma disciplina que había visto y aprendido previamente en la Gran Cartuja. El rigor cartujo es lo que Hugo de Avalon sigue aplicar una vez convertido en obispo, a la hora de elegir lo que no quiere ver. En la *Magna Vita* se lee que un día algunos de sus clérigos le informaron de un hecho milagroso que había como protagonista un anciano sacerdote que había empezado a dudar

⁴⁸ Adamo de EYNHAM, *Magna Vita Sancti Hugonis*, Decima DOUIE y David Hugh FARMER (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1985, vol 1, pp. V - XXII.

⁴⁹ Adamo de EYNHAM, *Magna Vita Sancti Hugonis*, I, p. 23: "At primo quidem, dissimulata hujus desiderii vehementia, obtinere studuit ut simul cum priore suo jam superius memorato, illorum mereretur aspectu et affatu potiri. Quo facto, tantus mox in ejus pectore spiritualis illius amor conversationis succensus est, ut nullatenus incendii ejus flammam intra cohibere posset. [...] Intuebatur vero, et intuens mirabatur locum, ipso situ nubes pene supergressum et coelo contiguum, ab omni penitus terrenorum inquietudine semotum. Considerabat tantam ibi opportunitatem vacandi soli Deo; cui negotio hic videbatur adminiculari praedives librorum abundantia, legendi facultas copiosa, orandi quies inconcussa. Et quidem, quoad loci dispositionem, haec ita se habere dignoscuntur. At in loci habitatoribus attendebat carnis mortificationem, mentis serenitatem, spiritus libertatem, hilaritatem frontis, puritatem sermonis. Instituta eorum solitudinem, non singularitatem, commendabant; segregabant mansiones, sed mentes sociabant. Unusquisque habitabat secum, nec habebat aut agebat aliquid suum. Omnes seorsum, et communiter quisque degebat. Seorsum manebat unusquisque, ne impedimentum experiretur ab aliquo; communiter degebat ne fraterno privaretur solatio. Haec et hujusmodi notata ibidem, ac praecipue obediens et secura munitio, quae multos saepe solitarios destituit, et extremae perniciiei exponit, Hugoni placebant, Hugonem rapiebant; ipsumque, tanquam extra se repente effectum, sibi funditus vindicabant.

de la validez del sacramento que daba porqué, de joven, había cometido un pecado mortal que nunca había confesado. Un día, mientras este pensamiento pasaba por su mente, la Eucaristía en sus manos se convirtió en un trozo de carne ensangrentada. Así que los clérigos llamaron a Hugo de Avalon, esperando que el obispo quisiera ver el milagro que había tenido lugar. Pero la respuesta del obispo fue completamente diferente:

“Bene,” inquit “in nomine Domini habeant sibi signa infidelitatis sue. Quid ad nos de hiis? Num miramur particulares ymagines huius diuini muneris, qui totum et integrum hoc celeste sacrificium cotidie intuemur fidelissimo aspectu mentis? Intueatur illius exiguas portiunculas uisu corporeo, qui totum non intuetur fidei conspectu interno”.⁵⁰

Hugo de Avalon se alegró de que el Señor haya dado al sacerdote una señal tangible de su falta de fe, pero se negó a ir a comprobarlo por sí mismo. Para el obispo de Lincoln, el sentido de la vista no debía ser un instrumento para evaluar o, peor aún, para confirmar la fe: el no necesitaba ver nada porque su fe ya estaba confirmada cada día. Hugo de Avalon, en lugar de eso, se avergonzó por alguien que tuvo que ver una manifestación de la divinidad porque no pudo sentirla en su interior.

En el panorama relativo a la vista de los obispos, la descripción del perfecto uso de la vista de Hugo de Avalon es particular porque viene de una hagiografía. Si unos siglos más tarde la ceguera podría ser un viático para la santidad en el siglo XII se veía como un posible obstáculo para las tareas propias de un obispo, como hemos visto en los casos de Guillermo Warelwast y de Gilberto Foliot.⁵¹ Estudios recientes han identificado la *Magna Vita* como una obra que muestra el creciente interés del siglo XIII por la interioridad y con un intento de dar acceso íntimo a la vida, los pensamientos y las

⁵⁰ Ibidem, II, pp. 92-5, p. 95.

⁵¹ HAWKINS, op. cit.

tareas de un santo.⁵² El fundamento de las interpretaciones modernas de Hugo de Avalon ha sido el trabajo de Karl Leyser, que lo caracterizó como uno de los santos que habitaban en la Inglaterra angevina, definidos por su ascetismo y su cercanía a Dios.⁵³ Pero el relato de Leyser sobre la función de Hugo de Avalon en el contexto político del espacio Plantagenet presta relativamente poca atención a las motivaciones autorales de Adamo. La *Magna Vita* se terminó antes de 1212, doce años después de la muerte de Hugo, pues esta hagiografía de Adamo de Eynsham no es sólo un relato de la santidad de Hugo de Avalon, como lo fue, por ejemplo, una obra similar escrita por Gerardo Cambrense.⁵⁴ El de Adamo de Eynsham es un dossier. Eso porque durante el siglo XII las causas de canonización se multiplicaron y empezaron a ser tratadas directamente por la curia papal, que se arrogó el derecho de controlar el acceso a la condición de santidad, conformando el procedimiento del “proceso de canonización”. Este proceso consistía en una investigación basada en el testimonio directo de quienes habían presenciado la vida y los milagros de la persona examinada y en la lectura de las pruebas contenidas en las hagiografías elaboradas por quienes habían solicitado la canonización.⁵⁵ Lo que vale la pena examinar es exactamente cómo Adamo expresa la santidad de Hugo de Avalon en interacción con el sentido de

⁵² Ineke van't SPIJKER, “Saints and Despair. Twelfth-Century Hagiography as “Intimate Biography”, en Anneke MULDER-BAKKER (dir.), *The Invention of Saintliness*, London, Routledge, 2002, pp. 185–205; Jay RUBENSTEIN, “Biography and Autobiography in the Middle Ages”, en Nancy PARTNER (dir.), *Writing Medieval History*, London, Hodder Arnold, 2005, pp. 22–41.

⁵³ LEYSER, op. cit.

⁵⁴ Robert BARTLETT, “Rewriting Saints' Lives: The Case of Gerald of Wales”, *Speculum*, 58 (1983), pp. 598–613, pp. 599–601; David Hugh FARMER, “The Cult and Canonization of St. Hugh”, en MAYR-HARTING, op. cit., pp. 75–82.

⁵⁵ André VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 41–45, 66–67, 375–405; Roberto PACIOCCO, “Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di “centro” romano, vita religiosa e “periferie” ecclesiastiche”, en Cristina Andenna, Klaus HERBERS, Gordon BLENNEMANN y Gert MELVILLE (dir.), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. 2. Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, pp. 277–300.

la vista de Hugo. Todas las descripciones de Adamo están destinadas a demostrar la santidad de Hugo de Avalon, y la forma en que utiliza su vista es perfectamente coherente con los relatos de sus relaciones con los reyes, los clérigos y la ley humana y divina.⁵⁶ En comparación con los otros dos obispos, Hugo de Avalon utiliza su sentido de la vista cuando es necesario: para inspeccionar y confirmar lo que le habían dicho sobre la regla cartuja. En este caso, la vista se utiliza para confirmar lo que hacen los hombres, y tiene el poder de reforzarlo en su decisión. Sin embargo, el obispo de Lincoln creía que no era a través de los cinco sentidos que se podría o, aún peor, debería confirmar la fe, que en cambio se debe tener en el alma. Si Gilberto Foliot, con la pérdida progresiva de la vista, pudo finalmente alcanzar una nueva visión de la divinidad, Hugo de Avalon no parece necesitar renunciar a su vista física para saber mirar al Señor. Al menos no es esta la versión de Adamo de Eynsham que quisiera hacer de su obispo un santo.

La importancia del sentido de la vista emerge claramente en las descripciones de los tres obispos analizados en ese artículo y la comparación de tres autores que abarcan el siglo XII y principios del XIII ha permitido reconstruir cómo se percibía la necesidad de tener una buena vista para poder cumplir con las tareas asociadas al oficio de obispo. La pérdida de la vista podría ser un impedimento para desempeñar las funciones episcopales, pues su uso podría llevar a interesarse por los asuntos seculares más que por los religiosos. En un periodo de la historia del reino anglonormando en la que la tensión entre el poder secular y el religioso era muy alta, los obispos ingleses que encarnaban ambos poderes tenían que ser descritos de una manera equilibrada que pudiera ajustarse a sus dos funciones. Los obispos descriptos estaban profundamente integrados en el

⁵⁶ También su competencia legal fue descrita en acuerdo con su santidad, Philippa BIRNE, "Legal Learning and Sainly Authority in Thirteenth-century Hagiography: the *Magna vita sancti Hugonis*", *Journal of Medieval History*, 44 (2018), pp. 39-55.

gobierno del reino y eso ha permitido notar como los relatos sobre sus vistas en relación con los objetivos de los autores y el contexto de redacción y difusión.

Confrontando los textos, la descripción de la vista se refería a una especie de jerarquía relativa al comportamiento del obispo y su uso de los sentidos. La ceguera de Guillermo Warelwast es un castigo divino por su desenfrenado arribismo: él había utilizado a principios del siglo XII la ceguera del obispo de Exeter para presentar su insuficiencia y en el relato de Guillermo de Malmesbury, la misma ceguera lo golpea. Esto muestra como lo de no ver era una marca reconocida de no poder ejercer los poderes anexos y cumplir con los deberes de la cátedra episcopal. Que el asunto era grave para Guillermo de Malmesbury se puede ver en el hecho de que eliminó las referencias a la ceguera de Guillermo Warelwast de las escrituras que iban a ser difundidas fuera del monasterio. Esto es una confirmación de cómo el no tener vista podía ser claramente una acusación de falta de capacidad, y Guillermo de Malmesbury no tenía ninguna intención de traer a los obispos ingleses, incluyendo al sobrino de Guillermo de Warelwast, contra sí mismo haciendo esta acusación. La pérdida gradual de la vista de Gilberto Foliot, debida a la vejez y al estudio, le permite ascender a una mejor comprensión de las esferas celestes, pues eso también podría llegarle problemas en la administración de la diócesis. El obispo de Londres se había granjeado varios enemigos a lo largo de su vida, y tuvo que defenderse de quienes probablemente intentaron aprovechar su progresiva pérdida de visión para atacarle. Esto se deduce del panegírico de Walter Map, que enfatiza cómo la edad sólo había hecho que el obispo fuera más capaz de poner en práctica los años de estudio que habían arruinado sus ojos. Un modo de decir que, gracias a la pérdida progresiva de la vista, Gilberto Foliot podía concentrarse en las esferas superiores del alma, sin distraerse ya con la materialidad del mundo. Un panegírico interesado, por supuesto, que poco tenía que ver con un hombre político que había luchado toda una vida en la arena política

junto al rey Enrique II. Para Hugo de Avalon, la vista es una herramienta que debe utilizarse para juzgar a los hombres y sus acciones, sin que esto se convierta en una distracción de un correcto camino de fe. El obispo de Lincoln utiliza la vista para organizar y evaluar a los hombres y sus reglas, confirmando su decisión de entregarse a la vida cartujana y luego exportarla a Inglaterra. Del mismo modo, es consciente de que la vista es algo sensorial y mundano, hasta el punto de que no quiere presenciar un milagro porque le parecería vergonzoso tener que confirmar su fe interior con un sentido externo.

Lo que surge es una percepción compartida de la vista: necesaria por la administración de los hombres y su orientación, puede ser una distracción. Comprender esa percepción común permite investigar las intenciones de los autores, porque el describir su vista sirvió a los autores para indicar algo en el comportamiento de estos obispos, desde su insuficiencia, el ciego Guillermo Warelwast, hasta la excelencia, el estudioso Gilberto Foliot, y la santidad, el impecable Hugo de Avalon. No se trata de indicaciones neutrales y deben leerse a la luz del propósito que los autores se propusieron al escribir sus textos: educar a su monasterio, encontrar un patrón, pasar el examen de la Curia Romana y obtener la santificación. La descripción del castigo divino súbito por Guillermo Warelwast fue escrita de por ser impartida a los monjes que luchaban contra su propio obispo; la defensa de Gilbert Foliot se sitúa en el contexto del *De nugis curialium* de Walter Map y su posible uso para señalar la suya afiliación a una facción interna a la jerarquía eclesiástica inglesa. La única descripción del uso correcto de la vista se encuentra en una hagiografía escrita por Adamo de Eynsham para argumentar la canonización de Hugo de Avalon. La descripción de la vista de Hugo de Avalon, la forma en que discierne el mundo del alma y su uso para el bien, se ajusta a la descripción de un santo como todo lo demás escrito en la *Vita Magna Sancti Hugonis*. Hugo ve perfectamente, no tiene ningún defecto físico y, por otro lado, no tiene ningún defecto moral.

Ya sea desde un punto de vista moral u organizativo, el sentido de la vista se percibía, no obstante, como algo necesario, hasta el punto de que varios autores lo trataron haciendo coincidir las descripciones de los obispos con sus obras y propósitos. Describiendo los obispos en los actos de ver, o de no ver, los autores no habían contemplado la vista desde un punto de vista ideológico, pues la habían descrita en su función práctica, conformando los sentidos comunes relativos a la función episcopal a sus textos, al fin de convayar sus juicios y sus intentos. Por otro lado, nunca hay que perder de vista los objetivos.

La sensibilidad del arzobispo: Diego II Gelmírez entre el *animus mulieris* y las *lacrymis* de la reina Urraca I de León

Ángel Gordo Molina

Universidad de San Sebastián
Chile

Cuando se produce el fallecimiento de Alfonso VI, (1047-1109),¹ la reina Urraca I (1109-1126),² su heredera, desplegó todas las facultades que adquirió en su *praeparatio*³ a fin de que mantener su jurisdicción y la cohesión de un reino tras la muerte de su padre.

La hija del conquistador de Toledo tenía ya una aquilatada experiencia en las funciones de gobierno desde su nominación como condesa de Galicia junto a su marido Raimundo de Borgoña en 1094.⁴ Durante las administraciones de los merinos

¹ Hélène SIRANTOINE, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IX-XII siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012; Fernando SUAREZ y Andrés GAMBRA, *Alfonso VI. Imperator totius orbis Hispanie*, Madrid, Sanz y Torres, 2010.

² La colección diplomática urraqueña como soberana se inauguró el 22 de julio, la reina Urraca I, “*Domini institutione totius Yspanie regina*”. Irene RUIZ ALBI, *La reina doña Urraca (1109-1126): cancillería y colección diplomática*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2003, pp. 353-356.

³ Ángel GORDO y Diego MELO, *La reina Urraca I (1109-1126) la práctica del concepto de “imperium legionense” en la primera mitad del siglo XII*, Madrid, Trea, 2018, p. 320; Ángel GORDO, “La praeparatio de Alfonso VII y sus descendientes al trono leonés. La formación en el oficio regio: siglos XII-XIII”, en Beatriz ARÍZAGA et al. (ed.), *Mundos medievales espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Tomo 1, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2012, p. 567.

⁴ Se registra por vez primera el matrimonio de la Infanta y del borgoñón junto con su gobierno sobre Galicia en un documento privado que expresa: “Regnante rege Adefonso in Toletum cum coniuge sua de genere francorum, in urbe Gallaecia regnante comite Raimundus cum coniuge sua filia Adefonsis regis”. Antonio HERCULANO, *Portugaliae Monumenta Historica, I, A saeculo octavo post Christum usque ad Quintumdecimum. Diplomata et Chartae*, vol. I, Liechtenstein, Krauss Reprint, 1967, Doc. DCLIII y p. 390. El conde de Galicia indica su potestad sobre el territorio portugués de la siguiente manera: “Regnante in toletum et in gallicia adefonsus rex et genero eius comes raimundus dominante colimbria er portugale”, Ibidem, Doc. DCCCX. Andrés BARÓN, *Raimundo de*

alfonsinos, Pedro Vimaráz (1112-1130) y Arias Díaz (1130-1135), los condes debieron estar adjuntos en alguna condición especial al gobierno, relacionando las tareas de administración a la vez que afianzando su posición entre la nobleza local. El joven clérigo Diego Gelmírez (c.1068-1140)⁵ asomó asistiendo a la joven pareja como “*cancellario et secretario*”.⁶ La Historia Compostelana registra que:

A. rex bone memorie et comes Raymundus gener ipsius regis, qui tunc Galletiam et Portugalensem terram et honores possidebat et regebat, uidentes hunc adolescentem perspicacem, bonis moribus adornatum, ueloci ingenio peditum, cum consilio canonicorum prefecerunt eum ecclesie et honori beati Iacobi prepositum.⁷

Gelmírez estuvo al frente de la administración compostelana por dos periodos, el primero entre 1093 y 1094, y el segundo, de 1096 a 1100, antes de llegar a ocupar el obispado de Santiago.⁸ Diego Gelmírez quedó a cargo de la administración de justicia, de la mantención y observancia de la ley y de percibir los impuestos.⁹

A la muerte del conde en 1107, la infanta Urraca debió ejercer sola la administración de Galicia, Zamora, Soria, Salamanca y Ávila.¹⁰ Su primer documento, una donación a la iglesia de Santiago de Compostela en la que la lista de confirmantes es impresionante, se la intitula como: “*Adefonsi*

Borgoña, conde de Galicia. Política y relaciones de poder en el occidente Peninsular (1093-1107), Valladolid, Glyphos, 2017.

⁵ Ermelindo PORTELA, *Diego Gelmírez (c.1065-1140). El báculo y la ballesta*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

⁶ Emma FALQUE, *Historia Compostellana. Corpvs Christianorvm*, vol. LXX. Contivatio Medievalis, Brepols, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988, Libro I, Cap. IV, pp. 17-18; PORTELA, op. cit., pp. 78-79.

⁷ FALQUE, op. cit., Libro II, cap. II, p. 222.

⁸ Gordon BIGGS, *Diego Xelmírez*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1983, p. 256.

⁹ Ermelindo PORTELA, “Galicia y la monarquía leonesa”, en *El reino de León en la Alta Edad Media*, vol. VII, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1988, p. 65.

¹⁰ Bernard REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca (1109-1126)*, New Jersey, Princeton University Press, 1982, p. 46.

imperatoris filia, et totius Gallecie domina".¹¹ El diploma se redactó en León tras la decisión de Alfonso VI de mantener el control urraqueño sobre los gallegos.

Para nadie son desconocidas las avenencias y desencuentros entre la reina Urraca I y el prelado Diego Gelmírez.¹² La *Historia Compostelana* registra estas dinámicas entre ambos. Y en el transcurso de aquello, sale a relucir, particularmente por el redactor Giraldo de Beauvais, las supuestas características de las mujeres: concupiscencia, sensualidad, engaño, malicia y traición.¹³ Entonces la falta de idoneidad aparecía como el principal hecho de examinación de las mujeres, particularmente en el poder. Además de ser una concepción que sirve a los intereses de la crónica de Santiago, la misma se incrementa a la hora que la reina quiere imponer jurisdicción sobre Gelmírez, lo que se consideró una intromisión en la potestad del prelado.¹⁴

A lo anterior debe añadirse necesariamente las acciones que el aragonés llevó a cabo en territorio gallego¹⁵ las que fueron concluyentes para que la curia leonesa se alejara de manera radical de su persona. La *Historia Compostelana* y la *Primera*

¹¹ Manuel RECUERO, *Documentos Medievales del Reino de Galicia: Doña Urraca. (1095-1126)*, La Coruña, Ediciones Universidad de La Coruña, 2002, p. 17; Antonio LÓPEZ FERRADA, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. III, Santiago de Compostela, Imprenta y Encuadernación del Seminario Canciller Central, 1900, Doc. XXV.

¹² Ermelindo PORTELA y María Carmen PALLARES, *La reina Urraca*, San Sebastián, Nerea, 2006; GORDO y MELO, op. cit., p. 93; Salvador MARTÍNEZ, *La rebelión de los burgos. Crisis de Estado y coyuntura social*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

¹³ "(...) dúas características que xustifican na mentalidade colectiva a inferior condición das mulleres: o engano e a febleza". María del Carmen PALLARES MÉNDEZ, *A vida das mulleres na Galicia medieval: 1100-1500*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1993, pp. 15-18; Claude THOMASSET, "La naturaleza de la mujer", en Georges DUBY y Michelle PERROT (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 2. La Edad Media, Madrid, Taurus, 1992, pp. 61-92; Alcuin BLAMIREs, *Woman defamed and woman defended: An anthology of medieval texts*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 17-99.

¹⁴ Richard FLETCHER, *A vida o tempo de Diego Xelmírez*, Santiago de Compostela, Editorial Galaxia, 1993, pp. 325-327.

¹⁵ "Su fe sencilla armonizaba mejor con el ideal caballeresco que preconizaba Gregorio VII: nada de acogerse egoístamente a la vida monástica, abandonando a los pobres, viudas y huérfanos, y a la Iglesia, más amenazada que nunca". José María LACARRA, *Vida de Alfonso el Batallor*, Zaragoza, Caja de Ahorro de Zaragoza, 1971, p. 32.

*Crónica de Sahagún*¹⁶ relatan la devastación, desamortización eclesiástica y el nulo decoro por los mandatarios eclesiásticos.

Ese conocimiento público fue el hecho que mejor jugó a favor de la soberana cuando dispuso legítimamente deshacer el vínculo con su esposo en virtud de las cláusulas de la unión de los reales cónyuges.¹⁷ El incumplimiento del pacto matrimonial fue, sumado al castigo que el aragonés infringió en Galicia, la causa por la cual doña Urraca dejó a su marido.¹⁸ Tras la rendición de las fuerzas aragonesas en Burgos, en 1113, el aragonés despachó legados a la soberana leonesa intentando reunirse con ella. La crónica de Santiago subraya que Alfonso I: “Simulat se ad illicitum conubium regine uelle redire et pactionis iusiurandum, quod inter se et illam fuerat, adimplere. Proh subdola calliditas, ut saltem sic regni principatum possetacquirere”.¹⁹ Se evidencia la responsabilidad de Alfonso I en la disolución del pacto.

Diego Gelmírez diestramente se posicionó durante el desarrollo del conflicto leones castellano- aragonés, en la postura más fiel de aquel que defiende a la apesadumbrada mujer y soberana. Sin embargo, en el relato compostelano, la reina de manera traicionera y maligna romperá las buenas relaciones con el prelado, creando desconfianza.

La hostilidad entre los reyes de León y Aragón provocó un acercamiento conveniente del obispo a la soberana. La finalidad era afianzar poder y gestionar ante Roma el ascenso

¹⁶ Antonio UBIETO (ed.), *Crónicas Anónimas de Sahagún*, Zaragoza, Anubar, 1987.

¹⁷ “*Et si vos ad honorem non me teneritis quomodo bonus homo debet tenere suam bonam uxore, ego quod non concurram ad vos et quod meos homines de mea terra et de illa vestra retornent ad me et serviant ad me et non ad vos donec vos illud mihi inderesetis. Quod si ergo vos inde me laxaveritis, quod totos illos homines de vestra terra et de illa attendant ad me cum totas illas honores et serviant ad cum fide et veritate sine ullo enganno (...)*”. José María LEMA, *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1990, pp. 43-44.

¹⁸ Ángel GORDO, “‘Vos me teneatis ad honorem sicuti bonus vir debet tenere suam bonam uxorem’. Urraca I de León y Castilla (1109-1126) y Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134). Pacto matrimonial, violencia, abandono y legitimidad de reina heredera y propietaria”, *Intus Legere* 11, 1 (2017), pp. 5-20.

¹⁹ FALQUE, op. cit., p.143.

de Compostela al arzobispado.²⁰ Un Diego II, estrecho colaborador de la reina, devoto servidor del reino valdrá luego para acentuar el desagradecimiento personal y político de la gobernante respecto del obispo.

La raíz del desentendimiento entre la reina y el obispo fue la desconfianza mutua, pero especialmente el temor de Gelmírez reducir el patrimonio de Santiago.²¹ Los temores de Diego II se acrecentaron en el verano de 1113, cuando luego de la rendición de Burgos se encontró que la reina y su marido estaban aparentemente reconciliados, o por lo menos era lo que intentaban. Antes de aquello, la coronación de Alfonso Raimúndez (1105-1157) como rey en Galicia contó con el consentimiento y la adhesión de la reina Urraca.²² Este hecho fue beneficioso tanto para el compostelano en cuanto vinculaba su pontificado a un gobernante, como la reina ya que la coronación se presentó como una oportunidad única para solventar su jurisdicción en ese territorio.

El pacto se presentó como una buena opción de asegurar posiciones.²³ Posiblemente el pacto fue demandado por Gelmírez que, temeroso de una falta de consecuencia y fragilidad de la mujer, pudiera cambiar de parecer a tan propicia y ventajosa situación. La tentativa aragonesa de enlazarse al trono de León no parecía conveniente desde Santiago.

Las exigencias provenientes desde Galicia debieron despertar suspicacia en Urraca I respecto de las verdaderas

²⁰ Hacia Alfonso el Batallador se dirigen todos los calificativos negativos: “Seuus igitur Celtiberus”, “perfidus Aragonensis”, “tyrannidis scismate Aragonensis”. Ibidem, pp. 103, 107 y 109. Tras la batalla de Viadangos, donde las fuerzas gallegas fueron derrotadas y se encarceló al conde de Traba, Diego II se concentró en repeler de Galicia a las fuerzas aragonesas. “Omnes ergo Galletie proceres episcopus conuocauit, eosque firmis iusiurandi securitatibus compulit, ut regine et filio ejus fidelitatem exhiberent et seruutium et ita Gallicie tranquillitatem reformauit et pacem”. Ibidem, p. 123.

²¹ María Carmen PALLARES, “Urraca de León y su familia. La parentela como obstáculo político”, en María Carmen TRILLO (coord.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada, Ediciones de la Universidad de Granada, 2004, pp. 69-103. pp. 69-104.

²² PORTELA, op. cit., 2016, pp. 172-175.

²³ Urraca I declara: “(...) quod deinceps sim uestra fidelis amica, et exaltem honorem uestrum, et deprimam malum dum uixero, et non deficiam uobis proposse, et ingenio meo ad profectum”. RUIZ, op. cit., p. 433.

intenciones tras la ayuda y consejos del prelado o en la misma coronación de su hijo. En la mentalidad regia leonesa, los altos cargos radicaban en personas de la entera confianza del monarca.²⁴ Cuando la desconfianza entre ambos se convirtió en abierta hostilidad, la narración de Giraldo de Beauvais²⁵ se vuelve más desapacible y la animadversión comienzan a aflorar en la escritura hacia la monarca.

Los rumores que la reina quería directamente asumir el control de Santiago, apresando al obispo, empezaron a llegar al cabildo compostelano. Diego Gelmírez prestó oídos a aquellos rumores que le certificaban que la leonesa urdía movimientos conducentes a su derrota o humillación política. Definitivamente todos esos avisos se resumieron en la prisión del pontífice.

“Machinatione (...) et reconciliatione” se titula el capítulo CII del Libro I de la *Historia Compostelana* donde se explica que Gelmírez había retraído su ánimo del favor de la reina debido a que apersonada en Compostela:

(...) sciebat, animum suum ab eiusdem regine fauore aliquatenus remouerat. Regina autem inimicorum episcopi consilio, si locus aut tempus exigeret, illum capere satagebat.²⁶

Al parecer se planeaba apresar a Diego II a su regreso de Iria hacia Compostela aprovechando su desprotección. El capítulo CVII del mismo libro se vuelve con más detalle sobre este mismo asunto. En este pasaje se denuncia el “ambiente mujeril” que impregna las actuaciones urraqueñas.²⁷ Expresivamente se habla de tentación con discernimiento y alevosía, pues:

²⁴ Ángel GORDO, “La Iglesia leonesa y castellana en el reino de Alfonso VII. Las relaciones con los centros de poder eclesiásticos peninsulares y europeos”, *Atenea* 513 (2016), pp. 155–168.

²⁵ FALQUE, op. cit., pp.13-14.

²⁶ Ibidem, p. 172.

²⁷ “(...) capiat episcopum et auferatei potentiam et honorem”. Ibidem, p. 181.

Animus mulieris infirmus est et instabilis et cito exorbitat, ut scriptum est: Melior est iniquitas uiri quam benefaciens mulier.²⁸

En todo momento de este pasaje, no se deja de mencionar el criminal plan de la “mulieris”.²⁹

La *Historia Compostelana* cuenta que el conde de Traba, aliado con Gelmírez y tentado con poder por la reina, previno a Diego II. Buscando excusarse, la reina se apersonó en Compostela y juró que ni había pretendido o querido dañar a la comunidad de Santiago. Las “lacrymis” urraqueñas aparecerán como los recursos de la reina y cada vez que ella quiera expiar sus errores o sus frustraciones. Lo que se buscaba era conmover y calmar el corazón del prelado a fin de lograr fácilmente sus deseos. La compostelana registra cómo Gelmírez se afectaba por los lloros dolientes de la mujer. A las lágrimas se une la apelación a la memoria de Alfonso VI y los favores que éste prodigo al compostelano.

Para eliminar todo rastro de recelo y sospecha del obispo hacia la reina se celebró un nuevo pacto de alianza. Urraca I, “(...) uestra fidelis amica de uestro corpore et uestro honore”³⁰ juró tomar consejo y ayuda de Gelmírez. Hubo compromiso firme de deshacer cualquier indicio de conspiración en contra del prelado a la vez que castigar a quienes lo difamaran. Sellado el convenio, la reina retornó a León.

Elevada Compostela a la dignidad arzobispal en 1120, el señor de la ciudad reforzó su dominio sobre las tierras de Santiago y Galicia ya que estaba en colaboración continua con el conde de Traba y Alfonso Raimúndez.³¹

Nuevamente rebrotaran los desacuerdos entre hacia la primavera de ese año. La larga estancia de Urraca I en la ciudad apostólica y los rumores de un intento de prisión o muerte de

²⁸ Ibidem.

²⁹ “(...) convocat utrimque proceres suos, profert in publicum nefandum mulieris consilium, uallatur episcopus manibus equitum, atque peditum, ut laquei mulieris decendant in uacuum”. Ibidem.

³⁰ RUIZ, op. cit., pp. 462-463.

³¹ PORTELA, op. cit., 2016, pp. 55-62.

don Diego fueron los detonantes de la discordia.³² Tener tan cerca a la leonesa y a su corte; restringían la autonomía de la administración y la ejecución de la jurisdicción de Diego II.³³

La crónica de Santiago registra un acto de retracción de la reina ante el pontífice plena de ruegos, suplicas, y llantos.³⁴ De nuevo la señora se comprometió a respetar la alianza, pero ahora con disposiciones y penas más severas que la vez anterior.

Será la última gran discordia entre Urraca I y Diego II la más recordada tanto por las referencias que la *Historia Compostelana* hace, como en la manera en que acentúa la animadversión hacia la reina. El cronista Geraldo, pormenoriza la infame prisión del arzobispo. En el relato subraya la magnanimidad de éste y la falta de honestidad y acatamiento de la reina. Giraldo atribuye a Urraca I haber ganado partidarios, incluido Diego II, por lo que él denomina armas acostumbradas de la mujer, básicamente el fraude.³⁵ La manipulación farsante de la monarca habría llevado a la mentira a los clérigos a la vez que inclina a la corona al fraude. La mujer, Urraca I, se convierte en Eva:

Quid non audet muliebris uecordia? ¿Quid non presumit serpentis uersutia? ¿Quid non aggreditur sceleratissima uipera? Quid audebat, quid presumant, quid aggrediantur muliebria figmenta, Eue prothoparentis nostre satis indicant

³² “Post haec regina Compostelle diutius more indulgente discordie scintilla cepit pullulare inter archiepiscopum et reginam. Aiebant enim, quod regina dolose machinaretur captionem uel necem archiepiscopo, si posset”. FALQUE, op. cit., p. 273.

³³ Las habladurías otra vez fueron protagonistas. “Huius doli argumenta quidam de familia regine, cum forte aule secretiora, utpote intestinus adisset, audierat et ea cuidam precordiali suo de familia archiepiscopi serio narrauerat”. Ibidem, p. 274.

³⁴ El abad de San Juan de Angely y el Camarlengo Esteban de Cluny abogaron a favor de la gobernante para reanudar la alianza. La reina se reconoció amiga de Gelmírez, “Tradidit quoque predicto archiepiscopo totius Gallicie dominium.” Luego los príncipes fieles a la reina y distantes de Gelmírez, como Arias Pérez, rindieron homenaje al prelado. Ibidem, p. 274.

³⁵ “(...) ne muliebris animus ad solita arma, scilicet ad fraudem, conuolaret, archiepiscopus titubans inter se et reginam federa pacis iterum atque iterum iuramentis renouauerat (...)”. Ibidem, p. 283.

exempla. Ruit in uetitum audacissima mens mulieris: sacrosancta uiolat fasque nefasque confundit.³⁶

Diego II participó en persona a petición de su señora y con su ejército en esa campaña que la reina llevó a cabo en Portugal contra su hermanastra la condesa Teresa³⁷ (1080-1130). Aquellos territorios recuperados y ganados al enemigo luso fueron la causa de la nueva desavenencia entre de la leonesa y el compostelano.³⁸ Una y otra parte tuvieron tesis para hacerse de aquellos enclaves. Nuevamente las habladurías e intrigas harán su aparición en el ya áspero entorno de los asociados. Teresa de Portugal es la portavoz que certificó y rogó cautela a Gelmírez ya que los leones planeaban apresarle nada más cruzara el Miño. Confiado en la palabra de la leonesa, el prelado no validó la advertencia.³⁹ Giraldo, entonces, reproduce el juicio del Diego II: los males de cometer ese injusto crimen serían mayores que los supuestos beneficios, ya que la reina pecaría como Judas Iscariotes. El discurso gelmiriano acaba con dos sentencias. La primera, si la reina subsiste en sus tentativas se asemejaría a Jezabel. La segunda, apunta a la conveniencia de la mantención de la amistad entre ambos, arriesgando incluso la prisión y desposesión, que el rompimiento de un acuerdo solemne, pues “potensestenim Deus me liberare de

³⁶ Ibidem, p. 284.

³⁷ Marsilio CASSOTTI, *D. Teresa. A primeira rainha de Portugal*, Lisboa, A Esfera des Livros, 2008, pp. 143-150. Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, “Teresa Alfonso, infanta y reina de Portugal, a través de la historiografía y las crónicas Castellanoleonesas de su época”, en *Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos. IX Congreso de Estudios Medievales [León, del 15 al 18 de diciembre de 2003]*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2005, pp. 411-426; Ángel GORDO, “Urraca I de León y Teresa de Portugal. Las relaciones de fronteras y el ejército de la potestad femenina en la primera mitad del siglo XII. Jurisdicción, Imperium y Linaje”, *Intus Legere* 2,1 (2008), pp. 9-23.

³⁸ “Post haec non modica parte a Portugalliae uendicata archiepiscopus et regina obsederunt ipsam Portugallie reginam in castro nomine Laniosio (...)”. FALQUE, op. cit., p. 286.

³⁹ “Hec et his similia cum audisset, archiepiscopus noluit animum ad hec credenda inducere neque obsequio regine se absente, sed ait: Regina ut a me hanc suspicionis remoueret nebulam, multis pacis ac dilectionis federibus iureiurando confederata est. Preterea inter me et se tot tantosque huius federis adhibuit testes et compactores, quod insani est animi talia credere. Sane ubi sanxi cum ea fedus concordie, obnix et fideliter ei famulatus sum et famulabor”. Ibid., p. 287.

manibusejus”.⁴⁰ Giraldo llega a denominar a la soberana hasta siete veces como Jezabel.⁴¹

Según registra la *Historia Compostelana*, la misma Urraca I ordenó a sus soldados que al amanecer y una vez que las fuerzas militares del obispo cruzaran el Miño, éste fuera apresado. La “(...) regina, utpote doliartifex, magistra sceleris (...)”⁴² logró apropiarse del venerable Diego II y hacerse con el señorío de Santiago partiendo por los castillos del oeste y el de Santa María de la Lanzada.

Para el cronista, las intenciones de la leonesa de adquirir dinero, poder y vanagloria están más que claros: “Sed cor eius tamquam cor Pharaonis indurantum est. Sitit pecuniam et anhelat cruenta eius rabies perdere beati Iacobi honorem”.⁴³ Tal como el del faraón, la reina sin temor a Dios endureció su corazón ante la súplica de las gentes de Galicia de libertad y restablecimiento del arzobispo en su sede apostólica.

El arzobispo finalmente obtuvo su liberación, ocho días estuvo preso,⁴⁴ debido a los requerimientos y amenazas que gentes y clero exigieron a la reina. Además de esta presión sobre Urraca I, el distanciamiento de Alfonso Raimúndez de su madre parece ser el hecho que hizo que se produjera la liberación. La soberana, “Ipsi quoque parabantur uincula, sed peracta archiepiscopi captione”,⁴⁵ no habría encontrado apoyo

⁴⁰ “Quare ergo in tantum prorumpet facinus? Quare opus Iude Scariothides incurreret? Quare Deum et homines sibi infestos redderet? Quod si habet pro constanti in me manus iniicere et tamquam secunda Iezabel persequi utriusque terrarum ecclesie menbra; en melius est me sine culpa incidere in manus eius quam federa, que cum ea stabiliui, uidear transgredi. Potens est enim me liberare de manibus eius”. Ibidem.

⁴¹ PALLARES, op. cit., p. 962.

⁴² FALQUE, op. cit., p. 287.

⁴³ Ibid., p. 289.

⁴⁴ En un largo capítulo, se narra cómo el prelado escapó de la prisión de la reina, Dios mediante. En el capítulo LIII del libro segundo de la HC se mezclan elementos políticos con elementos sobrenaturales equiparándose al arzobispo con santos y mártires de la Iglesia. Jean Dunbabin, ha establecido que la mayoría de las historias de libertad de la prisión están moldeadas en mayor o menor grado por la liberación de San Pedro por el Ángel descrita en los Hechos de los Apóstoles 12, versículos 7 al 10. Jean DUNBABIN, *Captivity and imprisonment in medieval Europe, 1000-1300*, Hampshire, Palgrave, 2002, p. 14.

⁴⁵ FALQUE, op. cit., p. 291.

en Compostela sino de la que quienes habían traicionado al prelado. Urraca I en uno de sus discursos muestra en voluntad de celebrar un nuevo pacto con el arzobispo y sacarlo de su cautiverio a cambio de que él satisficiera todas las acusaciones por las que enfrentó a la justicia regia. Además, se presentó como opción que Diego II y sus canónigos prometan no acusarla de haberle llevado a prisión a cambio de otorgársele la misericordia regia.⁴⁶ Así las cosas, al parecer la reina tenía imputaciones concretas contra el pontífice, cargos que no registra la crónica de Santiago. Por cierto, que tampoco se relata a qué tipo de proceso fue sometido Diego II.

Por la reacción de Alfonso Raimúndez, presente en el momento de la captura de Gelmírez, se puede inferir que los acontecimientos no fueron ni tan irracionales o fundados, ni tan vertiginosos como se han presentado. El infante se tomó su tiempo a la hora de reaccionar sobre los sucesos ocurridos en el Miño. El joven rey no se pronunció sino tras el consejo del conde de Traba. Todo esto puede significar que las acusaciones de Urraca I contra Diego II no eran infundadas o antojadizas, y que el mismo infante-rey no estaba tan seguro de que su señora estuviera en un peligroso error.

Mediante muchas lágrimas, por miedo, para excusarse y por ver fracasado su plan, jurando que había sido obligada por sus cómplices, la reina decidió liberar al metropolitano a la vez que aprendió a quienes la había influido contra el anciano. La *Historia Compostelana* un poco antes de este punto del relato, precisamente en momentos de la captura de Gelmírez, se subraya que: “Primo archiepiscopus, ne tantum aggredieretur nephas nec sic a fide et ueritate exorbitaret, cepit eam ammonere”.⁴⁷

⁴⁶ “Tunc Iezabel clero ad populo quasi satisfaciens respondit: Ecce, inquit, cum archiepiscopo placet fedus inire et eius liberationem diffinire: uidelicet aut de omnibus, de quibus eum in causam uocauero, archiepiscopus mihi affatim respondeat et satisfaciat, aut sue captionis calumpnia suo et canonicorum iuramento sepulta misericordie mee attendat examinationem. Horum unum eligat, alioquin in tempora captioni mancipetur.” Ibidem, pp. 289-290.

⁴⁷ Ibidem, pp. 287-288.

Se infiere por el relato que Urraca I se dejó encandilar por los beneficios políticos y financieros que podrían haberle asegurado los hostiles al poder de Gelmírez. El mismo patriarca, ya libre y frente a la tumba de Apóstol le dice: “Scio quidem, regina, quia pessimorum coacta consiliis nefas hoc aggressa fuisti. Nec me latet, quam in hoc scelere causam habueris”.⁴⁸

El “indomitus mulieris animus”, una vez restituido Diego II, propiciaba la negativa o elevados y hasta tornadizos requerimientos para recuperar los castillos que las fuerzas leonesas ocupaban en parte del patrimonio de su iglesia. La reina posiblemente buscaba afianzar su fuerza militar y jurisdiccional en el territorio de Santiago a fin de fiscalizar las actividades del arzobispo. Oficialmente según la compostelana la reina, ansiosa de dinero, no cedería dichas plazas sino hasta haber acumulado un gran capital. Por lo mismo, Gelmírez decidió esperar, que era señaladamente una de sus virtudes, a recuperar el señorío en el momento propicio. Diego II también buscó alianzas II que más temprano que tarde dieron frutos. Se alcanzó un acuerdo de reconciliación entre la reina Urraca y su hijo, y entre el prelado y la leonesa.⁴⁹ Aquello significó reintegro del señorío de Santiago al arzobispo. El cuerpo del juramento que sancionó lo anterior contiene preceptos y fórmulas de pactos anteriores⁵⁰ y concentra la inviolabilidad del patrimonio de la iglesia compostelana. Urraca I, restituyó los citados castillos a Diego Gelmírez.⁵¹

La emperatriz⁵² se vio compelida a atraerse a su lado al arzobispo de Santiago por dos factores. El primero indica que junto a Diego II, doña Urraca lograba someter Galicia. En este sentido, la figura del compostelano era el engarce y el medio

⁴⁸ Ibidem, p. 293.

⁴⁹ Ibidem, p. 305.

⁵⁰ RUIZ, op. cit., pp. 552-553.

⁵¹ “Sicut regina in hoc scripto pepigerat, ex parte adimpleuit. Castellum namque Honesti in pretaxata VI feria predicto archiepiscopo et Sancte Romane Ecclesie legato reddidit. Verum enimuero castellum sancte Marie de Lanzata in sequente die reddidit”. FALQUE, op. cit., p. 307.

⁵² Ángel GORDO, “Las intituciones y expresiones de la Potestas de la reina Urraca I de León. Trasfondo y significado de los vocativos Regina e Imperatrix; en la primera mitad del siglo XII”, *Intus Legere* 9, 1 (2006), pp. 77-92.

de la leonesa para lograr el poder efectivo. El otro elemento decisivo, expuesto implícitamente en la narración, es que soberana tolerara las sombras de poder que Gelmírez le hacía porque sabía la ambición del prelado. De ahí la frase: “Nunc uerbis dulcifluis, nunc inmensis archiepiscopum alliciebat promissis, Gallecie regnum eius ditioni subicinens, consules ac principes ipsius imperio subiugans”.⁵³ Urraca I, sabiendo que su jurisdicción sobre Galicia pasaba por Gelmírez, cada vez que podía le presionó e incitó para que él actuara de acuerdo con sus intereses, que eran los de León. Así, supo cómo punzar al prelado para poner en marcha, por medio del ejército episcopal, los mecanismos necesarios para aplacar a los rebeldes que alteraban la jurisdicción urraqueña en Galicia, y luego en la zona burgalesa. Diego II, estaba al tanto las debilidades del gobierno urraqueño; sabía que ella necesitaba su consejo y ayuda dentro y fuera de Galicia, ayuda valiosa para replegar las fuerzas de Alfonso I de una importante porción de, por ejemplo, el territorio castellano y Tierra de Campos. Gelmírez sabía que, asistiendo con sus tropas a batallas lejanas, estaría únicamente un tiempo fuera de sus dominios, y que regresaría a gobernar con mucha más independencia los patrimonios de su iglesia, mientras que la reina se mantendría estableciendo pactos y llevando a cabo actividades que le permitieran solventar su poder y competencia en los territorios ganados y recuperados.

A principios de 1123 hubo otro juramento de fidelidad entre Urraca I y Diego II.⁵⁴ En el mismo, se procuró refundar las relaciones entre ambos⁵⁵ al sancionarse que los anteriores convenios quedarían revocados. El mismo Giraldo refiriéndose

⁵³ A pesar de que la reina tuviera un acuerdo con su hijo, éste no era suficiente para sujetar Galicia bajo su jurisdicción: “Licet enim cum filio suo rege A. pacis federa iam inisset, licet eum cum omni potentatu suo sibi obnoxium, utpote filium suum, haberet, archiepiscopi tamen prudentiam admodum sibi necessariam animaduvertebat nec sine eius auxilio Galleciam suo posse penitus frenare imperio uidebat”. FALQUE, op. cit., p. 336.

⁵⁴ RUIZ, op. cit., pp. 563-564.

⁵⁵ “Cetera scripta atque placita, que inter archiepiscopum et regina musque ad hoc pactum precesserant, irrita et cassa haberi diffinitum est. Hoc solum firmi terteneri, hoc solum fideliter custodiri sancitum est.” FALQUE, op. cit., pp. 338-339.

al último pacto de concordia declara en el capítulo LXII del libro segundo de la *Historia Compostelana* que: “Deo autem gratias quia adeo illum intra gremium sue dilectionis ex tunc et modo regina confoueat, ut cui libentius consiliorum suorum committat archana, quippe in quo potius confidat, non habeat. Etenim gratiam in oculis regum inuenire non nisi donum Dei est”.⁵⁶

La rebelión de Arias Pérez, por la que la reina y sus fuerzas rápidamente se dirigieron a sitiar el castillo de Lobería, propiedad del rebelde, fue el momento de probar la lealtad urraqueña. En ese momento, ciertos soldados arzobispaes le ofrecieron a Gelmírez apresado o muerto. El horror de la reina la llevó no únicamente a rechazar la oferta, sino que citó testigos y exigió que los conjuradores contrarios al prelado repitieran el ofrecimiento para que sus palabras les condenaran. Así se conoció el plan urdido.⁵⁷ Los soldados conjurados contra Gelmírez contaron con la mala disposición de la reina, y, sin embargo, “(...) sperantes eam erga illum priorem animum non mutasse credentes que se parti eius feminam inuenire, uirum firmissimum repererunt”.⁵⁸

La relación feudal de dependencia y correspondencia política mutua fue la constante entre Urraca I y Diego Gelmírez. Cada parte contó con la opuesta para alcanzar sus propósitos, de esto se trataba el trato personal privativo producto del conocimiento del genio del otro, pero especialmente a través de la experiencia y el íntegro conocimiento de las debilidades, virtudes y apetitos políticos del adversario.⁵⁹ Giraldo de Beauvais, como redactor de la *Historia Compostelana*, transmitió los hechos según la conveniencia de su señor, dejando de lado la imparcialidad respecto a las vicisitudes gallegas. En ese trascurso no dejó de lado lo que consideró la mejor manera de lograr sus objetivos ante un venerable Diego II: la sensibilidad y la pena.

⁵⁶ Ibidem, p. 342.

⁵⁷ Ibidem, p. 343.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ángel GORDO, “Urraca I, *praeparatio*, revueltas y diplomacia. Labores de una reina en el contexto sociopolítico del reino de León en la primera mitad del siglo XII”, *Studi Medievali* 54, 1 (2013), pp. 177–232; PALLARES, op. cit., p. 959.

El mundo sensible de un obispo y antipapa del siglo XII: la humillación de Mauricio ‘Burdino’ en las fuentes literarias medievales

Francesco Renzi

Universidade Católica Portuguesa
Centro de Estudos de História Religiosa
Portugal

El objetivo de este trabajo es analizar las referencias en las fuentes a la humillación pública de Mauricio “Burdino”, arzobispo de Braga (1109-1118) y *antipapa* con el nombre de Gregorio VIII entre 1118-1121. Se trata de un caso extremadamente documentado en las fuentes de los siglos XII y XIII, a pesar del relativamente escaso interés historiográfico para este eclesiástico, considerado casi siempre como apenas un “obstáculo” a la afirmación de Papa Calixto II (1119-1124).¹ Existe, de hecho, un número muy elevado de textos literarios que hablan de la captura de Mauricio/Gregorio VIII en Sutri en 1121 y del castigo infligido por Calixto II y que sin duda merece la atención de los historiadores.² Esta condenación de Mauricio “Burdino” tuvo tres momentos fundamentales. El primero es la

* Agradezco a los profesores Glauco Maria CANTARELLA (Universidad de Bologna) y Gerardo Rodriguez (Universidad Nacional de Mar del Plata) por la revisión del texto en castellano.

¹ Este texto es la versión escrita de la homónima comunicación oral presentada en el ámbito del *Simposio Internacional*, “El mundo sensible de los eclesiásticos”, 25-26 de octubre de 2021 organizado por G. Rodríguez (UNMDP) y A. V. Neyra (CONICET, IMHICIHU). En las notas citaré mis trabajos precedentes que constituyen la base de esta contribución.

² Véase Francesco RENZI, “Imperator Burdinum Hispanum Romanae sedi violenter imposuit”. A Research Proposal on the Archbishop of Braga and Antipope Gregory VIII, Maurice “Bourdin”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, 12 (2018), pp. 220-224 y Francesco RENZI, *Mauricius Bracaraensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae. Le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*, Prefácio de Luís Carlos AMARAL, Porto, CITCEM, 2021, en particular pp. 21-23 y 42-48, incluidas las notas al pie para la bibliografía de referencia.

descripción de su captura; una versión de los eventos fue escrita por el mismo Calixto II en una carta dirigida a los obispos de las Galias. Las fuentes cuentan como Mauricio fue obligado a volver a Roma humillado, acogido por los insultos y las agresiones de los romanos y en fin encarcelado en el monasterio de la Santissima Trinità de Cava de' Tirreni, cerca de Salerno, en la Italia meridional. Este ritual, que tenía varios precedentes en la historia de los siglos X-XII, es un caso muy interesante sobre todo porque parece construido para ser una humillación pública, vista como una parodia de la ceremonia de consagración/coronación papal, después de la elección.³ El segundo es la inauguración de un programa iconográfico (hoy perdido) en San Juan de Letrán que tenía que representar la victoria de los papas sobre los *antipapas*. De esta imagen tenemos en cualquier caso testigos en las fuentes que nos permiten observar la transmisión de esta condenación pública de Mauricio a lo largo de los siglos XII y XIII.⁴ En fin, tercer punto, en 1123 el Papa Calixto II pronunció la *damnatio* en el primer Concilio de Letrán de todas las actas de Mauricio/Gregorio VIII, una decisión que miraba a anular toda la actividad de “Burdino” como pontífice romano entre 1118 y 1121.⁵ Las fuentes permiten, entonces, de observar una dimensión menos conocida de la historia papal, la interacción de sus agentes y un paisaje sensorial hecho de símbolos,

³ RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., p. 35 y Mary STROLL, *Calixtus II (1119-1124). A Pope born to rule*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 176-177 y 330-332. Véanse también Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. Il Medioevo*, Roma, Viella, 2013, pp. 103-135 y Susan TWYMAN, “Papal Adventus at Rome in the Twelfth Century”, *Historical Research*, 69, 170 (1996), pp. 233-253.

⁴ Véase Mary STROLL, *Symbols as Power. The Papacy following the Investiture context*, Leiden-Boston-New York, Brill, pp. 17-39, 67-70 y 208-211 y Beate SCHILLING, *Guido von Vienne-Papst Calixt II*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1998, en particular pp. 589-603.

⁵ Mary STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., pp. 36 y siguientes, Mary STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 417-420 y Orazio CONDORELLI, “L'elezione di Maurizio Burdino (Gregorio VIII), il concilio di Reims e la scomunica di Irnerio (1119)”, *Bulletin of Medieval Canon Law*, 37 (2020), pp. 1-64, para una panorámica general sobre el tema de la condenación de Mauricio “Burdino”.

sonidos, rituales y participación de varios actores en la *Urbs*.⁶ Pues, intentaré en este ensayo desarrollar este tipo de abordaje que dio buenos resultados en un precedente trabajo sobre la elección pontificia de Mauricio “Burdino” de 1118, publicado en una obra promovida por la Universidad Nacional de Mar del Plata en 2018 con enfoque especial sobre el tema de los sonidos en la Edad Média.⁷

En 1984 R. A. Fletcher definió la carrera de Mauricio “Burdino” como uno de los trayectos eclesiásticos más curiosos del siglo XII en la Península Ibérica.⁸ Probablemente originario de Limoges (aunque no sabemos con certidumbre si fue monje cluniacense), Mauricio fue archidiácono en Toledo, presumiblemente a finales del siglo XI durante el pontificado Bernardo de Sauvetat (†1124/1125), luego obispo de Coímbra en el condado de Portugal, instituido y confiado por Alfonso VI de León-Castilla a Enrique de Borgoña (†1112) y a su hija la condesa-reina doña Teresa (†1130), entre 1099 y 1108 (entre 1104 y 1108 como obispo de esta misma sede fue peregrino en Tierra Santa y según algunas fuentes visitó también Constantinopla) y, todavía en Portugal, arzobispo de Braga entre 1109 y 1118. Según la reconstrucción histórica de P. David, entre 1116-1117 Mauricio fue encargado de una misión diplomática por Papa Pascual II (1099-1118) dirigida al rey de Alemania y emperador Enrique V (†1125). El arzobispo de Braga dejó el lado papal, apoyó Enrique V y lo coronó emperador por segunda vez (la primera había sido en 1111 por Pascual II, después del “escandaloso” acuerdo de Sette Fratte entre Papado e Imperio sobre las Investiduras) en Roma en 1117, una decisión que costó a Mauricio la excomunión por Pascual II. El cuadro histórico de estos eventos es muy

⁶ Véase *Infra* nota no. 56.

⁷ Me refiero a Francesco RENZI, “Uno sguardo altro sul papato di inizio XII secolo. Le elezioni di papa Gelasio II, dell’antipapa Gregorio VIII e il loro spazio sonoro”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Éric PALAZZO, Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales-Universidad Nacional de Mar del Plata*, 2019, pp. 283-314.

⁸ Richard A. FLETCHER, *Saint James’ Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 203.

complejo e intentaré resumirlo brevemente. Mauricio ya por lo menos desde su pontificado en Coímbra estaba en contacto con Roma y en una carta de Gelasio II -antes de la elección Juan de Gaeta, el *bibliothecarius* (canciller) pontificio-, Mauricio está mencionado hasta como *familiaris* de la Sede Apostólica. En los años 1112-1115, el arzobispo de Braga tuvo conflictos y numerosas tensiones con Compostela y sobre todo con Toledo y viajó varias veces a Roma para sostener su posición en la Iglesia de la *Hispania*. El conflicto con Toledo nació por el control de la diócesis de León, mientras que las tensiones con Compostela remontaban ya al principio del siglo XII y a las tentativas de Compostela de alcanzar el nivel de sede arzobispal, un elemento que inevitablemente conflagraba con el *status* bracarense de metropolitano de la provincia de *Gallaecia* que incluía todos los episcopados gallegos (Lugo, Tuy, Mondoñedo y Ourense), con la excepción de Santiago que en 1095 había recibido la exención por Urbano II (1088-1099). Estos contactos romanos pueden haber constituido una base para la elección de Mauricio como legado papal. Por un lado, el arzobispo de Braga podría haber aceptado con la esperanza de obtener una ayuda de Roma para resolver sus problemas en la Península Ibérica o quizás con perspectivas de carrera en el clero romano. Por el otro, Mauricio podía ser una solución ideal para Roma, dado que se trataba de una persona de confianza y dispuesta a encontrar al emperador, una disponibilidad nada obvia adentro de la Iglesia Romana entre 1116 y 1117, dado que en 1111 Enrique V había raptado al mismo Pascual II y algunos cardinales. Es posible que Mauricio una vez encontrado Enrique V, no tuvo otra elección que apoyar al emperador para sobrevivir o decidió de pasar de su lado porque pensó que Enrique V podía ofrecerle más de lo que Pascual II y el *bibliothecarius* Juan de Gaeta podían o estaban dispuestos a hacer para ayudarlo. Las fuentes ofrecen varias interpretaciones de la decisión de Mauricio “Burdino”. La *Vita Paschalis II* (probablemente escrita por Pandolfo de Alatri) contenida en el *Liber Pontificalis* describe Mauricio como un arzobispo que había descuidado su iglesia, atraído por el lujo de la corte

imperial. Más compleja es la de Romualdo Salernitano, en que el arzobispo de Braga apoyó Enrique V para vengarse de Pascual II que había recusado su pedido de promoción a arzobispo de Toledo sede primacial de la *Hispania*. Una perspectiva, la de Romualdo Salernitano, que da una mayor profundidad a la figura de Mauricio “Burdino” y que merecería ser profundizadas en nuevos estudios. Volviendo a la carrera eclesiástica de Mauricio, después de la muerte del papa y los problemas ligados a la sucesión de Pascual II, el emperador Enrique V lo promovió en el marzo de 1118 como pontífice romano (o *antipapa*) con el nombre de Gregorio VIII, contra el candidato elegido por los cardinales romanos, Gelasio II (1118-1119). Como se puede ver a través de esta breve nota biográfica, efectivamente el percurso de Mauricio “Burdino” es verdaderamente peculiar en el contexto de los primeros decenios del siglo XII. Su experiencia como papa o *antipapa* Gregorio VIII duró tres años entre 1118 y 1121, hasta cuando Calixto II –Guido arzobispo de Vienne, elegido en Cluny en 1119 después de la muerte de Gelasio II, no sin tensiones con el abad cluniacense Ponce de Melgueilh (1109-1122/1126)– capturó con la ayuda de los romanos Mauricio/Gregorio VIII en la ciudad de Sutri ubicada al norte de Roma cerca de Viterbo.⁹

⁹ Ibidem, p. 203. JL 4882 (Gaeta 1118 marzo 10) = Gelasii II papae ep. II, PL CLXIII, cols. 487-488. *Vita Paschalis II*, en *Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo glossato da Pietro Bohier OSB, vescovo di Orvieto*, ed. Ulderico PŘEROVSKÝ, II, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1978, pp. 723-724. *Romualdi II archiepiscopi Salernitani Annales*, ed. Wilhelm ARNDT (MGH, Scriptores, XIX), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1866, pp. 416-417. La breve biografía de Mauricio “Burdino” inserida en este trabajo está basada en Gerold MEYER VON KRONAU, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. Und Heinrich V. zu 1116 bis 1125*, VII, Leipzig, Duncker & Humblot., 1909, pp. 65-148. Carl ERDMANN, *Mauricio Burdino (Gregório VIII)*. Coimbra, Publicações do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940, pp. 6-28, 48-52 y 60-81. Pierre DAVID, “L’énigme de Maurice Bourdin”, en Pierre DAVID (dir.), *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, pp. 455-465 y 484-501. Austin O’MALLEY, *Tello and Theotonio: The Twelfth-century Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra*, Washington, Catholic University of America Press, 1954, pp. 31-43. Juan Francisco RIVERA RECIO, *El arzobispo de Toledo don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962, pp. 11-87 y 177-179. Avelino Jesus da COSTA, “Burdino, Mauricio (Gregório VIII)”, en *Dicionário de História de Portugal*, I, Porto, Livraria Figueirinhas, 1990, pp. 393-394. SCHILLING, *Guido von Vienne...*,

op. cit., pp. 454-462. Luís AMARAL, Mário Jorge BARROCA, *A Condessa-Rainha: D. Teresa. Lisboa*, Círculo de Leitores, 2012, pp. 154, 175, 187-195, 198-207, 209-214 y 274-286. COLOTTO, “Gregorio VIII antipapa”, en *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 246. Leandro Duarte RUST, “Herdeiros de Hegel? Historiografia, Filosofia Política Moderna e Antipapas Medievais (1040-1140)”, *Revista Crítica Histórica*, 7 (2012), pp. 285-314, STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 48-53, 328-332 y 417-456 y LÓPEZ ALSINA, Fernando (2013), “El Parrochiale Suevum y su presencia en las cartas pontificias del siglo XII”, en Klaus HERBERS, Fernando LÓPEZ ALSINA, Frank ENGEL, Frank (dirs.), *Das begrenzte Papsttum Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten – delegierte Richter – Grenzen*, Berlin, Walter de Gruyter, 2013, pp. 105-132. Glauco Maria CANTARELLA, *Manuale della fine del mondo: il travaglio dell'Europa medievale*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 206-207. Véanse también Bernard F. REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca (1109-1126)*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 230-231 y Mariana FONSECA BARROS, *A imagem de “Portugal” na História Compostellana (século XII)*, Tesis de Master, Porto, Universidade do Porto, 2018, pp. 117-121 y relativas notas. Reenvío también a RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 23-37 y 52-55 para un *excursus* biográfico sobre la figura de Mauricio “Burdino” y la relativa bibliografía. Véanse también Francesco RENZI, “Il terremoto del 1117. Una lettura europea attraverso le fonti relative all’antipapa Gregorio VIII (Maurizio Burdino, 1118-1121)”, en Arturo CALZONA, Glauco Maria CANTARELLA, Giorgio MILANESI (dirs.), *Terremoto in Val Padana: 1117 la terra sconvolte e sprofonda*, Verona, Scripta Edizioni, 2018, pp. 365-369 y Francesco RENZI, “Da Coimbra a Costantinopoli fino a Cluny. Il viaggio di Maurizio 'Burdino' e la donazione della Croce all'abate Ponzio di Melgueil (1104-1112)”, en Marco FERRERO (dir.), *Un abate, un monastero, un Crocifisso. Ponzio di Melgueil da Cluny a Campus Sion*, Vicenza, Scriptorium, 2019, pp. 19-44. En mi monografía (*Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 27-29) retomé la cuestión de Mauricio “Burdino”, como monje cluniacense. A través de la lectura de las fuentes y con base en los estudios de C. M. Reglero de la Fuente, llegué a la conclusión que no existen al estado actual de la investigación pruebas claras y unívocas (a diferencia de otros eclesiásticos del condado de Portugal, como por ejemplo San Geraldo de Moissac, predecesor de “Burdino” como arzobispo de Braga) del supuesto pasado cluniacense de Mauricio. En esta sede me gustaría adicionar un ulterior detalle a su apoyo de esta conclusión. No sabemos si “Burdino” fue monje, pero algunos autores lo asocian al monasterio de Saint Martial de Limoges (cluniacense), mientras que otros investigadores sugieren la posibilidad que Mauricio fuera monje en Saint-Pierre d’Uzerche, siempre en el Limousin, posible área de origen del eclesiástico. Efectivamente, esta segunda hipótesis parece ser corroborada por el hecho que, como veremos en seguida, una vez elegido como papa o antipapa Gregorio VIII, Mauricio envió dos privilegios, uno al obispado de Coímbra y uno al monasterio de Uzerche (véase *Infra* nota no. 92); dado que Mauricio fue obispo de Coímbra entre 1099 y 1108, no sería imposible avanzar la hipótesis que él fue miembro de la comunidad monástica de Uzerche. Cf. Maurice GADY, “De Saint-Pierre d’Uzerche à Saint-Pierre de Rome. Maurice Bourdin”, *Bulletin de la Société scientifique historique et archéologique de la Corrèze*, 81 (1959), p. 15 y Maria Teresa NOBRE VELOSO, “D. Mauricio, monge de Cluny, bispo de Coímbra, peregrino na Terra Santa”, en *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 129 e nota no. 7. Sabemos que, a pesar de estar bajo la influencia de Saint Martial desde la segunda mitad del siglo XI, Uzerche nunca fue parte de la Congregación de Cluny, ni fue su priorado, como demuestra el estudio de D. Poeck. Este no es un dato particularmente sorprendente

Este episodio es más controvertido de lo que la mayoría de las fuentes cuenta sobre la llegada triunfal (o *adventus* papal) de Calixto II a Roma desde Borgoña.¹⁰ Según una fuente muy atenta al contexto romano y a los eventos ligados a los *antipapas*, los *Annales Romani*, Calixto II consiguió el control de la *Urbs* sólo gracias a la acción del aristócrata romano Pietro Leone, que hubiera literalmente comprado la fidelidad de los partidarios de Mauricio/Gregorio VIII, a quienes el papa o *antipapa* había dejado en custodia la Basílica de San Pedro en Vaticano.¹¹ Uno de los aspectos más interesantes es que tenemos

porque como demostrado por las investigaciones de G. PICASSO y G. M. CANTARELLA, Cluny podía reformar/reorganizar un monasterio sin englobarlo en su Congregación, dejando los monjes con su propia *regula*. Si aceptamos la hipótesis que Mauricio fue monje en Uzerche, a la luz de estos datos, ¿sería posible que él no fue cluniacense? ¿Podría haber sido asociado a la Congregación de Cluny sólo por conformidad con el modelo historiográfico que quiere todos los eclesiásticos transalpinos pleno medievales operantes en la Península Ibérica como cluniacenses y entonces “gregorianos”? La cuestión queda abierta. Véanse Dieter POECK, *Cluniacensis ecclesia: der cluniacensische Klosterverband; (10.-12. Jahrhundert)*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, pp. 245-539, Francesco RENZI, “Dal Portogallo alla Terra Santa. Gli itinerari di Maurizio “Burdino” (secoli XI- XII)”, en Carlo EBANISTA-Marcello ROTILI (dirs.), *Il Mediterraneo fra tarda antichità e medioevo: integrazione di culture, interscambi, pellegrinaggi*, Napoli, Guida Editori, 2018, pp. 207-218 y Carlos M. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España: los prioratos de la Provincia y sus redes sociales (1073-ca.1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2008, pp. 347-3450 y 355. Sobre la estructura de Cluny véanse, Giorgio PICASSO, “«Usus» «Consuetudines» cluniacensi in Italia”, *Aevum*, 57/2 (1983), pp. 215-226 y Glauco Maria CANTARELLA, “Cluny”, en Glauco Maria CANTARELLA (dir.), *I castelli della preghiera*, Roma, Carocci, 2020, pp. 21-22. Sobre el conflicto entre Calixto II y Ponce de Cluny contado en la *Historia Compostellana*, véase STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 248 y siguientes. Para una crítica del modelo tradicional de relaciones Roma-Cluny, véanse Adeline RUCQUOI, “Cluny, el Camino Francés y la Reforma Gregoriana”, *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 97-122, Francesco RENZI, “O Monaquismo Beneditino e o Papado da Reforma: influências recíprocas”, en *Ora et Labora. “Refojos de Basto: leituras, textos e autores beneditinos”. Atas do V Seminário Internacional*, coord. por Pedro Vilas Boas Tavares, Fátima Oliveira e Alexandra Carneiro, Cabeceiras de Basto, Cabeceiras de Basto, 2022, pp. 131-146 y Francesco RENZI-Enrico VENEZIANI, “Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII)”, *Via Spiritus*, 27 (2020), pp. 5-33. En esta última publicación, olvidé de citar entre mis obras precedentes utilizadas, la siguiente referencia: Andrea MARIANI-Francesco RENZI, “Dossier Editorial, Ecclesiologia, politica internazionale e riforma. Nuove ricerche di Storia del Papato medievale”, *Memoria Europae*, 3, 3/2 (2015), pp. 3-8. Pido disculpa por este error.

¹⁰ RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 35-36 y relativa bibliografía.

¹¹ *Annales Romani*. Ed. Georg Heinrich PERTZ (MGH, Scriptores, V). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1844, pp. 478-479. Mary STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., p. 37 y Raoul MANSELLI, “Anacleto II, antipapa”, en *Enciclopedia dei papi*, Roma, Treccani,

la descripción de la captura de Mauricio hecha directamente por su adversario, Calixto II, en una carta de abril de 1121. En la misiva de Calixto II podemos leer la siguiente versión de lo que pasó en Sutri:

Desde hace mucho tiempo, vistos sus tan pesados pecados, los fieles de la Iglesia están confundidos e inquietos por culpa del ídolo del rey de los teutónicos, o sea Burdino; algunos entre ellos fueron capturados, mientras que otros están sufriendo cautivos en prisión perpetua. Entonces, celebrada la fiesta de la Pascua, no pudiendo ignorar los lamentos de los peregrinos y de los pobres, salimos de la *Urbs* con los fieles y asediamos durante mucho tiempo Sutri, donde el diablo había construido su casa, hasta cuando el Divino Poder entregó en nuestras manos el mencionado Burdino, enemigo de la Iglesia, y la misma Sutri.¹²

En las palabras de la carta de Calixto II, Mauricio es descrito como el “diablo” que molestaba los pobres y los peregrinos y que merecía ser parado en sus maquinaciones contra la Iglesia Romana. Esta descripción como ídolo del rey Enrique V (llamado así y no emperador, porque probablemente Calixto II contestaba su legitimidad; Enrique V había sido coronado por Pascual II después del acuerdo de Settefratte de 1111, que Guido de Vienne había criticado muy duramente, y de nuevo

2000, <http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-anacleto-ii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/>. Consultado el 21/12/2021.

¹² JL 5041 (Sutri aprile 27 1121) = Ulysse ROBERT, *Bullaire du Pape Calixte II*, I, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag (reprint), ep. 228 “Diu siquidem, peccatis exigentibus, per illud Teutonicorum regis idolum, Burdinum videlicet, fideles ecclesiae conturbati sunt; et alii quidem capti sunt, alii usque ad mortem carceris maceratione afflicti sunt. Nuper autem, festis paschalibus celebratis, cum peregrinorum et pauperum clamores ferre penitus non possemus, cum ecclesiae fidelibus ab Urbe digressi sumus, et tamdiu Sutrium obsedimus, donec divina potentia et supradictum Ecclesie inimicum Burdinum, qui diabolo nidum ibidem fecerat, et locum ipsum, omnino in nostram tradidit potestatem.” Esta carta fue utilizada por varios autores del siglo XII como por ejemplo William of Malmesbury, cf., Willelmi Malmesbiriensis monachi, *Gesta regum anglorum atque Historia novella*, ed. Thomas HARDY, II, London, Sumptibus Societatis, 1840, p. 667. La traducción de todas las fuentes en castellano del presente trabajo es mía y fueran elaboradas a partir de las traducciones en italiano y portugués (con la excepción de *Infra* notas no. 22 y 98) publicadas en RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., en este caso pp. 237-238. Indicaré para cada fuente las páginas de la citación.

por “Burdino” en 1117, una situación ambigua como la de Enrique IV coronado por el *antipapa* Wiberto/Clemente III),¹³ y *enemigo* de la Iglesia (epíteto reservado también en otras fuentes al rey de Alemania y emperador Enrique V y a sus partidarios, como por ejemplo el aristócrata romano Cencio Frangipane llamado “enemigo de la paz” en la *Vita* de Papa Gelasio II, escrita por Pandolfo de Alatri),¹⁴ se encuentra en numerosas fuentes.¹⁵ Mauricio “Burdino” es definido como el simulacro o la estatua que el emperador había erigido en lugar santo, Roma, contra Dios;¹⁶ una bestia;¹⁷ un *pseudopapa*,¹⁸ un

¹³ STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 50-51 y 329-330 y relativas notas al pie y Glauco Maria CANTARELLA, *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 23, 53-57, 79-80, 94-101 y 105-108.

¹⁴ Véanse por ejemplo las *Vita Paschalis II* y *Vita Gelasii II*, ambas en *Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB...*, op. cit., respectivamente a las pp. 705-726 (en particular p. 721) y 727-744 (por ejemplo pp. 732 y 735) y Hugh the Chantor, *The History of the Church of York 1066-1127*, ed. Charles JOHNSON, London, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1961, pp. 84-85. Sobre Cencio Frangipane, véase Matthias THUMSER, “Die Frangipane. Abriß der Geschichte einer Adelsfamilie im hochmittelalterlichen Rom”, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 71 (1991), pp. 106-163.

¹⁵ Las fuentes en este caso son numerosísimas, pero quiero señalar para la definición de “Burdino” como *ídolo* del emperador la obra de Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon Universale*, ed. Georg WAITZ (MGH, Scriptores, VI), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1844, p. 253 y el Annalista Saxo, *Chronicon Regni*, ed. Klaus NASS (MGH, Scriptores, XXXVII), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2006, p. 561-568. La definición de enemigo de la Iglesia referida a “Burdino” está presente, por ejemplo, en las fuentes que transmiten la carta de Calixto II del abril de 1121 como los *Gesta regum anglorum...*, op. cit., p. 667 y también Symeonis Dunelmensis, *Historia Regum*, ed. John Hinde HODGSON, *Symeonis Dunelmensis Opera et Collectanea*, Durham, Andrews & Co., 1868, pp. 116-117.

¹⁶ Véanse por ejemplo *Vita Gelasii II...*, op. cit., p. 737, la *Vita Theogeri abbatis S. Georgii et episcopi Mettensis*, ed. Philipp JAFFÉ (MGH, Scriptores, XII), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1856, p. 470 y Gerhochus Reicherspergensis, *De investigatione Antichristi (Liber I)*, ed. Ernst SACKUR (MGH, Scriptores, Libelli de Lite, III), Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1897, p. 335.

¹⁷ *De investigatione Antichristi...*, op. cit., p. 335.

¹⁸ Véase por ejemplo *Anselmi Gemblacensis continuatio*, ed. Ludwig BETHMANN (MGH, Scriptores, VI), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1848, p. 377. Klaus SCHREINER, “Gregor VIII., nackt auf einem Esel. Entehrende Entblößung und schandbares Reiten im Spiegel einer Miniatur der Sächsischen Weltchronik”, en Dieter BERG-Hans Werner GOETZ (dirs.), *Ecclesia et Regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 1989, p. 160.

anticristo¹⁹ y hasta un heresiarca.²⁰ Este último término se debe entender no tanto como jefe de una herejía en un sentido teológico, a pesar de él ser comparado con Ario en algunos textos,²¹ sino como hereje en cuanto desobediente y fuera de la comunión de la Iglesia Romana, de manera muy semejante a la concepción de obediencia a la Iglesia formulada por Gregorio VII (1073-1085) en el *Dictatus Papae* (Proposición XXVI: “Que no se considere católico quien no está de acuerdo con la Iglesia Romana”),²² una idea que con los pontífices de los siglos XII y XIII como Inocencio III (1198-1216) hará un salto lógico-formal enorme, al punto de equiparar de hecho la herejía con el *crimen maiestatis*.²³ Por lo tanto, Mauricio en las fuentes es visto como un desobediente, alguien que llevó la división adentro de la Iglesia (muchas fuentes hablan abiertamente de cisma contando los eventos de 1118-1119),²⁴ transformándose en numerosas fuentes narrativas de los siglos XII y XIII en un modelo negativo, una historia ejemplar de lo que podía pasar a quién, como comentó el mismo Papa Gelasio II en una de sus cartas, había mentido y violado la Madre Iglesia.²⁵ Este proceso pasa por la transformación de

¹⁹ Sugerio Abbate B. Dionysii in Francia, *Vita Ludovici Regis VI, qui Grossus dictus*, ed. Jacques-Paul MIGNE (Patrologia Latina, CLXXXVI), Paris, Jacques-Paul Migne éditeur, 1854, cols. 1309-1312.

²⁰ Véanse por ejemplo Willelmi Tyrensis Archiepiscopi, *Chronique*, ed. Robert B. C. HUYGENS, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio medievalis), 1986, p. 555 y la *Cronica apostolicorum et imperatorum basileensia*, ed. Oswald HOLDER-EGGER (MGH, Scriptores, XXXI), Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1903, p. 291.

²¹ *Pars Concilii Laterani*, publicada en Fidel FITA, “Santiago de Galicia. Nuevas Impugnaciones y Nueva Defensa”, *Razón y Fé*, 1/2 (1901), p. 187.

²² Glauco Maria CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 340 “Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanę Ecclesię”.

²³ Grado Giovanni MERLO, *Il Cristianesimo medievale in occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 103 y 107-121. Sobre este tema véase también el volumen de Othmar HAGENEDER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, ed. Maria Pia ALBERZONI, Milano, Vita & Pensiero, 2000, pp. 7, 115-130 y 137-143.

²⁴ Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon...*, op. cit., p. 253, Annalista Saxo, *Chronicon Regni...*, op. cit., p. 561 y *Gesta episcoporum Halberstadensium*, ed. Ludwig WEILAND (MGH, Scriptores, XXIII), Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1874, p. 104. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 43-44.

²⁵ JL 4886 (Gaeta marzo 25 1118) = Gelasii II papae ep. VI, PL CLXIII, cols. 490-491.

Mauricio “Burdino” en un *monstruo*, una práctica común a muchas fuentes medievales²⁶ y reservada también al promotor de Mauricio, Enrique V, y a sus aliados llamados de “dragones” o “serpientes” en los textos.²⁷ Este proceso de ridiculización y “mostrificación” es particularmente evidente en la biografía de Calixto II escrita por Boso de Santa Pudenziana en el tercer cuarto del siglo XII:

Convocados ante él a los romanos y a los nobles vecinos, asedió la ciudad y su territorio hasta que los mismos habitantes de Sutri entregaron a Burdino en sus manos. Todo esto se hizo para que toda la comunidad pudiera ver al hereje ya mencionado. Todos presenciaron un espectáculo inusual, como si estuvieran viendo un monstruo con cuernos. Todos se rieron a carcajadas, moviendo la cabeza y gritando: ¡Maldito, maldito, por tu culpa hubo este escándalo! Otros también dijeron: ¡Oh! ¡Ah! ¡Tú que rasgaste la túnica de Cristo y fuiste responsable de la destrucción de la unidad de la Fé Católica!”.²⁸

Mauricio en las obras de Gerhoh de Reichersberg, uno de los mayores autores y teólogos del siglo XII, por ejemplo, es mencionado juntos a algunos de los *antipapas* más famosos de

²⁶ Para una panorámica general sobre el tema de la mostrificación véase Bettina BILDHAUER-Robert MILLS, Introduction: Conceptualizing the Monstrous”, en Bettina BILDHAUER-Robert MILLS (dirs.), *The monstrous Middle Ages*, Toronto-Buffalo, University Press, 2003, pp. 1-27 y Martine BOÎTEUX, “Le feste: cultura del riso e della derisione”, en André VAUCHEZ André-Giulia BARONE (dirs.), *Storia di Roma dall’antichità a oggi*, II Roma medievale, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 291-295.

²⁷ *Vita Gelasii II...*, op. cit., p. 732 y Alexander Minorita (Alexander von Bremen), *Expositio in Apocalypsim*, ed. Alois Wachtel (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, I), Weimar, Herman Böhlau Nachfolger, 1955, p. 409.

²⁸ Boso, *Vita Calixti II*, en *Le Liber Pontificalis. Texte, introductions et commentaire par l’abbé Louis Duchesne*, ed. Louis Duchesne, II, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1892, pp. 376-377 “convocatis ad se romanis et aliis nobilibus circumpositis, tandiu civitatem ipsam districte obsedit donec ipsi Sutritini eundem Burdinum in manibus eius dederunt. Unde factum est ut omnis multitudo que ibi convenerat, ad predictum hereticum sicut ad insolitum spectaculum et quasi ad monstrum cornutum concurreret. Movebantur omnes ad risum, agitantes capita at altis vocibus intonantes «Maledicte, maledicte, per te tam grande scandalum venit» Alii autem dicebant «Va, qui tunicam Christi attentasti dividere et dilaniare unitatem catholice fidei nichilominus presumpsisti!». RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 102-104.

la plena Edad Media como Wiberto/Clemente III (1080-1100) y Pietro Pierleoni/Anacleto II (†1138, el protagonista del cisma de 1130) por haber dividido el *Sacerdocio* y traído el cisma dentro de la Iglesia.²⁹ Una perspectiva que restituye por lo menos en parte la percepción del peligro y del escándalo que la parábola personal y eclesiástica de Mauricio “Burdino” representó en la Europa de su tiempo, una dimensión en muchos casos ausente en la historiografía del siglo XX, que liquidó “Burdino” simplemente como un infeliz accidente de la *Historia* o como el natural epílogo de un eclesiástico con objetivos totalmente irrealistas e irrealizables.³⁰ Para un personaje tan adverso a la Iglesia Romana, las solas captura y excomunión no eran suficientes y en Roma se preparó un ritual de humillación para Gregorio VIII, cuya construcción es presente en numerosas fuentes.³¹ Sugerio de Saint Denis, los *Annales Romani*, Boso de Santa Pudenziana en su *Vita Calixti II* y Sicardo de Cremona, entre otras fuentes de los siglos XII y XIII, fornecen una descripción bastante detallada de los acontecimientos (los textos transcritos en seguida siguen la orden de citación de los autores hecha en este párrafo):

Los romanos, fascinados tanto por la nobleza como por la liberalidad del pontífice [Calixto II, *scil.*], decidieron capturar al cismático Burdino, colocado en el trono de Pedro por el emperador y que se encontraba en ese momento en Sutri. Querían obligarlo a arrodillarse ante el Papa y todos los clérigos que pasaban por la ciudad de los Apóstoles. Los romanos pusieron a ese miserable anticristo sobre un camello, un animal jorobado, lo cubrieron con una piel de cabra ensangrentada, para vengar la ignominia que sufrió la Iglesia de Dios. Lo

²⁹ *De investigatione Antichristi...*, op. cit., p. 354-355. Sobre la figura de Wiberto/Clemente III y Pietro Pierleoni/Anacleto II véanse las monografías de Jürgen ZIESE, *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapa Clemens III. (1084-1100)*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982, p. 44-46, 93-107, 147-150, 162-163, 203-214 e 265-266 y Mary STROLL, *The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden, Brill, 1987, en particular p. 10-64.

³⁰ ERDMANN, *Mauricio Burdino...*, op. cit., p. 71 y DAVID, “L’énigme”..., op. cit., pp. 499-501.

³¹ BOITEUX, “Le feste”..., op. cit., pp. 291-315.

hicieron desfilar por la ciudad de Roma por la ruta real, para que todos pudieran verlo públicamente.³²

Una vez capturado y detenido, Burdino fue despojado de sus ropas, vestido con dos pieles de oveja, montado en un camello que llevaba las ollas del Papa Calisto, sentado al contrario y llevado a Roma donde fue agredido y expuesto a la humillación pública. Poco después montaron a Burdino sobre un caballo ordinario y lo hicieron circular por Trastevere hasta el Settizonio, donde fue encarcelado entre los insultos del pueblo.³³

Luego se preparó un camello para él [Mauricio “Burdino”, *scil.*] y fue vestido con una piel de castrado como si fuera un manto rojo. Fue colocado sentado de lado sobre un camello y con la cola del animal entre las manos como si fuera una brida. Vestido de tal forma, precedió al pontífice en la procesión. Regresó a Roma con tanta deshonra, por lo que él mismo se avergonzaría y sería un ejemplo para todos los demás que quisieron actuar de la misma manera.³⁴

Este [Mauricio “Burdino”, *scil.*], en vez de ser colocado sobre un caballo, fue colocado sobre un camello, sentado al contrario y

³² *Vita Ludovici Regis VI...*, op. cit., cols. 1311-1312 “[...] Cum Romani ejus tam nobilitati quam liberalitati faventes, intrusum ab imperatore schismaticum Burdinum, apud Sutram sedentem, et ad limina Apostolorum transeuntes clericos genu flectere compellentem, expugnatum tenuerunt, animali camelo, tortuosum antipapam, imo Antichristum, crudis et sanguinolentis pellibus capricis amictum, transversam superposuerunt, et ignominiam Ecclesiae Dei ulciscentes, per medium civitatis via regia ut magis publicaretur, educentes”. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 131-133.

³³ *Annales Romani...*, op. cit., p. 479 “Postquam vero in eorum venit potestate, expoliaverunt eum vestimentis suis, et induerunt eum duas versas ovinas ulcas, et posuerunt eum super camilum qui ferebat caldarie pontificis Calixty, et ceperunt sic reverti Romae. Ita ludibriatus et verberatus. Postea vero miserunt eum super unum vilissimus equum, et miserunt eum per Transtiberim cum multa iniuria et populi clamore ad Sedem Solis, ibique in vinculis eum clauserunt”. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 106-108. TWYMAN, “Papal Adventus...”, op. cit., pp. 241-242.

³⁴ Boso, *Vita Calixti II...*, op. cit., p. “Tunc preparato sibi camelo et pilosa pelle vervecum pro clamide rubea, positus est in transverso super ipsum camelum, et in manibus eius pro freno posita est cauda ipsius cameli. Talibus ergo indumentis ornatos, in comitatu pontificis precedebat, revertens ad Urbem cum tanto dedecore, quatenus et ipse in sua confundatur erubescencia et aliis exemplum preberet ne similia ulterius attemptare presumant.” RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 103-104.

con la cola del animal entre sus manos a modo de rienda. En vez de un manto rojo, Mauricio se vió obligado a usar una piel muy peluda y regresó en la *Urbs* con el séquito del papa.³⁵

Lo que las fuentes describen no es simplemente una humillación pública del enemigo, ni una ceremonia improvisada; es un ritual muy estudiado, una verdadera parodia del ritual papal después de la elección como sugerido por M. Boîteux.³⁶ El camello, el caballo de baja calidad o el burro (este último animal es presente en otras fuentes como los *Annales Parchenses* o la *Sächsische Weltchronik*)³⁷ y la piel de oveja, serían un reflejo en negativo, casi una obra de “re-semantización”, para citar una feliz expresión de G. Milanesi,³⁸ de algunos elementos fundamentales de la simbología cristiana (la oveja es un animal-símbolo del Cristianismo por antonomasia),³⁹ pontificia y de su ceremonial, como parece sugerir también el mismo Sicardo de Cremona.⁴⁰ Los animales cabalgados por Mauricio “Burdino” no serían entonces que una parodia del caballo blanco del papa mencionado por ejemplo en la *Vita* de Gelasio II escrita por Pandolfo de Alatri en la primera mitad del siglo XII: “Entonces, el santo papa se levantó y subió sobre un caballo blanco. Fue

³⁵ Sicardus episcopus Cremonensis, *Chronica universalis*, ed. Oswald HOLDER-EGGER (MGH, Scriptores, XXXI). Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1903, p. 163 “Qui pro palafredo camelo insidens in transverso et pro freno caudam manibus tenens et pro pallio rubeo pilosa pelle vestitus, Urbem rediens in comitatu pontificis precedebat”. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 72-73.

³⁶ BOÎTEUX, “Le feste”..., op. cit., p. 305. Véase también Leandro Duarte RUST, “O heroísmo ao avesso: os ‘antipapas’ e a memória historiográfica da política papal (1040-1130)”, *Historia*, 30. 2 (2011), http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010190742011000200013&script=sci_abstract&tlng=pt, consultado el 21/12/2021.

³⁷ *Annales Parchenses*, ed. Georg Heinrich PERTZ (MGH, Scriptores, XVI), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1859, p. 605. *Sächsische Weltchronik*, ed. Ludwig WEILAND (MGH, Deutsche Chroniken, II), Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1877, p. 203. SCHREINER, “Gregor VIII”..., op. cit., pp. 168-169.

³⁸ Giorgio MILANESI, “Bonifica” delle immagini e “propaganda” in Aquitania durante lo scisma del 1130-1138, Verona, Scripta Edizioni, 2013, pp. 195-210.

³⁹ Edouard URECH, *Dizionario dei simboli cristiani*, Roma, Edizioni Arkeios, 2004, pp. 19-20, 33, 67 y 98.

⁴⁰ Cf. *Infra* nota no. 35. BOÎTEUX, “Le feste”..., op. cit., p. 311. DAVID, “L’énigme”..., op. cit., p. 499.

coronado y toda la ciudad fue coronada con él; caminando por la Vía Sacra subió al Letrán”.⁴¹

Según A. Paravicini Bagliani la costumbre del caballo blanco era una forma de *imitatio Imperii* de los sucesores de San Pedro, dado que en la Roma antigua había la práctica de ofrecer un caballo de este color al emperador o a los altos dignitarios imperiales como forma de pago de los tributos. En los siglos X y XI la Sede Apostólica pedía, de hecho, a las ciudades, a los episcopados o a los monasterios de enviar como compensación por los privilegios recibidos exactamente un caballo blanco. En 1177 en la Tregua de Venecia, el emperador Federico I Hohenstaufen cumplió el *officium stratoris*, acompañando a pie el papa quien montaba un caballo blanco.⁴² La piel sangrenta de oveja o de cabra era, en vez, una clara parodia del *pallium* episcopal y del manto rojo (o púrpura, otra referencia a la tradición imperial romana) que los papas vestían durante la ceremonia de coronación con siempre más frecuencia desde el pontificado de Silvestre II (999-1003)⁴³ y que aparece mencionado (a pesar de no ser especificado su color) hasta en la elección de Mauricio “Burdino” contada por el cronista milanés Landolfo de San Paolo (†post-1137): “Entonces el clérigo, junto con los demás presentes en ese lugar, con el libro abierto encima de él [Mauricio “Burdino”, *scil.*], lo cubrió con

⁴¹ *Vita Gelasii II...*, op. cit., p. 734 “TUNC sanctus papa levatur, niveum ascendit caballum, coronatur, et tota civitate coronatur cum eo; per Viam Sacram gradiens Lateranum ascendit”. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 93 y 96.

⁴² PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione...*, op. cit., pp. 100-101 y 129-131. SCHREINER, “Gregor VIII”..., op. cit., pp. 162-163. Franco BORDIN, *Da Altino a Venezia: continuità di una civiltà: storia documentata di Venezia dalle origini alla pace del 1177*, Helvetia, Marghera, 2008, p. 272. CADILLI, “Costantino e l'autorappresentazione del papato. Arte, architettura e cerimoniali romani”, en *Enciclopedia Costantiniana*, Roma, Treccani, 2013, https://www.treccani.it/enciclopedia/costantino-e-l-autorappresentazione-del-papato-arte-architettura-e-cerimoniali-romani_%28Enciclopedia-Costantiniana%29/ consultado el 28/12/2021. SCHILLING, *Guido von Vienne...*, op. cit., p. 591. TWYMAN, “Papal Adventus”..., op. cit., pp. 233-234.

⁴³ PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione...*, op. cit., p. 113 y del mismo autor *Le chiavi e la tiara: immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 1998, pp. 61 y siguientes. TWYMAN, “Papal Adventus”..., op. cit., p. 242 sobre el caso de Calixto II.

su manto y hablando con voz sublime, exclamó: "Y felicitamos y confirmamos al señor Gregório".⁴⁴

A la aclamación del clero y del *populus* de Roma (una formal aprobación de la elección papal por parte del *populus* estaba prevista tanto en las disposiciones de elección papal del siglo VIII, como en el *Decretum in Electione Papae* de 1059 y testimoniada en muchas ocasiones en la vidas de los pontífices alto medievales en el *Liber Pontificalis*)⁴⁵ se sustituyen los insultos y los gritos contra Mauricio/Gregorio VIII tanto de los habitantes de Sutri como de los romanos, como descrito por ejemplo en la crónica del *Annalista Saxo* (basada en otras fuentes del siglo XII, como el *Chronicon Universale* de Ekkehard de Aura)⁴⁶, en que se afirma hasta que el mismo Papa Calixto II tuvo que intervenir para salvar Mauricio "Burdino" de la furia de los romanos que querían lincharle: "[...] Burdino fue capturado. Muchas personas del *vulgo* lo cubrieron de insultos y lo golpearon con sus propias manos. El papa logró salvarlo con dificultad y después para castigarlo lo encerró en el monasterio de Cava".⁴⁷

Esta fuente representa un ejemplo, entre otros, de la introducción de la figura del "pueblo" de Roma en la

⁴⁴ Landolphus Iunior, *Historia Mediolanensis ab anno MXCV usque ad annum MCXXXVII*, ed. Ludwig BETHMANN-Philipp JAFFÉ (MGH, Scriptores, XX), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1868, p. 40 "Tunc ipse cum ceteris astantibus clericis, aperto libro super hunc electum et manto coopertum, sublimi voce clamavit dicens: «Et nos laudamus et confirmamus dominum Gregorium»". RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 68-71.

⁴⁵ PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione...*, op. cit., pp. 10-30. TWYMAN, "Adventus"..., op. cit., pp. 233-236.

⁴⁶ Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon Universale*, ed. Georg WAITZ (MGH, Scriptores, VI), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1844, p. 256 "Auditur interea necnon et nunciis a Roma venientibus approbatur, illum Pseudopapam Burdinum, castello Sutriae, quo miserrimo suo inserviens officio residebat, per Romani exercitus zelum destructo, captum et post plures a vulgo sibi contumelias et illusiones illatas, vix a manibus eorum domno apostolico illum eripiente, ob agendam poenitentiam exilio relegatum". Por un lapso, esta parte no fui incluida en nuestro RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 148-149. Remedio a esta imprecisión en este ensayo. STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., p. 331.

⁴⁷ *Annalista Saxo*, *Chronicon Regni...*, op. cit., p. 568 "[...] Mauricium sive Burdinum [...] captum et post plures vulgo sibi contumelias illatas vix a manibus eorum ab apostolico ereptum et ob agendam poenitentiam monasterio, cui nomen est Cauea, intrusum". RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 159-161.

humillación pública de Mauricio “Burdino”. Las obras que relatan la historia de Gregorio VIII utilizan varios terminos para definir los habitantes de Roma. En algunos casos se habla más genéricamente de romanos,⁴⁸ pero en otros casos tenemos las palabras *vulgus*⁴⁹ o *populus*⁵⁰ (o *populari turba*)⁵¹ para describir los habitantes de Roma. ¿Estas palabras eran utilizadas como sinónimos? Por ejemplo, en el ya mencionado *Liber Pontificalis* (conjunto de biografías papales redigidas por varios autores y en periodos distintos entre la Tarda Antigüedad y la Edad Media)⁵² y en particular en las biografías del siglo IX, aparecen tanto el *populus* de la ciudad (que podía coincidir en algunos casos específicos con los *proceres*, o sea, la parte mais importante de la aristocracia ciudadana), como el *vulgus* de que, se especifica en las biografías papales, hacían parte ambos hombres y mujeres.⁵³ En algunas fuentes altomedievales, por lo tanto, estos dos grupos no parecen ser asimilables, lo que parece en parte coincidir con las fuentes que tenemos sobre Mauricio “Burdino”. El *vulgus* mencionado por Ekkehard von Aura y el *Annalista Saxo* parece indicar apenas las personas, sin particulares connotaciones, que durante la procesión de vuelta a Roma desde Sutri atacaron Mauricio/Gregorio VIII. Por lo contrario, como comentado en precedencia,⁵⁴ en otras fuentes como Landolfo de San Paolo y las biografías de Gelasio II y Calixto II de Pandolfo de Alatri, cuando se relatan las elecciones papales (incluida la de Mauricio “Burdino”) o la acogida de un papa en Roma,

⁴⁸ Cf. *Infra* nota no. 55.

⁴⁹ *Annalista Saxo, Chronicon Regni...*, op. cit., p. 568 y Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon Universale...*, op. cit., p. 256.

⁵⁰ Cf. *Infra* nota no. 55.

⁵¹ *Anselmi Gemblacensis continuatio*, ed. Ludwig BETHMANN (MGH, Scriptores, VI), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1848, p. 377.

⁵² Véase Raffaello MORGHEN, “Liber Pontificalis”, en *Enciclopedia Treccani*, Roma, Treccani, 1934, http://www.treccani.it/enciclopedia/liber-pontificalis_%28Enciclopedia-Italiana%29/ consultado el 27/12/2021.

⁵³ RENZI, “Uno sguardo”..., op. cit., p. 311. PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione...*, op. cit., pp. 10-14 e 19-28.

⁵⁴ Véanse *infra* notas no. 45-46.

juntamente al clero aparece en varias ocasiones el *populus* y no el *vulgus*.⁵⁵ Segundo C. Wickham, entre los siglos XI y XII, en una época de transformación de las aristocracias romanas, el término *populus* (o *plebs*) individualizaba, por un lado, grupos distintos de la parte menos poderosa económicamente, militarmente y políticamente de la ciudad (la que probablemente se podría identificar con el *vulgus*) y, por el otro, era opuesto a los *nobiles*, indicando, en vez, formaciones de líderes y actores políticos ligados a las *regiones* de Roma, cuyo peso debe ser evaluado en cada fuente y contexto específico.⁵⁶ Es evidente que en el análisis de estas fuentes es muy importante entender el grado de conocimiento de la situación romana da cada autor para entender que significado podían atribuir a la palabra *populus* estos últimos, pero sin excluir *a priori* la utilidad de las fuentes externas a Roma, dada la circulación de modelos litúrgicos y “costumbres” romanas en la Europa medieval.⁵⁷ En el panorama de las fuentes que mencionan la presencia de los habitantes de Roma, un caso muy peculiar es representado por los *Annales Palidenses*, fuente del siglo XII proveniente del monasterio de Pöhlde en Sajonia, en que el *antipapa* derrotado es insultado por un grupo jóvenes: “Los jóvenes, como locos, lo perseguían, lo cubrían de barro y gritaban: ¡Aquí está el Papa! ¡Aquí está el Papa!”.⁵⁸

⁵⁵ Landolphus Iunior, *Historia Mediolanensis...*, op. cit., pp. 40-42, *Vita Gelasii II...*, op. cit., pp. 727-744 y *Vita Calixti II...*, op. cit., pp. 745-748.

⁵⁶ Chris WICKHAM, *Medieval Rome: Stability and Crisis of a City, 900-1150*, Oxford: University Press, 2014, pp. 262-263 y siguientes. Sobre el *populus* romano entre la Tarda Antigüedad y la Alta Edad Media, véase Rosamond MCKITTERICK, *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber Pontificalis*, Cambridge, University Press, pp. 42-54. Sobre las *regiones* romanas medievales, véase Tommaso DI CARPEGNA FALCONIERI, “Sulle prime attestazioni dei nomi dei rioni nel medioevo”, *Strenna dei Romanisti*, 75 (2014), pp. 73-84.

⁵⁷ Pienso por ejemplo en la imitación de la liturgia estacional, véase Tommaso DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma, Viella, 2002, pp. 235-253.

⁵⁸ *Annales Palidenses*, ed. Georg Heinrich PERTZ (MGH, Scriptores, XVI), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1859, p. 76 “Sed et pueri veluti dementia vexatum cum luto insequentes clamabant: Ecce papa! Ecce papa!”. RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 191-192.

Abro un pequeño paréntesis, porque, en este caso no se habla genéricamente de romanos, de vulgo o de pueblo, pero se individualiza un conjunto específico de personas. En un primer momento había traducido la palabra *puer* contenida en la fuente con *niño* en castellano. Se trata de una traducción nada obvia, porque en el siglo XII, las palabras *puer* y *senior* podían indicar el grado de habilidad y experiencia de una persona, independientemente de su edad. Por ejemplo, el abad de Cluny Ponce era llamado decano y *senior* del monasterio a pesar de tener poco más de veinte años, lo que indica que la utilización de estas expresiones no era exclusivamente cronológica.⁵⁹ Sin embargo, después del debate del coloquio, estimulado por las preguntas y las observaciones de A. V. Neyra, G. M. Cantarella y G. Montagna von Zeschau, mudé la traducción en *jóvenes*. No es un pequeño detalle, porque al principio pensaba en una escena desordenada en que algunos niños se juntaban a los otros presentes espontáneamente durante la humillación de Mauricio. Los tres colegas me hicieron notar que en muchos casos la participación de *jóvenes* (probablemente adolescentes) en este tipo de situaciones no era algo casual, sino hacia parte de un ritual bien preparado y podían ser personas que representaban particulares grupos sociales dentro de una ciudad o de una comunidad. Por ejemplo, siempre en Roma, algunos grupos de jóvenes habían lanzado pedras y participado al linchamiento de Cola de Rienzo en 1354, antes la cremación de su cadáver. En este caso específico nos limitamos a señalar esta semejanza (que podría ser aleatoria, obviamente, considerada la distancia de más de dos siglos entre los dos episodios), pero creo que entender quiénes son los grupos sociales implicados en estas ceremonias públicas y su posición

⁵⁹ Glaucio Maria CANTARELLA, “‘Come in uno specchio’? Di nuovo su Ponzio di Cluny (1109-1122/26)”, *Bisime*, 116 (2014), p. 88.

adentro de las comunidades podría representar un percurso de investigación promisor.⁶⁰

Podemos concluir que este paseo por Roma era evidentemente una construcción especularmente negativa al desfile, la procesión y los rituales que marcaban la ligación entre el nuevo pontifice y la ciudad de Roma.⁶¹ Sabemos que esta procesión podía tener en la praxis medieval varios itinerarios;⁶² en el caso de Calixto II, las fuentes nos dicen que el pontifice pasó por la *Via Sacra* (o *Via Sancta*, camino que los papas recorrían entre San Pedro en Vaticano y la catedral de Roma, San Juan en Letrán, pasando en el área monumental romana cerca del Foro y del Colosseo)⁶³ debajo de arcos de triunfo.⁶⁴ Pedro Diácono en la *Chronica de Montecassino* recuerda que en la ciudad de Capua fueran preparados arcos de triunfo “según la costumbre romana”⁶⁵ en honor de Gelasio II, refugiado en la Italia meridional después de su huida de Roma y del emperador Enrique V en los primeros meses de 1118.⁶⁶

Hay más dos detalles particularmente llamativos. En primer lugar, es muy importante notar el tipo de animal elegido para el ritual de humillación y la posición de Mauricio “Burdino”. Mencionado en varias fuentes, el burro podría parecer como una de las soluciones más lógicas para simbolizar la inferioridad de Mauricio contra Calixto II. El burro estaba

⁶⁰ Agradezco a los colegas por sus interesantes sugerencias. Cf. Glauco Maria CANTARELLA, *Medioevo. Un filo di parole*, Milano, Garzanti, 2002, p. 184 y BOÎTEUX, “Le feste...”, op. cit., pp. 305-311.

⁶¹ PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione...*, op. cit., pp. 80-84 y siguientes. BOÎTEUX, “Le feste”..., op. cit., pp. 311-312.

⁶² PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione...*, op. cit., pp. 98 101-102 108-112 117-120, 127-129 143-146.

⁶³ Andrea AUGENTI, *Il Palatino nel Medioevo: archeologia e topografia (secoli VI-XIII)*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 1996, pp. 14 y 98. Renata SALVARANI, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo: spazio, liturgia, architettura*, Milano, Jaca Book, 2008, p. 47.

⁶⁴ Boso, *Vita Calixti...*, op. cit., p. 377. SCHILLING, *Guido von Vienne...*, op. cit., pp. 467-468.

⁶⁵ *Chronica monasterii Casinensis*, ed. Harmut HOFFMANN (MGH, Scriptores, XXXIV), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1980, p. 526 “ad episcopium civitatis rediit ornatis plateis et arcubus Romano more”.

⁶⁶ STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 51-52 y siguientes y 331. TWYMAN, “Papal Adventus”..., op. cit., pp. 240-242.

asociado en la simbología medieval a la estupidez o, a lo mejor, a la humildad según la tradición bíblica del Nuevo Testamento; estas duas características hacían de este animal una perfecta némesis del caballo blanco del papa, un símbolo del triunfo pontificio en (y sobre) la ciudad de Roma.⁶⁷ Además, los *Annales Palidenses* consideran que el apodo “Burdino” significaba precisamente “burro”, un animal muy común, según la fuente, en la Península Ibérica.⁶⁸ Sin embargo, hay que tener mucha atención en el análisis del detalle del camello propuesto por algunas fuentes, que era mucho más que un simple elemento exótico (y perturbador por sus formas; Sugerio de Saint Denis subraya el atributo de “jorobado” del animal) o un ejemplo de *mirabilia* para los lectores.⁶⁹ La posesión de animales raros provenientes de tierras lejanas (papagayos, leones, onagros) era un símbolo de poder, riqueza y prestigio en la plena Edad Media, tanto para los emperadores, reyes y la alta aristocracia europea (se piense a los casos de Otón I, Bonifacio de Canossa, Enrique II de Inglaterra, Federico II Hohenstaufen) como para los pontífices romanos. Por ejemplo, el rey de Dinamarca donó a Papa León IX (1049-1054) un papagayo, mientras que Papa Alejandro II (1061-1073) recibió algunos camellos del normando Rogerio I, padre de Rogerio II coronado rey de Sicilia en 1130.⁷⁰ Sin duda, la presencia del camello podía tener un impacto fuerte y suscitar la admiración y el estupor de los presentes, pero al mismo tiempo hacia parte de la construcción de un

⁶⁷ Ilaria TADDEI, “Il linguaggio dell’insulto. Palii e altri rituali di derisione (secoli XIII-XIV)”, *Annali Aretini*, XIII (2005), p. 69-72; BOÏTEUX, “Le feste”..., op. cit., pp. 305-311. SCHREINER, “Gregor VIII”..., op. cit., pp. 166-169.

⁶⁸ *Annales Palidenses*..., op. cit., p. 76. Para una síntesis sobre el apellido de “Burdino”, véanse ERDMANN, Mauricio Burdino..., op. cit., pp. 51-52. DAVID, “L’énigme”..., op. cit., p. 451-453. GADY, “De Saint-Pierre d’Uzerche à Saint-Pierre de Rome”..., op. cit., pp. 4-12. SCHREINER, “Gregor VIII”..., op. cit., pp. 168-169. Ursula VONES-LIEBENSTEIN, “Cluniazensische Spurensuche: Aufstieg und Sturz Gregors (VIII.) (1118-1121)”, en Andreas SOHN (dir.), *Benedictiner als Päpste*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2018, p. 139. Véase también RENZI, *Mauricius Bracarensis*..., op. cit., pp. 25 y relativas notas al pie para las fuentes.

⁶⁹ Cf. *Infra* nota no. 32.

⁷⁰ Glauco Maria CANTARELLA, *Una sera dell’anno Mille. Scene di Medioevo*, Milano, Garzanti, 2004, p. 216.

ritual muy precisa para quien conocía la simbología papal; no es un caso que dos de las fuentes que citan al camello están ligadas al ambiente romano, los *Annales Romani* y la biografía del cardenal-presbítero Boso de Santa Pudenziana.⁷¹

Mauricio, antes despojado, hubiera estado sentado sobre el camello al contrario con la cola del animal entre las manos como un freno (una imagen muy parecida con el ritual de humillación de Juan Filagato, *antipapa* Juan XVI, ocurrida en Roma en 998)⁷² y el mismo camello hubiera transportado las ollas de papa, o más en general utensilios de cocina como escrito por M. Stroll, y que probablemente haciendo barullo, debían anunciar el pasaje del derrotado *antipapa* Gregorio VIII como si fueran o campanas o tambores, para ridiculizar una vez más el captivo.⁷³ Esta escena simbolizaba de forma todavía más fuerte la victoria de Calixto, dando una imagen de Mauricio “Burdino” como totalmente a la merced de su adversario que no sólo dominaba Roma, mas demostraba un total control de su fuerza, papel, función y de la relativa simbología, al punto de utilizar para una humillación pública de un rival, un animal tan peculiar que podía ser considerado de grande valor como objetos de oro o joyas y constituir parte del “tesoro” de un poderoso medieval, tanto laico, como eclesiástico.⁷⁴ A esta construcción, probablemente debe haber contribuido también aquella parte del clero romano que en 1119 decidió de apoyar Calixto II y que conocía estos aspectos, ya que el nuevo papa no hacía parte de las estructuras eclesiásticas de la *Urbs* antes de su elección.⁷⁵

⁷¹ Cf. *infra* notas no. 33-34. TWYMAN, “Adventus”..., op. cit., pp. 240-241.

⁷² SCHREINER, “Gregor VIII”..., op. cit., pp. 173-175, STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., p. 332, BOÎTEUX, “Le feste”..., op. cit., p. 305. Wolfgang HUSCHNER, “Giovanni XVI, antipapa”, en *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Treccani, 2000, https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-giovanni-xvi_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/, consultado el 22/12/2021.

⁷³ STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., p. 37.

⁷⁴ Giosuè MUSCA, *La nascita del parlamento nell'Inghilterra medievale*, Bari, Edizioni Dedalo, 1994, p. 124 y Michel PASTOUREAU, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza, 2019, p. 29

⁷⁵ STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 69-74. Tommaso DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma...*, op. cit., p. 61 e relativa nota no. 53.

El segundo elemento de interés es fornecido por los *Annales Romani* y en particular sobre el hecho que Mauricio “Burdino” fue hecho desfilar en la zona de Trastevere antes de ser transferido y encarcelado en el Settizonio, un edificio imperial del III siglo d. C., situado cerca del Circo Máximo y reutilizado como una fortificación urbana en la Edad Media.⁷⁶ A pesar de ser ubicada en la margen derecha del río Tíbre (Trastevere deriva del latín *Trans Tiberim*, o sea más allá del río Tíbre) en que también se encuentra la basílica de San Pedro en Vaticano, la zona de Trastevere en muchas fuentes medievales es casi considerada como una zona separada de la misma ciudad de Roma;⁷⁷ ¿el hecho de exponer “Burdino” en este lugar podría ser más un elemento de parodia de la cabalgada/procesión triunfal de posesión de la ciudad? Por ejemplo, en 1168 en Messina, en el reino normando de Sicilia, los habitantes locales llevaron el detestado Odón de Quarrell encima de un burro fuera de la ciudad antes de ejecutarlo (un caso muy famoso por las prácticas de canibalismo ritual narradas por las fuentes)⁷⁸, exactamente para simbolizar su pérdida de autoridad como gobernador de Messina.⁷⁹ Mauricio “Burdino” tuvo mejor suerte que Odón de Quarrell o Juan Filagato - a quien los hombres del emperador Otón III (†1002) le cortaran las orejas, la nariz, la lengua, probablemente las manos, y le arrancaron los ojos - y fue encerrado en el monasterio de la Santissima Trinità de Cava de’ Tirreni cerca de Salerno, donde en el siglo

⁷⁶ WICKHAM, *Medieval Rome...*, op. cit., p. 161.

⁷⁷ Tommaso DI CARPEGNA FALCONIERI, “Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo alto e centrale: Il territorio tra organizzazione e rappresentazione” en Manuel ROYO-Étienne HUBERT-Agnès BÉRENGER (dirs.), *“Rome des quartiers”: des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre antiquité et époque moderne*, Paris, De Boccard, 2008, pp. 82-83. SCHILLING, *Guido von Vienne...*, op. cit., p. 596.

⁷⁸ CANTARELLA, *Una sera...*, op. cit., p. 45. Sobre el tema de las formas de canibalismo presentes en la sociedad europea medieval véase la obra de Angelica MONTANARI, *Il fiero pasto. Antropofagie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2015.

⁷⁹ Pseudo-Falcando, *La Historia, o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane ecclesie thesaurarium*, ed. Giovanni Battista SIRAGUSA, Roma, Forzani, 1897, p. 153 y Graham LOUD-Thomas WIEDEMANN, *The History of the Tyrants of Sicily by “Hugo Falcandus”, 1154-69*, Manchester, University Press, 1998, pp. 205-206. Véanse también CANTARELLA, *Una sera...*, op. cit., p. 45. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., p. 36.

XII fueran encarcelados también otros *antipapas*.⁸⁰ Según los *Annales Palidenses* Mauricio estaba todavía en vida en 1137 cuando, con la autorización de Papa Inocencio II (1130-1143), consiguió encontrar al emperador Lotario III al tiempo de su expedición militar en el reino normando de la Italia meridional.⁸¹ Sin embargo, existen también otras versiones del cautiverio de Mauricio/Gregorio VIII. De particular interés son las versiones de Pietro Diacono en la *Chronica* de Montecassino y de los *Annales Casinenses*, en que Calixto II tenía encarcelado Mauricio “Burdino” cerca del monasterio de Montecassino en la Rocca Janula, pero en 1125 después de la invasión de las tierras del monasterio por parte de Ricardo III de Carinola, duque de Gaeta hasta 1135, Papa Honorio II (1124-1130) decidió de transferir Mauricio más cerca de Roma en el castillo de Fumone; ¿“Burdino” representaba todavía un peligro por Roma y los papas que necesitaban controlarlo más estrechamente?⁸²

La condenación de Mauricio “Burdino” no tuvo lugar sólo en público después de su captura y en la memoria de las fuentes narrativas medievales. Calixto II quería celebrar su victoria sobre el *antipapa*, su control de Roma y la conclusión de los acuerdos de Worms sobre las Investiduras con el emperador Enrique V. El papa ordenó la realización de un ciclo de frescos en Letrán, en la capilla de San Nicolás, para representar su

⁸⁰ STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., p. 24. CANETTI, “Giovanni XVI, antipapa”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma, Treccani, 2001, https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-giovanni-xvi_%28Dizionario-Biografico%29/, consultado en 29/12/2021. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., p. 28.

⁸¹ *Annales Palidenses...*, op. cit., p. 76. Ian Stuart ROBINSON, “Innocent II and the Empire”, en John DORAN-Damian J. SMITH (dirs.), *Pope Innocent II (1130-43). The world vs the city*, London-New York, Routledge, 2016, pp. 64-68. Hubert HOUBEN, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, translated by Graham A. Loud; Diane Milburn, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 69. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., p. 36.

⁸² *Chronica monasterii Casinensis...*, op. cit., p. 532 y *Annales Casinenses*, ed. Georg Heinrich PERTZ (MGH, Scriptores, XIX), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1866, p. 308. Francesco LIVERANI, “Codice Diplomatico e Bollario di Gregorio VIII antipapa”, en *Opere del Monsignor Francesco Liverani*, IV, Macerata, Presso Alessandro Mancini, 1859, pp. 150-151 y 467, DAVID, “L’énigme...”, op. cit., p. 499. Ursula VONES-LIEBENSTEIN, “Cluniazensische Spurensuche...”, op. cit., pp. 145-146. COLOTTO, “Gregorio VIII...”, op. cit. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 36-37.

triumfo. Estos frescos hoy no existen más, pero tenemos testigos de su existencia gracias a los dibujos de Alfonso Chacon (1530-1599).⁸³ Este ciclo de frescos debía representar la afirmación de los papas legítimos contra sus adversarios, los *antipapas*. Como evidenciado por M. Stroll el ciclo era compuesto de cuatro pinturas con el Papa Calixto II al centro y entronizado, para refuerzar su imagen triunfante, rodeado por otros altos prelados. En las imágenes debajo de los papas estaban los *antipapas*, de hecho, utilizados por los pontífices romanos como taburetes para apoyar a los pies. Esta imagen humillante fue reservada a los *antipapas* Cadalo/Honorio II (derrotado por Papa Alejandro II); Wiberto/Clemente III (puesto debajo de Gregorio VII, Vitor III, 1086-1087, y Urbano II), Alberto, Maginulfo/Silvestre IV y Teodorico vencidos por Pascoal II y en fin Mauricio “Burdino” debajo los pies de Calixto II. El enfoque de la última pintura era, en vez, sobre el Concordado de Worms de 1122, y en que aparecen tanto el papa como Enrique V, a simbolizar el completo éxito de la Iglesia Romana sobre sus adversarios.⁸⁴ Este programa iconográfico muestra como la victoria sobre “Burdino” y la difusión de su condenación eran un punto esencial para Calixto II. La existencia de este ciclo de frescos está comprobada también por las fuentes escritas como por ejemplo la *Vita* de Calixto II de Pandolfo de Alatri en el *Liber*

⁸³ SCHREINER, “Gregor VIII...”, op. cit., pp. 155-202, STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., pp. 17-39, 67-70, 115 y 208-211, SCHILLING, *Guido von Vienne...*, op. cit., pp. 590 y siguientes. Véanse también Ingo HERKLOTZ, “Die Beratungsräume Calixtus II. im Lateranpalast und ihre Fresken. Kunst und Propaganda am Ende des Investiturstreits”, *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 52 (1989), pp. 145-214, Charles R. MOREY, *Lost Mosaics and Frescoes of Rome of the Mediaeval Period: A Publication of Drawings Contained in the Collection of Cassiano Dal Pozzo, Now in the Royal Library, Windsor Castle*, Princeton, University Press, 1915 y Horace K. Mann, “The Portraits of the Popes”, *Papers of the British School at Rome*, 9 (1920), pp. 159-204. Sobre Calixto II y su imagen véase Ludovico GATTO, “Callisto II e l’Europa”, en Antonella MAZZON (dir.), *Scritti per Isa, Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 2008, pp. 487-504. RENZI, “Imperator...”, op. cit., pp. 225-226.

⁸⁴ Toda esta parte está basada en STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., pp. 20-21 y 27-28. Véanse también STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., p. 417 y SCHILLING, *Guido von Vienne...*, op. cit., pp. 590-591. Roberto RUSCONI, *Santo Padre: La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010, pp. 51-52.

Pontificalis y Sugerio de Saint-Denis en su biografía del rey de Francia Luis VI (†1137). Pandolfo haciendo un largo listado de todos los hechos notables que había logrado el papa menciona la presencia de pinturas en la capilla de San Nicolás: “[Calixto II, scil.] construyó la iglesia de San Nicolás en el Palacio de Letrán, amplió la pieza y la hizo pintar con frescos, así como aparece hoy mientras que la observo”.⁸⁵

Sugerio, al contrario de Pandolfo, no se limitó a señalar la presencia de las pinturas; el autor conecta directamente la realización de los frescos a la captura de Mauricio “Burdino” y a su humillación pública: “Para preservar el recuerdo de tal castigo, los artistas pintaron al Burdino pisoteado por el Papa Calixto II en la sala del Palacio de Letrán”.⁸⁶

En nuestra opinión el testigo más interesante es del siglo XIII y es contenido en una fuente toledana, estudiada por F. Fita en el principio del siglo XX y más recientemente por P. Henriët, llamada *Pars Concilii Laterani*. Se trata de una obra escrita alrededor de 1250, que contiene un “informe”, desde el punto de vista de la Sede Primacial de Toledo, del IV Concilio de Letrán presidido por el Papa Inocencio III.⁸⁷ La fuente habla del discurso del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (†1247) que defendió ante el papa y todos los eclesiásticos presentes en Roma los derechos y la posición de Primado de Toledo en la *Hispania* contra las pretensiones de otras sedes metropolitanas como Compostela, Tarragona y sobretodo de Braga que recusaba aceptar todavía en 1215 la Primacía que Toledo tenía

⁸⁵ *Vita Calixti...*, op. cit., p. 748 “ecclesiam sancti Nicolai in palatio fecit, cameram ampliavit et pingi sicut apparet hodie miro modo praecepit”. RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 99-100. Hay una referencia a estas pinturas también en una carta de John of Salisbury de 1153, véase RUSCONI, *Santo Padre...*, op. cit., p. 51.

⁸⁶ *Vita Ludovici Regis VI...*, op. cit., coll. 1312 “ad tantae ultionis memoriae conservationem in camera palatii sub pedibus domini pape conculcatum depinxerunt”. RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 131-133. STROLL, *Symbols as Power...*, op. cit., pp. 25-26.

⁸⁷ *Pars Concilii Laterani...*, op. cit., pp. 178-195. Patrick HENRIËT, “Political Struggle and the legitimation of the Toledan Primacy: The Pars Laterani Concilii”, en Isabel ALFONSO ANTÓN-Hugh KENNEDY-Julio ESCALONA MONGE (dirs.), *Building legitimacy: Political discourses and forms of legitimacy in medieval societies*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 291-318. Véase también Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 328-331.

desde 1088 gracias al privilegio de Papa Urbano II.⁸⁸ Según la fuente Rodrigo Jiménez de Rada utilizó en público la historia de Mauricio “Burdino”, eventos acontecidos casi un siglo antes del IV Concilio de Letrán, para anular los protestos de Braga contra la autoridad de Toledo; ¿cómo podía el arzobispo de Braga tener aspiraciones primaciales, él que tenía entre sus antecesores hasta un *antipapa*, muerto cautivo, excomulgado y declarado herético? La *Pars Concilii Laterani* a ese punto habla del triunfo del discurso de Rodrigo Jiménez de Rada y de la vergüenza del prelado bracarense, rojo en la cara, mientras que todos los otros eclesiásticos podían observar la historia de Mauricio “Burdino” pintada en las paredes de San Juan en Letrán:

*Esta historia no solo es auténtica, sino que es testificada por los textos escritos y por las pinturas de los laicos que la confirman y testifican públicamente. Si alguien de los presentes tuviera alguna duda sobre esta historia, mire hacia arriba, mire las paredes y verá en secreto esta historia pintada y representada. Mirando hacia arriba como indicado, todos entendieron el refinamiento y la habilidad del arzobispo de Toledo y empezaron a laudarlo murmurando, mientras que miraban el rostro todo rojo del arzobispo de Braga.*⁸⁹

⁸⁸ *Pars Concilii Laterani...*, op. cit., pp. 178-195. Joseph O'CALLAGHAN, *A History of Medieval Spain*, Ithaca-London, 1975, p. 306, José MARQUES, “O problema da primazia arquiépiscopal das Espanhas: Toledo ou Braga?”, en José MARQUES (dir.), *Studium Dilectum. Colectânea de homenagem do Prof. Doutor Justino Mendes Almeida pelo seu 50.º aniversário de actividade científica*, Lisboa, A.P.H., 1999, pp. 199-222 y Peter FEIGE, “La primacia de Toledo y la libertad de las demás metrópolis de España: el ejemplo de Braga”, en AA. VV. (dir.), *La introducción del Cister en España y Portugal*, Burgos, La Olmeda, 1991, pp. 61-132. Para un encuadramiento de Mauricio “Burdino” en la historia diocesana de Braga, véase Maria Amélia ÁLVARO DE CAMPOS, *Cidade e Religião: a colegiada de Santa Justa de Coimbra na Idade Média*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017, pp. 66-79; 463; 663-688 y 713.

⁸⁹ *Pars Concilii Laterani...*, op. cit., p. 190: “Hac non solum authentica historia testatur, verum etiam laicorum pictura hac asserit et protestatur. Si quis astantium hac de re dubitat, tollat oculos ad praesentes loci huius parietes, et videbit huiusmodi historiam picturatam. Erigentes autem oculos, omnia ut dixerat, viderunt; et domini Toletani subtilitatem et peritiam collaudantes coeperunt tum admurmurare, tum etiam in domini Bracarenensis faciem intendere, quae magno iam erat rubere perfusa”. HENRIET, “Political Struggle...”, op. cit., RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 311-314 y 316-319.

Esta fuente, más allá de su perspectiva parcial, es muy interesante porque indica como la memoria de la historia de “Burdino” y su condenación pública era todavía viva y utilizada en los conflictos entre diócesis ibéricas a lo largo de la Edad Media y la transformación de Mauricio/Gregorio VIII casi en un arquetipo, una figura ejemplar en negativo, cuya imagen sobrevivirá también en la baja Edad Media y en la Edad Moderna.⁹⁰

Faltaba todavía un elemento; la condenación pública de las actas y de las ordenaciones de Mauricio “Burdino” como Gregorio VIII. A pesar de tener poquísimas fuentes a disposición, sabemos que Mauricio otorgó privilegios en la ciudad de Roma (por ejemplo, a la iglesia de Santa María *in Canela*, que ya había recibido varios privilegios por parte del *antipapa* Wiberto/Clemente III entre 1080 y 1089)⁹¹ y fuera de la *Urbs* como demuestran los casos de Coímbra y del monasterio de Saint-Pierre de Uzerche en el Limousin.⁹² Sabemos también que los partidarios de Mauricio (aliados del emperador Enrique V) eran más numerosos que el sólo obispo de Augsburgo Ermanno, atacado en la obra llamada *De Eginone et Herimanno* de la primera mitad del siglo XII, escrita por el monje Udalschalk, como obispo cismático y perseguidor de los fieles de su diócesis,⁹³ o un grupo de viejos partidarios de

⁹⁰ STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., p. 332. SCHREINER, “Gregor VIII...”, op. cit., pp. 176-202. RENZI, “Imperator...”, op. cit., p. 226. Sobre la visión contemporánea de Mauricio “Burdino”, véase Leandro Duarte RUST, “Herdeiros de Hegel?...”, op. cit.

⁹¹ RENZI, “Imperator...”, op. cit., p. 233.

⁹² *Italia Pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII*, ed. Paul Fridolin KEHR, I, Berlin, Weidmann, 1906, p. 76, regs. 15-18, 19. JL 5194 (Laterano 1118 aprile 12) = Baluze, *Miscellanea*, I, Lucca, Apud Vincentium Juntinum, 1761, cols. 144-145. Carl ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, Berlin, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1927, doc. 20. Sobre estos temas reenvío a los clásicos de ERDMANN, Mauricio Burdino..., op. cit., 60-81, DAVID, “L’énigme...”, op. cit., pp. 493-498. Véase también RENZI, “Imperator...”, op. cit., p. 232-234 y RENZI, *Mauricius Bracaraensis...*, op. cit., pp. 28, 55-60.

⁹³ Uodascalcus, *De Eginone et Herimanno*, ed. Philipp JAFFÉ (MGH, *Scriptores*, XII), Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1856, pp. 441 y 445-446. DAVID, “L’énigme...”, op. cit., pp. 497-498.

Wiberto/Clemente III en Roma.⁹⁴ Mauricio, como se puede ver en su documentación, se consideraba un papa en su plena legitimidad – definiéndose como successor directo de Pascual II⁹⁵ – y como tal cumplió varias actas como pontífice romano. Mauricio ya había sido excomulgado en 1117⁹⁶ y seguramente de nuevo en 1119 después del Concilio de Reims juntamente con Enrique V y sus aliados.⁹⁷ En 1123 Calixto II condenó Mauricio, más una vez públicamente durante el primer Concilio de Letrán (Canon V) convocado por el papa: “Nosotros juzgamos invalidas todas las ordenaciones hechas por el heresiarca Burdino, condenado por la Iglesia Romana y por los pseudo-obispos que él nombró”.⁹⁸

Calixto II entonces opera una política muy sutil contra su adversario. Su historia debía ser conocida lo más posible, dado que el mismo papa pidió expresamente a los obispos de las Galias de hacer circular su carta sobre la captura de Mauricio “Burdino” en el abril de 1121, para difundir las informaciones y aprovechar para hacer propaganda en su favor y construir su

⁹⁴ Giuseppe MAZZANTI, “Irnerio: contributo a una biografia”, *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 11 (2000), pp. 121-122, Carlo DOLCINI, “Pepo, Irnerio, Graziano. Alle origini dello “Studium” di Bologna”, en Ovidio CAPITANI (dir.), *L’Università a Bologna. Personaggi, momenti e luoghi dalle origini al XVI secolo*, Bologna, Silvana Editoriale, 1987, pp. 17-27, STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., p. 55 y RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 59-61.

⁹⁵ *Monumenta Ordinis Servorum Sanctae Mariae*, ed. Augustino MORINI, II, Bruxelles, Société belge de librairie, 1900, pp. 199-200. STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., p. 54. RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., p. 35.

⁹⁶ ERDMANN, *Mauricio Burdino...*, op. cit., pp. 48 y siguientes, DAVID, “L’énigme”..., op. cit., p. 467. STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 50-51.

⁹⁷ ERDMANN, *Mauricio Burdino...*, op. cit., pp. 19-28. Walther HOLTZMANN, “Eine Bannsensenz des Konzils von Reims 1119”, *Neues Archiv*, 50 (1935), pp. 301-319 y CONDORELLI, “L’elezione”..., op. cit. y SCHILLING, *Guido von Vienne...*, op. cit., pp. 390-416.

⁹⁸ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum 911-1197* (MGH, Leges, I), ed. Ludwig WEILAND, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893, p. 575 “v. Ordinationes, quae a Burdino heresiarca, Postquam a Romana ecclesia est dampnatus, quaeque et a pseudoepiscopis per eum postea ordinatis factae sunt, nos irritas esse iudicamus”. La traducción en castellano es mía. Véase también *Historia Regum...*, op. cit., p. 122 “Ordinationes quae a Burdino haeresiarca, postquam a Romana ecclesia est dampnatus, quaeque etiam a (p)seudo-episcopis per eum postea ordinatis factae sunt, nos esse irritas iudicamus”.

imagen de papa vencedor que debía ser fijada en el ciclo de frescos del Letrán.⁹⁹ De Mauricio no hubo una *damnatio memoriae* (a no ser de sus acciones concretas como *antipapa*); la humillación pública en sus varias formas era el medio de transmitir la memoria de la historia de Mauricio a las generaciones sucesivas, una perspectiva que sólo a lo largo de los últimos decenios fue reconsiderada por la historiografía.¹⁰⁰

Como vimos en esta breve exposición la figura de Mauricio es sin duda excepcional en el panorama eclesiástico pleno medieval, tal como lo había definido R. A. Fletcher hace casi cuarenta años.¹⁰¹ Un personaje fascinante que parece constantemente aparecer y reaparecer en las fuentes casi como un fantasma. Por ejemplo, en la obra de F. Liverani de 1859, se publica una carta que Mauricio hubiera escrito desde su cautiverio a las monjas de un monasterio de la diócesis de Lincoln en Inglaterra, reino en que Mauricio había tenido partidarios durante su experiencia como Gregorio VIII.¹⁰² Independientemente de las dudas alrededor de este documento, es interesante ver esta imagen de un *antipapa* derrotado que, sin embargo, desde su prisión continuaba a empujar su causa, como en las palabras de Boso de Santa Pudenziana: “Más tarde, Burdino fue encerrado en la fortaleza de Fumone y luego en el monasterio de Cava en que, perseverando en su rebelión, acabó sus días”.¹⁰³

⁹⁹ STROLL, *Symbol as Power...*, op. cit., pp. 27-28.

¹⁰⁰ Para una panorámica historiográfica sobre Burdino véase RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 21-61 y pp. 323-346 para una bibliografía actualizada sobre Mauricio “Burdino”/Gregorio VIII.

¹⁰¹ Cf. *infra* nota no. 8.

¹⁰² LIVERANI, “Codice Diplomatico”..., op. cit., pp. 467-468. STROLL, *Calixtus II...*, op. cit., pp. 51-52.

¹⁰³ Boso, *Vita Calixti II...*, op. cit., p. 377 “Postmodum vero Burdinum fecit in arce Fumonis retrudi et inde ad monasterium Cavense, ubi perseverans in sua rebellione vitam finivit, transferri.” RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 103-104.

Luz, colores, artes, música. Voces desde la Plena Edad Media

Glauco Maria Cantarella

Universidad de Bolonia

Italia

Empezaré por una banalidad.

Las iglesias eran coloridas. Todas pintadas en colores muy vivos desde el suelo hasta las bóvedas, pasando por los ábsides. Las iglesias eran el reino de los colores. Incluso las pequeñas iglesias románicas. Vayamos a Barcelona para visitar el Museu Nacional d'Art de Catalunya, paseamos por todas esas jaulas en las que se han vuelto a montar los frescos arrancados de las ruinas de las iglesias y salvadas de la destrucción, y tendremos la certeza física. Los que entraban a una iglesia estaban rodeados de color. Vayamos a Ravenna o Roma: quien entraba en una basílica estaba rodeado por la luz de los mármoles, deslumbrado por el oro, asombrado por la pasta de vidrio de colores brillantes. ¿Y la reacción de Ibn Giubayr (1184/1185) ante el efecto artístico de los mosaicos de oro en la iglesia de Martorana en Palermo?

Es incuestionable que es el monumento más precioso del mundo. Sus muros interiores son todos dorados, con tableros de mármol de colores que nunca se vieron parecidos, todos trabajados en mosaico de oro, rodeados de follaje en mosaico verde. Desde arriba se abren ventanas en orden hermoso, con cristales dorados que ciegan la vista con el fulgor de sus rayos y despiertan en la mente una fascinación de la que Dios nos aleje.¹

¹ Ibn Giubayr, *Rihla*, trad. C. Schiaparelli (Roma 1906), en M. G. Stasolla, *Italia euro-mediterranea nel Medioevo: testimonianze di scrittori arabi*, Bologna, Pàtron, 1983, pp. 140-145

El pío valenciano está de vuelta del *hajj* a la Mecca, naufragó en la isla en manos de los infieles, es un hombre maduro, de unos 40 años, su testimonio es pesaroso: los puros de corazón podrían ser engañados y no darse cuenta de que estos son efectos teatrales intencionalmente destinados a deslumbrar y llevar al error de la religión de los cristianos. Está tan impresionado que ni se percata de que los cristales son, de hecho, placas de alabastro. Es un testimonio importante: no son muchos los que se expresan de forma tan sensible sobre el efecto del arte. Podría compararse con las famosas invectivas de san Bernardo contra las inmensas alturas de los oratorios, las longitudes desmesuradas, las anchuras muy vacías, los adornos suntuosos, las pinturas curiosas [...] Con tanta arte se despilfarra el dinero, para que se multiplique. Se gasta para que vaya aumentado, y el exceso procura la abundancia. A la simple vista de las suntuosas vanidades, destinadas a suscitar admiración, los hombres se encienden más para ofrecer que para rezar [...] Se muestra la apariencia hermosa de cualquier santo o santa, y cuanto más colorido es, se cree que es más santo [...] ¡Oh vanidad de vanidades, pero no más vana que loca! La iglesia brilla en las paredes y falta para los pobres. Viste sus piedras de oro y deja desnudos a sus hijos. A expensas de los necesitados, sirve a los ojos de los ricos.²

El blanco polémico de san Bernardo era Cluny, como sabemos; pero también los *Milagros de Santa Fede* hablan del efecto que tenía la estatua de san Geraldo en los *rustici* del siglo XI (“Era una estatua que se destacaba por su oro fino y sus piedras preciosas, y reproducía los rasgos de un rostro humano con tal arte que los campesinos que la miraban se sentían atravesados por una mirada clarividente y creían que a veces podían captar, en la reverberación de su ojos, la insinuación de un favor más indulgente a sus votos”); claro, es un testimonio bastante interesado, ya que debe celebrar las gestas de la santa famosa por su ídolo revestido de oro y venerado en Conques:

² Cfr. G.M. CANTARELLA, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 14-16.

una santa mártir que habían matado cuando aún era una niña y por lo tanto estaba llena de deseos de niña y tenía una verdadera pasión por las joyas: las pide, es más, las exige, y las consigue para hacer su simulacro más y más rico. El oro ayuda a la devoción, y nunca había suficiente de esta o de aquello.³

Y si vamos a Reims o León, catedrales góticas, estamos inmersos en un paraíso de luces y figuras: tan coloridas, tan irreales, que en el mundo no se podía ver algo igual, era el cielo de Dios, el *coelum coeli* de san Agustín, perfecto, fuera del tiempo, tal vez anterior al tiempo, en un tiempo enteramente propio del edificio sagrado, que no existía fuera de él. De igual manera el *coelum coeli* estaba en el ábside dorado y esmaltado de las basílicas romanas y en las fábricas de la realeza bizantina. La iglesia era el reino de los colores. Del misterio del color, que mantenía encerrado sobre sí misma. Lo cual, además, se mostraba solo a veces, cuando el sol atravesaba el cristal, se colaba por las ventanas y hacía brillar los mosaicos, los frescos saltaban desde los ábsides, cuando el fuego de las lámparas lo revelaba y negaba. La iglesia era el hogar del milagro del color. Colores que no se encontraban en la naturaleza, como los rayos de luz de colores que emanaban de las ventanas, como la suave luz de las losas de alabastro. Era el milagro de la luz. la que no estaba en las casas: “va’ alla fenestra se voy del lume!”, predicaba Bernardino de Feltre a finales del siglo XV.

Quizás nosotros no seamos suficientemente conscientes del problema, pero la obscuridad era la dimensión sensorial prevalente en el cotidiano hasta el alumbrado eléctrico. Odón de Cluny estaba escribiendo las *Collationes* cuando “de repente ha llegado un invierno más brumoso de lo habitual, y ha hecho tan duros sus cortos días (*dieculas*) que uno piensa [...] en la primavera”. La obscuridad... Que hace del perpetuo candil la perspectiva inalcanzable, el deseo summo, unimaginable para los mortales, la sublime Ciudad Celeste, la Jerusalén de luz y júbilo: “similar al cristal y al oro, / Porque cada corazón puede

³ Cfr. G.M. CANTARELLA, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 14-16.

ver todo en el otro [...] No le faltan los rayos de la luna ni de la luz del sol, / El Cordero es su único día y su perpetuo candil”, como escribe el mismo Odón; deseo de luz, codicia de luz, anhelo de luz, la luz que se podía solo soñar leyendo los textos sagrados como la *Apocalipsis* 21, 18-21 (“La muralla había sido construida con jaspe, y la Ciudad con oro puro, semejante al cristal purificado. Los cimientos de la muralla estaban adornados con toda clase de piedras preciosas: el primer cimiento era de jaspe, el segundo de zafiro, el tercero de ágata, el cuarto de esmeralda, el quinto de ónix, el sexto de cornalina, el séptimo de crisólito, el octavo de berilo, el noveno de topacio, el décimo de crisoprasa, el undécimo de jacinto y el duodécimo de amatista. Las doce puertas eran doce perlas y cada puerta estaba hecha con una perla enteriza. La plaza de la Ciudad era de oro puro, transparente como el cristal”), la luz que solo se podía ver en las mayores iglesias...⁴ Luz, luz, luz: la de que nosotros podemos tener experiencia sensorial deslumbrante, increíble, inesperada entrando en el medio de los mosaicos de espejos de los palacios, mausoleos, mezquitas de Persia (Iran).⁵

La iglesia derrotaba a la naturaleza precisamente en lo que la naturaleza tenía más hermoso, el color. Triunfaba precisamente en la cualidad en la que el hombre nunca podría competir: el color. El hombre de la Edad Media, el hombre común, por lo tanto, la mayoría de los hombres, estaba descolorido. Su ropa estaba descolorida. Los tintes no resistían el lavado. El veía a sus semejantes tan desvaídos y desvanecidos como él. Los grandes del mundo, los que lo oprimían y a quienes estaba acostumbrado a servir, los que habían crecido en siglos que habían visto a sus antepasados ceder ante ellos, ellos sí,

⁴ Cfr. G.M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi, 2010⁶, p. 39; Id., *La escritura profética en la Plena Edad Media: ¿un trato episcopal?*, in *Del cristianismo antiguo al cristianismo medieval: viejas fuentes, nuevas perspectivas*, «Cuadernos Medievales», Cuadernos de Cátedra 13 (noviembre de 2012), pp. 5-22. Odonis abb. Cluniacensis *Occupatio*, ed. A. Swoboda, Lipsiae, Teubner, 1900, VII.718, 733-734, 749-750. Ap. 21.18-21.

⁵ Algunos ejemplos en «InStoria. Rivista on line di storia & informazione» n° 124, Aprile 2018, (CLV) http://www.instoria.it/home/architettura_persia_specchio.htm, consultado 20.03.2021).

eran de color, vestían con cortinas y mantos multicolores y que costaban una fortuna: por lo que sí estaban obligados a gastar una fortuna, porque en sus ropas estaba el rasgo de su diferencia. Porque eran pocos, y esos pocos tenían que mostrarles a todos los demás que eran diferentes, que pertenecían a un cielo diferente, tenían que ser reconocibles desde lejos. Eran (con el permiso de Shakespeare y Stendhal) los *happy fews*, los “pocos felices” de sangre buena y limpia. Naturalmente, los eclesiásticos también pertenecían al cielo de los grandes del mundo: aquí los guantes y zapatos morados, las sotanas inmaculadas, las túnicas azules o intensamente negras de los monjes, pero también rojas, escarlatas, verdes; porque, sí, san Benito había prescrito la túnica de lana cruda, por lo tanto amarillenta o grisácea o rojiza según el estado de vejez, porque era la prenda de los humildes, pero ¿cuántos hombres dedicados a Dios lograron no sucumbir a la tentación del color? De hecho, a juzgar por los testimonios, la tentación debe haber sido irresistible. Pero esto hay que entenderlo, no era solo un placer estético: en la frontera de la estética estaba la distinción social. Y los hombres de Dios pertenecían a las clases dirigentes. Básicamente es un mecanismo que podemos entender perfectamente, porque lo vemos bajo nuestros ojos todos los días, con diferentes símbolos de *status*. Entonces digamos esto: el color es el símbolo de un estatus social, en la Edad Media y más allá.

Las iglesias eran un paraíso de colores. Allí se ofrecía el color a todos, a los grandes y a los humildes. Con ambas manos, por así decirlo. El color era la verdad, de hecho, era más cierto que la verdad. Era la demostración de que realmente existía otra realidad, que realmente era posible que existiera otro mundo, como predicaban los sacerdotes, que hermoso y consolador era creer. El colorido mundo de las iglesias era precisamente real en el sentido de que no encontraba confirmación en la realidad cotidiana; era real en cuanto imponía claramente a los fieles la certeza de su no pertenencia a lo sagrado, de su infinita pequeñez ante los misterios de color (y de los hombres de

color), requería que los fieles se involucraran, se dejaran ser llevados, caer en adoración frente a las imágenes doradas de santos que miran directamente a los ojos, escudriñan las almas, conocen sus necesidades, conocen sus caídas, están dispuestos a perdonar. Esos santos, de hecho, que son más santos “cuanto más coloridos son”. Y a través del color y la pintura enseñaron a las multitudes de analfabetos, es decir, de fieles, como enseñó Gregorio el Grande en el 600.⁶ El color era una *herramienta* y una *frontera*.⁷

Una imagen, es cierto, vale más que mil palabras. Lo confirman, en negativo, los “actes iconoclastes accomplis ‘par des ‘chrétiens moyens’ qui n’avaient pas du tout l’intention de sortir du système religieux de l’Église”. Exécutés en territoire ennemi, ces actes visaient le potentiel sacré concurrent” (Sansterre).⁸ Y ¿la música?

La música es muy importante en la Edad Media. Dialéctica y música son dos disciplinas eminentemente necesarias para los obispos, principalmente para dominar la comunicación y la liturgia. La *Vita* de León IX lo declara: “Sapientia divinarum humanarumque artium in eo refulgebat amplissima maximeque delectabilis artis musice peritia, qua antiquis auctoribus non modo equiparari poterat, immo in melica dulcedine nonnullos eorum precellebat”.⁹ Odón de Cluny fue un gran teórico musical, su música coral fue construida de tal manera como para expulsar “del corazón de los oyentes cualquier deseo diabólico”:

⁶ Gregorii I Papae *Registrum Epistolarum*, II, edd. P. Ewald-L.M. Hartmann, MGH *Epistolae* II, Berlin, Weidmann, 1899, XI.10 (600, Oct.), p. 270: “Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est”.

⁷ Para lo que precede cfr. G.M. CANTARELLA, *Medioevo. Un filo di parole*, Milano, Garzanti 2002², pp. 29-33.

⁸ J.-M. SANSTERRE, *Le recours aux images comme véhicules de la présence du divin ou pour montrer son absence: des pratiques entre croyance, “instrumentalisation” ou désacralisation*, en *Presenza-Assenza. Meccanismi dell’istituzionalità nella ‘Societas Christiana’ (secoli IX-XIII)*, a cura di G. Cariboni- N. D’Acunzio- E. Filippini, Milano, Vita e Pensiero, 2021, p. 25.

⁹ *Die Toulser Vita Leos IX.*, herausgegeben und übersetzt von G. Krause, unter Mitwirkung von D. Jasper und V. Lukas, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum* LXX, Hannover, Hansche Buchhandlung, 2007, I.13, p. 140.

el estudio de la música, el arte sublime que acerca las almas a Dios, y que tiene una dimensión peligrosamente ambigua ya que representa la dimensión *dionisiaca* por excelencia pero guiada y controlada por las reglas de la razón (la *apolínea*).¹⁰ Pero ¿qué sabemos sobre la experiencia de escuchar música? A mediados del siglo XII Juan de Salisbury escribió un capítulo entero de su *Policraticus* sobre la música. Un capítulo que, parece extraño, los musicólogos no han frecuentado mucho. Aquí lo que él dice sobre la música polifónica (aunque, ya lo sé, un musicólogo objetaría la corrección del uso de este término en ese período y en ese contexto):

Intentan ablandar las almas temblorosas y atónitas con el lujo de una voz lasciva, con cierta ostentación de sí mismos, con formas femeninas de notas pequeñas y continuas síncopas. Cuando escuchas las modulaciones más que suaves de los que pre-cantant, sub-cantan, cantan, de-cantan, inter-cantan, ob-cantan (*praecinquentium et succinquentium, canentium et decinquentium, intercinquentium et occinquentium*) crees que es una concentración de sirenas, no de hombres, y te maravillas de la facilidad de las voces, con las que el ruiseñor o el loro o lo que sea más sonoro no logran ser pares. Tal es la facilidad de ascender y descender, tal es el arte de dividir y doblar incluso las notas más cortas, tal es la capacidad de repetir cada grabación, de fortalecer las unidades melódicas individuales, por lo que las notas agudas y muy agudas son atemperadas por serias y graves y subgraves, que la autoridad casi se retira de los oídos que son el asiento de su juicio, y el alma, que ha sido acariciada por la gracia de tanta dulzura, no basta para examinar los méritos de lo que ha escuchado. Y si estas cosas exceden la medida, excitarán más fácilmente el picor de los lomos que la devoción del alma.¹¹

¹⁰ Cfr. ancora i miei *I monaci di Cluny* cit., pp. 61-63; *Filosofia e monachesimo*, in M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI-R. FEDRIGA (a cura di), *Luoghi e voci del pensiero medievale*, Encyclomedia Publishers, Milano 2010, pp. 38-44; *Cluny, la perfezione e la contraddizione*, in «*Vox Antiqua*» 1 (2012), pp. 15-29.

¹¹ Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, I-IV, ed. K.S.B. Keats-Rohan, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* CXVIII, Turnhulti, Brepols, 1993, I.6, pp. 48-49.

Juan de Salisbury, el secretario que aspira a hacer carrera bajo el patrocinio de Becket, se encarga de hacer alarde de sus conocimientos: fíjese en el vocabulario técnico (que se refiere a Guido de Pomposa – o de Arezzo –, que había hecho la escritura de la *nota romana* hegemónica en Italia), fíjese también en la mención del loro, que evidentemente se presenta como un animal tan exótico y tanpreciado que no podía faltar de toda armonía... cien años antes, en Toul habían cometido el mismo error al escribir la *Vita* de León IX (“voce dulcisona “papa Leo” inclamabat”).¹²

Casi en los mismos años Idung, el polemista cisterciense que quiere resaltar la sinceridad de su paso de la observancia cluniacense a la de Bernardo de Clairvaux, escribe:

Esas voces agudas y castradas, que llamáis delgadas y estáis acostumbrados a agudizar con el jugo de regaliz y electuarios caros, ¿qué son sino placer para los oídos, contrariamente a la prohibición de la Regla? [...] Hacéis uso de esas voces con melodías nuevas y lascivas en vuestras fiestas nuevas y abusivas.¹³

Aquellos de quienes habla Juan eran afeminados, los cluniacenses acometidos por Idung eran castrados y afeminados. ¿Solo licencias retóricas? No. Idung, como Juan, demuestra poseer conocimientos técnicos precisos; Hildegard de Bingen, contemporánea de Idung y excelente música, trató el regaliz con estas palabras: “El regaliz es de calor templado y aclara la garganta de los hombres, de cualquier manera que lo tomen”; y los electuarios eran una mezcla de hierbas en polvo mezcladas con miel.

¹² *Die Toulser Vita Leos IX.*, ed. cit., II.9, p. 192.

¹³ Idung, *Dialogus duorum monachorum*, ed. R.B.C. Huygens, *Le moine Idung et ses deux ouvrages: “Argumentum super quatuor questionibus” et “Dialogus duorum monachorum”*, Spoleto, CISAM, 1980, I.1.40-41, p. 107: “Illae tinnulae et eviratae voces, quas vos graciles vocatis et suco liquericii et sumptuosis electuariis acuire soletis, quid sunt nisi oblectamenta aurium, contra Regulae interdictum? [...] Talibus vocis cum novis et lascivis melodiis in novis et usurpatis festis vestris utimini contra veneranda canonum decreta”.

El regaliz aclara la voz, es decir, la adelgaza. Las voces blancas son una necesidad para Cluny, porque solo ellas permiten la liturgia angelical, el canto davídico, el canto de intercesión y alabanza del Señor, “de la esperanza en la espera, del amor hasta la muerte, de la fe en estado puro” (Gian Franco Freguglia); es una tarea muy dura la del sufragáneo cluniacense que tiene también el papel de maestro para los niños: una tarea también ingrata, ya que la preparación de una voz blanca es muy exigente y siempre da resultados que son provisionales y temporales de necesidad por excelentes que sean, porque en un par de años la voz cambia y hay que volver a empezar todo (este problema, como es sabido, se resolverá siglos después con los divinos *castrati*...). El regaliz no garantizará la persistencia del color de la voz, pero intentará intervenir en la medida de lo posible... Y los electuarios al mismo tiempo calientan la voz. Además sabemos por Udalrico, que describió las *Consuetudines* de Cluny a finales del siglo XI, que los monjes después de los cantos de vísperas en el refectorio, si el abad lo decidía, iban a retemplarse con una bebida “hecha con miel, vino y ajenjo». Bebida rica en principios antiinflamatorios, energéticos y reconfortantes, tonificante: pero por cierto abre perspectivas y preguntas interesantes, si queremos tener en cuenta los posibles efectos secundarios sobre un estado de fatiga y (¡esto no hay que olvidarlo nunca!) de oxigenación forzada, aunque ordenada, y de la posible pérdida de sí mismo en la sin embargo coordinada comunidad del canto.

En Cluny, la música es parte fundamental del *opus manuum* y calculando los datos que nos presenta Udalrico en sus *Consuetudines* vemos que la música caracteriza y ocupa casi el 94% del espacio del trabajo manual de los cluniacenses. Que la vida de Cluny se basa en la vida litúrgica, por lo tanto coral, por lo tanto musical, está firmemente establecido. Pero, dicen los críticos, era música de castrados: claro, las voces blancas tenían un papel importantísimo, y eran indispensables para las florituras de la interpretación musical. “El modelo tradicional de la salmodia en los versos de los responsorios deja espacio a

la imaginación de los cantantes de cada comunidad, cuando el texto, más largo de lo normal, permite la inserción de florituras en la fórmula salmódica”, como ha escrito muy bien Giacomo Baroffio sobre San Benedetto di Polirone: en fin, un canto que no está predefinido, o mejor definido solo según las reglas generales de la armonía, un canto que deja un escandaloso espacio para la individualidad, aunque de un cuerpo místico y exclusivo como el de los monjes de cada comunidad.

Esto desencadena los escándalos de Juan de Salisbury y de Idung y, ante ellos, impulsa a Bernardo de Clairvaux para su reforma musical, la que quiere, aún más *debe*, restaurar la pureza original. Bernardo de Clairvaux pretendió restaurar el canto gregoriano primitivo y, sobre la base del gran trabajo preliminar realizado por Guido de Pomposa (de Arezzo), lo consiguió: o más bien, logró imponer su hegemonía también sobre el canto; en fin, logró uniformar el dicho *gregoriano* bajo el signo de los cistercienses o más bien bajo su signo.¹⁴

Atención: para Bernardo, son afeminados hasta los caballeros cortesianos: “Os gusta cubrir los caballos con seda y sobre la armadura lleváis no sé qué telas ligeras y flotantes [...] Adornáis con oro, plata y gemas las riendas y espuelas... ¿Son estas insignias de caballeros, o adornos de mujeres? ¿O creéis que la espada enemiga tendrá respeto por el oro, perdonará las gemas, no podrá penetrar las sedas? [...] Cultiváis el cabello con el cuidado de las hembras, para que sea un obstáculo para vuestros ojos; obstaculizáis vuestros pasos con vestidos largos y mullidos; enterráis manos delicadas y tiernas en mangas anchas y sueltas”.¹⁵ Los hombres son hombres, varones: ¡ay de los que pervierten esta realidad! Así es que los efectos de la música nos llevan a otro campo, el de la sexualidad y de las fobias sexuales. “Quien expresa los afectos de la voluptuosidad

¹⁴ Cfr. G.M. CANTARELLA, “*Inutile et ociosum opus*”: il labor a Cluny, en *Teoria e pratica e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*, a cura di L. Ermini-Pani, Spoleto, CISAM, 2015, pp. 38-40, 43-46.

¹⁵ *De laude novae militiae*, en *Sancti Bernardi Opera*, edd. J. Leclercq- H. Rochais, III. Romae, Editiones Cistercienses, 1963, 2, p. 216.

o la vanidad, quien prostituye la gracia de la voz para sus propias concupiscencias, quien hace de la música una pequeña sirviente (*clientulam*) de lenocinios, ignora el cántico del Señor”. Juan de Salibury: su página satírica en la que describía a ciertas noches de fiestas y de orgías en la corte de los Plantagenets como partidos de travestidos llamó la atención en los años de la dicha *sexual revolution* del siglo pasado:

Es vergonzoso decir que incluso los hombres más elevados de edad y de sentimiento no escapan a tanta vileza y, aunque la naturaleza los ha creado en el sexo más noble, se deslizan lo más lejos posible hacia el peor por malicia innata, por vicio afeminado y corrupción de la moral, aunque no pueden ser mujeres por beneficio de la naturaleza. Mientras que la lujuria del rico en celo hace que sus votos se conviertan en lujuria, el jovencito todo de tirabuzones que ha peinado su cabello con el hierro candente saca los pies del que está acostado cerca de la mesa, envidiando a la ramera su esplendor, al histrionista la forma de comportarse, a los *Proci* [pretendientes de Penélope] el cuerpo, el adorno a las vírgenes, y hasta el aparato triunfal a los príncipes, y en presencia de los demás comienza a tratar los pies y, para no decir más, las piernas con sus tiernas manos; ya que durante mucho tiempo se quedó con guantes para suavizar, para el uso de los ricos, las manos apartadas del sol. Luego, procediendo gradualmente con la licencia, deambulando por todo el cuerpo con toque desvergonzado, rasca el picor que ha causado y enciende los fuegos de Venus languideciente.¹⁶

Es un invento magistral, una mezcla y combinación de términos y referencias pertenecientes a la literatura clásica, a las sátiras de Persio y Juvenal, hasta a San Jerónimo (a la viuda romana Furia: el mismo texto también utilizado por Bernardo de Clairvaux) por lo del joven con tirabuzones: una

¹⁶ *Policraticus* ed. cit., III.13, p. 218; cfr. Ioannis Saresbiriensis *Policratici siue de nugis curialium et uestigiis philosophorum libri VIII*, VIII.25, ed. C.C.I. Webb, I, Oxonii 1909, Clarendon, p. 219, n. 8.

construcción literaria perfectamente autónoma e innovadora. Una página paradójica.

Cuanto más Juan se mostraría indignado, más merecería la atención de su excelentísimo patrón, Becket. Y Becket, quien no es menos culto y es entrenado en el mismo *plafond* de lecturas, comprenderá muy bien que se trata de una sátira paroxística y apreciará aún más las habilidades literarias y los conocimientos culturales de su autor, y, lo que es más importante, su gran utilidad como polemista duro y despiadado: ¡un elemento indispensable en la conflictiva arena política y en las maniobras, intrigas, camarillas de la corte!

Incluso porque... la sátira no puede dejar de tener un objetivo reconocible o carece de efecto.¹⁷ Y Becket, cómplice del rey en su juventud y aún excelente caballero como lo había demostrado peleando en combate singular con un caballero francés a su regreso de la campaña militar de Enrique II contra Toulouse, seguramente podría adivinar algo... Las relaciones de camaradas en armas, la convivencia codo con codo entre los varones desde la adolescencia (“adolescents mêlés dans la promicuité militaire aux hommes déjà mûrs”), el desconocimiento sustancial de las mujeres como nos ha enseñado Georges Duby, podían derivar en conductas no masculinas, no *varoniles*, relaciones ocasionales practicadas tácitamente desde la adolescencia bajo el vínculo y compromiso mutuo del silencio, secretas, *calladas*: los vicios secretos, inconfesables y censurados de una comunidad solo de hombres

¹⁷*Policraticus* ed. cit., III.13, p. 218; cfr. Ioannis Saresbiriensis *Policratici siue de nugis curialium et uestigiis philosophorum libri VIII*, VIII.25, ed. C.C.I. Webb, I, Oxonii 1909, Clarendon, p. 219, n. 8; para estas y otras piezas también de otros autores (Pedro de Blois por ejemplo) cfr. *Principi e corti* cit., pp. 108-112. Eusebii Hieronymi *Ep.* LIV.13, PL 22, col. 556: “Juvenum fuge consortia. Comatulos, comptos, atque lascivos, domus tua tecta non videant. Cantor pellatur, ut noxius. Fidicinas et psaltrias, et istius modi chorum diaboli, quasi mortifera sirenarum carmina proturba ex aedibus tuis [...] Nec procurator calamistratus, nec formosus collectaneus, nec candidus et rubicundus assecla adhaereat lateri tuo”. Cfr. J. FACI LACASTA, *El “Policraticus” de Juan de Salisbury y el mundo antiguo*, en *En la España Medieval*, IV: *Estudios dedicados al professor D. Ángel Ferrari Nuñez*, Madrid, Universidad Complutense, 1984, pp. 343-362; es mejor recordar que “el *Policraticus* no fue un libro grato a los ojos del monarca angevino”: FACI LACASTA, *El “Policraticus” de Juan de Salisbury y el mundo antiguo* cit., p. 346.

que entre hombres se dejaban llevar por orgías secretas perdiendo cualquier forma de moderación e inhibición. Para los caballeros, pese de las escenas imaginadas por la fantasía de Juan (¿pero solo imaginadas y solo fantasía? ¿tenemos que confiar ciegamente en su declaración que «los sinsentidos se mezclaron con las cosas serias, así como la mentira con la verdad, con la intención de alcanzar la Verdad suprema?»), tenemos unas alusiones insinuadas con cautela esparcidas aquí y allá, incluso aparentemente claras, pero en las que nunca falta un margen de ambigüedad - por ejemplo, el caso del “valet”, un petit gars, un jeune adolescent que le roi aime (il est cette fois question d’amour)” de la *Chanson* de Guillermo el Mariscal; o el “miles eunuchus [...] fidelis et familiarissimus regi” profundamente odiado y ridiculizado por Eleonora de Aquitania cuando era la esposa de Luis VII, que después de separarse de él fue acusada de quejarse de su primer matrimonio porque el rey de Francia era un monje que no quería o no podía satisfacer sus apetitos sexuales.¹⁸ Pero para los monjes (y en general los eclesiásticos: como el cardenal Orsini, que según san Bernardo apreciaba mucho los chiquitos guapos. “formulosos pueros”, y los tomaba bajo su protección para llevarlos a la carrera eclesiástica; o el obispo de Padua Odalrico de quien decían que le gustaba que los chicos le hicieran el sexo oral)¹⁹ sí tenemos muchos testimonios a lo largo de la Edad Media.

Pero es otro asunto. Solo era para decir cuántas implicaciones, cuántas complicaciones, cuántas sensaciones, cuántas participaciones emocionales también completamente inesperadas, al final cuánta “intersensorialidad” ¡puede traer consigo e involucrar la música! Es sólo necesario establecer el

¹⁸ Cfr. F.J. ASSISS GONZÁLEZ, “La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)”, en *La Edad Media a través de los sentidos*, Dir. G.F. RODRÍGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, p. 257. G. DUBY, *Guillaume le Marécha, ou Le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984, pp. 82, 62; *The Historia Pontificalis of John of Salisbury*, ed. and transl. by M. Chibnall, Oxford, Clarendon Press, 1986, XXIII, p. 53; *Principi e corti*, p. 39.

¹⁹ Cfr. *Principi e corti*, p. 280; *Gregorio VII*, Roma, Salerno, 2018, p. 214.

contexto, “los distintos paisajes sensoriales” o, mejor dicho, “la comunidad sensorial”. Porque, es obvio, lo que dicen Juan de Salisbury, Idung o Bernardo de Clairvaux no sería en absoluto adecuado para la edad de la *Ars Nova*...²⁰

²⁰ Cfr. M.J. ORTÚZAR ESCUDERO, *Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos*, ibidem, p. 13; G.F. RODRÍGUEZ, *La configuración de una comunidad sensorial carolingia*, ibidem, p. 35; p. 32: “En una comunidad sensorial los sentidos participan activamente en la conformación de una sensibilidad colectiva. Esta sensibilidad colectiva, sostenida en una cultura en común, otorga identidad al grupo al mismo tiempo que permite la circulación de prácticas y saberes, materiales, corporales, espirituales y sensoriales”.

