

En el principio fue el verbo

Políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711)

Autor:

Dell'Elicine, Eleonora

Tutor:

Madero, Marta

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado

7120 12-7-13

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Nº 831.343 MESA
7 NOV 2006 DE
Agr. ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de doctorado:

En el principio fue el Verbo: Políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589- 711)

Doctoranda: Eleonora Dell' Elicine
Directora de Tesis: Dra. Marta Madero
Co- director: Dr. Javier Lomas Salmonte (Universidad de Cádiz)
Consejero: Dr. Carlos Astarita

Expte de doctorado nº: 890220, Res. CD nº 854.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas

Para Pablo y Buenaventura, carissimi.

Índice general:

Presentación y agradecimientos	pp.1
Introducción: Un mundo de señales	8
1. Un estado de la cuestión	8
1.1: Los temas de iglesia en la historiografía visigoda	20
2. Una revolución de los signos	23
3. Los signos y las cosas	27
<u>Parte I: Signum</u>	
Prolegómenos	32
<u>Capítulo I: El silencio</u>	37
1. Las tramas del silencio y sus modos de articular sentido	41
2. Develando los recursos de la lengua	48
3. Una lengua que cae en sentido vertical: la estamentalización	52
4. Una ortopedia del habla: la formulización	58
5. Conclusiones	62
<u>Capítulo 2: Mensajes sagrados</u>	
1. Una semántica de lo sagrado	63
2. <u>Lingua sacra:</u>	69
2.1: Pasión por las palabras	69
2.2: <i>¿Eloquium nostrum?</i> Heterogeneidades lingüísticas Del público feligrés.	75
2.3: Lengua en situación: el mensaje, el público y el servicio divino.	85
2.4: Creando palabras, recreando la lengua, fundando un lenguaje en común.	90
3. El circuito del gesto: los cuerpos en liturgia:	99
3.1: Gestos opuestos, gestos superpuestos.	100
3.2: La política del gesto.	102
4. El programa litúrgico: un experimento con los signos	105

5. Conclusiones	111
Conclusiones a la primera parte	113
<u>Parte II: Res</u>	
Prolegómenos	116
<u>Capítulo 3: El hecho histórico</u>	119
1. Las cosas que se ven	119
2. Un saber sobre las cosas	126
3. Las cosas que se escuchan	142
4. Las cosas que se escriben	151
4.1. " <i>Ad posteros notescenda</i> ". El <i>Chronicon</i> de Juan de Biclario	152
4.2. <i>Multa necessaria perscrutantur</i> : la escritura de la historia en san Isidoro de Sevilla.	165
4.2.1: El <i>Chronicon</i> de Isidoro.	170
4.2.2: El nuevo pueblo elegido	178
4.2.3: Para evitar la ira del cielo. El concilio IV de Toledo.	192
4.3: <i>Regem sine signis non posse procedere</i> : Julián de Toledo y la <i>Historia Wambae</i>	197
5. Conclusiones	207
<u>Capítulo 4: El milagro</u>	209
1. ¿Qué tiempo es este?	212
2. Trabajo de discípulo	220
3. Tierra de milagros	227
4. A la vera del juicio	234
5. Conclusiones	242
Conclusiones a la segunda parte	244
Conclusiones finales	245
Anexo	250
Fuentes	256
Bibliografía	271

.. y el Verbo era con Dios,
y el Verbo era Dios¹

Presentación y agradecimientos

Pocos son los enunciados que han alcanzado una difusión tan perdurable como esta frase que elige Juan para comenzar, hacia el año 90, el último de los evangelios canónicos². ¿Y por qué esta frase *aquí*, en un estudio sobre las políticas del signo desplegadas casi cinco siglos después en un rincón extremo de la cristiandad temprano medieval por la iglesia visigoda? ¿Qué relación hay entre el texto de Juan y las estrategias de un Isidoro, de un Ildefonso, de un Julián de Toledo, que es en lo que de inmediato este estudio va a empezar a sumergirse?

Dos razones básicas dan cuenta de por qué hemos otorgado tal título a nuestro trabajo. La primera de ellas es de índole *lógica*: el enunciado de Juan a ojos vistas se inscribe en el régimen de la revelación cristiana, sistema de verdad dominante en el espacio visigodo por lo menos desde 589. La frase es dogma de fe en ese espacio; y además nos vuelve evidentes los modos precisos cómo un enunciado revelado se labra sentidos en dicho régimen de verdad: producto él mismo de una operación exegética³, se constituye a su vez en punto de partida de nuevas cadenas de interpretaciones sobre la escritura sagrada.

¹ Jn 1,1.

² Para un estudio del evangelio de Juan NICOL, W., (1974); MOLONEY, J., (2005). Una sistematización de los usos de la palabra *logos* en los cuatro evangelios sinópticos en BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Walter de Gruyter, Berlin- New York, 1988, col. 968- 972.

³ Como lo indican todos los estudiosos, este comienzo de Juan retoma los versos iniciales del Génesis, instituyéndose así como continuación de la revelación bíblica y su nuevo punto de partida: "*In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas dixitque Deus fiat lux et facta est lux.*" Gen 1, 1-3, en WEBER, R;

Una segunda razón, menos lógica y más *retórica*, es que la frase del título señala entre otras cosas el primado del discurso en el acto integral de la creación; y nos concede el pie literario entonces para contar cuál va a ser la idea central que anima este trabajo. Lo que despliegan las páginas siguientes, en efecto, es un estudio de cómo la iglesia visigoda instituyó, en un espacio dominado por varias fuerzas sociales y por regímenes de verdad diferentes, la hegemonía de la revelación cristiana en la producción de los mensajes, consagrando de este modo los criterios básicos que discriminaban un enunciado verdadero de uno erróneo; una enunciación autorizada de una opinión; unas formas sémicas sabias de unos semas rústicos. Lejos de ser naturales, datos de la evolución mecánica de los tiempos, estas marcas a los signos fueron producto de políticas específicas, regulares y simultáneas; de estrategias muy precisas desplegadas por la iglesia en el cortísimo período que se extiende entre 589 y 711. A partir de los signos, usando signos y distribuyéndoles lugares, la iglesia visigoda verdaderamente creó en la coyuntura abierta por la conversión de los godos una sociedad *distinta*.

¶

Eruditos de diversas disciplinas se han detenido hace ya tiempo a analizar las singularidades que caracterizan al discurso de la revelación. En 1977, en efecto, Ricoeur publica un artículo pionero en donde vincula definitivamente al régimen del discurso revelado con la *poesía*⁴. Según este autor, la revelación no busca describir con palabras las cosas del mundo, sino valerse de la lengua para mostrar entidades inasibles al común de los hombres⁵. Los discursos revelados

FISCHER, B., GRIBMONT, J.; SPARKS, H.; THIELE, W., (eds), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

⁴ RICOEUR, P., en RICOEUR, P.; LEVINAS, E. comps., (1977). Para un estudio comparado de las estructuras de las revelaciones judía, cristiana, islámica y búdista ver WARD, K., (1994). En lo que concierne al estudio teórico de la función poética ver JAKOBSON, R., (1988), especialmente pp. 32- 41.

⁵ “ (...) la fonction poétique incarne un concept de vérité qui échappe a la définition par l' adéquation, comme à la critèresologie de la falsification et de la vérification. Ici, vérité veut dire non plus vérification, mais manifestation, c'est-à-dire laisser être ce qui se montre (...). Le langage, dans la fonction poétique, est le siège d' une révélation” RICOEUR, P., *ibid.*, pp. 41.

Para trabajar estos temas en el ámbito específicamente visigodo, hemos construido cuatro hipótesis principales de trabajo. En primer lugar, consideramos que los discursos que esgrime la Iglesia deben, ante todo, entenderse como *acciones*; en tanto crean objetos, introducen prácticas, promueven disposiciones nuevas en el público. En segundo lugar, advertimos que esas acciones de la iglesia instituyen *relaciones inéditas entre los diversos códigos que vehiculizan los mensajes*, esto es los códigos verbal, escrito, gestual, iconográfico, etc. Nuestra tercera hipótesis se encamina a pensar que se trata de un *mensaje estamental*, jerárquico, que no abona el paradigma horizontal de la comunicación saussuriana¹² sino que *recrea y crea fronteras verticales entre los grupos*. Finalmente y para terminar, sostenemos que *el efecto de verdad* que alcanzan los discursos de la revelación desplegados por la Iglesia requiere *una pluralidad de acciones y un nivel de producción sostenido*, dado que los discursos se remiten los unos a los otros. El discurso aislado, e inclusive el género en el que se inscribe, no se basta a sí mismo para articular verdad de manera completa. Necesita apoyarse en otras producciones generadas o transmitidas por los dispositivos de la Iglesia. Esta remisión constante arma operativamente, una y otra vez, *la trama efectiva que produce verdad*¹³.

El enunciado de estos cuatro elementos generales, en suma, dejan ver que la función primera de los discursos de la revelación en la sociedad visigoda es *crear las condiciones de una comunicación de nuevo tipo; e intentar modelar, a su turno, una sociedad que la despliegue*.

¹² Barthes, estudioso y admirador de Saussure, desmonta alguno de los supuestos en donde descansa su teoría: “ (En Saussure) el espacio de la palabra deja de ser el de una ascendencia o una descendencia, pasa a ser el de una colateralidad: los elementos de la lengua- sus individuos- no son ya hijos, sino conciudadanos unos de los otros: la lengua, en su devenir mismo, deja de ser un dominio feudal para convertirse en una democracia: los derechos y los deberes están limitados por la coexistencia, la cohabitación, de individuos iguales. (...) Saussure ve los signos bajo la forma de individuos divididos, aislados y cerrados; son verdaderas mónadas, encerrando cada una en su círculo (en su ser) un significante y un significado(..)” BARTHES, R., pp. 218-9.

¹³ Cameron, en su libro ya citado, llama la atención sobre este elemento: “*There were in practice a number of different techniques by which Christian literature claimed to represent a higher truth, including, as we have seen, allegory and symbol; by which it was possible to accommodate not merely disparate elements but actual contradictions. Another method, we now see, was the deployment of narrative form to inculcate and confirm belief*” CAMERON, A., *op. cit.*, pp. 92. Para este tema existe mucha literatura especializada. Ver, a manera de ejemplo JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, pp. 17 a 25.

Por su objeto de estudio, este trabajo se coloca en el cruce entre Historia y Semiología¹⁴. Se vio favorecido además por el aporte generoso de otras disciplinas: sociología, antropología, lingüística, filosofía, filología, teología, retórica, historia de la literatura, arqueología e incluso algunas incursiones en la neurolingüística. ¿Interdisciplinario entonces? No en la medida que su resultado no es una yuxtaposición de saberes, una colección de conocimientos; sino el despliegue de la información, conceptos y métodos que en su momento consideramos necesarios para entender nuestro objeto. Tampoco es teoría leída y aplicada; sino un esfuerzo de pensamiento sobre la base de otros (como tan bien lo enunciaba san Bernardo).

Respecto a las fuentes empleadas, este estudio- como todo otro que se detenga analizar a la sociedad visigoda- debe felizmente vérselas con un abanico varipinto de documentación: teológica, literaria, jurídica, cronística, hagiográfica, diplomática, epigráfica, etc.

Hemos tratado de cotejar las diferentes ediciones de que disponíamos. El problema más arduo fue, de hecho, conseguirlas. En algunos casos como por ejemplo la crónica de Isidoro tal objetivo fue absolutamente infructuoso: no alcanzamos a dar con la edición última de José Carlos Martín. De todas maneras, el esfuerzo se sostuvo en la generosidad graciosa- en el sentido plenamente agustiniano del término- de una serie de intelectuales y amigos que acercaron justamente el cántaro cuando más se necesitaba: los apuros del doctor Lomas Salmonte desde Cádiz; de los doctores Ruy Andrade y Ronaldo Amarall desde Assis, del doctor Pablo Ubierna en el porteñísimo barrio del Once pueden dar testimonio fiel de ello. Asimismo, la paciencia extrema de los bibliotecarios,

¹⁴ En este punto, resultan sumamente clarificadoras las observaciones de Peter Durke: "Una serie de historiadores ha llegado a reconocer la necesidad de estudiar el lenguaje, particularmente por dos razones: en primer lugar, como un fin en sí mismo, como una institución social, como una parte de la cultura y de la vida cotidiana. En segundo lugar, como medio de comprender mejor las fuentes orales y escritas a través del conocimiento de sus convenciones lingüísticas. Así y todo, queda una brecha abierta entre las disciplinas de la historia, de la lingüística y de la sociología, incluso de la antropología social." BURKE, P., (1996), pp. 11.

muy especialmente de Lautaro de Historia de España, de Ricardo del DIMED y de todos los investigadores del Secryt, facilitaron enormemente mi trabajo y lo hicieron más amable y menos solitario.

La escritura nunca es un acto individual; y este trabajo todavía lo es menos. Debo muchas cosas, enseñanzas, gestos, estímulos a muchísima gente. Esto lleva sus manos y marcas también.

Ante todo, a mi maestra Marta Madero y a mi equipo de trabajo y amigos del alma: Paola Miceli, Alejandro Morín, Pablo Ubierna, Héctor Francisco, Sebastián Provvidente y Eleonora Cavazzini. El aporte incondicional, generoso, y por si fuese poco, asombrosamente inteligente me ha permitido llevar adelante esta tarea. ¿Sin ellos habría sido posible hacerlo? No lo sé en absoluto; pero sin duda este trabajo hubiese sido mucho más pobre, espantosamente chato, y menos alegre.

Mi maestra fue maestra. Me enseñó, me prestó, me estimuló y confió.

Un renglón especial a mi profesor- consulto; siempre abierto, dispuesto y sorprendido por la insistencia impertinente de su alumna porteña: el doctor Javier Lomas Salmonte, de la Universidad de Cádiz. Él me enseñó a manejarme entre Patrologías, diccionarios especializados, catálogos interminables, bibliotecas que funcionaban. No voy a olvidar nunca ese tiempo donado y cultivado, así como el de la doctora Mercedes Serrato. Lo que les prometí es hacer lo mismo por quien demuestre interés.

Profesores- amigos, que leyeron, comentaron y acicatearon, que me dieron un lugar: sin dudar un instante Julian Gallego, Carlos García, Elsa Rodríguez, Ruy Andrade, Mario Motta- Bastos, Ronaldo Amarall, Irene Domínguez, Silvina Cucchi, María Carman, Pablo Wright.

Profesores que no me conocían, y que leyeron generosamente los primeros borradores: los doctores Carlos Petit, Pablo de la Cruz Díaz Martínez, Chris Wickham. Los errores son los míos.

A Ignacio Lewkowicz y a Cristina Corea.

Para cerrar, a mi familia: mis padres, que tan orgullosos se han puesto por estas hojas y que tanto de ellos han puesto aquí, mi abuela octogenaria, la más linda de Madryn, mis sobrinos, a todos por su nombre y risa: Nacho, Cons, Victorita, Cami, Paula, Lola y Malena.

A Buenaventura, la ventura de mi vida.

A Pablo, por todos los días de sol.

Eleonora

Buenos Aires, Noviembre de 2006.

Introducción: Un mundo de señales

1. Un estado de la cuestión

Son dos las líneas de trabajo que históricamente han recibido mayor atención por parte de los visigotistas: la perspectiva *jurídica* y la perspectiva *filológica*. Unas pocas cifras evidencian de modo irrecusable el peso magnífico de esta producción: de las 6749 entradas referidas exclusivamente a la sociedad visigoda que registra Alberto Ferreiro en su conocidísima compilación bibliográfica sobre este campo, 3729 corresponden a una u otra perspectiva, vale decir que puede adscribirse a ellas el 55, 25% del total general de los estudios realizados¹. Muchos son los presupuestos y metodologías que ambos enfoques comparten hasta la actualidad, pero a lo largo de las décadas han sabido cultivar temáticas e intereses distintos².

Sucintamente, la *perspectiva jurídica* se ha preocupado por estudiar el conjunto de instituciones generadas por esta sociedad, considerando *institución* a todo dispositivo proveniente del derecho, de la esfera política o de las relaciones materiales que demostrara capacidad para conceder arraigo a determinado grupo humano. Un conocimiento denso y magistral de las fuentes del derecho, pero también de las crónicas, literatura, diplomática, hagiografías y epistolarios permeable a los métodos de la codicología, paleografía y filología servía de base para identificar a estas instituciones y estudiarlas en profundidad. Por lo general, este modo de abordaje se complementó con un análisis comparado de la institución en *corpora iuridica* de otras sociedades vecinas.

¹ FERREIRO, A., (1988).

² Los visigotistas de mayor renombre también las diferencian. Acerca de este punto, GARCÍA MORENO, L., (1990) y DÍAZ y DÍAZ, M. (1993).

Desde la segunda del siglo XIX aproximadamente, en el interior del campo abierto por la perspectiva jurídica fue preocupación dominante la pregunta por el *origen* de las instituciones. Esto respondía a la necesidad de construir un pasado continuo y sin fisuras para los estados nacionales en formación, especialmente en el caso alemán. Descansaba en el supuesto que el descubrimiento de la génesis de una institución constituía la marca más aprehensible del espíritu del pueblo (*Volkgeist*)³.

A partir de estas premisas fundacionales, diversos autores fueron formulando y precisando la categoría unitaria de *derecho germánico* y asentándola como una realidad inalterable y acabada en la historiografía posterior. Tal como lo definió en 1887 ese gran sintetizador y erudito alemán Heinrich Brunner, los principios que caracterizarían a este derecho germánico único eran, justamente, su inmanencia respecto al pueblo que lo producía, su falta de cohesión, transmisión oral y, como consecuencia de todo lo anterior, su constante vocación de cambio⁴. Instalada la categoría, los historiadores que se pronunciaban por una hegemonía del derecho romano sobre las sociedades medievales fueron catalogados de *romanistas*; y los que a su turno sostenían el predominio del elemento jurídico germano, *germanistas*. Un estudioso contemporáneo calificó a esta problemática de *genética/ ficción* debido al peso otorgado a la pregunta sobre el origen⁵. Aunque hace largo tiempo que los supuestos de este debate han sido desmontados⁶, todos los especialistas

³ Una crítica lapidaria a esta perspectiva genética en CHARTIER, R., (1995), en relación a los estudios sobre Revolución francesa. Más teórica y general, plataforma de pensamiento de desarrollos posteriores, FOUCAULT, M., (1992), pp. 7-30.

⁴ Para ello, advertimos cómo presenta en el preámbulo a la edición castellana (bastante mal traducida, de paso) esta categoría: "El derecho romano toma nombre de una ciudad que en el curso de los siglos se ha erigido como el Estado Universal de la Antigüedad. Al Derecho *alemán* da nombre todo un pueblo que ha carecido siempre de una cohesión rígida, incluso en el tiempo que encontró unidad jurídica estatal en el marco del Sacro Romano Imperio. Ello implica, desde luego, un profundo contraste en la historia de ambos derechos. En Alemania mira a los supuestos previos de la formación del derecho romano, concluida en forma artística y homogénea. El desarrollo del derecho alemán carece de un punto de cristalización como el encontrado por el Derecho romano en la *urbs*. Está abandonado por completo a sus fuerzas." BRUNNER, H.; von SCHWERIN, C., (1936 [1887]), pp. 1. Para una crítica en profundidad de estos supuestos en el ámbito de la historiografía española, IGLESIAS FERREIRÓS, A., (1981).

⁵ TOUBERT, P., (1990), pp. 21 y ss.

⁶ La desconstrucción de este concepto no atendió solamente a sus premisas ideológicas, sino también a la información interpretada a partir de las fuentes. En este sentido, el estudio sobre el *gairerthinx* lombardo

reconocen sin más el esfuerzo prolijo y monumental de edición de fuentes llevado a cabo durante estos años al calor de esta polémica⁷ y algunos han rastreado incluso en monografías contemporáneas huellas de las mismas preocupaciones⁸.

En los estudios específicamente visigóticos, esta problemática ha registrado un impacto indeleble. A pesar que los expertos no dudaron en admitir la profunda impronta romana evidenciada por el derecho visigodo, absorbieron como un referencial fundamental en sus obras la categoría de "derecho germánico" y asimismo incorporaron como eje conductor la preocupación por el origen de las instituciones⁹. Desde finales del siglo XIX, la hipótesis que con mayor fuerza se impuso fue la de unas prácticas populares de carácter germánico que conservaban tozuda vigencia a lo largo de la dominación visigoda por debajo del derecho oficial¹⁰. Importante fue el arraigo de esta idea de varios modos formulada: conocidísimos expertos consideraron que el derecho visigótico era el cuerpo que mejor mostraba el tránsito del derecho romano vulgar al imperio de la costumbre altomedieval, posterior a la caída de la monarquía visigoda¹¹; mientras que otros estudiosos continuaban trabajando sobre la metáfora de

realizado por Cortese resulta emblemático (CORTESE, E., 1995 a, 1995 b, AZZARA, C. y GASPARRI, S., 2004).

⁷ La primera edición de las *Deutsche Rechtsaltertümer* compiladas por J. Grimm data de 1828. Las *Monumenta* salen por primera vez a la luz en 1826. Zeumer edita su versión del *Liber* en 1902. Para una crítica respetuosa de la edición zeumeriana DÍAZ y DÍAZ, M. (1976). Una elogiosa en PETIT (2001), pp. 65 y ss.

⁸ CONTE, E., (2002), pp. 1593 y ss.

⁹ Advertimos cómo un autor que no se deja tachar de germanista, Paulo Mêrea, encuadra su problemática en los términos de la pregunta por el origen: "(...) *E no fundo tudo*- escribía el conocido profesor portugués en una monografía ya clásica sobre derecho privado visigodo- "*se cifra em saber se aqueles preceitos reflectem concepções germanicas ou se sao antes uma manifestação do processus de degeneração do direito romano ocidental*". MÊREA, P. (1945), pp. 71.

¹⁰ La metáfora es de Zeumer, fuertemente ilustrativa a este respecto: "Si entre los ostrogodos existían esos viejos preceptos legales nacionales de los que no se conserva ninguna otra huella, entre los visigodos deberían existir también, habiendo llegado a olvidarse y a desaparecer bajo la presión de la legislación romanizante de los reinos de Tolosa y de Toledo. Por debajo de esta superficie continuaban viviendo y pudieron haber contribuido a mantener el conocimiento del viejo derecho nacional [godo] hasta los tiempos en que, libres de la opresión que imponía el exclusivista código románico visigótico, volvieron a aparecer en las fuentes jurídicas españolas de la Edad Media" ZEUMER, K., (1897 [1944]), , pp. 16.

¹¹ "There is little doubt the the Visigothic codes illustrate the transition from a Roman to a Germanic legal basis and the fusion of Roman and Germanic Law with greater precision and detail than any other examples in the *leges barbarorum*." LEAR, F. (1951), pp. 1.

Zeumer¹². Esta perspectiva fue potentemente desarticulada a su turno por Aquilino Iglesias y Carlos Petit¹³.

Despuntando la década fatal de 1940, la polémica entre germanistas y romanistas con sus presupuestos y metodologías derivó en otro debate más específico que tuvo como epicentro al derecho visigodo. Nos referimos a la discusión entre aquellos que defendían la *personalidad* de los derechos de otro conjunto de estudiosos que sostenían la *territorialidad* de las mismas formaciones partiendo desde el propio código de Eurico. Apoyándose en la idea de un cuerpo de derecho germánico conformado a la manera del romano pero con independencia de este y proyectando al siglo V y VI patrones del imperio carolingio; los primeros consideraron que la etnia dominante y la dominada se regían básicamente por normas diferentes y paralelas. Dentro de esta postura, algunos historiadores señalaban al reinado de Recaredo (586- 601) como el momento en que se transitó de hecho desde la personalidad a la territorialidad de las normas¹⁴; mientras que otros ubicaban directamente este paso durante el gobierno del rey Chindasvinto (642- 652)¹⁵. El estudioso que primero protestó de modo global contra este enfoque fue Alfonso García Gallo, que en un artículo conocidísimo postuló la territorialidad de las normas y la derogación de cada una de ellas por las inmediatamente posteriores¹⁶. Idéntica

¹² La prolífica obra de Orlandis constituye un ejemplo ilustrativo a este respecto. En 1945 escribía “[En los primeros siglos de la Reconquista] asistimos al florecimiento de un sistema penal profundamente distinto del de la legislación visigótica, revelador de la influencia de principios impregnados por el más remoto arcaísmo y del cual encontramos en las fuentes huellas abundantísimas.” ORLANDIS, J. (1945), pp. 7. Más de cuarenta años después de escribir estas líneas, volvía sobre la misma idea: “En el reino toledano coexistía una legislación escrita y un derecho consuetudinario de fuerte arraigo popular, que inspiró la vida jurídica de los pueblos del norte de la península.” *Idem*, (1987), pp. 213.

¹³ IGLESIAS FERREIRÓS, A., (1981); PETIT, C. (1984, 2001); ceñido al tema de adulterio OSABA, E. (1997). Estudiando Iglesias el tema especial de la ordalía y Petit el de la costumbre en general, llegaron a conclusiones convergentes: de manera alguna se puede sostener, en la línea de Zeumer, que la costumbre remita de modo automático a una práctica de origen germánico.

¹⁴ Esta, una vez más, es la posición de Zeumer [1944].

¹⁵ KING, P. (1981).

¹⁶ La crítica de García Gallo a la tesis personalista hace pie en la falta de argumentos sólidos esgrimidos por esa escuela: “El estudio detenido de las fuentes y de la literatura existente sobre el tema me ha llevado a la conclusión, que sin duda parecerá exagerada, de que carecemos de todo fundamento sólido que permita afirmar la vigencia de Derechos de estirpe en la época visigoda. Se ha procedido, sin duda, en este punto partiendo de prejuicios e interpretando según ellos algunos datos que nada dicen por sí solos (...)” GARCIA GALLO, A., (1941), pp. 183. Para articular su posición, el autor desarrolló una tesis acerca del reemplazo de un código por otro: “Las fórmulas de promulgación y su mismo contenido

tesitura fue la del editor del código de Eurico, Álvaro d' Ors, quien demostrando el origen romano del texto intentaba sumar pruebas a la aplicación territorial de la normativa¹⁷. Cautó fue Mérea a la hora de tomar posición¹⁸, mientras que Claudio Sánchez Albornoz se inclinó decidido a la defensa de la nacionalidad del código euriciano y la vigencia de los códigos una vez publicados otros¹⁹, y otro tanto hizo King comenzando ya la década del '80.

Este rico debate entre personalistas y territorialistas, áspero a veces, vuelto siempre sobre fuentes muy trabajadas; absorbido por el origen de las instituciones y atento en sobremanera a las peculiaridades intrínsecas de cada una de ellas fue desplazado lentamente por enfoques nuevos que privilegiaron- como en seguida analizaremos- el estudio del contexto y de las fuerzas sociales que daban vida a los dispositivos del derecho. De igual modo, aún hasta hoy esta polémica sigue produciendo resultados, posturas y tomas de posición, como lo atestigua el trabajo de Javier Alvarado Planas postulando el carácter supletorio del derecho romano en relación al singular del euriciano²⁰. También ha aportado su punto de vista en estos últimos años el conocido historiador

indican con mucha frecuencia que la ley ha de regir a los dos pueblos. Además, como probaremos, los distintos Códigos de Eurico, Alarico y Leovigildo han regido como Códigos únicos, derogando la ley anterior." *Idem*, pp. 193.

¹⁷ En efecto, en su eximio trabajo de edición del código de Eurico, D' Ors se expedía por la tesis territorialista: "(...) Debo reconocer mi deuda con Alfonso García Gallo; él supo retificar inveterados prejuicios germanistas que dominaban la historiografía jurídica española, y su tesis de la territorialidad del derecho visigótico pudo ser por mí nuevamente defendida con una convicción que va más allá de la admiración que se debe al maestro." D' ORS, A., (1960), pp. 1. El argumento fundamental que utilizaba, sin embargo, era el de la filiación romana del código euriciano. "(...) aunque se puedan señalar aquí o allá vestigios de costumbres germánicas, el Código de Eurico, en su conjunto, pertenece a la cultura jurídica de los romanos del sur de las Galias de la segunda mitad del siglo V" *idem*, pp. 9- 10. Cabe en nosotros lectores distinguir, sin embargo, que del origen romano no se deduce de modo inmediato la vigencia territorial de la norma.

¹⁸ Ver, por ejemplo, MÉREA, P. (1945), pp. 74-5, que confirma la procedencia romana de las normas euricianas, argumento del cual no deduce conclusión alguna sobre su radio de aplicación.

¹⁹ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., (1959; 1962).

²⁰ "La legislación visigoda"- escribe Alvarado- "hasta la publicación del *Codex Revisus* del año 506, pudo ser personal o particular, esto es, aplicable sólo a esa población, y además tener el carácter de derecho especial, singular o privilegiado respecto de otro ordenamiento general o supletorio que sería el romano. El Derecho romano, pues, pudo tener valor territorial al ser aplicable a los romanos como su ordenamiento específico, y también a los visigodos, como Derecho general o supletorio. Esto explicaría las contradicciones antes indicadas. El código euriciano podía regular en sentido contrario una institución contemplada en el código teodosiano porque afectaba únicamente a los visigodos y no a los romanos. Parejamente, en un momento posterior el Breviario de Alarico podía mantener tal contradicción respecto a CE porque obligaba exclusivamente a los romanos y no a los visigodos, dado que éstos se regían por su ley singular." ALVARADO PLANAS, J., (1997), pp. 51. Estudiando las formas probatorias altomedievales, el historiador Lo Schiavo adhiere a la postura de Alvarado LO SCHIAVO, L. (1994).

italiano del derecho Ennio Cortese, quien sostiene la territorialidad de los derechos desde Eurico²¹.

La línea de trabajo abierta por la perspectiva jurídica- como podemos advertir llegados a este punto- resultó dinámica, vigorosa y productiva. En su desarrollo fue elaborando objetos de estudio, debates y polémicas, códigos y métodos de trabajo científico que siguen constituyendo en la actualidad marcos de referencia indispensables y criterios académicamente consensuados para definir objetos de trabajo. A lo largo de su ya centenaria historia, la perspectiva jurídica se ha reconfigurado a sí misma una y otra vez, cobrando perfiles renovados.

En la parcela de estudio dedicada a la sociedad visigoda, dos problemáticas vecinas podemos reconocer derivadas de este fuerte tronco común. Un primer interrogante giró en torno a la *naturaleza, constitución y evolución del estado visigodo*: de la pregunta por la ley a la pregunta por el rey, del acento en la institución al énfasis en la trama del poder. La segunda línea de trabajo perfilada a partir de los estudios institucionalistas se interesó por la *organización material de las relaciones sociales*, en un intento por clarificar el lugar de la sociedad visigoda en el tránsito al Feudalismo.

Comencemos por la primera vertiente de estudio. Originalmente, no sólo hizo derivar su objeto de trabajo de la vieja escuela jurídica, sino también la índole de su encuesta- la pregunta por la génesis- y los métodos positivistas de abordaje. En la línea que venían trabajando otras historiografías, la idea principal fue demostrar que el estado visigodo constituía la primera configuración histórica del estado español, el capítulo inicial de una larguísima y sinuosa trayectoria²². Esta fue básicamente la tesis que alentaron visigotistas

²¹ "Sicché, se va riconosciuta la territorialità di questo tipo di legislazioni fatte non per l'uso esclusivo di una gente, ma per l' incontro di due genti, resta che nell' intentio del legislatore la Lex Visigothorum doveva mirare essenzialmente ai Goti. Errano i Goti ch' egli intendeva trasformare da stranieri in cittadini sottoposti a un regime di diritto scritto al pari dei Romani." CORTESE, E., (1995), pp. 61.

²² Orlandis lo expresa del modo más directo: "La unidad nacional fue realizada por la monarquía visigoda." ORLANDIS, J., (1988), pp. 14.

de peso y renombre en este campo: Torres, Orlandis y que incluso más recientemente retomara Suzanne Teyllet²³. En los años '40, José Luis Romero ya adelantaba una crítica a esta idea²⁴; pero lapidaria resultó la desarrollada por Adeline Rucquoi, quien en pocas páginas de extensa erudición demostró que el postulado de estos historiadores absorbía acriticamente una idea ya esbozada por las crónicas reales desde el siglo IX, encaminada a legitimar la continuidad de la línea real y la justificación del rol histórico de la monarquía²⁵. Otros historiadores vincularon el desarrollo de las instituciones y de la corona las relaciones materiales imperantes: trabajaron en este sentido Sánchez Albornoz, Thompson y visigotistas españoles de formación institucionalista, como Barbero y su discípulo García Moreno²⁶. Siempre dentro del campo de los estudios sobre el Estado e influidos esta vez por los trabajos de Ernst Kantorowicz²⁷, se abrió otra línea de trabajo que no intentaba postular continuidad alguna sino señalar por el contrario- la singularidad histórica de las formaciones estatales altomedievales²⁸. Fructificó esta línea primero en los estudios sobre el estado bizantino²⁹, y más recientemente también en un trabajo sugerente e innovador, el de la historiadora francesa Céline Martin³⁰. Explorados estos temas, provechosas resultan ahora para los visigotistas dedicados a estos temas las

²³ TORRES, M. (1926, 1940); ORLANDIS, J., (1959, 1987) además del ya señalado; TEYLLET, (1984), quien, en una tesis frondosa y documentada, argumenta en el mismo sentido.

²⁴ ROMERO, J.L., (1947).

²⁵ RUCQUOI, A., (1992). La crítica a la postura nacionalista será desarrollada en extenso en el capítulo III.

²⁶ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., (1946 a, 1946 b, 1962); THOMPSON, E., (1971); BARBERO, A., (1970); GARCÍA MORENO, (1971, 1974, 1989, 1991, 1992).

²⁷ Este autor fue quien más explícitamente vinculara la teología con el derecho: "Resulta evidente que la doctrina teológica de derecho canónico, según la cual la Iglesia y en general la sociedad cristiana formaban un *corpus mysticorum* cuya cabeza es Cristo, ha sido tomada por los juristas desde la esfera teológica y trasladada a la esfera estatal, cuya cabeza es el rey." KANTOROWICZ, E., (1957, [1985]), pp. 27. En esta misma línea de trabajo, ULLMANN, W. (1983, 2003).

²⁸ Reciente, el trabajo de VALVERDE CASTRO, M., (2000).

²⁹ DAGRON, G. (1996). En esta misma línea, en escala de análisis general LE JAN, R. (2003).

³⁰ "La force de cohésion du royaume visigothique état en dernière analyse au moins autant idéologue qu' institutionnelle. Dans un contexte où les rumeurs de fin de monde se faisaient de plus en plus insistantes, le regnum avait un rôle capital à jouer en tant qu' acteur politique et religieux à la fois, car ces deux domaines n' en faisaient qu' un dans l' esprit du temps" MARTIN, C., (2003), pp. 369. Como no podía ser de otra manera, esta historiadora reconoce explícitamente la influencia de los trabajos desarrollados por Peter Brown en esta temática. BROWN, P. (1989, 1993, 1996).

reflexiones globales de Alain Boureau sobre la realeza medieval en general, que hacen hincapié en las limitaciones a la sacralidad del rey³¹.

Según anunciábamos más arriba, paralelamente al interés por el estado y la monarquía se había desarrollado otra vertiente de temas desprendida del viejo tronco jurídico, ligada esta vez al estudio de las relaciones sociales. Del examen acerca de la difusión de las relaciones de vasallaje, de los juramentos, de la esclavitud y colonato se perfiló en efecto un interés por estudiar con mayor sistematicidad el cuerpo de relaciones que sostenían materialmente a la sociedad. En esta línea se articuló una corriente de historiadores cuyo objetivo primero era describir de modo prolijo las relaciones sociales imperantes³². El trabajo de Claudio Sánchez Albornoz, una vez más, imprimió un giro nuevo al tratamiento de la problemática: entre los autores hispanos, fue en efecto él quien explicitó los métodos, urgó nuevas fuentes y precisó fundamentalmente las preguntas. De ahí en más, la descripción correcta de los grupos no bastaría para motorizar aportes nuevos a la discusión; sino que la investigación debería encaminarse más bien a esclarecer el tema de la aparición de relaciones feudales en el ámbito peninsular³³. Signada por la pregunta acerca de los orígenes, esta temática reconoció seguidamente tres tipos de respuesta: una que calificaba al conjunto de la sociedad visigoda como *protofeudal*, otra que la ubicaba de lleno como una *sociedad feudal* y finalmente una última corriente que *enfutizaba sus riesgos antiguos*³⁴.

³¹ BOUREAU, A., (1992). En este punto ver también HENRIET, P., (2004).

³² MENÉNDEZ PIDAL, M., (1940), y a pesar de sus declaraciones el trabajo de KING, P. (1981) quien dedica gran parte de sus páginas a la descripción de instituciones y grupos sociales. Durante la década del '80 también, una serie de trabajos monográficos que se proponían hacer hincapié en los conflictos sociales no pudieron escapar del enfoque descriptivo GONZALEZ BLANCO, A., (1978); PÉREZ SANCHEZ, D., (1983; 1992-3).

³³ La pregunta por la génesis del Feudalismo organiza el discurso, como muestra este conocido fragmento en donde Sánchez Albornoz retira la posibilidad de encuadrar a la sociedad visigoda como sociedad feudal: "Acaso sin la invasión árabe, o si esta se hubiese retrasado o hubiera sido alcanzada, el siglo VIII hispano hubiese presenciado, como las Galias poco después, el triunfo de una monarquía afirmada en el vasallaje". SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., (1942), pp. 220.

³⁴ Una crítica lapidaria a esta problemática en COLLINS, R., (1995).

La primera alternativa fue articulada justamente por Sánchez Albornoz, seguido por García Moreno³⁵. En la segunda podemos distinguir dos cepas: una que apoyándose en los trabajos de Dobb y de Staerman que identificaban servidumbre y feudalismo, postulaba el carácter plenamente feudal de la sociedad visigoda³⁶; y otra que ponía énfasis en el proceso de construcción del feudalismo llevado a cabo precisamente durante el dominio visigodo³⁷. Para terminar, la tercera alternativa consideraba que las relaciones sociales dominantes durante el período visigótico no habían sustancialmente variado desde el Imperio. A esta última vertiente adhirió en su momento Torres, y más recientemente de la Cruz Díaz Martínez³⁸. A idéntica conclusión arribó la escuela fiscalista, poniendo el énfasis vez en la presión exactiva que ejercía el estado y no en la captación privada de excedentes realizada en el ámbito de la *villa*³⁹. Pese a los esfuerzos del medievalista catalán Josep Salrach, debemos

³⁵ Además del ya citado, SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1947, 1965, 1971); GARCÍA MORENO, L., (1989, 1992, 1993); más general el clásico de MEIER, F. (1989). La definición de *Feudalismo* que adhieren estos autores complementa la existencia del beneficio con la del vasallaje. En términos generales para ilustrar esta perspectiva, GANSHOF, F. [1982].

³⁶ Para ilustrar esta postura, advirtamos cómo la enuncian Barbero y Vigil: "Creemos que se puede hablar de feudalismo en la Península Ibérica desde fines del Imperio Romano hasta el siglo XIX. Es obvio que el feudalismo no fue un fenómeno estático y, como demostramos en este libro, la formación de la sociedad feudal se realizó por diversas vías siguiendo un proceso homogéneo en el fondo, pero con manifestaciones peculiares en cada época y en cada región." BARBERO, A; VIGIL, M., (1979), pp. 17. A esta postura adhiere, más recientemente, PETIT C., (1984, 2001). Una variante a esta postura es la de KING, P. (1981), quien postula un Feudalismo visigodo. En términos generales, para fundamentar esta definición de feudalismo DOBB, M., (1971 [1946]). Una reelaboración teórica más actualizada de esta postura en WICKHAM, C., (1983, 1985, 1991, 1993).

³⁷ De acuerdo a esta vertiente, la caída del reino visigodo se explica por la consolidación definitiva de las relaciones feudales. Ver GARCÍA DE CORTÁZAR, A., (1989) apoyándose en la distinción entre señorío y feudalismo difundida fundamentalmente por BOUTROUCHE, R. (1980).

³⁸ TORRES en MENÉNDEZ PIDAL (1940), DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P., (1983, 1984- 5; 1987). Para ilustrar esta postura, observemos lo que postula Pablo de la Cruz: "En general podemos ver cómo los diferentes grupos sociales no reaccionaron de manera uniforme ante la invasión de los suevos; a su vez vemos como, salvo quizás en los primeros momentos, no se produjo una gran corriente de aceptación pero tampoco un rechazo sistemático; en conjunto podemos concluir que tanto el elemento urbano como el rural no sufrieron grandes descalabros con las invasiones bárbaras, y que mantuvieron una gran continuidad con el proceso de evolución interna que venían desarrollando desde la época bajoimperial." DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P., (1987), pp. 87.

³⁹ Una buena síntesis de la postura de esta escuela podemos hallarla en Durliat: "*Ceux qui sont allés le plus loin dans la recherche d'une continuité de la fiscalité antique n'ont pas dépassé le VIIe. siècle, à de très rares exceptions près. Ils supposent une lente disparition des fonctionnaires dont nous savons pourtant que les historiens du Bas Empire ne parviennent pas à établir l'existence, et un accapement des revenus de l'Etat par des intermédiaires privés. Les rois auraient été progressivement contraints à vivre des ressources de leurs domaines, lesquels auraient fondu par suite de donations inconsidérées au profit de l'Eglise et des grands. Sur le plan économique, il s'en serait suivi une quasi-disparition de tout ce qui dépend de la puissance publique: les routes, la monnaie au pouvoir libérateur garanti par l'Etat, les palais ou l'éducation. Or les recherches récentes battent ces affirmations en brèche: les divers souverains avaient toujours des fonctionnaires, des résidences, une cour, avec même des*

señalar que los visigotistas han explorado el tema de los impuestos pero no han adherido mayormente a los presupuestos de esta escuela⁴⁰. Este breve panorama historiográfico no puede cerrarse sin aludir a los ensayos realizados por García Moreno para evitar las clasificaciones teóricas instaladas: en una monografía sucinta, en efecto, este autor utilizó la categoría de "paisaje rural" con el fin de superar el debate en torno al carácter antiguo, feudal o transicional de la formación social visigoda. Es opinión nuestra que este ensayo no alcanzó a agregar elementos novedosos, y que por el contrario volvía a instalar el análisis descriptivo de los vínculos materiales⁴¹.

Acabamos de examinar cómo, a partir de la escuela jurídica y por razones de afinidad temática, metodológica y programática se desprendieron dos vertientes de estudio importantes dentro del campo de los estudios visigodos que a su vez registraron dinámicas de desarrollo propias. De estas ramas también derivaron, principalmente a partir de la década de los '80, áreas nuevas de interés que resultan en la actualidad vigorosas y productivas. Nos referimos a los estudios de la sociedad visigoda acotados a una región⁴², y a los centrados en la ciudad⁴³. Asimismo fue alentada por este tipo de intereses temáticos una importante corriente de trabajos arqueológicos volcados tanto al ámbito urbano⁴⁴ como al rural⁴⁵. Finalmente completa el abanico de áreas nuevas de

historiens ou des poètes officiels, et finançaient des travaux publics ainsi que des constructions diverses, ce qui suppose des ressources correspondantes" DURLIAT, J. (1990), pp. 3. Ver también GOFFART, W. (1972); SALRACH, J., (1993). Una crítica a esta escuela en WICKHAM (1993).

⁴⁰ GARCÍA MORENO, L. (1971); del CASTILLO, A. (1991).

⁴¹ GARCÍA MORENO, L. (1983, 1991).

⁴² Acerca de la meseta norte el estudio de ALONSO ÁVILA, A., (1984-5); de la misma autora sobre la provincia de Segovia ALONSO ÁVILA, A., (1985); y sobre la provincia de la Rioja ALONSO ÁVILA, A., (1984-5); para la Bética FERNÁNDEZ UBIÑA, J., (1978), de la CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P. (1988) y CORTIJO CEREZO (1993); para Castilla altomedieval GARCÍA de CORTÁZAR, A., (1995)

⁴³ El estudio basado en fuentes escritas de SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., (1943) resultó pionero en esta temática. Esta línea de trabajo fue retomada con fuerza unas décadas después: acerca de Córdoba RODRÍGUEZ NEILA, J. (1987); sobre Lugo DÍAZ y DÍAZ, M. (1995), *civitas Igaeditanum* DE ALMEIDA, F. (1977); un panorama global de la ciudad visigoda en RIPOLL, G.; GURT, J. (2000). Un marco general del tránsito de la ciudad antigua a la medieval en RICH, J., (1996); LIBENSCHUETZ, L. (1993)

⁴⁴ En términos generales RIPOLL, G.; GURT, J. *op. Cit.*; RIPOLL, G., en FERREIRO, A., (1999); DÍAZ, P. (2000). Para Alicante GUTIERREZ LLORET, S. (1988); Ampurias VINCENT, A., (1957);

⁴⁵ GARCÍA GUINEA, M. *et alii*, (1963); GARCÍA GUINEA, M., *et alii* (1991); YAÑEZ, G., y otros, (1994); GRIESENBERGER, A., (1998); RIPOLL, G., ARCE, J., (2000); ABADAL CASAL, L.; GUTIERREZ, S.; CARR, K., (2003).

trabajo las indagaciones sobre etnogénesis y conformación de las identidades étnicas, muy renovadores en esta parcela de estudios historiográficos⁴⁶.

Como dejáramos asentado al comienzo de este panorama historiográfico acerca de los estudios visigodos, una perspectiva de trabajo medular y paralela a la jurídica se constituyó alrededor del *enfoque filológico*. Recordemos rápidamente que fue temprano el interés por estudiar y editar textos altomedievales, especialmente los provenientes de la Iglesia: el *Missale Mixtum* y el Breviario Gótico del Cardenal Francisco Ximénez de Toledo editados en 1500 y 1502 respectivamente; la *España Sagrada* del Padre Enrique Florez a partir de 1747; la *Patrología Latina* de Migne entre 1844 y 1855 con la publicación de sus índices entre 1862 y 1865; el programa de la *Biblioteca de Autores Cristianos* desde 1944 y más recientemente la publicación del *Corpus Christianorum, Series Latina* a partir de 1953.

Estos trabajos de edición ingentes abrieron posibilidades de estudio antes inauditas para los textos. Los filólogos, paleógrafos y codicólogos examinaron las filiaciones entre los diversos autores y obras⁴⁷, problemas de datación⁴⁸ de circulación⁴⁹, las producciones de autor⁵⁰, las relaciones entre el autor y el espíritu de su época⁵¹, cuestiones lexicológicas⁵², etc. Tantos fueron estos

⁴⁶ Para un marco conceptual POHL, W., (1998, 2003); General para este período WOLFRAM, H. (1990); WELLS, P. (1999); Para visigodos CLAUDE, D., en POHL, W.; REIMITZ, H., (1998); LIEBESCHUETZ, W., en *idem*, RIPOLL LÓPEZ, G., en *idem*; SIVAN, H., en *idem*; MATHISEN R.; SIVAN, H. en FERREIRO, A., (1999); HEATHER, P. (2000); MARTIN, C. (2003). Se refieren a francos y alemanes los estudios compilados por WOOD, L., (1998)

⁴⁷ Por ejemplo, para los textos litúrgicos DÍAZ y DÍAZ, M., en JAMES, E., (1980). Un panorama general de la codicología en España en GIMENO BLAY, F.; TRENCH ODENA, J., (1990).

⁴⁸ Por ejemplo sobre códices litúrgicos MUNDÓ, A., (1965); sobre concilios ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D., (1986).

⁴⁹ Sobre códices penitenciales MARTÍNEZ, G., (1966); litúrgicos PINELL, J., (1971); de cómputo del tiempo CORDOGLIANI, A. (1958), en general sobre la circulación de manuscritos en la época DÍAZ y DÍAZ, M., Para el tema de la circulación del texto bíblico en la alta edad media FONTAINE, J.; PETRIE, CH. (dir.), (1985).

⁵⁰ Algunos ejemplos sueltos: para Hidacio MOLE, C. (1965); para Aparicio de Beja BARCALÁ, A., (1997); para Licimiano de Cartagena GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (1995); Fructuoso de Braga DIEZ GONZÁLEZ, F. (1966); Valerio del Bierzo DÍAZ y DÍAZ, M., (1951), y un largo etcétera.

⁵¹ Magistrales los trabajos de FONTAINE, J., (1959; con última bibliografía en 2002) en referencia a Isidoro de Sevilla. También acerca de Isidoro en un enfoque contextualista de trabajo ROMERO, J., (1944, 1947). Sobre Julián de Toledo, GARCÍA HERRERO, G., (1991), etc.

⁵² Por ejemplo SÁNCHEZ SALOR, E., en PÉREZ GONZÁLEZ, M., (1995).

estudios, que pronto se necesitó sistematizar inventarios de manuscritos⁵³, diccionarios⁵⁴, patrologías⁵⁵ y prosopografías⁵⁶ para potenciar la investigación. Y así como a partir de la vertiente jurídica derivaron áreas nuevas y temáticas independientes; un fenómeno similar sucedió en relación a la perspectiva filológica. Desde ella, en efecto, se recortaron estudios sobre la cultura general del período⁵⁷; generando interés puntual los asuntos ligados a la oralidad y escritura⁵⁸, a la educación⁵⁹ y a la historiografía⁶⁰.

Lejos de menguar, el trabajo filológico de editar y estudiar las producciones textuales se ha redoblado en lo concerniente al campo visigodo. En efecto, durante las últimas décadas se ha intensificado el esfuerzo de publicación y análisis de fuentes no tradicionales como los diplomas⁶¹, fórmulas⁶² epístolas⁶³, epigrafía e inscripciones⁶⁴, y las célebres pizarras⁶⁵

⁵³ Para los visigodos, el más manejado es el preparado por DÍAZ y DÍAZ, M., (1958).

⁵⁴ Los más importantes: ALDEA, Q., MARIN, T., VIVES, J., *Diccionario de historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid; BAUDRILLART, A.; VOGT, M.; ROUZIES, V., *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, Letouzy et Ané, París; CABROL, F., LECLERC, H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzy et Ané, París; VILLER, M.; CABALLERA, F., *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, París.

⁵⁵ DI BERNARDINO, A., *Patrologia. I patri latini (sec. V- VIII)*, Institutum Patristicum Agustinianum, Marietti, Génova, 1996; QUASTEN, J., *Patrología*, BAC, Madrid, 1962.

⁵⁶ GARCÍA MORENO, L., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1976.

⁵⁷ Las compilaciones más o menos recientes de FONTAINE, J.; HILLGARTH, J., (1992) y más específico FERREIRO, A., (1999) dan claro testimonio de ello.

⁵⁸ COLLINS, R., en MC KITTERICK, R., (1992). De alcance general, pero sugerente para el estudio de la sociedad visigótica PAILLARD, J. en SIRIAT, C., (1990); VIVIANI, P. en *idem*; CAVALLO, G. et alii (1993); FOLEY, J., en NICOLAISEN, W., (1995); LORD, A., en *idem*; INNES, M., (1998); CAVALLO, G., (1998.); PETRUCCI, A. (1998); KELLER, H., en SCHMITT, J.-G., y otros (2002); KUCHENBUCH, L. en *idem*.

⁵⁹ Nuevamente COLLINS, R., en MC KITTERICK, R., (1992). De alcance general, pero con expresa referencia a la sociedad visigoda RICHÉ, P., (1962); algunas líneas en MARROU, H., (1963).

⁶⁰ Específico HILLGARTH, J., (1970); TEYLLET, S., (1984); GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994). Generales para el período De GAIFFER, B., (1970); MOMIGLIANO, A., (1970). HALBWACHS, M., (1976); CHESNUT, G., (1986); BREZZI, P. (1991); GEARY, P., (1996). SPIEGEL, G., (1997); HEN, Y.; INNES, M., (2000). Para teoría de géneros historiográficos medievales McCORMICK, M., (1975); KRÜGER, K., (1976); GUENNEÉ, B., (1973; 1982). Para el abordaje de la cuestión historiográfica altomedieval, resulta sumamente sugerente el libro de DE MARTIN DE VIVIÉS, P., (2002) acerca de la apocalíptica y economía de la salvación.

⁶¹ CANELLAS LÓPEZ, A., (1979)

⁶² GIL, J., (1972)

⁶³ GIL, J. (1972b)

⁶⁴ VIVES, J. (1969)

⁶⁵ GÓMEZ MORENO (1966); más reciente y aceptada la edición de VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1989).

- Los temas de iglesia en la historiografía visigoda:

Por tratar este trabajo un tema ligado a la historia eclesiástica, y por la relevancia cualitativa y cuantitativa de la producción historiográfica en este campo específico, dedicaremos aquí un apartado especial a su estudio.

Como no podía ser de otra manera, sobre la temática eclesiástica pesaron los métodos, preguntas y programas de la vertiente jurídica y de la filológica. Principalmente en los manuales generales sobre la materia se advierte claramente un plan de trabajo ligado a la pregunta por los orígenes, cuidado en el tratamiento de las fuentes y atención a las cuestiones institucionales⁶⁶. Los modos tradicionales de historizar a la institución eclesiástica por su parte postulan el despliegue gradual, progresivo y creciente de un sujeto histórico único⁶⁷.

Compartiendo estos supuestos generales, numerosas monografías y estudios se han interesado por aspectos parciales de la vida eclesiástica en la sociedad visigoda. Resulta frecuente encontrar en estos un fuerte tinte descriptivo, respetuoso de las fuentes y en algunas circunstancias panegírico de la institución. Los temas que mayor atención han recibido de parte de los

⁶⁶ Observemos cómo se cruzan los temas. En efecto, en su impresionante compilación acerca de la Iglesia visigoda Ricardo García Villoslada escribía expresamente: “¿Cuándo nace España? A mi entender, en el momento en que la Iglesia Católica la recibe en sus brazos oficialmente, y en cierto modo la bautiza en mayo de 589, cuando Recaredo I inicia su cuarto año de reinado. Antes del visigodo Eurico (484) no era España una nación independiente, ni alcanzaría la perfecta unidad nacional durante más de un siglo: eran dos pueblos de raza y religión diversas, dos pueblos que cohabitaban en la misma morada.” GARCÍA VILLOSLADA, R., (1979), pp.XLII. Otro manual tradicional de historia de la Iglesia visigoda en TORRES, M. en MENÉNDEZ PIDAL, M., (1940). Referencias específicas en los manuales generales de ORLANDIS, J. (1987;1988) ya citados.

⁶⁷ Los manuales sobre Historia de Iglesia son muchos y variados. Para esta tesis de doctorado, han sido trabajados los de JEDIN, H., (1966); DANIELOU, J.; MARROU, H. (1964) y la compilación de CHADWICK, H., (1982) para el periodo. Resulta importante el trabajo de CONGAR, Y., (1963). En contra de la postura tradicional globalmente PUENTE OJEA, G. (1991). Un tratamiento teórico más actualizado y más sereno de la cuestión en GUERREAU- JALABERT, A., en SCHMITT, J.-C., y otros (2000).

historiadores a su turno han sido la difusión del cristianismo⁶⁸, la doctrina y cuestiones conciliares⁶⁹; la liturgia⁷⁰ y la hagiografía sobre las cuales volveremos⁷¹; las supersticiones y religión popular⁷²; la penitencia⁷³; el Priscilianismo⁷⁴; las herejías y arrianismo⁷⁵; la geografía eclesiástica⁷⁶, monacato y monasterios⁷⁷ e Iglesias propias⁷⁸.

Estas mismas áreas temáticas abiertas por la historiografía eclesiástica tradicional fueron retomadas por otros historiadores que, especialmente desde fines de la década del '70, han intentado poner en relación los aspectos eclesiásticos con otras variables particulares de la sociedad visigoda. Esta vertiente, felizmente cultivada con creciente cuidado, ha producido numerosísimos trabajos que conectan por ejemplo la difusión del cristianismo con las fuerzas sociales del momento⁷⁹; su impacto sobre el universo cultural

⁶⁸ GONZÁLEZ BLANCO, A., (1981); ORLANDIS, J., en GONZÁLEZ BLANCO, A. ; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., (1990); SOTOMAYOR, M., (1981), *idem* en GONZÁLEZ BLANCO, A. ; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., (1990).

⁶⁹ RIVERA RECIO, J., (1949); ORLANDIS, J., (1966, 1978); el ya citado ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. (1986); SÁNCHEZ HERRERO, J., (1990). Para un estudio de la dogmática y de los concilios generales resulta imprescindible el trabajo monumental de HEFELE, C. (1957) y también más ligado a lo jurídico el impresionante de LE BRAS, G., (1955). Resulta provechoso y menos atado a la defensa de la institución JAEGER, H. (1995).

⁷⁰ Liturgistas tradicionales en su enfoque han sido PRADO, G., (1927); PINELL, J., (1956 a; 1956 b; 1971); BRAGANÇA, J. (1964); ROVALO, P. (1966). Un tratamiento tradicional de la liturgia altomedieval en JUNGSMANN, J., (1951) y MARSILL, S. (1978).

⁷¹ Un panorama historiográfico sobre este tópico, en los sucesivos artículos redactados por DE GAIFFER, B., (1970 a 1983).

⁷² MACKENNA, S. (1938); De PINA, A. (1958/9); HILLGARTH, J., en JAMES, E. (1980); De MIER VELEZ, A., (1995). Generales para la Alta Edad media GIORDANO, O. (1983) Y LANE FOX, R., (1986).

⁷³ FERNÁNDEZ ALONSO (1951); MARTÍNEZ, G. (1966); ORELLA, J., (1968). General del período VOGEL, C., (1966).

⁷⁴ D'ALES, A., (1936); ROMERO FERNÁNDEZ PACHECO, J., (1980); MONTENEGRO DUQUE, A. (1983); BARCALA, A., (1997).

⁷⁵ ORLANDIS, J. (1981)

⁷⁶ RIVERA RECIO, J. (1955); MANSILLA, D. (1959); ORLANDIS, J. (1980); LARREA, J. (1996).

⁷⁷ PORTER, W., (1953); ORLANDIS, J., (1956; 1964); LINAGE CONDE, A., (1978); VIÑAZO GONZÁLEZ, A. en SANTIAGO OTERO, H. (1992). Generales en GOULD, G.; MASOLIVER, A., (1993); saberes monacales en PRICOCO, S., (1992).

⁷⁸ TORRES LÓPEZ, M. (1925).

⁷⁹ LORING GARCÍA, M., (1986); PLÁCIDO SUÁREZ, D. (1990); ESCRIBANO, V., (1990; 1992); LOMAS SALMONTE, J., (2000- 2002). Para el tratamiento de estos temas resultaron absolutamente estimulante los trabajos de MOMIGLIANO, A. (1989; 1993); BROWN, P., (1989); HERRIN, J., (1989); ROUSSELLE, A., (1990); VAÚCHEZ, A.; MC MULLEN, R., (1998); CARRIE, J.; ROUSSELLE, A., (1999) y más reciente HALL, L., (2003).

local⁸⁰; relacionan la consolidación del monacato con la fragmentación de la sociedad⁸¹; las funciones del obispo con la expansión del *patrocinium* y la reconfiguración de las ciudades⁸²; la difusión de los cultos a los santos locales nuevamente con la situación social⁸³; la circulación de los textos religiosos con las topografías locales⁸⁴, los impactos políticos de los discursos eclesiásticos⁸⁵, entre muchos otros temas.

Como podemos advertir, estos estudios especiales acerca de la iglesia visigoda se han dedicado a examinar con énfasis mayor las dimensiones materiales del poder eclesial, los modos prácticos de organización del *dominium* sobre una población en un territorio dado- modos compartidos en más de un punto con la nobleza y la corona. Los historiadores no dudan en afirmar que estas formas visibles asumidas por el poder de la Iglesia se apoyaron singularmente en un control fino sobre la producción y circulación de signos; es decir, en una hegemonía no medida en el campo de las armas sino en el control de la educación y de las formas de legitimación de la autoridad en cualquiera de sus niveles⁸⁶. Sin embargo, los trabajos historiográficos realizados en esta dirección

⁸⁰ NOVOA PORTELA, F; PÉREZ CAÑAMARES, E. en GONZÁLEZ BLANCO, A.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., (1991). Una vez más en esta temática constituyeron un preciado acicate a la investigación los trabajos de BROWN, P. (1993; 1996; 1997); RUSSELL, J., (1994). Un panorama general de la producción literaria en COURCELLE, P. (1948).

⁸¹ MUNDÓ, A., (1957); De la CRUZ DÍAZ y DÍAZ, P., (1984; 1988; 1990; 1991); GONZÁLEZ COBOS, A., (1973; 1998); GARCÍA MORENO, L., (1993). Textos generales sobre monacato con esta perspectiva integradora ROUSSELLE, A. (1990); ROUSSEAU, P. (1993); GOULD, P.; MASOLIVER, A., (1993); desde la antropología ASAD, T., (1993).

⁸² Por ejemplo BAJO, F., (1981; 1986-7); FERNÁNDEZ ORTIZ de GUINEA, L.; LÓPEZ CAMPUYANO, M., (1990); GARCÍA MORENO, L., (1991; 1993). Un breve panorama general en TEJA, R., (1993). Fundamental ha sido el trabajo de VANDAM, R., (1988) en el tratamiento contextualizado de este tema.

⁸³ GODOY FERNÁNDEZ, C., (1998); CASTELLANOS, S., (1999).

⁸⁴ GODOY FERNÁNDEZ, C., dels S. GROS I PUJOL, (1994). Abrió perspectivas de trabajo generales en este campo PRICOCO, S., (1992).

⁸⁵ BELTRÁN TORREIRA, F. (2002).

⁸⁶ Resulta al punto muy ilustrativo cómo un historiador como García de Cortázar, luego de reducir el análisis de los dispositivos a la influencia de los individuos, reemplazar el examen de los modos de producción de la cultura al análisis de las influencias y corrientes de difusión, y finalmente de ofrecer un panorama pesimista de la tónica cultural de la época; se ve obligado a aceptar el influjo de la iglesia sobre las producciones culturales: “[...] la cultura se evidencia como producto de creadores muy poco numerosos que escriben o trabajan para una minoría aristocrática, rural y analfabeta. También, en ambos casos, las influencias más claras proceden del norte de África, de donde llegan continuamente a la Península contingentes de hombres que escapan, en el siglo V, a la persecución vándala y, en los dos siguientes, al avance bereber. Tales fugitivos de una de las áreas más romanizadas del mediterráneo son, en buena parte, eclesiásticos que llegan a España con sus propias bibliotecas y sus gustos, cargados de tradiciones

se centran en otros períodos históricos⁸⁷ o en áreas distantes del antiguo imperio⁸⁸; profundizan dispositivos específicos del quehacer eclesiástico⁸⁹ o en códigos semióticos particulares⁹⁰. En este sentido, consideramos que sería altamente provechoso detenerse en algunas áreas claves que en su momento organizaron la experiencia semiótica de la sociedad visigoda (las funciones básicas del *decir*, del *recordar*, del *referir*, del *callar*, por ejemplo); estudiar los modos en que la iglesia intervino sobre ellas impregnándolas con esquemas propios; examinar cómo institucionalizó los cambios introducidos para darles arraigo; y finalmente analizar los efectos que esta labor registró en su conjunto. A través de esta perspectiva se advertiría con mayor claridad- a nuestro criterio- el trabajo denso y minucioso que la Iglesia desplegó en cada área estructurante de la cultura, sus remisiones y vínculos con otras áreas, así como el peso ingente de la *ecclesia* en la creación y conservación del lazo social.

2. Una revolución de los signos:

En un artículo breve pero sustancioso, el profesor Jeremy du Quesney Adams proponía rastrear la "gramática política" de los textos producidos por los

orientales, lo que de forma clara repercutirá en la producción literaria y artística de la España visigoda. Serán ellos- y no la presencia militar imperial en la Bética entre 554 y 628- quienes aporten igualmente la fuerte influencia bizantina evidente en la artes y letras peninsulares de los siglos VI y VII" GARCÍA DE CORTÁZAR, A., (1985), pp. 46.

⁸⁷ Por ejemplo, para los primeros cuatro siglos de historia cristiana DANIELOU, J., (1961); para el período medieval fundamentales BOUREAU, A., (1993); CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., (1991).

⁸⁸ CAMERON, A., (1991).

⁸⁹ En este sentido la educación RICHÉ, P. (1962); la liturgia DÍAZ y DÍAZ, M., (1970), PALAZZO (2000, 2002), ANGENENDT, A., en SCHMITT, J.C., y otros (2002), HAMELINE, J., (1999/3), JUSSEN, B., (2001); la predicación LONGUÈRE, J., (1983), AMOS, Th. (1993), etc.

⁹⁰ En este sentido, para el código *gestual* ALTHOFF, G., en SCHMITT, J.C. y otros (2002); GAUVARD, C., en *idem*, BUC, P., (2002, 2003). Teoría del gesto en KRISTEVA, J., (1981), BARTHES, R., (1986), SCHMITT, J.C., (1990). Para el código *iconográfico y tratamiento de imágenes* SCHIAPRO, M., (1987), BASCHET, J., (1991); ELSNER, J. (1998); CHAMMINGS, L., (1999); STALLEY, R., (1999); INÍGUEZ HERRERO, J., (2000). Teoría de la imagen en MARIN, L. (1993, 1994). Para el *código lingüístico* MOHL, F., (1899), MULLER, H. (1921); RICHTER, M., (1983), KERLOUEGÁN, F., (1995), WRIGHT, R., (1996), LAW, V., (1997). Los aspectos de retórica en MC KEON, R., 1942, más general en BARTHES, R., (1993); PIERCE, Ch. [1980]. Teoría en MOHRMANN, C., y otros (1963), SAUSSURE, F., (1970), KRISTEVA, J., (1970), VOLOSHINOV, (1976), DUCROT, O. (1982), SERRANO, M., (1988), MAINGUENAUD, G. (1989), JAKOBSON, R. (1998), BARTHES, R., (1992, 1993); BAUMAN, R., BRIGGS, Ch. (1993).

padres visigodos, es decir, relevar las *palabras* que utilizaron para pensar y actuar en lo político, los desplazamientos de significado que introdujeron, etc.⁹¹. De altísimo interés resulta este planteo, dado que supone un estudio de conjunto, un plan de trabajo global sobre una masa heterogénea de textos y lo hace para estudiar las operaciones que los intelectuales de la iglesia realizaron sobre un vocabulario especial y heredado⁹². A partir de este trabajo intensivo sobre un campo lexical recortado, se advierte efectivamente la densidad y magnitud del trabajo encarado por la institución eclesiástica sobre el campo de los signos en esa sociedad.

Los desplazamientos, alteraciones e innovaciones que se pueden registrar en esos textos no se restringieron, sin embargo, al terreno lexical. Como se mostrará extensivamente en las páginas que siguen, las modificaciones alcanzaron lo morfológico, lo sintáctico y lo semántico yuxtaponiendo sobre el cuerpo total de la lengua latina nuevas referencias y parámetros⁹³. Se constata en efecto que los textos han obrado sobre las estructuras tradicionales de las palabras, las funciones en la oración, han forzado corrimientos de sentido y asentado referencias inéditas: en consecuencia y para dar lugar a estas innovaciones, la "gramática" a la que alude du Quesnay quedó alterada en su totalidad⁹⁴. Es por ello que esta operación se presenta a nuestros ojos como "política" en un doble sentido: en el estricto al que alude du Quesnay- en tanto ella intervino y recompuso el campo especial de la lengua referido a los asuntos del gobierno-; y también más ampliamente porque obedeció a una acción sistemática de la iglesia para consolidar su hegemonía en esas circunstancias

⁹¹ "I am currently engaged in a study of what I call the "political grammar" of Spanish authors who wrote under Visigothic rule, that is, from the early fifth to the early eighth century AD. This is part of an ongoing effort to understand the patterns of thought and behaviour that characterized the social and political relationships of that distinctive phase of the Spanish and indeed of the Western experience". DU QUESNAY ADAMS, J., en FERREIRO, A., (1999) pp. 151.

⁹² "The graphs accompanying this paper present the results of my survey of seven nouns in five of Ildelfonsus' surviving works, viz., gens, nation, populus, plebs, regnum, imperium, and patria " *idem*, pp. 153.

⁹³ Resulta para esto fundamental el trabajo de GARCÍA de la FUENTE, O., (1994), referidos a las innovaciones introducidas por el cristianismo sobre el latín a escala general.

⁹⁴ Para un ensayo técnico sobre este punto, nuevamente RICOEUR, P., en RICOEUR, P.; LEVINAS, E.; (1977).

históricas singulares. Es así, en un sentido denso, que podemos afirmar que la iglesia visigoda desplegó de forma decidida una "gramática política"⁹⁵.

Ahora bien ¿la acción motorizada por la iglesia se limitó a alterar la gramática únicamente? Manipular las reglas y desplazar los sentidos de una lengua no constituye en absoluto objetivo de poca monta; lejos está de ser corto su horizonte. Sin embargo, el estudio de los textos deja entrever que a través de mecanismos tan diversos como la cuasi monopolización de las instituciones educativas y la normativización de los silencios en circunstancias específicas para determinados ejecutantes de la lengua, la iglesia logró intervenir en el vínculo entre la lengua y sus agentes. De este modo resuelto dinamizó los procesos de estamentalización de la lengua, dosificando de modo rígido y vertical el acceso de los distintos grupos sociales a competencias lingüísticas diversas⁹⁶. Moneda corriente del período fue la especialización de determinados grupos controlados invariablemente por la iglesia en el manejo de habilidades verbales estimadas por la sociedad (conocimiento de la gramática, empleo de la retórica, escritura, lectura). Como podemos advertir, no resultó sólo tan lexical ni gramatical siquiera el cambio experimentado por la lengua; sino que afectó también a su relación con los ejecutantes.

Tampoco la segmentación de una lengua ya alterada limitó aquí la labor de la iglesia visigoda sobre el campo de los signos. En la cultura clásica heredada, la lengua constituía el código sígnico privilegiado, el canal de comunicación humana por excelencia⁹⁷. Una vez más a través de dispositivos varios como la liturgia y el milagro, la iglesia a su tiempo socavó esta posición de privilegio y alteró en consecuencia la relación entre los diversos canales semióticos: la gestualidad, la iconografía, etc.⁹⁸. En este sentido se constata que por ejemplo

⁹⁵ Para estudiar la dimensión preformativa del lenguaje AUSTIN, J., (1962); KRISTEVA, J., (1981); BAUMANN, R.; BRIGGS, Ch (1990); PIERCE, CH. [1980].

⁹⁶ Ronald Barthes hace una reflexión muy profunda sobre el tema en BARTHES, R., (1992), refiriéndose a la obra de Saussure.

⁹⁷ CASSIN, B., (1995); DETIENNE, M., (1990), entre otros.

⁹⁸ CAMERON, A., (1991).

fue la liturgia, el milagro, o la práctica de la regla monástica con su combinación reglada de materiales sígnicos diversos lo que constituyó el verdadero modelo de semiosis, las instancias que en cada caso referenciaron a todas las demás producciones sígnicas.

Como este primer acercamiento ya nos muestra, la Iglesia intervenía en todos aquellos puntos que podían hacer ligazón entre los signos y las cosas. Gramáticas, ejecutantes, relaciones tradicionales entre los códigos: todos estos elementos constituían los modos cómo el sistema semiótico, utilizando recursos propios, fabricaba sentido, referenciaba al mundo. Por diversos medios que pasaremos seguidamente a analizar, la iglesia desorbitaba estos procedimientos asentados y se instituía como garantía exterior del vínculo que mantenía anudados los semas humanos, de ontología finita y mutable, con la creación divina, de esencia perfecta e inmutable. Es por eso que consideramos, fundándonos en las operaciones a las que hemos pasado aquí revista superficial, *que la iglesia visigoda, en una línea semejante a su contemporánea bizantina, efectuó una verdadera revolución semiótica, una subversión completa de los modos de referenciar y construir significado en esa sociedad; y que esa revolución semiótica constituyó la base fundamental de su poder, fuente de su legitimidad y del resto de las legitimidades en la sociedad.* Resumidamente, la idea basal que anima nuestro trabajo de tesis será demostrar que a partir de materiales sígnicos heredados, la iglesia manipuló y montó una semiosis propia, o sea, un modo de hacer sentido absolutamente controlado por los poderes religiosos. La "gramática política" propuesta a su turno por Jeremy du Quesnay constituyó, a nuestro modo de ver, una auténtica *semiosis sacra*.

Para desarrollar esta tesis con solidez y cuerpo, organizaremos los temas teniendo en cuenta los modos cómo los propios antiguos pensaban el problema de la referencia sémica y la construcción del sentido.

3. Los signos y las cosas

Ya en los siglos VI y VII- período en que vamos a focalizar nuestro análisis- el problema del lenguaje y sus modos de decir el mundo reconocía una tradición larguísima, que en su forma sistematizada, se remontaba por lo menos a Platón⁹⁹. Esta tradición fue heredada por la iglesia, y fue principalmente como ya sabemos Agustín de Hipona en su *De doctrina Cristiana*, quien ajustó los conceptos y los modeló para uso de la iglesia.

En efecto, cuando en esa obra Agustín comenzó a explayarse sobre el signo, anotó:

“El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa *distinta*.”¹⁰⁰

Como podemos advertir a partir de esta definición, desde el punto de vista de los antiguos *todo lo que había* podía ser examinado desde dos puntos de vista diferentes: desde su condición de *signo* y desde su condición de *cosa*¹⁰¹. Aunque, guiados por las percepciones, estas dimensiones podían confundirse en un mismo soporte físico; la mirada analítica debía proceder a trazar diferencias conforme a las finalidades de cada una: las cosas, en efecto, eran entes que servían para gozar o usar¹⁰²; en cambio los signos: servían para

⁹⁹ Un panorama de la cuestión en LESZL, W., en VEGETTI, M., ed., (1992).

¹⁰⁰ “*Signum est enim res praeter speciem uam ingerit sensibus, aliud aliquid se faciens in cogitationem venire (-.)*” Ag., *De Doctr.* II, 1, En BALBINO MARTIN, O., (ed.), Obras de san Agustín, Vol. XV, BAC, Madrid, 1957. Lo resaltado es nuestro. Una ponderación de la influencia de esta obra de Agustín en la retórica medieval en AUERBACH, E., (1993); MURPHY, J., (1996); VAUCHEZ, A., (1999), entre otros.

¹⁰¹ “*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum (-.)*” Ag., *De Doctr.* I, II.

¹⁰² “*Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur(-.)*” Ag., *De Doctr.* I, II.

significar otra cosa distinta de ellos mismos¹⁰³. Además del criterio de la utilidad, permanecía el hecho de que no todas las cosas cedían su voluminoso cuerpo para significar algo.

Para estructurar el trabajo que aquí sigue, hemos decidido replicar el modo mismo cómo los antiguos abordaban los problemas del lenguaje y del signo en general. No nos ha inducido a ello únicamente el respeto al léxico empleado por las fuentes; sino más bien la comprobación de que a lo largo del periodo estudiado la iglesia visigoda desarrolló estrategias diferenciadas para los signos y para las cosas; con el fin de intermediar en el vínculo que mantenía a ambos dominios ligados entre sí.

Como consecuencia de esta reflexión, el trabajo se distribuye en dos secciones: *signum* y *res*. La relación que en esa situación mantenía asociados a ambos dominios será planteada en las conclusiones finales a partir del examen de los resultados obtenidos.

La *primera parte* hará básicamente centro en los principales modos cómo la iglesia se introdujo en el campo semiótico, cómo innovó y modificó sus patrones y reglas de funcionamiento. Dado que el trabajo de la iglesia consistió justamente en emplear canales de comunicación complementarios en un mismo mensaje, consideramos inconveniente encarar la exploración separando nosotros en capítulos distintos a los diferentes códigos; es decir, dedicar un capítulo a la lengua, otro al gesto, y así en más. Metodológicamente más adecuado nos pareció estudiar los expedientes concretos a través de los cuales la iglesia desarrolló su labor sobre los signos. En este sentido, nos concentraremos en dos instancias fundamentales de intervención eclesiástica: el *silencio*- mecanismo semiótico utilizado para domesticar a los signos y

¹⁰³ "Ex quo intelligitur quid appelem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res esta, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est." Ag., *De Doctr.* I, II.

someterlos al nuevo imperio de la verdad revelada-, y el *mensaje sagrado*-referencia y modelo de todo el resto de la producción semiótica en esa sociedad.

Para desarrollar estos temas con cuerpo y fundamento, resultó imprescindible estudiar los efectos puntuales que cada uno de estos expedientes liberó en el terreno de los signos y examinar también los modos cómo circulaban, es decir, los dispositivos institucionales a través de los cuales se inscribían con regularidad en la cultura y en la sociedad.

La *segunda parte* atiende al dominio de las cosas. La idea que queremos demostrar es que en este campo la Iglesia también introdujo innovaciones asentando un régimen de facticidad nuevo, es decir, criterios propios para percibir y estimar la *res*. Para desarrollar este punto, nos concentraremos en dos instancias clave del trabajo de la Iglesia: su labor sobre la *memoria histórica*-o sea, el esfuerzo para delimitar rasgos nuevos que concedan a un contenido el estatuto de *res*- y sobre el *milagro*, vale decir la operación que subvertía el ámbito de lo ordinario, rebajaba su potencia ontológica y finalmente lo subordinaba a realidad del signo.

En las conclusiones finales aspiramos por último a indagar los modos cómo la iglesia se las arreglaba para garantizar, vigilar y regular los lazos que mantenían juntos los signos y las cosas.

Parte Uno:
Signum

1. **Signum:** *Consignatio, signum Crucis (...), Signum Dei (...), signum Christi (..) signum ramispalmarum (..) signa, nude appellantur Cruces, vexilla, aliaque ejusmodi, quae in processionibus deferuntur (..), signum crucifixi, imago crucifixi (..)*
2. **Signum:** *Veteres appellabant sigillum, quo signabatur testamenta aliave acta (..).*
3. **Signum:** *Limes, terminus, finis, (..).*
4. **Signum:** *Insigne, Marque d' honneur (..).*
5. **Signum:** *Milliare (..).*
6. **Signum:** *Servitium (..)*
7. **Signum:** *Compendiu literae: cujusmodi fuit ars eorum, qui notis scribebant (...).*
8. **Signum:** *Campana, nola, Italis segno (..).*
9. **Signum:** *Apud monachos, dicebatur forma quaedam manu aut digitis res quasilibet, et quae haberent in mente, vel petere deberent, designandi. Nam cum perpetuum fere silentium observaretur in Monasterios, et lo qui rarissime Monachis liceret in Ecclesia, dormitorio, refectorio, coquina, aliisque claustro officinis, sed et ne vel UNAM antiphonam aut resonsorium, vel aliquid aliud tale absque libro nominare (..) instruebantur novitii, si quidpiam petere aut dicere necesse haberent, id signis innuere, et manu loquaci, ut ait Petronius seu linguosis digitis (...)"*

Dom. Du Cange, *Glossarium mediae et inflinae latinitatis, tomus septimus, L. Faore imprimeur- éditeur, Paris, 1886, pp. 482- 486.*

Prolegómenos

En unas notas póstumas, Wittgenstein escribía:

“Supongamos que encontramos algunas personas que no consideran una razón [como] concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Es por eso que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él?- Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?!”

Casi sin querer y con la profundidad que lo caracteriza, el filósofo alemán nos muestra cuatro elementos imprescindibles para arrimarnos a lo que pretendemos estudiar aquí: primeramente, que todo signo significa dentro de un juego de lenguaje; en segundo lugar que en una sociedad existen varias de estas tramas; en tercer lugar que la hegemonía de un juego de lenguaje sobre otro no es un hecho natural ni obedece a una superioridad congénita; y conectado con esto, finalmente, que entre estas tramas de verdad hay lucha, hay combate.

La producción semiótica en el reino visigodo de Toledo no escapó, por supuesto, a esto que parece caracterizar las diferentes experiencias sociales de las que tenemos registro. Repasemos: algo se entendía allí en el interior de un juego de lenguaje- ¡cuántos presupuestos- pensemos nosotros- fueron necesarios para que la célebre fórmula *In nomine domini nostri Iesu Christi, anno regnante quarto gloriosissimo atque piissimo et Deo fidelissimo domno Recaredo rege* con la que se abrió el más célebre concilio III de Toledo sonara a algo, fuera comprendido y funcionara como un sintagma eficaz!-. Este juego de lenguaje tampoco era único en ese espacio social: repetidas veces se adivina en las quejas de los Padres otros regímenes simultáneos de producir la verdad, coexistentes en

¹ WITTGENSTEIN, L. (1998), 80c.

tiempo y espacio con la verdad revelada que se acababa de oficializar como hegemónica (recordemos sin ir más lejos que el mismo sínodo registraba *ut populi qui debent officia divina adtendere saltationibus et turpibus inuigilent canticis...*). El tercer punto aludido por Wittgenstein también se advierte en el caso visigodo: la presencia del rey, de su tan nobilísimo séquito, de los obispos que se sumaron a la convocatoria, la puesta por escrito, la conservación de las actas, todo contribuye a mostrar que la soberanía de la revelación fue institucionalizada en esa sociedad, que constituyó a su turno un acto de fuerza. Y, para terminar, las amonestaciones y amenazas de todo calibre tampoco dejan resquicio de duda acerca de la ferocidad de la lucha entre tramas de lenguaje diferentes: traigamos a la memoria sino el *ut si qua definita sunt in hoc sancto concilio (...) nulli contemnere liceat*, como pequeñísima perla de muestra. En la sociedad visigoda, en suma, el dominio de la verdad revelada no constituyó un broche natural de acontecimientos anteriores o el sello imbatible de un destino nacional; sino que fue resultado de un montaje, de una convergencia de proyectos que la inscribieron y trabajaron por sostenerla.

Lo que deberíamos preguntarnos entonces es *cómo* trabajaron, qué *procedimientos materiales* fueron utilizados para sostener esta hegemonía y reproducirla en el tiempo.

Como pasaremos rápidamente a examinar, la violencia pendió como una amenaza fuerte, al filo de las palabras; pero el orden reposó también en otros expedientes de inscripción, en mecanismos de articulación diversos que colocaban al látigo del verdugo como un fantasma en ciernes. No nos atrevemos a llamarlos "mecanismos de consenso" dado que actuaban como condiciones fundantes de la comunicación: lejos de apelar al tamiz del juicio subjetivo, se postulaban como previas a todo examen ejercido por la voluntad. Justamente la pasaban por alto, se plantaban como plataforma de expresión validada de la subjetividad.

Principalmente a través del derecho y de la guerra, la Corona visigoda también generó pautas para articular y mantener el orden de los signos. No nos abocaremos a ellos en este trabajo: implicaría el análisis de otros lenguajes específicos y también el estudio de

su articulación con el trabajo desplegado por la Iglesia. Dejaremos este examen para una segunda etapa en la investigación, como nuestro propio acicate que esta vez nos ayuda a producir nuevas cosas.

Examinaremos en este trabajo los mecanismos ságnicos desarrollados por la institución eclesiástica. Y en esta sección de apertura lo que trabajaremos en profundidad son dos de los modos a través de los cuales la Iglesia, valiéndose de signos, disciplinaba a los signos: el silencio ritual y el mensaje sagrado. Por supuesto que en una sociedad compleja como la visigoda, estos no son los únicos procedimientos de inscripción de la verdad revelada: hemos hecho a un lado aquí, por ejemplo, la actividad arquitectónica y todo su *ornamentum* iconográfico, que con su lenguaje de piedra también imponía unas formas de hacer verdad. Para justificarnos, diremos que desde la Argentina resultaría una empresa frustrante encarar de modo serio este tipo de trabajo a la altura de los desarrollos arqueológicos que se vienen dando en este campo. Hemos tratado de incorporarlos, sin embargo, en el estudio de los dispositivos elegidos a la altura de nuestras posibilidades. La elección positiva del silencio ritual y del mensaje sagrado obedecen a la importancia de los efectos que generaron en el resto de los signos, su constancia en la labor de inscripción y la posibilidad de acceder a ellos a partir de un menú de documentación variada.

Ahora bien, vayamos por partes. ¿Porqué estudiar *el silencio*? ¿Y cómo estudiarlo, dado su carácter justamente esfumado, que pasa como una ráfaga por las fuentes del historiador?

Como en seguida pasaremos a examinar, en la sociedad visigoda el silencio constituyó uno de los modos más eficaces y concretos de imponer un orden a los signos de acuerdo a los dictados de la verdad revelada. En una lengua creada para *ciudadanos*, el silencio ritual justamente inscribía de forma sistemática una verticalidad estricta, una indicación de las jerarquías entre los ejecutantes, justificándolas además como propias del orden del mundo, de lo requerido por Dios para los hombres.

Los modos historiadores de abordar estos objetos fugaces son bien complejos. La única forma de hacerlo es analizar las *tramas* en el interior de las cuales los silencios fueron exigidos y producidos; seguir sus formas, sus condiciones, sus vínculos con los demás modos de comunicación. Para que esto pudiera emerger al análisis hemos estudiado las formas de institucionalizar el silencio ritual y de castigar su incumplimiento, valiéndonos principalmente de las reglas monásticas, los concilios y las reglas de la liturgia. Cuando lo consideramos necesario, hemos asimismo establecido comparaciones con el espacio merovingio con el fin de mostrar semejanzas y especificidades.

¿Y el mensaje sagrado? ¿Para qué estudiarlo en esta sección? Anticipando lo que trabajaremos luego, la emisión litúrgica del mensaje sagrado constituyó en el espacio visigodo un vasto modelo de producción signica, un referente de máxima potencia en los modos de estructurar la comunicación. Las formas de dirigirse a Dios debían orientar también las formas más cabales de estructurar la comunicación entre los hombres. Para examinarlo, nos hemos concentrado en algunos de los numerosos textos litúrgicos: fundamentalmente el *Liber Ordinum*, el *Liber Ordinum episcopalis*, el oracional, el *Liber Commicus*, y otras fuentes complementarias como las epigráficas, las pizarras y las fórmulas para evaluar la distancia entre las ejecuciones lingüísticas efectivamente puestas en práctica y la lengua litúrgica.

Lo que advertiremos a través del estudio es que, como consecuencia y efecto de estos mecanismos signicos desplegados por la Iglesia, discurso oral, escritura, gestualidad, imagen- códigos todos secularmente practicados durante la Antigüedad- comenzaron a vincularse entre sí de una manera novedosa, absolutamente inédita de acuerdo al sesgo de los patrones clásicos, caracterizados de modo incontrovertible por el predominio macizo de la palabra.

También como efecto de estos mecanismos, la cantidad y la calidad de la producción signica se estamentalizó rápidamente, reforzando y modificando también las divisiones sociales que polarizaban a ese grupo humano. Decimos "reforzando" porque las

competencias signicas socialmente validadas fortalecieron las distancias sociales que también generaban de modo simultáneo otros dispositivos (el derecho, la guerra, la *villa*, etc.). Pero añadimos "modificando" porque el trabajo sobre los signos contribuyó a articular una jerarquía superpuesta, la que separaba a los ordenados del resto de los fieles.

En suma, con signos y a través de ellos, la Iglesia logró montar no sólo una cultura, tampoco únicamente unas formas características de la comunicación corriente, sino unas jerarquías sociales que la tenían como modelo de referencia.

"Cuando el Cordero abrió el séptimo sello, se hizo silencio en el cielo, como una media hora..."

Apoc., 8, 1.

Capítulo I: El silencio

En el año 589, Recaredo I - el famoso rey visigodo que decidió su no menos famosa conversión- sellaba su alianza con la Iglesia niceísta de esta manera:

"**Edicto del rey en confirmación del concilio.** El gloriosísimo y piadosísimo señor nuestro, rey Recaredo: La divina verdad que nos hizo amantes de todos los súbditos sometidos a nuestro real poder inspiró primeramente en nuestro corazón el que mandáramos a presentarse a nuestra alteza a todos los obispos de España, para restaurar la fe y disciplina eclesiástica. Y habiendo deliberado con toda cautela y diligencia sabemos que se ha determinado con maduro sentido y profunda inteligencia, cuanto toca a la enmienda de las costumbres y a la conservación de la fe; por lo tanto mandamos con nuestra autoridad a todos los hombres sometidos a nuestro reinado, que a nadie le sea permitido despreciar, y que ninguno se atreva a prescindir de nada cuanto ha sido establecido en la ciudad de Toledo el año cuarto de nuestro feliz reinado. Pues las determinaciones que tanto han agradado a nuestros oídos y que tan de acuerdo con la disciplina eclesiástica han sido establecidas por el presente concilio, sean observadas y se

mantengan en vigor, tanto para los clérigos como para cualquier clase de hombres. (..)"¹

A partir de este fragmento, podríamos comenzar a debatir cuál de las dos fuerzas- la Iglesia o la Corona- iba a alcanzar un peso mayor en el pacto que se estaba inaugurando; pero no es este el punto que queremos analizar aquí ahora. Lo que expresamente nos interesa señalar es que, por primera vez en la historia del reino, la Revelación se instituyó como un sistema de referencias de alcance nacional a la hora de juzgar conductas y discursos válidos². Si bien desde el concilio de Elvira del año 300 la Iglesia niceísta ya venía desarrollando un sistema común de puniciones alrededor del régimen de verdad revelada; este resultaba aplicable solamente a la comunidad de feligreses³. La alianza recién inaugurada aseguró a esta facción de la Iglesia un control directo sobre los mecanismos de circulación no sólo de los discursos sino de

¹ "*Gloriosissimus dominus noster Recaredus Rex: Universorum sub regni nostri potestate consistentium amatores nos suos divina faciens varitas nostris principaliter sensibus inspiravit, ut causa instaurandae fidei ac disciplinae ecclesiasticae episcopos omnes Spaniae nostro praesentandos culmini iuberemus. Praecedenti autem diligenti et cauta deliberatione sive quae ad fidem conveniunt, seu quae ad morum correctionem respiciunt, cum omni sensus maturitate et intelligentiae gravitate constant esse digesta. Nostra proinde auctoritas id omnibus hominibus ad regnum nostrum pertinentibus iubet, ut si qua definita sunt in hoc sancto concilio habito in urbem Toletanam anno regni nostri feliciter quarto, nulli contemnere liceat, nullus praeterire praesumat: capitula enim quae sensibus nostris placita et disciplinae congrua a praesenti conscripta sunt synodo, i omni auctoritate sive clericorum sive laicorum sive quorumquumque hominum observentur et maneant". Edictum regis in confirmatione concilii, en Concilio de Toledo III, VIVES, J., (ed.) *Concilios visigodos e hispano- rromanos*, Barcelona- Madrid, 1963. Un análisis de los concilios en ORLANDIS, J. (1978); ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D., (1986) y SANCHEZ HERRERO, J. (1990).*

² Para un análisis discursivo de la verdad revelada, ver bibliografía ya citada en la introducción, especialmente en nota 7.

³ El concilio de Elvira, a manera de ejemplo, se abre así: "*De his qui post baphtismum idolis imolaverunt: Placuit inter eos: qui post fidem baptismi salutalis adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit, et fecerit quod est crimen capitale, quis est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere*" *Elv., 1*. Como podemos constatar, este concilio- suscripto con anterioridad al edicto de Teodosio- pretende alcanzar validez sólo para la comunidad de feligreses de las diferentes iglesias de la diócesis. La bibliografía sobre cristianismo hispánico en el siglo IV resulta inmensa. Citaremos sólo algunas referencias: el clásico de SOTOMAYOR, M., (1979, 1981, 1990); BAJO, F., (1981, 1986-7); GONZALEZ BLANCO, A., (1981); MONTENEGRO DUQUE, M., (1983); LORING GARCÍA, M., (1986, 1987); ORLANDIS, J., (1990); ESCRIBANO, M. V., (1990, 1992); GARCÍA MORENO (1991). Una contextualización histórica en ARCE, J., (1982).

los signos en general⁴. Desde el 589 y como lo indica el fragmento, todo enunciado o práctica que los concilios estimaran impertinente de acuerdo a los criterios de la Revelación, quedaba potencialmente sometido a sanciones no sólo religiosas, sino también fiscales⁵.

El hecho político generado por la conversión del Rey desató en el campo de los signos, en suma, un cambio profundo⁶. Las palabras⁷, los gestos⁸ y también las imágenes pronto se convirtieron en materia de

⁴ Así describe Hillgarth la tarea realizada por la Iglesia hispana: "*The task of the Christian Church in the peninsula has to be seen against these sharp contrasts between Romanized Baetica and the largely un-Romanized north. The opposition of city and countryside which existed throughout the Roman Empire was here particularly acute.*" HILLGARTH, J., en JAMES, E., comp., (1980), pp. 7.

⁵ Recaredo de hecho completa el edicto más arriba citado con estas palabras: "*Has omnes constitutiones ecclesiasticas quas summam breviterque praestinximus, sicut plenius in canone contentur, manere perenni stabilitate sancimus: si quis ergo clericus aut laicus harum sanctionum obediens esse noluerit, si episcopus, presbyter, diaconus aut clericus fuerit, ab omni concilio excommunicationis subiaceat: si vero laicus fuerit et honestioris loci persona est, medietatem facultatum suarum amittat fises viribus profutura; si vero inferioris loci persona est, amissione rerum suarum multatus in exilio deputetur.*" Tol. III, Edicto del rey en confirmación del concilio.

⁶ Observemos lo que respecto a la relación entre palabra y cambio social escribe este lingüista ruso: "Las propiedades de la palabra en cuanto signo ideológico (...) hacen de la palabra el material más adecuado para examinar todo el problema en sus términos básicos. Lo que importa de la palabra a este respecto no es tanto su pureza signica cuanto su ubicuidad social. La palabra está involucrada prácticamente en todos y en cada uno de los actos o contactos entre la gente: en la colaboración en el trabajo, en las discusiones de ideas, en los contactos casuales de la vida cotidiana, en las relaciones políticas, etcétera. Incontables hilos ideológicos atraviesan todas las áreas de intercambio social y registran su influencia en la palabra. Ella, por lo tanto, es el índice más sensible de los cambios sociales, y hasta de los cambios que no han logrado aún el status de una nueva cualidad ideológica y no han generado aún nuevas formas ideológicas plenamente maduras. La palabra tiene la capacidad de registrar todas las delicadas fases transitorias y momentáneas del cambio social." VOLOSHINOV, (1976 [1930]); pp. 31.

⁷ A manera de ejemplo: "*Quum primum omnipotentí Domino pro corona fratrum tam numerosae gratiae a nobis fuissent acta, nihil melius nihilque salubrius omnium insedit animis, quam more synodi universalis post solemnita perfunctae orationis quod mente ruminabamus lingua maneremus, et quod corde credebamus ore ructuaremus, (...). Quamobrem ex abundantia nostri cordis sit confessio vocis, ut fidem quam omnium mens intrinsecus gestat in confessione interpres lingua foras efundat.*" Tol. VI, 1. Para el espacio galo, también hay numerosos testimonios en los concilios y sermones de Cesáreo acerca de estas prácticas, por ejemplo *Ces. Arel. Serm. XII*, 5.

⁸ "*(...) Hanc sententia promulgamus, sed cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores facularum et excolentes [sacra] fontium vel arborum admonemus, ut agnoscant quod ipsi se spontaneae morti subiciunt qui diabolo sacrificari videntur, mortis enim nomen diabolus appellatur, sicut de eo scriptum est (...). Ac proinde omne sacrilegium idolatriae vel quidquid illud est contra sanctam fidem in quo insipientes homines captivitati diabolicis culturis inserviant sacerdotis vel iudicis instantia inventa <haec> sacrilegia eradantur et exterminata truncentur; eos vero qui ad talem horrorem incurrunt et verberibus coerceant et onustos ferro suis dominis tradant (...)*" Tol. XII, 11. Para el espacio galo, ver por ejemplo el concilio de Eauze, 3, rubricado en el 551. El tema de las supersticiones en Hispania también ha recibido bastante atención por parte de los historiadores, y su bibliografía resulta amplísima. Por citar algunos títulos: el clásico pero todavía imprescindible MC KENNA, S., (1938); monográficos VAZQUEZ HOYS, A., (1981); NOVOA PORTELA, F., PÉREZ CAÑAMARES, E., (1991); DE MIER VELEZ, A., (1995); para el caso suevo DE PINA, A., (1958-9); para un tratamiento general de la problemática GIORDANO, O., (1983); GUREVIC, A., (1990); VAUCHEZ, A. (1995) entre muchos otros.

cuidadoso examen, en blanco de una normativa estricta. Para operativizar- es decir, para inscribir en el interior de los modos corrientes del comunicar- los nuevos regímenes signícos; fue necesario implementar ciertos dispositivos puntuales de naturaleza semiótica que obligaran al resto de los signos a adaptarse a la nueva situación. La idea general que nos anima aquí es demostrar que justamente en la práctica del silencio la Iglesia visigoda encontró un buen punto de apoyo para llevar a cabo esta tarea.

1. Las tramas del silencio y sus modos de articular sentido.

Las fuentes que disponemos para realizar nuestro examen son de origen eclesiástico y tienen mayormente un carácter normativo. Estas reglas se detenían a precisar las personas habilitadas para llevar adelante la práctica, los ámbitos concretos en donde debía ser desplegada, los momentos o situaciones permitidas, etc. Asimismo nos muestran también que cuando una sola de estas condiciones se violaba, la Iglesia disponía de instrumentos severos de sanción y castigo⁹.

Esta primera observación general nos lleva a constatar que la Iglesia se preocupó bastante en controlar el ejercicio del silencio; y que a cada uno de los elementos que intervenían en la realización efectiva de la práctica (ejecutante, escenario, anclaje en el tiempo, etc.), le concedía un rol particular.

¿Por qué la normativa eclesial insistió tanto en estos puntos?

Examinemos en primer lugar cómo incidían los ejecutantes.

En una homilía anónima que Díaz y Díaz data de los últimos decenios del siglo VI y que defiende el monaquismo urbano, podemos leer:

⁹ Esto muestra, a manera de ejemplo, el siguiente artículo: *"De reclusis honestis sive vagis: Quosdam paternarum incognitos vel oblitos traditionum in tantam conspicimus corruisse desidiam, ut eorum execrando usu pene abolita patescant quae extiterunt legitime constituta; dum enim indocti docere appetunt, quid aliud quam quia ignorantiae errore vexentur ostendunt? Et quia gressu praepostero innitentes praesumptionem doctrinae discendi studiis anteponunt, patet quod summa utilitatis petunt sed actioni depravationis inserviunt. Ex hoc igitur iustae severitatis talis decernentes, opportuno tempore iudicio iubemus eos quos in cellulis propriis reclusos sanctae vitae ambitio tenet, quosque eiusdem sancti propositi et merita iuvant et probitas ornant, quietos Dei auxilio et nostro favore tutos existere. Illos vero quos in tale propositum ignavia impulit, non prudentiae cognitio deputavit, quosque nulla vitae dignitas ornat, sed quod est deterius et ignorantia foedat et morum execratio turpat, decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum, ex quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur, ut illic sancti ordinis meditantibus doctrinam primum posint discere quae sunt a patribus instituta (...). Tol., VII, 5. Un estudio teórico de las implicaciones desarrolladas por la disciplina monacal en ASAD, T., (1993).*

Sicut enim possessor alicuius domus locorum omnium membris ad suma gloriam ornamenta componit, ita et Spiritus sanctus in aula domonica thesauros caelestes exornat et sua luce admodum praeifulgente cuncta inlustrat atque pingit. Hinc iam primo humilitas et industria parcitatis, hinc continentiae pudor atque modestia, hinc laboris sollertia et spiritualis prudentia, hinc denique omnium divinorum copia praeparatur et velut in terra paradisi semina divina plantata rigantur imbre caelesti quae terrenos deo germinent fructos.¹⁰

Como podemos advertir, en este fragmento la *industria parcitatis*- es decir, la práctica del silencio y de una economía general de la palabra- está puesta junto a otras virtudes monacales. Si el que lo practicaba era un monje dentro de una comunidad reglada, el silencio connotaba de forma positiva. Esta suspensión particular del habla muestra que la conversación del monje estaba en los cielos- *omnis conversatio sursum in caelis est*, como afirmaba el autor unos renglones más abajo¹¹. El silencio quedaba asociado a la santidad, a un estado de gracia, a un contacto fluido con las fuentes de la Revelación¹². Se advierte claramente que, asociado al monje, el silencio *decía* algo, portaba un mensaje cifrado en torno a su persona. Constituía un código semiótico que *significaba* a través de mecanismos propios.

¹⁰ *De monachis perfectis* 29- 36; en DÍAZ y DÍAZ, M., *Anécdota wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1958. Para una noticia breve de BERNARDINO, A., (1996), pp. 78-9.

¹¹ "*Quam autem huiusmodi anima fuerit confirmata, per dies et proficit atque universa mundana despicit et horrescit; nihil enim saeculi quaerit, nihil temporalium delectatur, cuius omnis conversatio sursum in caelis est (...)*" *De mon. perf.*, 39- 40.

¹² Como indica Aline Rousselle, en la Antigüedad la voz es indicativa de la fuerza del cuerpo: "*La voix dépende aussi de la "force du corps", de l'état général qu'a à la fin du IIe. siècle o pense entretenir la "la promenade, les frictions, la continence et la frugalité"*". ROUSSELLE, A., (1998), pp. 93.

Sin embargo, si las asociaciones que rodeaban a la práctica eran otras, el mensaje cambiaba. Consideremos la situación en que, en vez de un monje, el sometido a la práctica del silencio y economía de la palabra era un pecador. El artículo sexto del concilio de Narbona rubricado en el 589 decía así:

“Según los concilios de los primeros padres ortodoxos, decretó nuestra fraternidad que cualquiera que fuere hallado culpable, sea clérigo u hombre respetable en la ciudad y que fuere recluido en un monasterio, el abad que está al frente, de tal modo se las habrá con aquél, al que gobierna, como le haya sido ordenado por el obispo en sentencia pública. Y si el abad quisiera obrar de otra manera, como pena, sea suspendido por algún tiempo.”¹³

Formalmente hablando, la práctica era la misma: el pecador, encerrado en el monasterio, estaba sometido a reglas de silencio homólogas a las del resto de la comunidad de monjes. Sin embargo, su silencio era de otra especie. Estaba asociado a un castigo, a una sanción, connotaba negativamente. Como lo vimos más arriba, el silencio volvía a portar un mensaje, una vez más se desplegaba como un código de signos; pero *modificado un dato*, el contenido de ese mensaje se transformaba. El mensaje era *otro*. La norma cuidaba que así lo fuera y colocaba al abad como garante: si es este no tomaba las medidas necesarias para que el mensaje connotara castigo y pecado, su persona sería sometida a punición también.

¹³ “*Secundum concilia preiscorum orthodoxorum decrevit fraternitas, ut quicumque fuerit culpabilis inventus clericus aut honoratus de civitate et ad monasterium fuerit deputatus sic abba qui est praedictus cum illo qui dirigitur agat sicut ab episcopo manifesta correctione fuerit ordinatus: aliter si abba facere elegerit pro correctionem tempus aliquod suspendatur (...)*” *Narb.*, 6.

Repasemos lo que llevamos examinado hasta este punto. Las prácticas del silencio no comprometían jamás al ejecutante únicamente, sino también al grupo que lo rodeaba y lo observaba. Tenía un emisor y un receptor; y vehiculizaba un mensaje que cambiaba de acuerdo a las condiciones que le daban origen y trama. Las prácticas concretas- las *performances*, utilizando el vocabulario específico¹⁴- podían corregir en situación algunos datos de esta red, pero la Iglesia, como vimos en este fragmento, se ocupaba prontamente de acotar estas intervenciones, asegurándose así un control efectivo del mensaje. Su programa era reglar el silencio y el mensaje consiguiente que portaba.

Hasta ahora nos hemos detenido a analizar a sus ejecutantes. ¿Sucede lo mismo si lo que se cambiaba era el segmento de *tiempo* en que se desplegaba el silencio, es decir, su ocasión? Trabajemos para ello con algunos fragmentos de las reglas monacales. En la regla de Fructuoso, podemos leer:

“Cuando (los monjes) están trabajando no han de trabar entre sí o entretenerse con charla o risotadas, sino que

¹⁴ “(...) Poetics has often been marginalized by anthropologists and linguists who believe that esthetic uses of language are merely parasitic upon such “core” areas of linguistics as phonology, syntax and semantics, or upon such anthropological fields as economy and social organization. The balances between these two views shifted in favor of poetics in the late 1970s and early 1980s as a new emphasis on performance directed attention away from study of the formal patterning and symbolic content of texts to the emergence of verbal art in the social interaction between performers and audiences. This reorientation fits nicely with growing concern among many linguists with indexical (as opposed to solely referential or symbolic) meaning, naturally occurring discourse, and the assumption that speech is heterogeneous and multifunctional. Anthropologists and folklorists similarly found performance based studies responsive to their interest in play, the social construction of reality, and reflexivity. One dimension that particularly excited many practitioners was the way performances move the use of heterogeneous stylistic resources, context-sensitive meanings, and conflicting ideologies into a reflexive arena where they can be examined critically.” BAUMAN, R.; BRIGGS, Ch. (1990), pp. 59- 60.

mientras trabajan procuren rezar en silencio en su interior.”¹⁵

Aquí la regla prescribía en forma expresa el tiempo del silencio: mientras se estaba trabajando, la emisión del habla debía suspenderse; la atención del monje debía aplicarse a la labor y a la oración. En esta circunstancia, el silencio indicaba una actividad y, como en la homilía anónima que citáramos primero, volvía a connotar de forma positiva. Observemos que un matiz de diferencia, sin embargo, se registra entre estos dos párrafos: mientras el primer silencio era indicativo de un *estado*, de una permanencia en la relación con Dios; el último, como acabamos de apuntar, señalaba un *movimiento*, un gasto de energía, una actividad. Esto nos permite inducir que, aún en el espectro de los silencios permitidos, estos conducían mensajes distintos. Prosigamos nuestro análisis examinando qué sucede si modificamos los tiempos habilitados para desplegar el ejercicio. El siguiente párrafo pertenece a la *Regla Común*:

“Todos los decanos han de ser prevenidos por sus prepositos de que todos los monjes, desde el último al primero, se reúnan en un mismo lugar en el monasterio, los domingos, de modo que antes de la misa solemne sean preguntados solícitamente por el abad si alguno siente acaso odio contra el otro o se ve aquejado por el dardo de la malicia (..). Suelen algunos tener solicitud por sus mujeres e hijos, y aún por cualesquiera parientes (..).

¹⁵ “*Quam operantur non inter se fabulas vel cachinnos conserant sive luxurientur; sed operantes intra se recitent taciti*” *Regla de san Fructuoso* IV, 142-3; en CAMPOS, J.; ROCA MELIA, I., (eds.), *Reglas monásticas de la España visigoda*, BAC, Madrid, 1971. Un panorama sucinto de esta regla en De BERNARDINO, A. (1996), pp. 104-5; DIEZ GONZALEZ, F. *et alii* (1966); VIÑAZO GONZALEZ, A. (1992).

Otros, en cambio, se consumen por dentro la dolencia de la tristeza, y como el vestido por la polilla, así son devorados interiormente por la ambición de sus aspiraciones (...)”¹⁶

Había algunos silencios que indicaban tristeza, secreto personal, información que no se confesaba ni colocaba en estado público. Aquí no se mencionaba el tiempo: se trataba, justamente, de un silencio a *destiempo*, de una inhibición no prescripta. Como podemos ver, este tipo de silencio connotaba de forma negativa. El momento, la ocasión, al igual que el ejecutante, tenía capacidad para cambiar el mensaje que el silencio vehiculizaba.

Si reunimos la información que hasta ahora hemos analizado, advertiremos, efectivamente, que el silencio ritual constituía un código semiótico preciso. Su mensaje se articulaba de acuerdo a los componentes de la trama; es decir, que los diferentes elementos que lo configuraban iban entrelazándose entre sí y tejiendo un mensaje determinado. A través de una normativa detallada, la Iglesia ejercía un control efectivo sobre los mensajes que el silencio fabricaba. El análisis de los cambios de escenario permitidos refuerza las mismas conclusiones.

La normativa acerca del silencio, en suma, nos presenta un código signico particular que en ese espacio semiótico intervenía de forma activa en la formación de los significados. El material semiótico en el

¹⁶ “*Omnes decani a suis praepositis admoneantur ut cuncti fratres a minimo usque ad maximum diebus dominicis in monasterio uno loco congregentur. Ita ut ante missarum sollemnia sollicitè ab abbate percunctentur, ne fortasse aliquis adversus aliquem odio livoris stimuletur aut malitiae iaculo vulneretur (...) Sollent nonnulli pro suis uxoribus atque filiis aut etiam quibusque propinquis curam habere (...) Alii vero tristitiae morbo interius consumuntur, et tamquam vestimentum a tinea intrinsecus mentis suae aviditate devorantur (...)*” Regla común XIII, 389- 402. Un panorama breve de esta regla en De BERNARDINO, A. (1996), pp. 104-5.

que se apoyaba para hacer sentido resultaba heteróclito respecto a las unidades signílicas que estamos acostumbrados a analizar: la palabra, el gesto, la imagen. El silencio- o al menos este que estamos analizando aquí- dependía visceralmente de su trama. En algunas circunstancias, podía estar acompañado de gemidos, sollozos, etc.¹⁷; pero estos componentes no resultaban indispensables y en todo caso reforzaban los significados que la trama específica daba a entender. En la práctica que analizamos, el habla se suspendía y el cuerpo al punto se acomodaba para mostrarlo.

¹⁷ " *Placuit sanctae communi regulae ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant (...). Neque in communi labore opus iniunctum exerceant; sed si accesserit ut unus sit aeger divisos terminos teneant; et uterque honos custodes in tanto silentio hoc faciant, ut una classis cum altera intra se voces non mittant, exceptos recitatione et cantilenae modulatione; aut suspirium utriusque cum susis habeant.*" *Reg. Com.*, XV, 471-481.

2. Develando los recursos de la lengua:

¿Cuáles eran las funciones de este silencio ritual? ¿Qué efectos derramaba sobre la lengua y el resto de los códigos? ¿Cómo se insertaba en el universo de los signos comunicantes?

Para responder a estas cuestiones, debemos examinar cómo se concebía en este marco el proceso de emisión del habla. De acuerdo con las fuentes eclesíásticas, esta actividad ponía en relación a tres sectores del cuerpo: el corazón, la boca (o en su defecto el órgano de la lengua) y por último el rostro en general.

Como repetía san Benito en numerosas ocasiones, los pensamientos se guardaban en el corazón¹⁸, fueran estos buenos o malos¹⁹. Desde el corazón, ascendían a las compuertas de la boca, que al abrirse las liberaban²⁰. Todo el proceso se anclaba finalmente en el rostro, superficie que en un individuo recogía y mostraba lo acaecido en torno al pensar y decir²¹. El receptor del mensaje era un oyente, pero también un hermeneuta²².

¹⁸ Cuando Benito, a manera de ejemplo, señala los alcances que debe tener la obediencia del discípulo, afirma: "*Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur, non trepide, non tarde, aut cum murmure, vel cum responso nolentis efficiatur. (...) Nam cum malo animo oboedit discipulus, et non solum ore, sed etiam in corde si murmuraverit, etiam si impleat iussionem, tamen acceptum iam non erit Deo, qui cor eius respicit murmurantem*" Regla de san Benito, C. V, 14-8; en COLOMBAS, G. y otros, (eds.), *San Benito. Su vida y su obra*, BAC, Madrid, 1954. Un análisis clásico de la regla en FONTAINE, J., (1980).

¹⁹ Por ejemplo, Benito incluye en su decálogo para los monjes "*Dolum in corde non tenere*" Reg. Ben., C. IV, 24.

²⁰ Ver al respecto, a manera de ejemplo, la cita en nota nº 7.

²¹ "*Speculum quidem cordis, facies est hominis: non ridet lacive, nisi qui corde lasciva est*" Reg. Lean. XXI, 635-6. Un análisis breve de la regla en DE BERNARDINO, A., (1996), pp. 77.

²² Según las investigaciones de Carla Casagrande y Silvana Vecchio, este lazo íntimo entre la boca y el corazón recién se quebraría hacia el siglo XIII: "*Évidemment, parler de garde de la bouche dans un tel contexte n'a plus de sens; toute précaution prise envers un organe corporel apparaît superflue et inutile, puisque le lien rattachant bouche et coeur a été coupé. En aucun cas, la garde de la bouche ne sert ni ne prépare à la garde du coeur. En outre, l'idée même de garde s'a avère totalement inappropriée, car elle est indisociable d'une conception du péché, propre au Haut Moyen Âge, qui voit en lui le résultat direct*

En este marco, la introducción de un silencio deslizaba cambios importantes. Clausurada la boca del emisor, sus palabras descendían abruptamente y se depositaban de nuevo en el corazón: el receptor no contaba ya con el soporte material de la palabra para seguir el mensaje. El canal auditivo se replegaba y el receptor debía interpretar lo que veía. Analicemos la situación a través de lo que la siguiente norma planteaba:

“Tres veces por semana, a la señal dada, después de rezada la tercia, han de reunirse los monjes en asamblea para escuchar al abad en conferencia. También deben oír al anciano maestro cuando instruye a todos con saludables enseñanzas; han de escuchar al abad con gran atención y silencio, manifestando sus intenciones con suspiros y gemidos.”²³

Dejemos por un momento de lado las palabras pronunciadas por el abad y concentrémonos en el silencio que cumplían los monjes durante la conferencia. La norma les ordenaba suspender el habla. Para escudriñar las intenciones abrigadas, el abad se orientaba por los suspiros y gemidos que emitían. El registro auditivo del abad no desaparecía, pero tampoco resultaba dominante ni suficiente como para medir la atención de los monjes: para ello estaban sus rostros. La competencia que activaba el receptor durante el silencio no era tanto el

de tendances mauvises inherentes à l'âme aussi bien qu'au corps de l'homme.” CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S., *Les péchés de la langue*, Cerf, París, 1991, pp. 148.

²³ “*Ad audiendum in colatione patrem tribus in hebdomada vicibus fratres post celebratam tertiam dato signo ad conlectam convenient. Adque audiant docentem seniore[m] instruentem cunctos salutaribus praeceptis; audiant patrem studio summo et silentio intentionem animorum suum suspiriis et gemitibus demonstrantes.*” *Reg. Isid.* VII, 208- 213. Un análisis sintético de la regla en DE BERNARDINO, A., (1996), pp. 89; FONTAINE, J. (2002), pp. 157- 160.

oído sino fundamentalmente la visión, la observación de los rostros y de la disposición de los cuerpos. El mensaje que vehiculizaba un silencio era captado mayormente por los órganos visuales²⁴.

Colocado en el centro de la comunicación, el silencio invertía en suma tres elementos que el habla había instalado como presupuestos naturales y corrientes: primeramente, al rostro como punto de llegada del proceso locutorio- el silencio lo colocaba como punto de partida; en segundo lugar el registro auditivo como dominante- el silencio lo subordinaba al visual; y finalmente el modo y el grado en que el receptor se insertaba en el proceso de la comunicación- el silencio demandaba la actividad de otros sectores de la memoria del receptor, el reconocimiento de los elementos particulares que constituía la trama, etc.; y no ya de una sintaxis discursiva. Estos elementos- rostro, vista, sintaxis- no resultaban accesorios para el habla, sino que por el contrario constituían formas *básicas* a través de las cuales esta semantizaba, fabricaba un sentido para las entidades que nombraba. La lengua se apoyaba en ellos para significar. Al echar mano, durante el acto comunicacional, a procedimientos alternativos; al duplicar mecanismos de semantización; el silencio *desnaturalizaba* y sacaba a la luz las operaciones ocultas de la lengua. Los cambios en los anclajes del cuerpo, en los registros receptivos y en las competencias necesarias para descifrar el mensaje que el silencio conllevaba, ponían al descubierto los modos particulares como la lengua cargaba de sentido a las cosas.

No resulta poca- como vemos- la capacidad que adquiriría este pequeño expediente semiótico insertado en medio del flujo de comunicación. No

²⁴ Esta es una de las razones por las cuales la Iglesia ordena la presencia de testigos que den fe de la conducta desplegada cuando los monjes o monjas deben acercarse a terceros: "*Nullus te singularem adloquatur, nec tu praeter duorum aut trium testimonium adloquaris aliquem singularem. (...)*" Reg. Leon. XVII, 570-2.

sólo conducía mensajes por sí mismo sino que también accionaba sobre la lengua, la interrumpía y la volvía opaca. Obligada a confrontar con el silencio, la lengua no conseguía aparecer como el espejo neutro que reflejaba inocuamente el mundo.

Esta operación semiótica no cercenaba a la lengua en absoluto. Lo que hacía era inscribirla como un código *más*, un *modo particular de fabricar sentidos*. El silencio debilitaba la hegemonía de la lengua: esta dejaba de ser una estructura sin dueño, que funcionaba por sí misma según reglas anónimas que excedían a todo control. Amenazada desde adentro de los signos por este operador signico, ella aceptaba formar parte de un sistema mayor de referencias simbólicas.

Pero este dispositivo de naturaleza signica no tomaba su fuerza por generación espontánea. No adquiría esta carga por decisión voluntaria de ejecutantes dispersos. Como hemos analizado hasta aquí, era la institución eclesiástica la que instrumentaba el silencio en situaciones y contextos determinados, y la que cuidaba que sea cumplimentado en los límites que ella había prescripto. Apelando a este operador acotado, sutil, la Iglesia se aseguraba una vigilancia sin par sobre una lengua que recordemos ella había heredado, no creado, no controlaba de antemano. Empleando mecanismos que eran semióticos, la institución eclesiástica marcaba e imprimía unas reglas de legitimidad *nuevas* a una lengua vieja; reglas que eran en definitiva las de la verdad revelada.

3. Una lengua que cae en sentido vertical: la estamentalización

Al tiempo que trabajaba con los mecanismos que semantizaban la lengua en general, el silencio trazaba otras directrices y niveles simultáneos de labor.

Para examinar este aspecto, retomemos el fragmento que más arriba analizábamos acerca de la conferencia del abad, en el cual advertíamos que el silencio de los monjes debía dejar lugar a la palabra exclusiva del maestro.

Aquí la norma prescribía la superposición de dos códigos semióticos en la misma situación comunicacional: una suspensión del habla y, sobre este fondo, un discurso verbal. El silencio de los monjes desataba sobre los mecanismos elementales de semantización de la lengua la corrosión que ya hemos analizado. Pero este trabajo operaba y resaltaba la naturaleza *humana* del lenguaje: evidenciaba- recordemos- unas sedes del cuerpo, unos canales orgánicos de percepción, dimensiones de la memoria. A través de esta exposición de sus procedimientos, la lengua quedaba íntimamente asociada a humanidad, a la contingencia, a la finitud, al dominio de lo posible y no de lo absoluto. El silencio ritual de los monjes dejaba advertir el carácter humano de la lengua en general.

Pero ese mismo silencio actuaba a su vez en otra dirección: habilitaba la exclusividad de un discurso verbal, el del abad. El silencio protegía a estas palabras especiales, las separaba del resto. Demás está decir que, formalmente hablando, no había ningún elemento en el discurso del abad que marcara una distancia respecto del resto de la lengua: se veía

obligado emplear el código lingüístico, la lengua utilizada era la latina, etc. Pero el silencio de los monjes establecía una diferencia entre esas palabras y la lengua humana. Esas palabras permanecían *fuera* de la contingencia de la lengua. El silencio, que ponía al descubierto los secretos de la lengua, que avisaba y advertía acerca de sus trampas y engaños; resguardaba, colocaba aparte las palabras del abad.

Recordemos que en la situación comunicacional concreta, las palabras del maestro ya revestían una sacralización especial; estaban jerarquizadas de antemano por una labor larga y compleja que comprometía a las demás instituciones que la habían habilitado, a prácticas cotidianas sobre los monjes, etc. Pero en la singularidad de la situación, en el presente de la conferencia, el despliegue del silencio las recargaba de una solemnidad imponente, las vinculaba a una dimensión que excedía a lo humano. La suspensión del habla que ponían en práctica los monjes completaba *in situ* la sacralización de las palabras del abad. Una vez más, el minúsculo expediente del silencio constituía el operador que volvía efectivo en el terreno de los signos una operación sobre el habla.

En la situación comunicacional, en suma, eran dos los trabajos que realizaba de manera simultánea: realizaba unas palabras, al tiempo que rebajaba las otras. Unas aparecían como del orden de lo eterno, de lo revelado, de lo absoluto; y las otras del plano de lo contingente, de lo humano, de lo finito. El silencio trabajaba sobre una distancia que ya estaba; más confirmaba y sumaba nuevos sentidos que volvían a esta brecha infranqueable y abismal.

Esta labor revistió sobre la lengua efectos concretos. Así como le restó hegemonía en el campo de los signos; también la estamentalizó, es decir, dosificó sus poderes de acuerdo a quién pronunciaba las

palabras. Aunque lo que se dijese fuera formalmente lo mismo, no iba a ser igual si el mensaje lo profería un obispo que si lo realizaba un seglar: sus palabras se originaban en dimensiones distintas. Estas distancias (que nos resultan tan evidentes en los documentos) no venían dadas con la lengua, no eran fundantes del viejo latín de Roma; sino que fueron producto de un largo trabajo eclesiástico de inscripción sobre los signos.

El silencio, entonces, cargaba tres tareas en esta labor: producía mensajes, disciplinaba la lengua y la verticalizaba.

Ahora bien, de acuerdo a lo que llevamos analizado y a los ejemplos elegidos, podríamos pensar que este silencio obediente sólo se prescribía de manera exclusiva en ámbitos monacales; lo que nos llevaría a examinar los modos como este trabajo sobre los signos desarrollado en el interior de los cenobios se difundía fuera de los mismos. En este sentido, la labor de escritura, el prestigio singular de algunos monasterios, su riqueza material; eran todos elementos que favorecieron la inscripción de esta tarea²⁵. Sin embargo, una recorrida mínima por las fuentes litúrgicas ya nos señala que, durante las ceremonias sistemáticamente desplegadas a intervalos regulares, los feligreses laicos también debían guardar silencio para escuchar la palabra del oficiante²⁶. Esta suspensión del habla de los fieles realizaba sobre la lengua un trabajo semejante al que acabamos de examinar para los monjes. La única diferencia que podemos hallar es que, en las

²⁵ Para este tema existe nuevamente una bibliografía ingente. Unas referencias para *Hispania*: MUNDÓ, A. (1957); FONTAINE, J., (1972, 1986); LINAJE CONDE, A., (1978); DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P., (1984-5; 1987; 1988; 1990, 1991); GARCÍA MORENO, L. (1993); SALVADOR VENTURA, F., (1996). Un panorama general en MASOLIVER, A. (1993); cultural en RICHE, P. (1962); PRICOCO, S. (1992). Para el período bajomedieval, en relación con las escuelas episcopales y universidades DAHAN, G. (1999);

²⁶ Esta recomendación de hacer silencio es frecuente y toma varias formas. A manera de ejemplo: "*Karissimi, accipite regulam fidei, quod Simbolum dicitur (...) Sit vobis codex vestra memoria. Quod audituri estis, hoc credituri; et quod credituri, hoc etiam lingua reddituri.*" *Ordo in ramos palmarum*, col. 184, 10-9; en FERÓTIN, M., (ed.) *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe de l'Espagne du cinquième au onzième siècle, Monumenta Ecclesiae Liturgica, V*, París, 1904.

situaciones concretas, resultaba una empresa más ardua disciplinar la lengua de los fieles que la de los monjes: es por eso que en numerosas ocasiones, los sacerdotes debían llamar la atención de su público y reinstalar el silencio²⁷. De todas maneras, de modo simultáneo a la labor que venían llevando a cabo en este sentido los monasterios, los dispositivos litúrgicos trabajaban en una directriz coincidente pero con acceso a públicos más amplios.

Centrémonos finalmente en los personajes cuya habla el silencio realizaba de modo sistemático: el abad, el sacerdote. Como podemos advertir; el silencio ritual no jerarquizaba las palabras de la aristocracia, ni siquiera las del rey²⁸: lo que colocaba del lado de lo eterno y absoluto eran los discursos que provenían de las autoridades habilitadas por la institución eclesiástica. El trabajo del silencio recortaba y promocionaba las palabras *eclesiásticas*. Frente a ellas, todas las demás aparecían como de rango menor.

Esta jerarquización era muy importante porque constituía un presupuesto para que el régimen verdad revelada pudiera efectivamente prender y circular a través de la lengua. Para que sus criterios operasen, de hecho se tornaba indispensable que la lengua se verticalizara; que la palabra de los sacerdotes se realizara y fuera advertida *como de otra especie*. La generalización del régimen de verdad revelado que impuso la conversión de Recaredo del 589 constituyó un acto de fundación, una fuerza política que decidió reglas *nuevas* para los signos²⁹. Sin embargo, más que la pura fuerza; lo que hacía

²⁷ Para el espacio galo, ver por ejemplo, *Caes. Arl., Serm. XIII*, 3.

²⁸ Un ejemplo de ello son las liturgias dedicadas al rey, en donde él también debe escuchar. Por ejemplo, *ordo missae votive de rege*, *L.Q.*, col. 293-4.

²⁹ A propósito de este tema, resulta necesario recordar los datos precisos de la coyuntura en que se desplegó la conversión. Escribe Fontaine: "*Il est possible qu' à Tolède, Reccared ait précisément attendu la conjoncture favorable du décès du titulaire et de la vacance du siège pour convoquer le Concile III: Il aurait ainsi repris la politique d' extinction par vacance qui avait été celle d' Euric pour plusieurs sièges d' Aquitaine. Mais les tentatives avortées de rébellions d' Argimond à Tolède, d' Athalocus à Narbonne, de Sunna et Segga à Mérida, laissent entrevoir après 589 une agitation dont les causes n' ont probablement pas été toujours et uniquement politiques, ni les instigateurs purement laïcs. Il est vraisemblable qu' un certain nombre d' évêques ariens ont refusé de se rendre à Tolède et qu' ils se sont appuyés, dans leur résistance passive, sur les autorités locales hostiles à la conversion.*" FONTAINE, J., (1986), pp. 125.

que un régimen de verdad funcionara era la fuerza traducida en operaciones semióticas. Ellas prepararon a los signos para que la verdad se inscribiera como un régimen evidente por sí mismo, coincidente con el orden del mundo, con el plan de la Creación. Para que la verdad revelada accionara, hizo falta que la lengua y los demás códigos se ajustasen a sus pautas.

Observemos que este trabajo paciente, integral que la Iglesia llevó a cabo sobre los signos se realizaba en un contexto de modificación de las bases de legitimidad del Estado, órgano tradicionalmente responsable de poner en caja el flujo de los significados³⁰. Inscriptos en el nuevo orden que emanaba de la conversión, los órganos políticos y judiciales del reino visigodo se vieron ante la necesidad de reorientar las retóricas de la acción política, los argumentos que justificaban su existencia y su capacidad de intervención. En 589, la Corona pactó con la Iglesia para disminuir las tensiones políticas y extender sobre el terreno su red de inscripción³¹. La Iglesia niceísta, débil en el campo militar, era de hecho una de las pocas fuerzas que contaba con cuadros intelectuales, ritos y arquitecturas implantadas a lo largo y ancho del territorio ocupado. Al momento que, con el respaldo de la Corona, sus reglas lograron validarse en toda la extensión del reino y sus enunciados revestirse de una jerarquía mayor; *todo el resto de la producción signica* tendió a girar alrededor de la Iglesia³². En el interior de la alianza política suscripta, ella

³⁰ Vivian Law, trabajando desde un punto de vista más general, llega a conclusiones que apoyan estos enunciados: "Early medieval linguistic thought owed much of its impetus to the language policy of the Church of Rome." LAW, V., (1997), pp. 53.

³¹ Observemos este proceso en el terreno del derecho, como lo estudia Carlos Petit: "La jurisdicción de la Iglesia, sin perjuicio de indudables peculiaridades, existió paralelamente a la del rey- ejercida en especial por sus oficiales- y al a de los grandes propietarios laicos. Si el poder judicial de la jerarquía eclesiástica es uno más entre otros poderes históricamente operativos, parece obligado el estudio conjunto de todos ellos." PETIT, C., (1986), pp. 273.

³² Esta relación cercana entre prácticas lingüísticas y poderes políticos resulta observable en otros contextos históricos, por ejemplo- como analiza Tore Janson- en el orden carolingio: "Now, it is reasonably clear which social factors contributed to the success of the written languages. They were associated with important forces in society, in the beginning notably the feudal nobility, that had reasons and means to assert themselves and their way of life in distinction and sometimes in opposition to the Church with its Latin dominance. From the beginning, the written Romance languages were associated with the secular rulers and courts, as is attested by Dante." JANSON, T., en WRIGHT, R., (1991), pp. 25.

desarrolló un programa propio sobre los signos y ejerció sobre ellos una hegemonía que pretendía exclusiva³³.

En 654 Recesvinto- como sabemos- publicó su *Lex Visigothorum*, recopilación de leyes civiles de alcance nacional y vinculante. Con escasos cuadros propios y sin institución educativa independiente que los formara a un mediano plazo, este instrumento, sin embargo potente, no buscó confrontar en el terreno de los semas con la hegemonía eclesiástica.

La Iglesia, en síntesis, se hizo fuerte en los signos. Esto no fue un proceso natural, ni se realizó sin montaje, programa ni trabajo: como veremos en las próximas páginas todos estos expedientes y muchos más fueron necesarios a la hora de articular un monopolio. ¿Un monopolio sobre qué? ¡sobre los signos!

³³ Para sopesar la importancia de este poder eclesiástico, resulta ilustrativo lo que escribe Díaz y Díaz: "No hay que dejarse seducir por la versión simplista de dos niveles latinos, uno culto propio de una minoría de letrados, entre los cuales aparecen los grandes escritores del siglo VII, y una mayoría de ignorantes, poseedores de una lengua degradada, vulgar, diferente e impermeable con los primeros. Este esquema desconoce el poder de influencia de la cultura refinada (notable, sobre todo, en la lectura y expresión pública de una lengua elaborada y estilizada) que al menos actúa como freno poderoso y eficaz de todas las tendencias disgregadoras en el sistema lingüístico. En tal sentido parece significativa la expansión de centros culturales en la segunda mitad del siglo en que se descubre, junto a Toledo, Sevilla y la Tarraconense, un resurgir cultural en la región del Ebro, donde se desarrollará vivaz hasta comienzos del siglo VIII, en Galicia y sobre todo en el Noroeste, y en la región de Mérida, constituyéndose así un cuadro global que comprende toda la España visigoda." DÍAZ y DÍAZ, M., en FONTAINE, J.; HILLGARTH, J., (1992), pp. 36- 7. Un posicionamiento parecido en VELÁZQUEZ SORIANO, I., (1989), pp. 646- 7. Extensivo, al ámbito de la cristiandad occidental GARCÍA DE LA FUENTE, O., (1994).

4. Una ortopedia del habla: la formulización

Para completar este estudio sobre las funciones del silencio, quisiéramos analizar las normativas monacales, verdaderos programas responsables de desarrollar la *disciplina silentium* con mayor detalle y sistematicidad.

Cuatro son como tuvimos ocasión de constatar las reglas monásticas visigodas que nos han sido transmitidas: la de Leandro de Sevilla (c. 570); la de Isidoro (c. 600); la de Fructuoso de Braga (646); y finalmente la Regla Común, de autoría anónima (redactada con posterioridad al 654). Todas ellas establecieron una custodia precisa de la palabra³⁴; pero solamente la Regla Común prescribió de manera explícita su inhibición³⁵.

El modo como la regla justificó semejante medida sobre la lengua resulta claro: el monje que aspiraba a un camino de perfección debía someterse a una disciplina *maior*, a un grado *más alto* de trabajo sobre sí mismo³⁶. Sin f

³⁴ A manera de ejemplo: "*De obedientia et sessione monachi: Quum vacant ab operatione fratres nullus se e priori citra permissionem decani vel praepositi sui movere audeat loco, neque conserere fabulas deambulationes que peragere inquietaset otiosas; sed residens operi manuum sive lectioni intentus aut in orationis contemplatione defixu. Signo universalí monitus, consurgat concitus communi oratione aut operatione detinendus alias, neque respicere necque appellare alium citra permissionem sui senioris est quisquam e fratribus permittendus. Quum locuntur lenta et silens vox sit, iuramentum et mendacium carens nec fraudem studens neque multiloquium diligens, murmurationem itaque omnino et contradictionem et rancore nesciens (...)*" *Reg. Fruct.*, VI, 159-172.

³⁵ "*Qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati: In tantum debent monachi praecepta oboedire maiorum sicut Christus Patri oboediens fuit usque ad mortem. (...) Proinde monachi talem sibi debent facere consuetudinem per quam a tramite recto nullatenus possint deviare. Primum discant voluntates proprias superare, et nihil suo arbitrio vel minimum aliquid agere; nihil loqui nisi ad interrogata (...)*" *Reg. Com.*, V, 139-146.

³⁶ El artículo de la cita anterior, en que se prohibía a los monjes la palabra a no ser que sean interpelados continúa de la siguiente manera: "*(...) et quicquid fecerint absque murmuratione faciant; ne, quod absit murmurando ea sententia pereant, qua perierunt hi qui in deserto murmuraverunt. Illi perierunt manna manducando, et isti in monasterio murmuratores scripturas recitando. Illi manna manducando mortui sunt; et isti scripturas legendo et audiendo spirituali fame cotidie moriuntur. Illi murmurando terram repromissionis non intraverunt; et isti murmurando paradisi promissionis terram non ingrediuntur. Grande malum de Aegypto exire, mare transuadasse, tympanum cum Moyse et Maria Pharaone submerso tenuisse, manna manducasse, et terram repromissionis non intrasse. Malum peius de Aegypto istius saeculi exire, mare baptismi cum paenitentiae amaritudine cotidie pergere, tympanum pulsare, id est carnem cum Christo crucifigere, et manna quod est caelestis gratia manductare et caelestis regionis*

embargo, si observamos con atención, la prohibición del habla no entrañaba un más de lo mismo; no reclamaba más cantidad de vigilancia. Lo que hizo directamente fue *invertir* la relación con la lengua: si antes el silencio interrumpía la palabra, establecía una pausa entre dos segmentos del habla; con la prohibición lo que se interrumpió fue el *silencio*. Efectivamente, la palabra quedó injertada entre dos silencios; comenzó a funcionar como su *más allá*. En otro de los artículos de la Regla Común se insistía nuevamente en este punto:

“Qué deben observar los decanos: los decanos constituidos al frente de las decanías deben emplear tanta solicitud para con los monjes que tienen encomendados, que no hagan éstos su propia voluntad. No han de hablar sino preguntados; no harán nada a su talante, sino con obediencia.”³⁷

La pregunta que provenía del maestro quebraba el silencio del discípulo y lo obligaba a hablar, escandía la pausa que él realizaba. El enunciado proferido, observemos, nacía de un silencio y culminaba en otro. El código lingüístico ya no se sostenía por sí mismo, y empezó a requerir un punto de apoyo situado más allá de sí que lo semantice, que le concediera sentido. De esta forma, el silencio actuaba aquí como una verdadera ortopedia del habla: la regla introducía, a través de estas operaciones, un experimento; un ejercicio de laboratorio sobre los límites y la naturaleza de la lengua. Una vez más en este trabajo advertimos la Iglesia manipulaba el habla; pero en esta ocasión

terram non intrare. (...)Et liquide audiant, quid observare debeant. Oboedientes sint abbati usque ad mortem, in tantum ut nullam propriam faciant voluntatem sed Patris.” Reg. Com., V, 147- 164.

³⁷ *Qui debeant observare decani: Decani super decanias sunt constitui tantam sollicitudinem gerant super quos delegatos habent, fratres, ut nullas proprias faciant voluntates. Non loquantur nisi interrogati; suo arbitrio nihil faciant, nisi mandati.” Reg. Com., XII, 362- 365.*

verdaderamente desplomó toda su fuerza sobre ella y la puso a prueba en el máximo grado de condicionamiento posible.

Son dos los efectos principales que este experimento labró sobre la lengua y los signos en general: en primer lugar, el hecho que la prohibición del habla se materializara, que- aunque acotada y restringida a unos ámbitos puntuales- fuera un real; redobló la amenaza sobre la lengua, agudizó la presión que ya pesaba sobre ella. La prohibición del habla desnaturalizó la lengua en un grado mayor y- a diferencia de los silencios contextualizados que antes analizábamos- le arrancó frontalmente esta vez la chance de articular hegemonía.

En segundo lugar, este experimento rarificó los enunciados, distanció unos segmentos discursivos de otros; y este aislamiento le permitió manipular de manera directa los significados de las palabras, hizo que ellas connotaran cosas diferentes a los significados delimitados por la lengua corriente. De esta manera, las reglas de significación las pautaba la Iglesia y no la tradición de un latín varias veces centenario. Atenazado en su comienzo y en su final por un silencio ritual, sometido a reglas de significación diferentes, el segmento discursivo por último se convirtió en *fórmula*, es decir, en un enunciado portador de reglas propias³⁸. La prohibición del habla, en suma, promovió la formulización de la lengua. La fórmula se jerarquizó, y el resto de la producción semiótica- consecuentemente- se banalizó.

Huelga decir que estas operaciones signícas volvían a fortalecer la producción signíca de la Iglesia en general, y dentro de ella, la de los

³⁸ A propósito de estos tópicos, Celine Martin observa: "*Le latin du Haut Moyen Âge, encore trop peu étudié, est visiblement une langue soumise à une forte influence biblique et qui semble affectionner beaucoup plus la sécurité du stéréotype que les subtilités du vocabulaire technique.*" MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l' Espagne visigothique*, Septentrion, Paris, 2003, pp. 145. Un balance parecido en AYUSO, T., (1953).

monjes en particular. El silencio multiplicó las jerarquías de los agentes parlantes. Se trataba verdaderamente de un "mirá quién habla".

5. Conclusiones:

A lo largo del capítulo, tuvimos la ocasión de constatar que existía una relación muy importante entre la trama de signos y el régimen de verdad revelada. El régimen de verdad revelada se impuso en toda la extensión del reino visigodo por decreto a finales del siglo VI. Para que efectivamente pudiera inscribirse en el terreno de los signos, hizo falta propulsar una serie de operadores semióticos que ordenaran la lengua y el resto de los signos- es decir, que la estamentalizaran, jerarquizaran los enunciados verdaderos, etc. Uno de esos operadores semióticos- quizás el más obvio- fue el silencio. En los límites del reino, la prescripción del silencio no sólo ajustó la lengua a los requerimientos del programa de la Revelación; sino que terminó de garantizarle a la Iglesia su hegemonía sobre los signos. Esto tendría importantes consecuencias políticas cuyos efectos se dejaron ver en España hasta bien entrada la Edad Media.

"Tu nombre es
aroma penetrante"
Ct., 1, 3.

Capítulo 2: Mensajes sagrados

1. *Una semántica de lo sagrado*

En el 675, durante el reinado de Wamba y a propósito de los modos cómo se suministraba la eucaristía, los obispos reunidos en concilio denunciaron fervorosamente la siguiente práctica:

"(...) Hemos oído que algunos, enredados por la misma soberbia cismática y en contra de lo establecido por Dios y las instituciones apostólicas, presentan en los divinos sacrificios leche en lugar de vino, y otros también dan al pueblo como complemento de la comunión la eucaristía mojada en vino; y otros también no ofrecen en el Sacramento del cáliz del Señor vino exprimido, sino que comulgan al pueblo con las ofrendas de uvas (...)”¹.

¹ *"Audivimus enim quosdam schismatica ambitione detentos contra divinos ordines et apostolicas institutiones lecte pro vino in divinis sacrificiis dedicare, alios quoque intictam eucharistiam populis pro complemento / communionis porrigere, quosdam etiam non expressum vinum in sacramento dominici calicis offerre sed oblatis uvis populis communicare (...)." Concilio de Braga III, 1.*

¿Qué es lo que motivó esta discusión? ¿Qué elementos suscitaron un debate tan enconado? En ella los obispos hablaban de *objetos*, de *cosas*, de materialidades que invadían los espacios sagrados y reemplazaban a los implementos correctos, a los legítimamente aceptados. Pero ¿por qué un revuelo tan grande alrededor de una licencia en apariencia tan pequeña? Los obispos descargaron la siguiente argumentación:

" (...) Cuando se mezcla el agua en el vino se une al pueblo con Cristo y se junta y se confunde el pueblo de los creyentes con Aquel en el cual se cree, la cual unión y junta del agua y del vino, de tal modo se mezcla en el cáliz del Señor que dicha mezcla no puede ya ser separada. Pues si alguno ofrece solamente el vino, la sangre de Cristo comienza a existir sin nosotros, pero si se trata de agua sola, el pueblo comienza a estar sin Cristo. Luego, cuando se ofrece solamente el racimo de uvas en el cual tan sólo aparece la existencia del vino, se olvida el sacramento de nuestra salvación que está significado por el agua, pues no puede el cáliz del Señor estar representado por agua sola o por vino solo, sino que debe mezclarse una y otra cosa."²

Los obispos explicaron que cada objeto guardaba en el rito un significado estable, fijo, único. Una mínima trasgresión en los objetos, y el rito comenzaba a funcionar de otra manera, a *hacer* otra cosa. En esa operación

² " (...) Ergo, quando // in calice vino aqua miscitur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur, adiungitur; quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in sit separari. Nam si vinum tantum quis oferta, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Ergo quando botrum solum offertur in quo vini tantum efficientia demonstratur, solentis nostrae sacramentum negigitur quod per aquam significatur: non enim potest calix Domini esse aquam solam aut vinum solum nisi utrumque misceantur. "Br. III, 1.

singular que anudaba lo visible y lo invisible, cada objeto, cada palabra, cada gesto, debía estar – de acuerdo al mandato episcopal- perfectamente calibrado y guardar su lugar.

Esta *semántica de lo sagrado*- es decir, esta operación del saber que ligaba un conjunto de *significantes* a un conjunto de *significados* estables, previsibles-, constituía sin duda alguna un modo de intervención calculado, una forma codificada de ejercer control: era el expediente de acción por excelencia que desplegaban los obispos visigodos cada vez que pretendían reservarse la supervisión de una práctica³. Como primer gesto, esta forma de vigilar no acudía al uso de la fuerza física, tampoco desarrollaba una burocracia que examinara al detalle el despliegue ordinario de las prácticas. En un contexto donde las distancias geográficas eran grandes⁴ y los sujetos que

³ Jean- Claude Schmitt remite este procedimiento a una epistemología: “Ce qui fonde l’ obligation de la croyance chrétienne à l’ exclusion de toute autre, c’est le caractère révélé de la Verité, telle que les Écritures l’ énoncent. Pourtant, contre tout enfermement dans un texte et lui seul, la porte est aussitôt ouverte à une attitude plus souple à l’ égard de la Verité: d’ entrée de jeu, il n’y a pas un Évangile, mais quatre, qui sans doute s’ accordent sur l’ essentiel, mais en l’ exprimant dans des termes différents Et parfois même en présentant de réelles variantes, tout en laissant dans l’ ombre bien des aspects de la Promesse. Ainsi le texte sacré, qui déploie sous la forme de plusieurs récits les énoncés de la croyance obligatoire, appelle-t- il tout à la fois un commentaire et d’ autres récits” SCHMITT, J.-C., (1995), pp. 7^a 8.

⁴ Finalizando el siglo VI, los obispos no conocen siquiera la totalidad de las iglesias que están dentro del territorio de su diócesis: “Id etiam placuit sacerdotibus, ut quisquis antistes infra suam parochiam Dei curiam inquirat, et munificus ille, quod ibidem pro suum herede largitus est, eodem loco presbyter secundum priorum canonum instituta deserviens, habeas. Et si presbiterum ea facultas habere non permittit, vel diaconus instituat. Certe, si minus est census, ostiarius a sacerdote sit electus, qui nitorem infra sinus ecclesiae faciat; qui sanctarum reliquiarum luminaria omni subsequente nocte accendat.” Tol. 597,2. La primera alusión explícita que los concilios realizan acerca de la existencia de edificios de culto especializados implantados en ámbitos rurales data de fines del siglo IV o principios del V: “Ut si cuiuslibet ordinis clericus tardius ad ecclesiam venerit, deponatur: Presbyter vel diaconus vel subdiaconus vel quilibet // ecclesiae deputatus clericus, si intra civitatem fuerit aut castelli aut vicus aut villae, ad ecclesiam ad sacrificium cotidianum non venerit, clericus non habeatur, si castigatus per satisfactionem veniam ab episcopo noluerit promereri.” Tol. I, 5. La epigrafía también documenta con frecuencia la existencia de iglesias rurales en lugares alejados. El texto que citaremos a manera de ejemplo aquí fue encontrado en la localidad de Espejo, en el conventus Astigitanus en la Bética: “In hunc tumulum requi/ escit corpus/ Belesari, fa/muli Xpi, conditori huius base/ lice, qui vixit in/ hoc siculo. Annus/ plus minus / recessit in pace sub / d. / era δ CC...” Epigrafía n.º 157, en VIVES, J., (ed.), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969. La arqueología también documenta frondosamente la existencia dispersa de edificios culturales durante este período. Para una aproximación general reciente al tema DUVAL, N., (2000); ARMADA PITA, X., (2003); ARRIBAS DOMÍNGUEZ, R., (2000). Para el espacio merovingio DELAPLACE, C., (2002).

manipulaban el lenguaje religioso numerosos y heterogéneos⁵; los obispos visigodos intervenían controlando ejemplarmente el *empleo de los signos*. De esta forma, una noticia que alterara los modos aceptados de conducirse ante la divinidad desataba al punto una operación de tipo semántico: el ítem sometido a juicio era inmediatamente remitido al sistema de referencias que ofrecían las Sagradas Escrituras o los Padres de la Iglesia⁶. Este ejercicio de saber *lo* hacía el obispo individual, la reunión conciliar en su conjunto o un doctor autorizado de la Iglesia, dependiendo la relevancia política que se quería conceder al asunto. Todo elemento que no figurara dentro del universo de signos inventariado por la operación era considerado un error,

⁵ El concilio de Narbona, en 589 es el primero que explícitamente advierte un problema en el analfabetismo de los diáconos y presbíteros, que son los directamente encargados de llevar adelante la ceremonia litúrgica en las iglesias menores: "*Amodo nulli liceat episcoporum ordinare diaconum aut presbyterum literas ignorantem; set si qui ordinati fuerint, cogantur discere. Qui vero diaconus aut presbyter fuerit litteris ineruditus et desidiöse legere vel implere officium distulerit et in ecclesia paratus ad omnia non fuerit, ab stipendio reiciendum et inclinandum quoadusque curvatus impleat et defendat quod esse cognoscitur aut quid erit in ecclesia Dei: si non fuerit ad legendum exercitatus et si perseveraverit desidiöse et non vult proficere, mittatur in monasterio, quia non potest nisi legendo aedificare populum*" *Narb.*, 11. El concilio de Toledo IV del 633 es más radical en este aspecto: prohíbe explícitamente que aquellos que no saben leer sean nombrados obispos: "*Praeteritis omissis, deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum: id est (...) qui inscii litterarum sunt*" *Tol. IV*, 19. Todas estas diferencias vuelven una y otra vez a ser objeto de medidas conciliares. A mediados del siglo VII en el concilio VIII de Toledo, los obispos se quejan que "*Repperimus quosdam divinis officiis mancipatos tanta nescientiae socordia / plenos, ut nec illis prohibentur instructi competenter ordinibus, qui cotidianos versantur in usu. Proinde sollicitè constituitur atque decernitur, ut nullus cuiusquamque dignitatis ecclesiasticae deinceps percipiant gradum, qui non totum psalterium vel canticorum usualium et hymnorum sive baptizandi perfecte noverint supplementum. Illi sane qui iam honorum dignitate funguntur, huiusque tamen ignorantiae cecitate vexantur, aut sponte sumant intentionem necessaria perdiscendi aut a maioribus ad lectionis exercitia cogantur inviti*" *Tol. VIII*, 8. Como podemos advertir, los obispos están especialmente atentos a acotar cualquier marca de diferencia entre sus cuadros, y el saber o no saber leer constituía una fuente segura de heterogeneidades en la práctica litúrgica. Pero no era este el único tipo de heterogeneidad que los documentos registran. El concilio IV de Toledo ya citado describe y prohíbe otras, como por ejemplo, que sea nombrado obispo el individuo que ha abandonado una herejía o ha sido rebautizado. También la epigrafía señala que hay clérigos de origen godo: "*I hic fratres cler/ ricus Froila re/ quivoit per bo/na conf(essione) / die Mart(is) / idus Mart(is) anno Rec/cesvinthi q/uarto d(ecimo) r(egis) i(n pace)*" *Epig.* 259.

⁶ Un ejemplo para ilustrar este punto: "*Ut religiosorum corpora sallendo tantum deducantur: Religiosorum omnium corpora qui divina vocatione ab hac vita recedunt cum psalmis tantummodo et sallentium vocibus debere ad sepulchra deferri; nam funebre curmen, quod vulgo defunctis cantare solet, vel peccatoribus se proximos aut familias cedere, omnino prohibemus. Sufficiat autem quod in spe resurrectionis christianorum corporibus famulatum divinatorum inpenditur canticorum, prohibet enim nos Apostolus nostros lugere defunctos dicens: "De dormientibus autem nolo vos contristari sicut et ceteri qui spem non habent": et dominus non flevit Lazarum mortuum sed ab huius vitae aerumnas ploravit rescuscitandum (...)"* *Tol. III*, 22.

y demandaba una compensación por parte del culpable o el sometimiento a una pena disciplinaria⁷.

Este tipo de conflictos aquí expuestos en torno al significado de las cosas resultaba moneda corriente en la práctica litúrgica que nos proponemos estudiar. Los obispos consideraban a la liturgia su campo de acción natural⁸, y eran largamente conscientes de las funciones organizadoras que esta operación adquiriría en relación a la sociedad en su conjunto⁹ ¹⁰. La tesis que queremos sostener en este capítulo es que, en el reino visigodo de Toledo, la liturgia no era solamente objeto de prácticas signícas acotadas y puntuales; sino que constituía un *experimento semiótico integral*; el intento más serio que los obispos articularon para consolidar su hegemonía el campo de los signos y de la comunicación en la sociedad visigoda. Postulamos que constituía un *experimento* porque- como se mostrará en las páginas que siguen-, la liturgia

⁷ Son numerosos los artículos conciliares que acuden para mostrar este punto. Ejemplifiquemos, pues, con uno seleccionado al azar: "[De benediciendo cerco et lucerna in pervigiliis Paschae] Lucerna et cereus in pervigiliis apud quasdam ecclesias non benedicuntur inquirunt. Propter gloriosum enim noctis ipsius sacramentum sollempniter haec benedicimus, ut sacrae resurrectionis Christi mysterium, quod tempore huius votivae noctis advenit, in benedictione sanctificati luminis suscipiamus; et quia haec observatio per multarum loca terrarum regionesque Spaniae in ecclesiis commendatur, dignum est ut propter unitatem pacis in Gallicanis ecclesiis conservetur. Nulli autem impune erit qui haec statuta contemserint, sed paternorum regulis subiacebit." Tol. IV, 9.

⁸ Observemos cómo define al clero Isidoro de Sevilla: "Cleros et clericos hinc appellatos, quia Mathias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. Cleros enim Graece sors vel hereditas dicitur. Propterea ergo dicti clerici, quia de sorte sunt Domini, vel quia Domini partem habent. Generaliter autem clerici nomina haec sunt: ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolytus, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus" *Isidorus Hispalensis, Etimologías VII, 12, 1-4, OROZ RETA, J., San Isidoro de Sevilla. Etimologías, BAC, Madrid, 1982.*

⁹ San Isidoro define de este modo la funcionalidad de las festividades religiosas: "Omnes autem festivitates pro varietate religionum diversaque in honore martyrum tempora ideo a viris prudentibus instituta sunt ne forte rara congregatio populi fidem minueret in Christo. Propterea ergo dies aliqui constituti sunt ut in unum omnes pariter convenirent ut ex conspectu mutuo et fides crescat et laetitia maior oriatur." *Isidorus Hisp., De ecclesiasticis officiis, 126, 13-17.*

¹⁰ Anotemos cómo trabaja el rol de la liturgia la bibliografía más reciente: "Je propose dans le présent livre d'aborder la liturgie dans la société médiévale. J'insiste sur la préposition "dans" car il s'agit bien ici, à mes yeux, d'une exploration non seulement de la place occupée par la liturgie dans le Moyen Âge, période de l'histoire, mais aussi de ses multiples rôles, de ses fonctions de différentes natures, de ses interactions avec d'autres secteurs, dans la société médiévale. (...) Le "langage autorisé (selon la formule de P. Bordieu), ritualisé et symboliquement efficace, remplit une double fonction d'unificateur social et d'instrument de pouvoir, de domination de la classe dirigeante (comme l'Église) sur les autres catégories de la société." PALAZZO, E., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 2000, pp. 13-4. Para otras monografías generales acerca de la liturgia medieval ANGENENDT, A., en SCHMITT, J-C; OEXLE, G., (2002) pp. 171- 183; JUSSEN, B., (2001) pp. 148- 199.; JUNGSMANN, J. (1951).

introdujo importantes innovaciones a nivel de los significantes, de los significados y de los referentes heredados de la vieja tradición latina, alterando asimismo los modos establecidos de combinar los diferentes registros productores de sentido. Afirmamos que esta manipulación fue *integral* dado que con las unidades signícas que absorbía y las nuevas que introdujo formó un sistema unitario, un modelo de comunicación nuevo con el que intentó imponer reglas al resto de la producción social de signos. Por último consideramos que resultó una *pieza estratégica* en tanto constituyó uno de los pocos dispositivos en el reino capaces de congregarse, de manera frecuente y regular en un mismo espacio físico, a grupos con filiaciones étnicas, culturales y lingüísticas abrumadoramente dispares. Desde nuestra línea de trabajo, en suma, la liturgia constituyó un nodo central en las políticas que llevaron a cabo las jerarquías eclesiásticas dirigidas directamente a controlar los modos de producción y circulación de los signos en la sociedad visigoda¹¹.

Como sabemos, la liturgia echó mano a un vasto abanico de registros semióticos: se valió de la palabra, del gesto, del vestido, de la imagen, de la música, el silencio, etc. Por el tipo de documentación que disponemos, a lo largo de este capítulo nos vamos a concentrar especialmente en el análisis de los dos primeros.

¹¹ Resulta clarificadora una observación de Hillgarth en torno a estas cuestiones: "The Church also made little effort to simplify its liturgy for an increasingly uneducated public. It is unlikely that the elaborate prayers of the time were fully intelligible to ordinary Christians, who were now often separated by screens from the clergy. Despite these difficulties, Christians of the seventh and eighth centuries remained a part of a community open to the sacraments and teaching the clergy conveyed in the services of the Church." HILLGARTH, J., ed., (1989), pp. 178.

2. Lingua sacra:

2.1: Pasión por las palabras:

Para adquirir una dimensión más exacta del problema que trataremos aquí, comenzaremos por analizar una situación en ciertos aspectos próxima a la visigoda: el caso de la conversión de los anglos llevada a cabo, como todos sabemos, a partir del 597 por el monje Agustín bajo el patrocinio del papa Gregorio¹².

Tres elementos importantes diferencian la conversión de los anglos de la de los visigodos: en primer lugar, los primeros se iniciaron a la doctrina cristiana directamente desde el paganismo; mientras los segundos hacía dos largos siglos que eran cristianos arrianos. En segundo lugar- y derivado de esto- la influencia del latín sobre los anglos resultó exigua en principio; mientras que esa lengua constituía la oficial del reino entre los visigodos. En tercer lugar se debe tener en cuenta que para el caso de los anglos las mayorías campesinas permanecieron al margen de la influencia cristiana; para el reino visigodo con sede en la península, en cambio, la población rural prealfabeta había sido ya objeto de políticas de difusión explícitas desde aproximadamente fines del siglo IV¹³. A pesar de estas diferencias- y teniendo en cuenta las disparidades étnicas y culturales instaladas en el reino visigodo y que en algunas áreas rurales la difusión del latín era sin duda superficial- es dable advertir que un

¹² Para un panorama general, DI BERNARDINO, A., (1996) pp. 151- 176; BROWN, P., (1997), pp. 121- 132; HERRIN, J., (1989); RUSSELL, J., (1994) , pp. 179- 192; HILLGARTH, J., (ed), *op. cit.*, pp. 117- 177; Mc MULLEN, R., (1998), pp. 136- 7.

¹³ Para este tema, hemos ofrecido algunas referencias bibliográficas fundamentales en el capítulo 1, nota 8. En relación a la temática del priscilianismo, considerado un vector muy importante a la hora de cristianizar a la población pagana del noroeste de la península, D' ALÈS, A., (1936); ORELLA, J., (1968). Más recientes MONTENEGRO DUQUE, A., (1983); ROMERO FERNÁNDEZ PACHECO, J., (1988).

problema en común las acerca y las vuelve útiles para nuestro análisis: la tarea de comunicar una doctrina en lengua latina a grupos de filiación étnica, cultural y lingüística heterogénea, y con grados de alfabetización diversos.

Analicemos el caso de la conversión de los anglos. En una de sus famosas epístolas, Gregorio saludaba con bríos la buena nueva que le acercaba Agustín:

"Gregorius Agustino episcopo Anglorum: Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis, quia granum frumenti mortuum est cadens in terram, ne solum regnaret in caelo, cujus morte vivimus, cujus infirmitate roburamur, cujus passione a passione eripimur, cujus amore in Britannia fratres quaerimus quos ignorabamus, cujus munere quos nescientes quaerebamus, invenimus. Quis autem narrare sufficiat quanta hic laetitia in omnium corde fidelium potentis Dei gratia, et tua fraternitate laborante expulsis errorum tenebris, sanctae fidei luce perfusa est; quod mente integerrima jam calcit idola, quibus prius versano timore subiacebat; quod omnipotenti Deo puro corde substernitur; quod a pravi operis lapsibus sanctae predicationis regulis ligatur; quod praeceptis divinis animo subjacet, et intellecta subleatur; quod usque ad terram se in oratione humiliat, ne mente jaceat in terra (..)"¹⁴

A renglón seguido, Gregorio comenzó una reflexión sobre el modo básico que Agustín había encontrado para establecer una relación fluida con los nuevos conversos. En efecto, de acuerdo a lo que la carta afirmaba, Agustín advirtió en el milagro un expediente eficaz para introducir, difundir y legitimar la nueva doctrina religiosa:

¹⁴Gregorius Magnus, *Epístola XXVIII*, L. IX; PL LXXVII, col. 1139.

*"Scio, enim, quod omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam eligi voluit magna miracula ostendit"*¹⁵

¿Qué ventajas ofrecía esta operación con los signos? ¿Qué aspectos positivos veía en ella este papa? Gregorio lo expresó claramente: el milagro resultaba eficaz porque se ajustaba a los modos cómo esas gentes reconocían y legitimaban una autoridad superior. El milagro interpelaba y movilizaba los códigos de ese grupo¹⁶ ¹⁷. Sin embargo- continuaba- este constituía una operación signífica de doble filo: si por un lado resultaba útil para mostrar y difundir la fuerza de la nueva doctrina; por otro concedía al que lo lleva a cabo un poder individual y carismático difícil de controlar. Aunque legítimo, el milagro podía resultar en suma un recurso ambiguo y peligroso:

*"Pertimescas vero ne inter signa quae fiunt infirmus animus in sui praesumptionem se eleuet, et unde foris in honore attellitur, inde per inanem gloriam intus cadat. Meminisse etenim debemus quod discipuli cum gaudio a praedicatione redeuntes, dum coelesti magistro dicerent: Domine, in nomine tuo etiam daemonia nobis subjecta sunt. (..)"*¹⁸

Al igual que Gregorio, Isidoro de Sevilla a su turno también llevó a cabo un trabajo de reflexión acerca de los modos más adecuados de difundir la doctrina cristiana. Como Gregorio, lo primero que reconoció es la marcada

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ *"Qui ut mundum ostenderet non sapientia hominum sed sua se virtute convertere, praedicatores suos quos in mundum misit, sine litteris elegit; hoc etiam modo faciens, quia in Anglorum gente fortia dignatus est per infirmos operari. (..) Gaudeas videlicet, quia Anglorum animae per exteriora miracula ad interiorem gratiam pertrahuntur"* *Ibid.*

¹⁷ Russell considera que en la operación del milagro se concentran uno de los efectos más importantes que la cultura germana legó al cristianismo: *"However, given the depth to which a worldly, heroic, magicoreligious religiosity was rooted within the world- accepting, folk- centered, Germanic world- view, the general result of this policy of accomodation or "inculturation" whether intended or not, was the emergence of a worldly, heroic, magicoreligious folk- centered Christianity. The magicoreligious reinterpretation of Christianity may be considered the most immediate and salient effect of Germanization (...)"* RUSSELL, J., (1994), pp. 189. Como sabemos, Le Goff tiene una concepción diferente del milagro cristiano (LE GOFF, J., [1991]). Trabajaremos en profundidad el tema del milagro en el capítulo IV.

¹⁸ *Greg. Mag., op. cit.*

heterogeneidad del público al que debe acercársele el mensaje. No resulta casual que su conocido *De ecclesiasticis officiis*- escrito aproximadamente entre el 598 y el 615-, comenzara aludiendo a la diversidad de competencias lingüísticas que acusaban los fieles:

*"(Ecclesia) catholica autem ideo dicitur, quia per universum mundum est constituta; vel quoniam catholica, hoc est generalis, in ea doctrina est ad instructionem hominum de visibilibus atque invisibilibus rebus caelestium ac terrestrium; vel propter omne hominum genus ad pietatis subiectionem tam principum quam etiam qui principantur, oratorum et idiotarum; vel propter quod generaliter curat omnium peccata quae per corpus et animam perficiuntur."*¹⁹

La doctrina debía llegar a *todo el cuerpo social*: príncipes y súbditos, letrados e iletrados. ¿Cómo hacer llegar el mensaje? ¿Qué instrumento implementar para que la doctrina haga blanco en públicos tan distintos? Al igual que Agustín, Isidoro tenía ante sí un problema semiótico: privilegiar un canal de comunicación capaz de vehicular un contenido en un medio altamente heterogéneo, guardándose a la vez de suprimir o desechar otros registros. Atendiendo a las particularidades de su coyuntura, Isidoro reconoció sin embargo esta herramienta en la palabra y *no* en el milagro:

"La culminación de algún hecho llámase perfección. Mas, ¿cómo es perfecto Dios, que no ha sido hecho? Es que la incapacidad humana adoptó este lenguaje, como todas las demás expresiones, de conformidad con nuestro uso, para que pueda decirse de algún modo lo que es inefable, toda

¹⁹ *Isid. Hisp., De eccl. off., I, 1, 16- 24.* El subrayado es nuestro.

vez que el lenguaje humano nada puede afirmar de Dios con propiedad.”²⁰

Según Isidoro, el registro discursivo era por esencia imperfecto; pero aún teñido por esta mácula constituía el canal más adecuado para entablar relación con la divinidad y hacer llegar el mensaje divino. Con argumentos teológicos, Isidoro justificó la centralidad que concedía a la palabra: ella era el instrumento elegido por Dios para transmitir a los hombres la revelación de su presencia²¹. De esta manera, la palabra se tensaba y cargaba una pasión propia. Por un lado adolecía una limitación metafísica inmodificable; por el otro abría a los humanos un acercamiento posible a lo inefable.

La posición estratégica que tomaba la palabra obligaba a los responsables de conducir el mensaje divino a cultivarla con suma laboriosidad y cuidado, atendiendo en cada caso a los fines que se proponían para intervenir en situación. Retomando una vieja tradición clásica, Isidoro reconocía tres estilos discursivos: uno grandilocuente, apto para tratar las cuestiones de Dios o para encarrilar a los herejes; otro moderado, cuando se quería alabar o censurar

²⁰ “*Consummatio abicitus facti dicitur perfectio; Deus autem, qui non est factus, quomodo est perfectus? Sed hunc sermonem de uso nostro sumpsit humana inopia, sicut et reliqua verba, quatenus id quod ineffabile est, utcumque dici possit, quoniam de Deo nihil digne humanus sermo dicit.*” *Isid. Hisp. Sent.* I, cap. II,4; en ROCA MELIÁ, I. (ed.), *Santos Padres españoles*, BAC nº 221, Madrid, 1971 (para esta obra de Isidoro también hemos consultado la edición en español de OTEO URUNUELA, J. (ed.), *Sentencias en tres libros*, Aspas, Madrid, 1947). En este, como en otros tantos puntos, Isidoro retoma una rica tradición de profundo arraigo en la península. Martín de Braga (510?- 579?), para el caso del reino suevo, escribe por ejemplo: “*Epistolam tuae sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum venerationis plus daemoniis quam deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum vel pauca de multis ad te scripta dirigerem. Sed quia oportet ab initio mundi vel modicam illis rationis notitiam quasi pro gustu porrigere, necesse me fuit ingentem praeteritorum temporum gestorumque silvam breviato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire.*” *Martinus Braccarenensis, De correctione rusticorum* I, 1-2, NALDINI, M., (ed.), *Martino di Braga. Contro le superstizioni*, Nardini, Florencia, 1991. En la Galia, Cesáreo de Arlés sigue la misma línea de razonamiento: “*Sicut enim optime nostris, duo sunt elemosinarum genera: unum est, ut esurienti porrigatur buccella; aliud, ut ignoanti subministretur doctrina. (...) Elemosinam animae, id est cibum doctrinae maxime sacerdotibus convenit erogare (...)*” *Caesarius Arelatensis, Sermo* 1,8; en DELAGE, M., *Cesaire d’ Arles, Sermons au peuple*, T. I, SCn° 175, Paris, 1971.

²¹ “*Hii sunt scriptores sacrorum librorum divina inspiratione loquentes atque ad eruditionem nostram praecepta caelestia dispensantes. Auctor autem earundem scripturarum spiritus sanctus esse creditur; ipse enim scripsit qui per prophetas suos scribenda dictavit.*” *Isid. Hisp., De eccl. off.* I, XII, 99- 103.

alguna cosa; y finalmente uno sencillo, encaminado a la enseñanza o adoctrinamiento:

*"Dicenda sunt quoque summissa leniter, incitata graviter, inflexa moderate. Hoc est enim illud trimodum genus dicendi: humile, medium, grandiloquum. Cum enim magna dicimus, granditer proferenda sunt; cum parva dicimus, subtiliter; cum mediocra, temperate. Nam in parvis causis nihil grande, nihil sublime dicendum est, sed leni ac pedestri more loquendum. In causis autem maioribus, ubi de Deo vel hominum salute referimus, plus magnificentiae et fulgoris est exhibendum. In temperatis vero causis, ubi nihil agitur ut agat, sed tantummodo ut delectetur auditor, inter utrumque moderate dicendum est: sed et quamvis de magnis rebus quisque dicat, non tamen semper granditer docere debet, sed summissa, cum docet; temperate, cum aliquid laudat vel vituperat; granditer, cum ad conversionem aversos animos provocat. Utenda tamen verba in summisso genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi vehementia."*²²

Los depositarios del saber revelado debían en suma ajustar el tono de su discurso a una pragmática de la situación, al tipo de intervención que pretendían articular.

Al igual que su modelo Agustín de Hipona²³, Isidoro resultaba un verdadero apasionado de las palabras. Diferenciándose de su casi contemporáneo Agustín de Canterbury, el signo lingüístico ocupó un lugar central en esta

²² *Isid. Hisp., Etym.* II, 17. Un análisis de las fuentes de esta división y sus implicancias en AUERBACH, E., (1993), pp. 31-9.

²³ El cuidado que propone Agustín acerca del cultivo de la palabra puede documentarse desde una lectura cualquiera de cualquiera de sus obras. A manera de ejemplo, *Ag., De doctr. Chr.* I, I, cap. II, 2.

pastoral y por ende la liturgia se constituyó en el modo privilegiado de acercar al público feligrés la doctrina salvífica²⁴.

2.2: *Eloquium nostrum?* Heterogeneidades lingüísticas del público feligrés.

Como tuvimos oportunidad de analizar, tratada por las sabias manos de Isidoro la palabra se consolidó como el código más apto para transmitir el mensaje sagrado en la península. La difusión de la doctrina debía invariablemente ser conducida por especialistas en lo sagrado y llevarse a cabo de acuerdo a las normas litúrgicas acordadas en los concilios.

Custodiada de este modo, la revelación divina no admitía una emisión en lengua cualquiera. El hispalense fue absolutamente estricto y claro respecto a este punto. De todas las conocidas, sólo tres lenguas acreditaban tradición suficiente para vehiculizar las palabras reveladas: la hebrea, la griega y la latina²⁵.

En *Hispania*, de acuerdo a Isidoro, los servicios sagrados debían rigurosamente oficiarse *in nostrum eloquium*, vale decir en latín.

²⁴ Jacques Fontaine- sin duda el mejor conocedor el pensamiento isidoriano- afirma lo siguiente: "On est en présence d' une forme d' esprit qui détermine un type de culture particulier. A titre d' approximation analogique, on pourrait recourir au vocabulaire kantien et dire que les catégories de l' entendement d' Isidore son des "catégories grammaticales". Les deux autres arts littéraires du futur trivium ont pu l' intéresser assez pour que la recherche des sources y révèle un effort de documentation parfois complexe. Mais ils sont loin d' avoir marqué son intelligence aussi fortement que les techniques de recherche et d' exposition de la grammaire antique. D' elles seulement, l' on pourrait dire qu' elles restent lorsque Isidore paraît avoir tout oublié de sa culture profane: et cela, alors même qu' il aborde les sujets les plus éloignés des sciences "mondaines", qu' il traite de morale chrétienne ou de liturgie, voire de théologie" FONTAINE, J., (1959), p. 37- 8.

²⁵ "Hii sunt itaque tantum qui scripturas sacras de hebreo in grecum verterunt. Quique etiam et numerantur. Nam latinorum interpretum qui de greco in nostrum eloquium transtulerunt, ut meminit sanctus Agustinus, infinitus numerus est. (...) Atque inde accidit tam innumerabiles apud Latinos extitisse interpretes. De hebreo autem in latinum eloquium tantummodo Hieronimus presbiter sacras scripturas convertit; cuius editionem generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis." *Isid. Hisp., De eccl. off I, XII, 46- 58*. Advirtamos que Isidoro no hace referencia a la traducción arriana de la Biblia que en el siglo IV realizó Ulfilas a la lengua gótica.

Convengamos que la directriz resultaba impecablemente lógica desde el punto de vista de Isidoro y enteramente coherente con su programa educativo²⁶, pero ¿cuáles eran las condiciones lingüísticas reales en la península para llevar adelante este proyecto? ¿cuál era el suelo en el que se asentaba? En suma ¿cuánto tenía de *nostrum ese eloquium*?

Los estudios puntuales realizados en este terreno resultan exasperantemente escasos²⁷. En su gran mayoría se concentran en el análisis de la lengua literaria²⁸. El estudio asombroso, imprescindible y monumental de las pizarras realizado por Isabel Velázquez se interna fundamentalmente en la distancia abierta entre lengua oral y escrita y en la evolución global experimentada por el latín durante estos siglos cruciales²⁹.

Para sopesar el impacto y los efectos del programa litúrgico isidoriano sobre los grupos que efectivamente recibieron esta verdadera descarga de signos, necesitamos en este punto indagar las variables que organizaban las

²⁶ En efecto, en este punto Isidoro también sigue a pie juntillas la tradición bajoimperial. A propósito de esto, señala Banniard para el siglo V: "*La dichotomie rusticité/urbanité était complète: la parole latine appartenait exclusivement à l'une ou à l'autre catégorie. Seule la forme orale qui devait tout à l'art littéraire jouissait au sens strict d'un vrai droit de cité auprès des élites. D'un côté, un ensemble langagier formé des niveaux prestigieux de la langue était l'objet d'efforts visant à une double préservation: à travers le temps, de la romanité traditionnelle; à travers l'espace, de l'unité nécessaire entre la forme écrite et la forme parlée. D'un autre côté, un ensemble langagier formé des niveaux dépréciés de la même langue était laissé à la pure logique de l'évolution orale. Ces deux ensembles n'existaient pas de manière séparée. Ils étaient sans cesse au contact l'un de l'autre. Les locuteurs populaires n'étaient pas sourds aux innovations de l'oralité collective. Mais l'ordre des valeurs était nettement établi: la pratique sociale et langagière s'efforçait de respecter la théorie éthique et normative.*" BANNIARD, M., (1989), pp. 180-1. El subrayado es nuestro.

²⁷ En la nota 38 del capítulo 1 habíamos visto ya las quejas que esta cuestión suscitaba entre los especialistas.

²⁸ En este punto, los estudios más completos a los que hemos tenido acceso son los de AYUSO, T., (1953) en relación a la *Vetus Hispana*; los de Carmen Codoñer en relación al *De Viris Illustribus* de Ildefonso y en menor medida al de Isidoro [CODOÑER, C., (1972; 1974)]; el de Garvin respecto a las *Vitae Sanctorum Patrum* [GARVIN, J., (1946)]. Aclaremos que si bien casi todos los editores de documentos visigodos profundizan en problemáticas de filiación literaria o autoral, pocos son los que se pronuncian sobre la muy complicada cuestión lingüística.

²⁹ Observemos lo que anota Isabel Velázquez: "732: Con esto volvemos al punto de partida de esta exposición y es la búsqueda de una lengua hablada a través de estos textos escritos, que aunque no pueda decirse exactamente que sea ejemplos de ella, sí que permiten acercarse bastante a la realidad de la misma. Y esta está, creemos, en una fase crítica, aún es latín- con las consabidas restricciones que esta afirmación puede tener, pero, si la "impermeabilidad" de la que hemos hablado pudiera interpretarse como una línea divisoria en el paso del latín al romance (o protorromance), este paso aún no se ha dado. En este sentido, indicamos en la Introducción al estudio lingüístico que la lengua de las pizarras es latín, que poco después ya será romance." VELÁZQUEZ, I. (1989), pp. 650. El subrayado es nuestro. Para este tema, resultan interesantes las observaciones de AUERBACH, E., (1993), especialmente en pp. 68.

heterogeneidades lingüísticas en el reino visigodo de Toledo y los grados en que estas diferencias se registraron de hecho dentro de la propia lengua latina. Lo que demanda el tratamiento de esta cuestión es una plataforma de datos positivos que nos permita evaluar la distancia abierta entre la lengua litúrgica y los latines practicados efectivamente por los grupos receptores³⁰. Como nuestras limitaciones documentales son grandes, nos hemos contentado con realizar un estudio puntual de estos aspectos sobre la base de la documentación epigráfica recogida por José Vives. Resaltamos explícitamente el carácter ilustrativo de este estudio, fundamentalmente orientado a mostrar con guarismos estadísticos la complejidad de la situación.

Un análisis cuantitativo de las 303 entradas de inscripciones sepulcrales en latín editadas por Vives muestra un estado general de la lengua latina bastante conservado. En aquellas regiones como la *Lusitania*, *Bética* o *Tarraconensis* donde el número de inscripciones halladas resulta significativo, el porcentaje de inscripciones que registran algún tipo de peculiaridad de carácter ortográfico, semántico o sintáctico oscila entre el 19 y el 23% del total³¹. Esta misma situación de relativa continuidad en el estado de la lengua

³⁰ Como no podía ser de otra manera, es la propia Velázquez la que ya establece distinciones entre niveles de lengua: "Com lo expuesto queremos conducir nuestra interpretación al siguiente punto. Podríamos establecer *cuatro niveles de lengua*, clasificar las pizarras en cuatro grupos distintos, o mejor, analizar su contenido desde *cuatro perspectivas* diferentes. 1º) *Las formas de expresión pertenecientes al lenguaje jurídico* reflejan una lengua escrita que, aunque pueda ser de carácter un tanto vulgar, muestran una corrección nada desdeñable y, (...) un grado de cultura aceptable en los escribas de estos documentos. Pero, por otra parte, aunque pueda estar alejada de la lengua hablada por su esmero en la expresión, por su estereotipo, permite mostrar hechos de la lengua que se producen en esos momentos, o que vienen produciéndose desde tiempo atrás, y que forman parte de la evolución de la lengua. 2º) Lo mismo ocurre con las tres pizarras que reproducen *Salmos o citas bíblicas*, o mejor (...) en las que más que hablar del latín de las pizarras habría que hablar de "latín cristiano" o bíblico, plasmado en ellas (...). 3º) Un grupo especial está contenido por *pizarras de contenido descriptivo*, (...) que están realizadas con esmero, con una forma de expresión parca, lacónica, pero más directa, más rápida y cercana a la realidad lingüística, (...). 4º) Un último apartado debe figurar esencialmente la pizarra 103, para nosotros un auténtico testimonio de la lengua hablada (...)" VELÁZQUEZ, I, *op.cit.*, pp. 649. El subrayado es nuestro. Advertimos que en esta sección de nuestro trabajo lo que quisiéramos profundizar, sin embargo, es en las diferencias de tipo *regional* y *estamental*, como tendremos ocasión posterior de discurrir.

³¹ Ver anexos 1 y 2. Los porcentuales de la *Cartaginensis*, *Gallaecia* y *Baleares* no los hemos tenido en cuenta para estos cálculos primeros dado lo exiguo del número de entradas que presentan. Lo escaso de la cantidad obedece a motivos diferentes, como por ejemplo el poco número de excavaciones realizadas en la regiones de la *Cartaginensis* y *Baleares* al momento de la publicación de la edición de Vives y la probable debilidad de la práctica inscripcional en la *Gallaecia*, como tendremos ocasión de analizar más adelante.

también la observa Díaz y Díaz estudiando en especial la documentación sobre pizarras³².

Definitivamente, el tipo de peculiaridad que emerge con mayor frecuencia es de carácter *ortográfico*, que oscila entre el 83,33 al 100 % del total de elementos tabulados dependiendo de las regiones³³. Si bien la ortografía nunca revela de modo transparente el estado de la lengua oral, en este caso y por el tipo de particularidades registradas constituye un índice útil para explorar con apoyo documental la distancia abierta entre la lengua escrita y la hablada. La presencia de un porcentaje alto de peculiaridades ortográficas nos sugiere ya que el latín cuidado de Isidoro, su preciada palabra litúrgica, se podía derramar sobre públicos que practicaban latines *diferentes* del propuesto por la lengua eclesiástica oficial e incluso latines que podían guardar divergencias *entre sí*. En suma, lejos de ser una práctica uniforme- idea que podría desprenderse del comentario del hispalense que insistía sobre el carácter compartido de la lengua ("*nostrum*" *eloquium*); el latín peninsular se presentaba como un conglomerado bastante amplio de cepas y variantes. Las peculiaridades de carácter *semántico* y *sintáctico* resultan por su parte en las inscripciones sepulcrales mucho más raras de hallar^{34 35}.

³² "Los rasgos que se desprenden del estudio de las fuentes literarias, tomadas en su conjunto y prescindiendo de los fenómenos de transparencia de otros campos o niveles, apuntan a una notable conservación de las formas lingüísticas tradicionales. En ellas se aúnan las formas heredadas de la vieja cultura romana con un ingrediente máximo de formas cristianas y tardías. No se trata de un retorno a la antigüedad, sino de una *reinterpretación* de ésta, de acuerdo con los ambientes de la época anterior y las necesidades contemporáneas" DÍAZ y DÍAZ, M., en FONTAINE, J., HILLGARTH, J. (eds.), (1992), pp. 29. El subrayado es nuestro.

³³ Hemos considerado *peculiaridad ortográfica* aquella que registra una *grafía* diferente respecto de las normas del latín clásico. La más recurrente en el terreno epigráfico es la *variación* en torno al verbo "vixit" (*vissit*, por ej. en *epigr.* 200; o *vixsit*, en *epigr.* 203; *vicsit*, en *epigr.* 69, etc.) Muy frecuentes también resultan las variaciones respecto al verbo "requiebit". Existen peculiaridades muy interesantes para el estudio del latín vulgar, por ejemplo "eglesie" en *epigr.* 312. Para un análisis cuantitativo, ver anexo 3.

³⁴ Hemos considerado *peculiaridad semántica* aquella que registra una *diferencia* en la palabra respecto a las normas del latín clásico; y calificado de *peculiaridad sintáctica* aquella que registra una *diferencia* en la estructura propocional u oracional respecto de las normas del latín clásico. A manera de ejemplo de peculiaridad *semántica*, la muy repetida caída de la *a* en el genitivo femenino singular de primera declinación "ecclesie", en vez de "ecclesiae" en la *epigr.* 47; "Marciane" en vez de "Marcianae" en *epigraf.* 525. Para ilustrar un caso de peculiaridad *sintáctica*, la *epigr.* 530 por ejemplo muestra *inconcordan*cia entre sujeto y verbo. Para un análisis cuantitativo de las peculiaridades *semánticas* y *sintácticas*, ver anexo 4. Para un examen general del latín medieval hispano nuevamente DÍAZ y DÍAZ,

De acuerdo a la información que emerge del tratamiento cuantitativo de las lápidas sepulcrales, constatamos que el eje de variación principal de este período es el *estamental*- es decir el referido a los modos cómo cada segmento singular de la sociedad practicaba la lengua³⁶. Para estudiar este problema, hemos decidido no someter la información que disponíamos a las formas de clasificación historiográfica tradicional que reproduce las categorías del derecho público visigodo³⁷; sino más bien respetar los modos espontáneos cómo los diferentes agentes se definían a sí mismos y en los cuáles las rúbricas oficiales constituían una forma más entre muchas otras^{38 39}.

Según los datos, el grupo que utilizaba la lengua latina de modo más conservador es aquel que aducía pertenencia al clero: de las 25 particularidades tabuladas para Lusitania, por ejemplo, este grupo sólo produjo 3, es decir un 12%. En el otro extremo, el que mayor cantidad de peculiaridades de todo tipo

M., en PÉREZ GONZÁLEZ, M. (ed.) (1995), pp. 17- 25; y SÁNCHEZ SALOR, E., en PÉREZ GONZÁLEZ, M., *op.cit.* pp. 397- 413. Para un panorama general MOHL, F., (1899).

³⁵ En torno a las variaciones sintácticas y semánticas del latín en tránsito a las lenguas romances, se dió un importante debate entre filólogos. En 1921 Muller publicaba un artículo en donde consideraba que las variaciones en la estructura sintáctica (particularmente la modificación de la voz pasiva) constituyó el elemento definitivo que posibilitó el pasaje final del latín al francés medieval (ver MULLER, H., (1921), pp. 318- 334). Esta perspectiva fue rebatida por Richter recién en 1983, quien sostuvo dos hipótesis: en principio, la idea que no hubo un tránsito lineal de una lengua a otra sino que la lengua oral siempre había registrado variaciones importantes respecto a la lengua escrita, y que el reconocimiento de la existencia de dos lenguas, una latina y otra vernácula, se conectó con la necesidad del clero reformista carolingio de lograr un acercamiento más aceitado con la feligresía. La segunda idea de Richter es que estos cambios no fueron extensivos a toda la Galia, sino solamente válidos en el siglo IX para la Galia del norte (RICHTER, M., (1983), pp. 439- 445). Este protagonismo de los carolingios en la definición de la lengua vernácula como nueva lengua también fue sostenida más últimamente por Wright en WRIGHT, R. ed., (1996).

³⁶ Para simplificar trabajaremos un solo ejemplo regional, el de la *Lusitania*, que es el que ofrece mayor cantidad de entradas. En el resto de las regiones se vuelve a repetir esta tendencia. Ver anexo 5.

³⁷ Para este tipo de abordaje ver ORLANDIS, J., (1987), pp. 169- 179; idem , (1988), pp. 237- 246; KING, P., (1981), pp. 183- 214.

³⁸ A propósito de esto, anota Liebeschuetz para estos siglos: "*The inscriptions are mainly funereal, and overwhelmingly Christian. An interesting and significant development is that tombstones cease to mention the deceased's kin. The dead are commemorated as individuals whose family background, and public position are unimportant.*" LIEBESCHUETZ, J., (2003), pp. 13.

³⁹ Puede reconocerse ocho formas, ocho diferentes criterios de clasificación espontánea entre los diferentes agentes: un criterio de pertenencia eclesiástica- es decir, por grado en el *cursum* clerical-, un criterio de estamentación de acuerdo a las normas legales; un criterio de estamentación según la carrera burocrática, otro de clasificación por profesión, otro por ciudad, otro por nacionalidad, otro- el mayoritario- que subraya simplemente la pertenencia al *corpus* místico de la Iglesia y finalmente una última rúbrica de inscripciones que por diferentes razones no adhieren a ninguna clasificación de las anteriores.

registra es el que se inscribió simplemente como feligrés, generando el total restante⁴⁰. Estos guarismos vuelven a confirmar la idea de variaciones amplias en las prácticas de la lengua latina, y en la misma línea, dejan deslizar la conjetura de una recepción del mensaje sagrado marcadamente heterogénea.

Otro de eje de variabilidad registrable es el *regional*, es decir el referido a los modos cómo se practicaba la lengua de región en región a lo ancho de la península. El método para identificar este tipo de variaciones es indirecto, pues depende de la frecuencia en la aparición de determinadas estructuras sintácticas, semánticas u ortográficas ligadas a una región en especial. Aunque la cantidad de entradas relevadas es lamentablemente escasa para este tipo de análisis, la epigrafía documenta la existencia de peculiaridades regionales en el uso de la lengua durante el período⁴¹.

Sorprende que del examen de los datos no se desprendan variaciones importantes ligadas a las filiaciones étnicas⁴² o a la procedencia rural o urbana de la inscripción⁴³. Esto se debe probablemente a la vieja impronta romana que detentaba la práctica epigráfica, rasgo que inducía a los grupos que la empleaban a plegarse a los modos signados por la tradición.

En apretadas cuentas, nuestro análisis de lápidas y sepulcros nos deja ver un latín extendido de modo considerable en la península, que incluía a grupos no romanos y que presentaba diversos niveles de heterogeneidad. Este panorama ya complejo redobla su dificultad en cuanto intentamos tomar en

⁴⁰ Ver anexo 5.

⁴¹ Por ejemplo, la epigr. 95 perteneciente a la *Lusitania*, donde se lee "famua", y el editor anota que esa grafía seguramente se corresponde con un modo propio de pronunciar la palabra en la región. Ver VIVES, J., *op. cit.*, pp. 34.

⁴² Resulta actualmente importante la producción historiográfica en torno al tema étnico. Para ello, ver por ejemplo WOLFRAM, H., (1990); POHL, W.; REIMITZ, H., (1998); POHL, W., en LITTLE, L.; ROSENWEIN, B. (eds) (2003); MATHISEN, R.; SIVAN, H., en FERREIRO, A. (ed.), (1999), pp. 1- 62. HUMMER, J en WOOD, I. (ed.), (1998); LE JAN, R., (2003), pp. 30- 53.

⁴³ Para analizar las *variaciones campo- ciudad*, ver anexos 3 y 4 discriminados por regiones. En relación a las *variables étnicas* identificadas en la epigrafía, las hemos rubricado de acuerdo a cinco grupos distintos atendiendo al nombre del difunto: los de procedencia goda, romana, indígena, otros (judía, griega, etc.) e incierto. Para un examen, ver en anexo 6 el caso de la Bética.

consideración todos aquellos datos que la epigrafía visigoda silencia y deja fuera⁴⁴.

Como apuntábamos más arriba, a los ojos de los diferentes grupos sociales que conformaban la sociedad visigoda la epigrafía constituía una práctica de cuño romano: estamentos sociales enteros, etnias e incluso regiones en bloque participaban en grado escaso o directamente nulo en esta forma de registrar y articular la memoria colectiva.

Comencemos por examinar la *variable estamental*. A diferencia del período anterior, en los siglos VI y VII no hallamos inscripciones de libertos ni de esclavos registrados como tales a lo ancho de la península⁴⁵. Tampoco, más gruesamente, encontramos lápidas de campesinos. Podríamos con tino pensar que muchos de los rubricados como simples feligreses podrían pertenecer a cualesquiera de estos conjuntos: de todas formas, estos estamentos que congregaban a la mayoría de la población están definitivamente subrepresentados en la documentación epigráfica. ¿Qué lengua o lenguas hablaban? ¿Qué relaciones mantenían con el latín practicado por sus dirigentes?

Para contestar esta pregunta, sólo podemos avanzar a tientas siguiendo unos pocos indicios provistos esta vez por las pizarras. Muchas de ellas constituyen documentos de gestión dominial en donde figuran nombres de personas comprometidas en pagos, censos o retribuciones. Los onomásticos de estos estamentos se armaban siguiendo reglas diferentes, una de las cuales era la que

⁴⁴ Liebeschuetz señala con precisión los límites del registro epigráfico: "Compared with the Early Empire, Late Antiquity produced fewer inscriptions. (...) Not only are civic inscriptions and monuments to civic or imperial dignitaries conspicuously lacking, but there is a similar absence of inscriptions recording the building of churches, and even of inscribed tombstones. (...). Everywhere, whether the territory was under barbarian occupation or not, civic inscriptions had come to an end by the second quarter of the fifth century. There was a marked recovery early in the sixth century in Ostrogothic Italy, and later in Merovingian Gaul, and above all in Visigothic Spain." LIEBENSCHUETZ, J., *op. cit.*, pp. 11-15.

⁴⁵ A modo de ejemplo de inscripción de liberto en la península: "D A P H N U S / CLAUDI . FLA / VI . HEREDUM / LIBERTUS / AN LX / HIC . S . EST / S . T . T . L / SyNETE . CON / LIBERTO ET SIBI" CIL II. Epigr. 2486

regía a los grupos étnicos⁴⁶. Si ciertos nombres cargaban con la impronta étnica, por lo menos uno de los dispositivos importantes de transmisión de la lengua originaria permanecía activo. Este dato no basta para sostener de modo concluyente que las capas sometidas conservaban por entero su lengua ancestral; pero sí nos sirve para conjeturar que la práctica de la lengua latina habría podido presentar heterogeneidades mucho más marcadas de las que hemos estado estudiando e incluso que podría no resultar en este caso la lengua materna. En la primera hipótesis, la lengua litúrgica iba a enfrentarse de lleno con dificultades de *recepción* arduas de zanjar; pero en la segunda iba a tener que vérselas con una estructura de pensamiento moldeada sobre *categorías de lenguaje distintas*⁴⁷. La heterogeneidad no se restringiría al universo ya complejo de la lengua latina; sino que desbordaría eventualmente hacia la presencia de otras lenguas en vigor.

La adhesión del grupo dirigente godo a la lengua latina- como hemos apuntado más arriba- está plenamente documentada. Dos indicios, nuevamente, dejan abierta la posibilidad que hasta bien entrado el siglo VII la lengua materna de algunos grupos aristocráticos no haya sido el latín sino el godo. En primer lugar sabemos que la liturgia arriana- dispositivo de

⁴⁶ A manera de ejemplo, la siguiente pizarra descubierta en Peralejos de Solís, Salamanca: "[—] s(estarios) VI // [—] et Simplicius mod(ium) I // [—] + sus Maseti s(e)s (tarios) VI // [—] + dedi licias mo(ium) I // [—] s et Sigerius et Justina mod(ium) I // [—] Precurasor mod(ios) III // [—] deo mod(ios) // [—] uit Ioannis in angarias mod(ios) LX // [—] [—] ota XII—// [—] [[om ad oc]] // [—] n + etum adicie p(er)Sigerius ad mod(ios) a Lebaia // semertura mod(ios) XVI, tritico mod(ios) [—] // Flascino mod(ios) II, Flaine s(estarios) VI cum a [—] // suas conlibertas Flaina s(estarium) I, Maxima s(estarios) III // Manno mod(ium) I, Procula s(estarios) III; Bonus et Flamnus // exprendit Ioannis ad caballos mod(ios) // XXXIII, Masetius mod(ios) // ad Bodeneas mod(ios)" Pizarra 5, ant., en VELAZQUEZ, I., "Las pizarras visigodas", en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía VI*, Universidad de Murcia, Junta de Castilla y León, Alcalá de Henares, Murcia, 1989. Un análisis de esta pizarra en *op. cit.*, pp. 603-4.

⁴⁷ El problema de la recepción ha sido intensamente estudiado por la psicología cognitiva. En términos generales, se sabe que la recepción individual que un sujeto efectúa de un mensaje cualquiera está desde un principio mediada por el colectivo al que pertenece. Estudiando el proceso de internalización de los signos que efectúan los niños, escribe Vygotski, una de las autoridades más reconocidas en el tema: "(...) el proceso de internalización consiste en una serie de transformaciones: a) *Una operación que inicialmente representa una actividad externa se reconstruye y comienza a suceder internamente* (...). b) *Un proceso interpersonal queda transformado en otro intrapersonal*. En el desarrollo cultural del niño, toda función aparece dos veces: Primero, a nivel social, y más tarde, a nivel individual; primero entre personas (*interpsicológica*) y después en el interior del propio niño (*intrapsicológica*). Esto puede aplicarse igualmente a la atención voluntaria, a la memoria lógica y a la formación de conceptos. Todas las funciones superiores se originan como relaciones entre seres humanos". VYGOTSKI, L., , pp. 93-4. El subrayado no es nuestro.

transmisión fundamental del godo- continuó en vigencia hasta el 589, es decir hasta fines del siglo VI. En segundo lugar las fuentes documentan en muchos casos una onomástica regulada de acuerdo al godo y no al latín⁴⁸ ⁴⁹. Si la hipótesis que estamos desarrollando fuese de algún modo cotejable, una vez más el latín litúrgico debería vérselas con recepciones filtradas por otras lenguas⁵⁰. Habíamos comprobado ya que el carácter homogéneo del *eloquium* Isidoriano resultaba bastante relativo: con esta nueva dimensión lo que quedaría en tela de juicio es si verdaderamente a lo largo y ancho del reino visigodo se hablaba un *eloquium unicum*.

Más arriba también afirmábamos que en la epigrafía no sólo había estamentos subrepresentados sino que regiones enteras quedaban prácticamente marginadas de este tipo de documentación. Tal es el caso paradigmático de la

⁴⁸ A manera de ejemplo, la siguiente inscripción proveniente de Herguijuela, en el *Conventus Emeritenses*, en la región lusitana, datada para el 618: “*Guntholerta, fam[u]la De(i), vixit ann. XXXV. Requievit in pace d. IIII kl/ Maias era/ DCLVI*” *Epigr.* 55. Otro ejemplo del 643, la *Epigr.* 174.

⁴⁹ Respecto a la regulación de los nombres de personas, anota Josep Morsel: “*Un autre changement significatif est l’abandon progressif du principe de transmission du nom par variation. La variation consistait à composer le nom des enfants à partir d’éléments de nom récurrent dans la parentèle de chacun des deux parents. Une Landswinda de la fin du VIII^e tirait ainsi l’élément –swinda de la parentèle de sa mère Rodswinda (où l’on trouvait par ailleurs des Williswinda et Helmswinda) et l’élément Land- de la parentèle de son père Odoacer (d’où provenaient une Landsgrada un Gundland, un Landpert, etc.). Le frère d’Odoacer, Nordpert, et ses cousins Théopert, Raganpert et Adalpert, terminaient leur nom en –pert, tout comme le Landpert mentionné et des Turincbert, Rupert, etc. Si cette dernière parentèle a été désignée comme celle des Rupertiens (futurs Robertiens/ Capétiens), c’est parce qu’à partir de la fin du VIII^e, l’aristocratie développe la transmission des noms entiers au lieu des éléments. Chez les Rupertiens, il n’y a ainsi, après 800, plus autre nom en –pert que Rupert/ Robert, dont cinq porteurs sont attestés au seul IX^e. Ce changement est initié par les Mérovingiens et repris par les Pippinides des Charles Martel (...)*” MORSEL, J., (2004), pp. 68.

⁵⁰ Díaz y Díaz también enfatiza este aspecto: “Piezas significativas, por el contrario, para el estudio del latín de la Península son los documentos escritos sobre pizarra que en número de un centenar, de desigual extensión y calidad, se han venido encontrando en una bastante reducida extensión de Castilla la Vieja, que podríamos identificar con buena parte de las provincias de Salamanca, Cáceres y Ávila. Se trata de documentos jurídicos (donaciones, compraventas, confirmaciones judiciales, distribuciones) así como de textos de companage, relaciones de bienes y hasta ejercicios escolares. Escritos por muy diversas manos, algunos llevan las confirmaciones autógrafas de los testigos que las garantizan. Intervienen en ellas, a juzgar por datos paleográficos y onomásticos en los casos de testigos, tanto gentes portadoras de nombres hispanorromanos como de nombres visigóticos, dejando ver la pluralidad de población en estas regiones; interesa señalar que, salvadas las dificultades inherentes a las formas fragmentarias o incompletas, parecen reconocerse unos 60 nombres germánicos, unos 75 hispanorromanos (entre romanos y griegos) y unos 20 totalmente dudosos. Es buena muestra de la mezcla de poblaciones en este siglo VII, si se tiene en cuenta la pervivencia y exclusividad de la onomástica visigótica, y el carácter ambiguo de los nombres romanos. Algunas pizarras parecen haber sido escritas al dictado (...). Todas ellas revelan la preferencia por el texto escrito y la capacidad de personas para participar, incluso activamente, en su composición final. El hecho de que se trate de documentación de esta clase nos permite abordarlas como fuente importante para el estudio no tanto de la lengua hablada, lo que sería impertinente, como de la densidad cultural, en el sentido literario y gramatical, de sus responsables.” DÍAZ y DÍAZ, M., *op. cit.*, pp. 29- 30. El subrayado es nuestro.

*Gallaecia*⁵¹: efectivamente, las entradas sepulcrales galaicas publicadas por Vives para este período ascienden a 9 en total incluyendo suplementos y anexos. La exigüidad de esta cifra arranca incluso un comentario quejoso del editor⁵².

Resulta probable que en términos absolutos esta cifra se haya multiplicado en la actualidad; pero su escasez respecto a las demás regiones no se debe a la falta de campañas ni al desinterés científico por la cuestión, sino que se liga llanamente a un ejercicio errático de la práctica por parte de la población durante los siglos que estudiamos⁵³. Grupos enteros no han apelado a este dispositivo de manera alguna. Por fuentes eclesiásticas sabemos que los colectivos campesinos galaicos resignificaron las tradiciones ancestrales aferrándose principalmente a los cultos precristianos⁵⁴, y que los contactos con los señores eran tan débiles que estos debieron instalar en sus fincas oratorios para congregar de algún modo a los campesinos circundantes⁵⁵. Una vez más los datos no permiten sostener ninguna conclusión definitiva acerca de las lenguas que estos grupos hablaban efectivamente; pero inducen a postular una relación débil con el latín y presencia de lenguas maternas de origen celta.

⁵¹ Para el caso especial de la *Gallaecia*, ver en especial TRANOY, A. (1981); TOVAR, A. y BLÁZQUEZ, J. (1982), p. 122- 192; CARO BAROJA, J., (1981), p. 345- 422; BERMEJO BARRERA, J. en *idem et al.*, (1981), p. 29- 75; entre otros.

⁵² "La *Gallaecia* abarcaba los *conventus* Bracaraugustano y Lucense, al extremo norte de España, entre la Astúrica, a oriente, y la Lusitania, al mediodía. Es escasísimo el número de inscripciones halladas en esta región" VIVES, J., *op. cit.*, pp. 55.

⁵³ Para esto, ver anexo 7.

⁵⁴ Así lo atestiguan insistentemente los concilios bracarenenses. A manera de ejemplo: "[*De eo quod non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare lunae aut stellarum cursus*]: non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare et colere elementa aut lunam aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandas vel coniugia scienda, scribitur enim: "Omnia quae facitis aut in verbo aut in opere omnia in nomine Domine Iesu Christi facite, gratias agentes Deo" *Conc. Br. II*, 72.

⁵⁵ "[*Ut qui oratorium pro quaestu suo in terra suo fecerit non consecratur*]: Placuit ut si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligitur medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua opse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri, hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sactorum patrocinio sed magis sub tributaria conditione condita, audeat consecrare." *Conc. Br. II*, 6. Como ejemplo de análisis del culto de Eulalia en la *Gallaecia*, ver ARMADA PITA, X-L, *op. cit.* En relación a los cultos étnicos DE PINA, A., *op. cit.*

Resumamos hasta aquí los datos que tan trabajosamente hemos podido reunir en este pedregoso terreno. Isidoro, propulsor principalísimo del programa litúrgico visigodo, decretaba que el mensaje sagrado debía bajarse a la feligresía en la lengua de Roma. De acuerdo a la información que compulsamos, el latín estaba bastante extendido pero registraba heterogeneidades de varios tipos y en algunos casos podía incluso llegar a enfrentarse con estructuras lingüísticas no latinas. Este panorama complejo hacía que la lengua litúrgica estuviera obligada a recurrir a estrategias y mecanismos elaborados para facilitar el acceso a estos públicos la mar de diferentes. Lejos de amilanarse por esta dificultad, la *lingua sacra* desarrollará un varipinto abanico de recursos para hacer blanco en grupos tan heterogéneos.

2.3: Lengua en situación: el mensaje, el público y el servicio divino:

Paso a paso, el análisis nos ha venido mostrando cómo en la península se articuló el primado del registro lingüístico para la transmisión del mensaje revelado y qué especial cuidado se otorgó a la elección del idioma capaz de llevar a cabo esta tarea.

Frente a la heterogeneidad lingüística tan marcada que acabamos de relevar para el caso visigodo; librada al ruedo con públicos de competencias y procedencias disímiles domingo tras domingo, oficio tras oficio, ¿de qué modo la lengua litúrgica se las arreglaba para zanzar las distancias? ¿cómo zurría las diferencias? ¿Qué cuerdas terciaba para alcanzar algún grado de recepción en esos públicos variados?

Una primera hipótesis concurre al punto para dar respuesta a este problema: con seguridad, la lengua litúrgica se ajustaría pragmáticamente en cada

coyuntura al tipo de público reunido. Se calibraría de esta forma una lengua espigada para los oficios dirigidos al clero; otra correcta destinada a los oídos no siempre refinados de la aristocracia, y finalmente una simple para que consuma el pueblo llano. Así las cuestiones de recepción quedarían básicamente contempladas y el mensaje sagrado transmitido en el idioma autorizado por la tradición.

Un rápido examen de las fuentes litúrgicas desbarata sin embargo esta fácil solución⁵⁶. Observemos primeramente los oficios dirigidos al clero. El *Liber Ordinum* que recababa justamente el conjunto de ritos de uso oficial⁵⁷ - conservó varios ejemplos de esta clase: *Ordo ad ordinandum clericum*, *Ordo in ordinatione sacristae*, *Ordo in ordinatione abbatis*, etc.⁵⁸

⁵⁶ Para un catálogo y descripción del *corpus* litúrgico visigótico-mozárabe PRADO, G., (1927); AYUSO, T., [1953]; PINELL, J., (1971), p. 29-65; IDEM, (1957), p. 385-425; FERÓTIN, M., en IDEM, (1904) p. 11-37; JANINI, J., en IDEM (1991), p. 11-58; un panorama de conjunto en *DACL*, t. VI, col. 1394-1426; PINELL, J. en MARSILLI, S., (1978), p. 191-201. Un panorama general de la historia de la liturgia, con especial énfasis en la romana JUNGSMANN, J., (1951). Para la discusión acerca de la fijación cronológica de los códices litúrgicos MUNDÓ, A. (1965). En lo tocante al análisis retórico y lingüístico de la lengua litúrgica DÍAZ y DÍAZ, M., (1970), p. 1-74; IDEM, en FONTAINE, J. y HILLGARTH, J., (eds.), *op. cit.*, p. 25-40, SANCHEZ SALOR, E., en PÉREZ GONZÁLEZ, M., (comp.), *op. cit.*, p. 397-413. Más generales para el tema de la retórica medieval MURPHY, J., (1996) y Mc. KEON, R. (1942). ¶

⁵⁷ El concilio de Toledo IV de 633 atestigua la circulación de este tipo de colecciones: “[*De officiali libello parrochianis presbyteris dandum*]: Quando presbyteres in parrochiis ordinantur, libellum officiale a sacerdote suo accipiant, ut ad ecclesias sibi deputadas instructi succedant, ne per ignorantiam etiam in ipsis divinis sacramentis offendant, ita ut quando ad letanias vel ad concilium venerint, rationem episcopo suo reddant qualiter susceptum officium celebrant, vel baptizant”. *Tol. IV*, 26. Según Janini, existieron en circulación dos modelos de *Liber Ordinum*, uno para uso del obispo- el *maior*- y otro para uso del presbítero- el *minor*. La edición de Ferótin no hace esta distinción. De acuerdo a ambos autores, los manuscritos evidencian un largo proceso de elaboración de material litúrgico que se remonta hasta el siglo V. En el siglo VII la liturgia papal de Roma inaugura la etapa del libro de la misa metódicamente ordenado, con un formulario para cada festividad del año litúrgico y títulos sistematizados para las oraciones. En España, Julián de Toledo (680-690) revisó algunas colecciones que venían circulando bajo formatos de *libelli* y los organizó con un método. Los filólogos consideran que, tras la dominación árabe, los manuscritos conservados del norte de la Península transmiten el ritual visigótico así como las misas votivas y de difuntos según la revisión de Julián. Para ampliar información, *vid.* FERÓTIN, M.; JANINI, J., *op. cit.*

⁵⁸ Eric Palazzo anota lo siguiente a propósito de la historia de este tipo de libros litúrgicos: “*Les livres liturgiques ne sont pas nés du tour au lendemain. Au premier temps du christianisme, l'improvisation était la règle en matière de liturgie, avant de passer progressivement à la codification des textes. Plusieurs facteurs y ont contribué, chacun à des degrés divers. En premier lieu, il faut mentionner la définition d'une orthodoxie à travers les textes liturgiques, principalement les oraisons. L'Église a très tôt ressenti le besoin de surveiller le contenu des prières « improvisées » par les prêtres, surtout en Afrique du Nord au cours des I^e et V^e siècles. En second lieu, les autorités ecclésiastiques (Saint Augustin en tête) ont rapidement mis en cause la qualité des improvisations du clergé, si bien que l'on a opéré un choix de pièces parmi le « trésor » de la prière, a fin de retenir les meilleures tant pour leur qualité que pour contenu orthodoxe. L'apparition des livres liturgiques ne peut se comprendre sans un regard sur la mutation culturelle que représente, en Occident, l'émergence du livre en général.*” PALAZZO, E., (1993), pp. 61-2.

Como puede esperarse, en todas las piezas orientadas a un público experto en los asuntos sagrados se observa un vocabulario culto, estructuras sintácticas clásicas⁵⁹ y figuras retóricas elaboradas pero no barrocas. En el *Ordo misse votive quam dicit episcopus quando presbiterum ordinat*, por ejemplo, hay un uso extenso de metáforas y alegorías⁶⁰, y un empleo generoso de figuras refinadas como el poliptoton⁶¹, la diálage⁶², etc. Podríamos esperar que este nivel de lengua cediese paso a uno menos elaborado en el caso de las liturgias festivas, dirigidas a un público por naturaleza heterogéneo compuesto por el clero, la aristocracia y seguramente la plebe urbana⁶³. El vocabulario, sin embargo, vuelve a mostrarse ajeno al cotidiano⁶⁴, la sintaxis apegada a las formas clásicas, y nos encontramos nuevamente con figuras retóricas elaboradas como paralelismos⁶⁵,

⁵⁹ Un ejemplo de estructura abrazada: *Quatenus tibi in hoc seculo immaculatum offerens sacrificium, infinitum celeste tecum post transitum possideat regnum. Amen*. *L.O.* col. 243, 19-22; *L.O.ep.*, 526, 4-6. El subrayado es nuestro.

⁶⁰ A manera de ilustración, el siguiente párrafo despliega una cadena de metáforas relacionadas con la idea de la guerra que el presbítero va a tener que afrontar contra el diablo: "(...) *ut iuvatus gratia tua, nulla eum diabolica perfodiant iacula, neque deceptiosa eius adversus eum prevaleant tela*". *L.O.* col. 244, 29-33; *L.O. ep.* 534, 3-7.

⁶¹ Es decir, la utilización en un mismo enunciado de una palabra en funciones sintácticas distintas. A manera de ejemplo, este poliptoton doble que trabaja con la raíz *firmis* y con el sustantivo *Ecclesia*: "*Ut per eum (Christum) qui est firmamentum Ecclesiae, firmiter ipsa inlesa conservetur et contueatur Ecclesia*". *L.O.*, col. 247, 32-34; el *L.O. ep.*, siguiendo el manuscrito de Silos, tiene otra versión, *L.O. ep.* 537, 1-25. El subrayado es nuestro.

⁶² La diálage es la acumulación de sinónimos que refuerzan el sentido. Nuevamente ilustramos: "*Inmensam bonitatem tuam humiliter exoramus, Domine sancte, Pater eterne, Omnipotens Deus, ut huius famuli tui (illius) cor, quem ad sacerdotii ordinem promovemus, Sancti Spiritus tui dono digneris illustrare propitius*". *L.O.*, col. 243, 15-9; *L.O. ep.*, 526, 1-3. El subrayado es nuestro.

⁶³ Isidoro justifica de esta manera la institución de la fiesta: "*Omnes autem festivitates pro varietate religionum diversaque in honore martyrum tempora ideo a viris prudentibus instituta sunt ne forte rara congregatio populi fidem minueret in Christo*". *Isid. Hisp., De eccl. off.*, I, XXXVI, 11-7, p. 42. Cesáreo de Arlés, por su parte, ofrece testimonios de la participación de los habitantes de la ciudad en las festividades religiosas. "*Magnum nobis gaudium fecit, fratres dilectissimi, fides et devotio vestra. Nam quantum vos adveniens ad ecclesiam venire videmus, tanto maiore laetitia exultamus et Deo gratias agimus, quia cor vestrum ita possidere dignatur, ut nobis de vestra conversatione magna laetitia generetur. Sed rogo, ut, quod ostenditis in corpore, in corde servetis. Scitis enim, fratres, omnes homines istam consuetudinem observare, ut, quando in sanctis solemnitatibus ad ecclesiam venturi sunt, vestimenta aut nova, si potest fieri, aut certe vel nitida studeant exhibere. Nam qui veterem tunicam habet, novam sibi praeparat, ut ad ecclesiam ornatus procedat; qui vero sordidam habet, lavare contendit; qui ruptam, sarcire conatur: ut inter homines nihil ruptum, nihil sordidum circa ipsum possit humanis oculis apparere*". *Cés Arl., Ser. XIV*, 1, 1-19.

⁶⁴ Tomemos, a manera de ejemplo, el siguiente fragmento perteneciente a una oración de la fiesta de vigilia pascual: "*Domine Ihesu Christe, gloriose Conditor mundi, qui cum sis splendor glorie, equalis Patri Sanctoque Spiritui, carnem immaculatam adsumere dignatus est, et gloriosas tuas sanctas palmas in crucis patibulum permisisti configere, ut claustra dissipares inferni et humanum genus liberares de morte: (...)*" *L.O.*, col. 199, 13-8; *L.O. ep.* 394, 1-4.

⁶⁵ "*Et sic dicamur ut audiamur, sic confiteamur ut salvemur. Fide ergo dicamus, corde clamemus. Ipse autem Dominus Deus noster audiet profecto vocem nostri clamoris, si integram devotionem probaverit*

anástrofes⁶⁶ e inclusive en algunos casos con pasajes enteros de profundo contenido lírico⁶⁷.

Para abonar nuestro asombro, a nivel de las liturgias dirigidas a campesinos⁶⁸ se repiten una vez más los rasgos lingüísticos que ya hemos examinado para los casos anteriores: el vocabulario persiste rico y culto⁶⁹; la sintaxis conserva la estructura clásica y nuevamente la retórica se muestra prolífica en figuras elaboradas como paronomasias⁷⁰ y enumeraciones⁷¹.

mentis. Ipse aperiat ianuam paradisi, qui confregit portas inferni. Ipse perducatur ad arborem vite, qui eruit de lacu miserie. Ipse populum suum eruat a flagello, qui se teneri permisit a Pontio preside Pilato. Ipse in regno suo perducatur confitentes, qui pati dignatus est pro impiis innocens." *L.O.*, col. 201, 41-5/ col. 202, 1-6; *L.O. ep.* 399, 3-11. (El subrayado es nuestro).

⁶⁶ "Ad iusta illorum, huius nostre obsequelle suscipe votum et spirituali nos dita gaudio indefesso" *L.O.*, col. 182, 7-9; *L.O. ep.* 339, 7-9.

⁶⁷ Por ejemplo para la vigilia de Pascua, el *Ordo de VI feria in Parasceve* incluye el siguiente himno: "*Crux fidelis, Inter. Omnes arbor una nobilis. Nulla talem silva profert, flore, fronde et germine. Dulce lignum, dulce clavum, dulce pondus sustinet.*" *L.O.*, col. 196, 24-6; *L.O. ep.* 391, 1-3. A este himno lo sucede un largo poema de 138 versos compuesto por Venancio Fortunato.

⁶⁸ Como afirmábamos en la nota 4, es el concilio primero de Toledo, fechado hacia 397-400, el que por primera vez menciona en fuentes conciliares la existencia de iglesias situadas fuera del casco urbano *vid. Tol. I*, 5. Para el 589, fecha en que se celebra el concilio III de Toledo, la red de iglesias rurales es considerable. Alrededor de estos años se redacta para Galicia el *Parrochiale suevum*, que enumera y asigna a las diferentes diócesis las iglesias rurales existentes (DAVID, P. *Etudes historiques sur la Gallice et le Portugal du VIe. au XIIe. siècle*, Institut Français au Portugal, Lisboa-Paris, 1947). Desgraciadamente, este documento mandado a redactar por el rey suevo Teodomiro no tiene contraparte en el territorio ocupado por los visigodos. Para este caso, tenemos que atenemos a la epigrafía y a las fuentes conciliares. Ambas fuentes utilizan un vocabulario especial para designar a las iglesias emplazadas en ámbito rural. Por lo general, las palabras que se emplean son *ecclesia*, *basilica* y *parrochia*. *Ecclesia* hace referencia preferentemente al edificio, al recinto sagrado. En repetidas ocasiones se alude a las *ecclesie diocesane* (Tarrag., 8) o a *ecclesie parrochialis* (Br. II, 2). La palabra *basilica* se aplica por lo general a iglesias consagradas a algún santo (Br. II, 6; *Epigr.* 153) y pueden localizarse tanto en áreas rurales como en la ciudad; y finalmente *parrochia* alude a una iglesia menor, casi siempre de carácter rural (*Mét.*, 18). En el *Liber ordinum* a algunas iglesias menores alejadas de la principal y autorizadas a celebrar el bautismo en Pascuas y Pentecostés se las denomina *tituli* (para este punto, revisar la nota 2 de la columna 187 de Marius Férotin). En el área de la Galia merovingia, se utiliza con frecuencia la palabra *oratoria* para hacer referencia a iglesias rurales de fundación privada (Chalon 14, en GAUDEMET, J. y BASDEVANT, B. (eds), *Les canons des conciles mérovingiens (VIe.-VIIe siècle)*, SC n° 353, Paris, 1989).

⁶⁹ A manera de ejemplo: "*Predicamus, Domine, nec tacemus pro nostra te redemptione traditum, mortuum et sepultum, ad celos ascendisse post transitum et ad iudicium in fine venturum. Unde petimus ut hec oblata sanctifices, et sumentium pectora propitiatus emacules, Amen.*" *L.O.*, col. 189, 33-8.

⁷⁰ Es decir, vecindad de palabras con cierta semejanza fónica. A manera de ejemplo: "*Via que nos duxit ad te, veritas que nos confirmavit in te, vita que nos vivificavit in te* (...) " *L.O.*, col. 189, 40-1. El subrayado es nuestro.

⁷¹ "*Qui singulariter miseratus humanam naturam, que a te bene condita et a te male dissociata, recesserat poste perditionis casum, tibimet in unitate persone conectis, in veritate carnis adsumis, in potentia divine operationis execres, in humilitate passionis exaltas, in victoria crucis sublimas, in sanguine abluis, in morte vivificas, in resurrectione clarificas.*" *L.O.*, col. 207, 40-6. El subrayado es nuestro.

Este brevísimo examen nos permite deducir unos primeros elementos. Como podemos constatar, el tipo de público no fue la variable principal que a su turno moduló el nivel de la lengua en la liturgia visigoda. Oficialmente no hubo un conjunto de rasgos estables que distinguieran firme y claramente la liturgia de unos grupos respecto a la de otros. Se pueden advertir, de manera amplia, una concurrencia de elementos; pero individualmente estos rasgos podían hallarse tanto dirigidos a un grupo como a otro, se desmontaban y desplazaban.

¿Habría una diferencia entre el rito que indicaban las fuentes y el que se desplegaba en las prácticas? Seguramente que sí; no obstante el hecho que el ajuste al tipo de público debiera llevarlo a cabo cada oficiante según su formación y punto de vista particular ya muestra que la estrategia de la lengua litúrgica desatendía grandemente este aspecto.

El dispositivo litúrgico no persiguió una comprensión al detalle, un seguimiento término a término del contenido por parte de la totalidad del público a la cual se expuso. Atendió básicamente a otros parámetros de regulación: buscaba calibrarse ante todo en relación a la materia revelada. Aspiraba a contener con la mayor excelencia posible un contenido que preexistía, que existía fuera de ella misma. La lengua de esta liturgia trabajaba como una *forma*, un envase que transmitía el contenido de un mensaje. En este sentido constituyó una *palabra estamental*, descifrable sólo por un grupo reducido de iniciados en la lectura, en la escritura, y en la teología.

La liturgia en consecuencia vigorizó las divisiones sociales y culturales ya demarcadas por otras prácticas⁷². Muchas de estas- el derecho, el dispositivo dominial, para dar algunos ejemplos- abrían distancias muy efectivas entre los

⁷² Nuevamente es Cesáreo de Arlés quien más información nos provee acerca del grado de comprensión real que alcanzan los campesinos: "*Sed dicit aliquis: Ego homo rusticus sum, et terrenis operibus iugiter occupatus sum; lectionem divinam nec audire possum nec legere. Quam multi rustici et quam multae mulieres rusticanae cantica diabolica amatoria et turpia memoriter retinent et ore decantant! (...) Nemo ergo dicta; non possum aliquid de id quod in ecclesia legitur retinere. Sine dubio enim, si velis, et poteris: incipe velle, et statim intelleges.*" *Cés. Arl., Ser. VI, 3.*

estamentos dominados y los dominantes; pero también emparejaban a los especialistas en asuntos sagrados con el resto de la elite dirigente. Desplegada una y otra vez a lo largo del año, la liturgia buscó consolidar en cambio la preeminencia sin rivales de la Iglesia en el terreno puntual de los signos. La forma de llevar a cabo este programa resultó, como ya veremos, absolutamente original.

2. 4: Creando palabras, recreando la lengua, fundando un lenguaje en común

En un debate ante especialistas reunidos en congreso, Manuel Díaz y Díaz lanzó acerca del latín peninsular durante los siglos VI y VII la siguiente idea:

"Je crois qu' il s' agit vraiment d' une relatinisation. Parce qu'il y avait déjà une latinisation qu' on connait tres bien a l' époque romaine: les inscriptions sont abondantes dans toute la collection pour les IVe. et Ve. siècles. Elles sont toujours rédigées en un latin de ~~modeste~~ modeste, mais assez courant; et a ce moment- là, on assiste a une nouvelle latinisation qui va constituer le véhicule de la catholicisation- pas seulement la christianisation, mais surtout la catholicisation de certaines contrées. (...) Cette "re- latinisation", d' abord des couches supérieures de la société, ensuite de toutes les autres, est, a en croire la socio- linguistique moderne, un phénomène tres courant."^{73 74.}

⁷³ DÍAZ y DÍAZ, M. "El latín de España" (discusión), en FONTAINE, J. y HILLGARTH, J., *op. cit.* p. 39 (el subrayado es nuestro). Otro experto importante que ya hemos citado, Michel Banniard, también adhiere a esta postura. Ver BANNIARD, M., *op. cit.* pp. 112.

⁷⁴ Para evolución del latín al romance, ver bibliografía en notas 34 y 35. En lo relativo a cuestiones estrictamente gramaticales y de historia de la gramática HOLZ, L. en FONTAINE, J. y HILLGARTH, J. *op. cit.*, p. 41- 86; LAW, V., 1997; MENÉNDEZ PIDAL, R., (1977). Para un panorama de la literatura latina de la época, AUERBACH, A., (1961). En lo tocante al uso de la lengua en la predicación litúrgica AMOS, Th. (1993), p. 1- 14; LONGÈRE, J., (1983); MURPHY, J., (1996).

De acuerdo a este filólogo, lejos de registrarse durante estos siglos un desmayo lento de la vieja lengua latina, lo que ocurrió por el contrario en la península fue una nueva latinización de la mano de la Iglesia. ¿Qué dispositivo- qué *habitus*, en palabras de Bordieu- estaba mejor posicionado para llevar a cabo el grueso de esta tarea que la solemnidad litúrgica? La liturgia se desplegaba con piadosa regularidad a lo largo de todo el año⁷⁵, contaba con arquitecturas especiales diseminadas capilarmente en el territorio⁷⁶ y congregaba en un mismo lugar a públicos disímiles⁷⁷: pocas instituciones en el reino visigodo se apoyaban, en suma, en diagramas tan estructurados. Sobre ella descansó medularmente la tarea de relatinización⁷⁸.

Como acabamos de examinar en el apartado anterior, la liturgia no buscó cumplimentar esta tarea modulándose en torno a las competencias lingüísticas del público. En la lengua y a través de la lengua, elaboró otras formas de semantizar, de introducir y dotar de sentido a las palabras para que pudieran ser internalizadas por el amplio conjunto de los no iniciados. Compulsando las

⁷⁵ A propósito del control del tiempo que ejercía la liturgia, Eric Palazzo escribe en referencia a los siglos que estudiamos: "*Mais bientôt, dès le V^e siècle, sont venues s'ajouter des fêtes de saints- le sanctoral-, avec au premier chef les fêtes de la Vierge et des saints vénérés dans des églises locales, qui prend place à côté du temporal constitué des fêtes christologiques. Dans l'Antiquité, chaque jour de l'année ne fait pas obligatoirement l'objet d'une affectation liturgique précise et il existe ainsi bon nombre de fêtes ordinaires (un jour du calendrier). Le Moyen Age aura cependant à coeur de "combler" progressivement les vides en créant de nouvelles fêtes. Un autre phénomène, parallèle à celui de la constitution du sanctoral, est apparu pour remplir de façon progressive le cycle annuel"* PALAZZO, E., (2000), p. 102.

⁷⁶ Para este tema revisar nuevamente nota 4 y 68. En especial referencia a España, resultan importantes GODOY FERNÁNDEZ, C., (1998); RIPOLL, G., ARCE, J., en BROGIOLO, G.; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N., (2000).

⁷⁷ Así como ejercía un preciso control del tiempo, la liturgia desarrolló una política sobre los espacios. Para ilustrar esto, anota por ejemplo Karl Shreiner: "*Au travers des processions, les villes se métamorphosaient pour un temps en une communauté cultuelle et sacrée qui, animée par un souci de prospérité terrestre et de salut éternel, essayait de se gagner les bonnes grâces de Dieu et de ses saints.*" SCHREINER, K., en SCHMITT, J.- C. y OEXLE, O., (2002), p. 201.

⁷⁸ García de la Fuente analiza de este modo las innovaciones experimentadas en el latín cristiano y la influencia de la lengua bíblica: "No descenderemos a detalles sobre las relaciones entre la liturgia y la Biblia, porque es algo evidente (...). La verdadera novedad lingüística en el mundo cristiano antiguo es la lengua latina de la Biblia o lo que llamamos aquí el *Latín Bíblico*. La novedad del *latín cristiano* con respecto al *latín profano* de la época es bastante menor de lo que se cree, si se hace la debida distinción, obligada y científica, entre *latín bíblico* y *latín cristiano*. El 80 por ciento, por lo menos, para dar unas cifras aproximadas, de las novedades del *latín cristiano* no son más que innovaciones del *Latín bíblico*, forzadas por la literalidad de las versiones latinas de la Biblia. En *sintaxis*, por ejemplo, las auténticas novedades son todas de origen bíblico. En *léxico* y *semántica*, el latín cristiano sí presenta sus propias novedades. Pero sin olvidar que muchas de ellas tienen también origen bíblico." GARCÍA de la FUENTE, O., *op. cit.*, pp. 327 y 337. El subrayado es del autor.

fuentes hemos en efecto advertido que tanto en los oficios dirigidos al clero, como al público amplio de la ciudad, como al campesinado, rey y aristocracia en particular⁷⁹, la liturgia apeló a tres mecanismos, tres modos distintos de infundir sentido a sus palabras: uno ligado a la *repetición*, otro a la *acumulación* y finalmente otro vinculado a la *metáfora*.

Comencemos por la repetición. Esta en efecto constituyó uno de los procedimientos de semantización más utilizados por el dispositivo litúrgico. Repitiendo una y otra vez a lo largo de la ceremonia determinados fonemas, el público se familiarizaba con palabras extrañas a la lengua latina- *Amén*, la más común⁸⁰, y también con semas de factura original, es decir, con neologismos⁸¹.

⁷⁹ El *Liber Ordinum* contiene numerosas piezas litúrgicas que se dirigen a la institución monárquica y a su séquito de aristócratas. A manera de ejemplo, *Ordo quando Rex cum exercitu ad proelium egreditur* *L.O.*, cols. 149- 153; *L.O. ep.* 275- 285, p. 146-8; *Ordo missae votivae de Rege*, *L.O.*, 293- 4, 1- 15; *L.O. ep.* 656- 672, p. 234- 237. En las mismas se puede observar juegos retóricos interesantes alrededor del campo lexical de la monarquía. La siguiente catacrexis resulta interesante al respecto: “*Te invocamus, Domine, precibus nostris adesse propitius, qui es Rex regum et Dominus dominantium; ut principem nostrum illum, cum coniuge sua Illa, de sede tue maiestatis benignus aspicias (...)*.” *L.O.*, col. 294, 26- 30; *L.O. ep.* 665, 1-4, p. 235- 6 (El subrayado es nuestro).

⁸⁰ Por ejemplo, esta repetición de la misma palabra *Amén*: “(Oratio) *Dona, Domine, sacerdotibus tuis, ut convenire facias fructum operum cum eminentia dignitatum: ut mercedem potius habeant de labore, quam iudicium de honore, amen. (deinde Lectio Genesis) Oratio: Pacem Dominicam, pacem quoque nostram, Deum Patrem omnipotentem, qui pacis est auctor, postulemus, ut adsit in ordinatione sua/ catholicis ducibus et barbaras gentes refrenet: quatenus, rebus omnibus sua lege compositis, eius solummodo imperiis serviamus, amen.*” *L.O.* col. 220, 1- 13 (El subrayado es nuestro). A propósito de los semitismos en el latín cristiano, anota García de la Fuente: “Los semitismos directos, en cambio, no son muy numerosos si excluimos de la cuenta los nombres propios- de persona o de lugar-, porque si los incluyéramos, los semitismos serían numerosísimos, por ejemplo: *Adam, Noe, Abraham, Libanus, Palaestina, Sion (...)*. Entre los hebraísmos más conocidos pueden citarse *alleluia, amen, gehenna, levita, cherubim, seraphim, mana, pascha, sabbatum, satan, satanás, mesías, etc.* Todos ellos, claro está, entraron en el latín cristiano a través de las versiones latinas de la Biblia.” GARCÍA de la FUENTE, O., *op. cit.*, pp. 61.

⁸¹ Tomemos el ejemplo de *salutare*. De acuerdo a García de la Fuente, “El grupo de neologismos es muy importante, porque entran en él gran número de términos cristianos. En su mayoría son palabras que indican conceptos abstractos relacionados con las verdades de la fe. (...). Así, por ejemplo, junto a la palabra *salus*, “salud del alma”, “salvación”, se creaba una palabra específicamente cristiana, *salutare*, “lo relacionado con la salvación”, “lo que da la salvación”. Se creaba, además, *salvator*, “salvador”, “Quien da la salvación”, término equivalente al griego *sóter*, evitando así el término profano, más neutro, *servator*, aplicado por la lengua profana a Júpiter, dato que contribuyó a su eliminación del lenguaje cristiano (...).” GARCÍA de la FUENTE, O., *op. cit.*, pp. 42- 3. Un ejemplo del uso en la lengua litúrgica del verbo *salutare* y de la familia de palabras con él asociadas: “*Deum immortalium numerum et salutarium gratiarum, Fratres dilectissimi, concordi mente et humili oratione poscimus, ut per Verbum, et Sapientiam, et Virtutem suam, Dominum nostrum Ihesum Christum Filium suum, concurrenti ad salutare baptismum plebi sue gratiam nobis creationis indulgeat (...)*” *L.O.*, col. 219, 9- 15.

Pero este mecanismo no se limitaba a reiterar palabras sueltas: se activaba frecuentemente aliterando sonidos a lo largo de un enunciado⁸² y condensando fórmulas⁸³.

La repetición intervenía directamente sobre la escucha del público, deteniendo el flujo del discurso en un conjunto acotado y estable de referentes fónicos. Este procedimiento ante todo jerarquizaba elementos y fijaba la atención del oyente, condición básica para que un discurso oral articule significación. Pero además en tanto resaltaba la dimensión significante rebajaba, diluía la importancia del significado, liberando a las palabras de sus referentes propios denotados por la tradición. Esta intervención otorgaba a la lengua trabajada por la repetición un carácter fuertemente *performativo*⁸⁴. La semantización que articulaba el mecanismo de repetición en el discurso litúrgico no volvía sobre los significados tradicionales, sino que movilizaba la lengua heredada para instalar referentes nuevos⁸⁵.

⁸² Existen en la prosa litúrgica muchas aliteraciones, como por ejemplo: "(Oratio): *ut lingua mea, que proximorum utilitati deservit, non erroris redoleat occasu, sed vite eterne sine fine preconio resonet.*" *L.O.* col. 230, 10-3; *L. O. ep.*, 478, 7-9, p. 195-6 (El subrayado es nuestro).

⁸³ El empleo de fórmulas será analizado de modo especial más abajo. Ver nota 86.

⁸⁴ Para procesos de semantización alternativos, AUSTIN, J., (1962); y BARTHES, R., (1986).

⁸⁵ Esta intención de instalar referentes nuevos y un trabajo intensivo sobre la lengua se advierte claramente, a manera de ejemplo, en la introducción al concilio I de Braga. En él se programa repetir ante los campesinos una serie de condenas de contenido teológico a la herejía de Prisciliano: "*Prius ergo de statuta fidei sicut superius dictum est proferamus/ nam licet iam olim Priscillianae haeresis contagio Spaniarum provinciis detecta sit et damnata, n equis tamen aut per ignorantiam aut aliquibus, ut adsolet, scribentibus deceptis apocryphis aliqua adhuc ipsius errores pestilentia sit infectus, manifestius ignaris hominibus declaretur quia in ipsa extremitate mundi et in ultimis huius provinciae [regionibus] constituti aut exiguam aut pene nullam rectae eruditionis notitiam contingerunt. Credo autem vestrae beatitudinis fraternitatem nosse, qui [a] eo tempore [quo] in his regionibus nefandissima Priscillianae sectae venena serpebant, beatissimus papa urbis Romae Leo, qui quadragesimus fere extitit apostoli Petri sucesor, per Turibium notarium sedis suae ad synodum Gallaeciae contra impiam Priscillianae sectam scripta sua direxit. Cuius etiam precepta Terraconensis et Carthaginensis episcopi, Lusitani quoque et Baetici facto inter se concilio regulam fidei contra Priscillianam haeresem cum aliquibus capitulis conscribentes ad Balconium tunc huius Braccarensis ecclesiae praesulem direxerunt. Unde quia et ipsum praescriptae fidei exemplar cum suis capitulis prae manibus hic habemus, pro instructione ignorantium, si vestrae placet reverentiae, recitetur. Omnes episcopi dixerunt: Valde necessaria honorum capitoliorum est lectio, ut dum simplicioribus quibusque pristina sanctorum patrum statuta panduntur, abominata iam olim a sede beatissimi Petri apostoli et damnatae Priscillianae haeresis figmenta cognoscant. / Lectum est exemplar fidei cum capitulis suis, quae ne prolixitatem facerent his gestis minime sunt inserta. Post lectionem capitulorum [omnes episcopi dixerunt: Licet horum capitulorum] lectio necessaria retensita sit, tamen evidentius et simplicius ea quae sunt execrabilia ita positae etiam modo capitulis declarentur, [ut] et qui minus est eruditus intelligat (...)." *Br. I*, introd.*

Observemos que en algunas circunstancias- especialmente en los servicios dirigidos a campesinos- se exhortaba al público a que participara en la recitación grupal de una fórmula⁸⁶. La fórmula proponía un modelo de lengua en la cual el fiel estaba de antemano colocado como un reproductor de signos, no como un auténtico productor. La repetición, en suma, formaba al oyente en un *uso diferente* de la lengua.

El segundo mecanismo que implementó el dispositivo litúrgico para semantizar su discurso fue la acumulación. Al igual que el procedimiento anterior, la acumulación de sentidos se realizaba a través de varias figuras retóricas, como por ejemplo la enumeración⁸⁷ y la proliferación de epítetos⁸⁸.

Haciendo que varios elementos se dispusieran y gravitaran alrededor de una misma idea, agregando datos a un elemento y no a otros; la acumulación también jerarquizaba, realizaba unos segmentos del discurso en desmedro de los demás. En este sentido, el mecanismo volvía a operar orientando la escucha del

⁸⁶ En la fiesta de bendición de las palmas, durante la semana de Pascuas, el obispo se dirige directamente al público y desarrolla el siguiente sermón: "*Karissimi: accipite regulam fidei, quod symbolum dicitur, et cum acceperitis, in corde scribite et cotidie dicite. Antequam dormitatis, antequam procedatis, vestro simbolo vos munite. Symbolum enim nemo scribit, ut legi possit, sed ad recensendum, ne forte delecti oblivio quod non tradit lectio. Sit vobis codex vestra memoria. Quod audituri estis, hoc credituri, hoc etiam lingua redditori. Ait enim Apostolus: "Corde creditur ad iustitiam, oris autem confessio fit in salutem (...). Signate ergo vos et respondite: "Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Iesum Christum Filium eius unicum, Deum et Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine, Passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit unius a mortuis. Ascendit in celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Credo in Sanctum Spiritum, Sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem omnium peccatorum, carnis huius resurrectionem, et vitam eternam, Amen. Ut facilius memoriæ vestre possint inherere que dicta sunt, textum Symboli ordinemque repetamus: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Tertio quoque textum Symboli recenseamus, ut quia fidem divine Trinitatis Symbolus in se continet, ipse numerus repetitionis eum sacramento conveniat Trinitatis: "Credo in Deum" *L.O.* col. 184, 10- 22; col. 185 y 186, 1- 10; *L.O. ep.* 350, 1- 29 p. 170-1. Para ponderar el grado de penetración de este ejercicio entre las feligresías campesinas ver *Br II*, 1. Para el espacio galo, *Cés. Arel., Ser. VI*, 3. Estos mandatos de repetición se ven especialmente en liturgias campesinas, pero podemos advertir su aplicación para un público aristocrático también. Ver *Tol. V*, 7. Para ponderar la difusión efectiva del uso de fórmulas, ver particularmente *Epier.* 552 que reproduce el Credo.*

⁸⁷ A manera de ejemplo, el siguiente fragmento de oración perteneciente al domingo de Ramos: "*Domine Iesu Christe, qui ante mundi principium cum Deo Patre et Spiritu Sancto regnas unus, et regni tui finis est nullus; qui per legem et prophetas predicantus es venturus, et in plenitudine temporum pro mundi salute venisti incarnatus; qui asellum residens ad diem festum in civitate Iherusalem iussite venire (...)*" *L.O.* col. 182, 23- 29; *L.O. ep.* 341, 1- 6. El subrayado es nuestro.

⁸⁸ De la misma pieza litúrgica: "*Alme pater, omnipotens Rex, omnium creator et domine, cuius super ethera sedis est, quem nullus cernit et omnis laudat in excelsis celica dulci fragore potestas: (...)*" *L.O.* col. 180, 16- 19; *L.O. ep.*, 336, 1-4. El subrayado es nuestro.

oyente. No resultaba indispensable- una vez más- que el oyente comprendiera tramo por tramo todos los segmentos acumulados; lo que este mecanismo buscaba es que el oyente decantara ciertos referentes, reparase en ellos y los recortase del flujo del discurso.

El procedimiento de acumular sentidos trabajaba, de manera simultánea, en otra dirección. Multiplicando datos, elementos alrededor de una misma idea, generaba desplazamientos en los significados tradicionales, mudanzas progresivas de sentido⁸⁹. El cuerpo de la palabra se iba prestando a denotar gradualmente referentes nuevos. En suma, tanto la repetición como la acumulación constituyeron mecanismos utilizados por la liturgia para producir significados nuevos en una lengua muy vieja.

Para completar este panorama de recursos implementados en la lengua, nos falta describir un último procedimiento: la metáfora. La metáfora constituyó un expediente familiar al discurso cristiano, generosamente utilizado ya en las sagradas escrituras⁹⁰, y exhaustivamente analizado por la lingüística como mecanismo de semantización⁹¹.

⁸⁹ Consideremos, para ilustrar este punto, el ejemplo de las palmas. La simbología de la palma está ampliamente constataada en la cultura romana, y en esa tradición se la asocia a la salud, al triunfo, a la victoria, a la potencia, a la juventud. El cristianismo retoma esa simbología, la enlaza con la vertiente judía que hace de la palma un símbolo de la espera mesiánica, y finalmente termina superponiendo a esos sentidos el de la resurrección. En la liturgia visigoda, el discurso refuerza y sanciona esos desplazamientos operando de este modo: "*Domine sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, qui per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum cuncta ex nihilo procreasti; et virtute Sancti Spiritus variis ac multimodis creaturis mundi machinam perarmasti, ut homo a te conditus ac tue eternitatis lumine inlustratus, tuorum influens opera mirabilium/ tibi laudes pro cunctis persolveret conditori omnium rerum: te supplices imploramus ac petimus, ut viriditatis arbuscule ramos palmarum, salicum vel olivarum tua virtute benedicere ac sanctificare digneris, ut eorum exemplo, qui tibi Iherosolimam properanti occurrentes cum ramos palmarum, complentes vaticinia ac prophetarum laudibus gloriam concinuerunt, nos quoque mente eorum innocentiam possidentes, acceptabiles tibi nostrarum mereamur offerre sacrificium laudum: ut vel, ad iudicandum veneris mundum, adispiscentes cunctorum veniam delictorum, sicut nunc coram te horum tenuerimus ramuscula frondium, ita mereamur percipere palmas victoriarum, Amen.*" *L.O.* col. 179, 7- 14; col. 180, 1-16; *L.O. ep.* 335, 1- 16, p. 166. Para advertir el campo de trabajo del símbolo de la palma en la Antigüedad clásica y cristianismo, *DACL*, T. XIII, cols. 947- 961. En relación al uso de la simbología de la palma en la vertiente judía, y su reutilización cristiana, DANIELOU, J., (1961), p. 9- 32.

⁹⁰ Para este tema, RICOEUR, P. y LEVINAS, E. (comps.), (1977), especialmente p. 38- 50; CAMERON, A., especialmente p. 48- 57.

⁹¹ El análisis clásico de las formas de semantizar que articula la metáfora es, sin duda, el de JAKOBSON, R. (1988). En su *Avs Grammatica*, Julián de Toledo anota la siguiente definición: "*Metaphora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quattuor: ab animali ad animal, ab inanimali ad inanimale, ab*

La liturgia visigótica se valía de metáforas aisladas⁹², de cadenas de metáforas conocidas como "alegorías"⁹³- y con frecuencia de alegorías que remitían a elementos o pasajes especiales de las escrituras sagradas. Este último tipo resulta particularmente interesante por su manera de dotar de nuevos sentidos a las palabras y crear referentes distintos.

Por lo general partían de objetos o experiencias sensibles, cotidianas, presentes en el ritual- el haz de olivo portado por los fieles en la fiesta del domingo de ramos, los cirios llevados en alto por el clero y la feligresía en la vigilia del sábado pascual, etc.⁹⁴. Las palabras que componían el campo semántico demarcado por ese objeto se iban asociando una a una, a lo largo de la liturgia, a categorías teológicas que el discurso quería presentar: en el caso de la ceremonia del sábado, la luz del cirio se asociaba a Dios, la lucerna a las almas de los hombres, nuevamente la luz a la verdad y la oscuridad a la mentira y al pecado, etc.⁹⁵. Estos sentidos se retomaban y reforzaban en las oraciones y elementos posteriores que contenía la pieza litúrgica, y que eran presentados al

animali ad inanimale, ab inanimali ad animale." *Iul. Tol., Ars. Gramm.*, II, XIX, 10-14, en MESTRE YANES, M. (ed.), *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda. Estudio y edición Crítica*, Publicaciones del Instituto provincial de investigaciones y estudios toledanos, Toledo, 1975. Para una definición técnica de la metáfora MORTARA GARAVELLI, R. (1991); Para un panorama sintético de los procedimientos y elementos de la retórica antigua, BARTHES, R., (1993).

⁹² En una pieza litúrgica dirigida a público campesino- a manera de ejemplo- podemos leer: "*Omnes qui redemptionis nostre misterium / colimus (...)*" *L.O.*, col. 207, 42-3; *L.O. ep.* 421, 1-2. El subrayado es nuestro.

⁹³ Ver nota 60.

⁹⁴ Ya desde el comienzo de la liturgia del sábado pascual se hace referencia al objeto- vela: "(...) *congregatis omnibus, induunt se diacones vel clerici albas; et sedens episcopus in sede ad consensorium, accedunt presbiteres, diacones, clerus omnisque populus ad episcopum et accipiunt ab eo cerea.* (...) " *L.O.* col. 208, 14- 16; *L. O. ep.* 423, 2- 5. El subrayado es nuestro.

⁹⁵ "*Benedictio lucerne in sacrario: Exaudi nos, lumen indeficiens, Domine Deus noster, unici luminis, lumen auctor luminum, que creasti et inluministi, lumen angelorum tuorum, Dominationum, Principatum, Potestatum et omnium intellegibilium, qui creasti lumen sanctorum tuorum. Sint lucerne tue anime nostre, accedantur a te et inluminentur abs te. Luceant veritate, ardeant caritate. Luceant et non tenebrescant; ardeant et non cinerescant. Benedic hoc lumen, o Lumen! Quia et hoc quod portamus in manibus tu creasti, tu donasti. Et sicut nos per hec lumina que accedimus de hoc loco expellimus noctem: sic et tu expelle tenebras a cordibus nostris. Simus domus tua lucens de te, lucens in te. Sine defectu luceamus, et te semper colamus. In te accendamus et non extinguamur.*" *L.O.* col. 209- *L.O. ep.*, 424, 1- 14.

público por diferentes miembros del clero oficiante encargado de poner voz a las diferentes partes del ritual⁹⁶.

Como podemos advertir, este procedimiento metafórico operaba en sentido inverso a los mecanismos de repetición y acumulación que antes analizábamos. Si estos últimos, a partir de recursos de la lengua, connotaban nuevos sentidos a las palabras y recortaban de esta forma referentes distintos; la metáfora encontraba al referente ya instalado, se plegaba a él, le otorgaba un efecto de verdad que lo hacía aparecer un real más pleno que los objetos sensibles en los cuales se estaba encardinando.

Finalmente, el efecto de verdad terminaba por instalarse en el discurso a través de una asociación explícita al tiempo. El único objeto sensible- el cirio-, asociado al presente; reenviaba al tiempo mítico de la Creación, y anticipaba el tiempo futuro de la venida de Cristo y el Juicio Final. El cuerpo material del objeto se convertía él mismo en un signo, que indicaba y señalaba la presencia de entidades ontológicas más relevantes y completas.⁹⁷

Tracemos un primer balance de las cuestiones analizadas hasta aquí. Pasando revista a las fuentes, hemos constatado que la liturgia- pese a que trabajaba con un nivel de lengua elevado- recurría a procedimientos puntuales que otorgaban significatividad al discurso. Estos mecanismos intervenían en la lengua latina operando en tres niveles distintos: introducían un campo lexical novedoso- es decir, *creaban* lengua-; dotaban de sentidos nuevos a palabras viejas- o sea, la

⁹⁶ Después de la bendición de los cirios que efectúa el obispo y que en la nota anterior transcribimos; adviene una serie de ritos altamente codificada, antífonas que hacen referencia a la luz, se indica la entrada de los *seniores populi* portando cada uno un cirio, y finalmente el *diácono*: "*erigite vos. In nomine nostri Ihesu Christi, lumen cum pace.*" *L.O.*, col. 211, 10- 11; *L. O. ep.* 428, 6-7.

⁹⁷ Los fragmentos anteriores ya señalan una asociación entre la luz y la creación (ver nota 95). El siguiente fragmento, extraído de la misma liturgia, remite al cirio y a la luz a los tiempos del Antiguo Testamento, y de allí pasa a los tiempos mesiánicos: "*Deus, qui filios Israel educis ex Egipto, palpabiles Egypti tenebras relinquendo; Deus, qui duce luminis gratia pondus horrendae noctis exterminas; Deus, qui precedente angelo tuo in columna nubis in diem, eodemque in columna ignis in noctem posteriora servantem, curam nostrae salutis exequere (...). Fac divinitatis tuae fieri consortem, et larga tua pietate ex invisibilibus bonis visibilia bona concede, que nos offerre doceant, et tuam in omnibus complere faciant voluntate.*" *L.O.*, col. 213, 32- 42; *L.O. ep.* 433, 1-9.

recreaban; y finalmente difundían insistentemente esos signos entre grupos escasamente cohesionados entre sí- fundaban, en suma, *un lenguaje en común*.

La liturgia se volvía sobre el viejo latín, lo refundía y relanzaba sobre grupos humanos heterogéneamente latinizados. Controlado de cerca por la Iglesia, sometido a esa semántica de lo sagrado que tuvimos ocasión de analizar, este dispositivo contribuyó en buena dosis a forjar el imperio que la institución eclesiástica ejerció sobre los signos hasta bien entrada la modernidad en Occidente.

Sin duda alguna, la liturgia *experimentó* en superficie y en profundidad sobre la lengua, y sin embargo, su labor no culminó allí. Como afirmábamos a comienzo de este estudio ya largo, la lengua constituyó el principal, pero no el único circuito de semantización desplegado por el dispositivo litúrgico: otro de los códigos a los que recurrió la liturgia es, obviamente, la gestualidad. En los acápites que siguen nos dedicaremos a analizar la actividad de la liturgia en este orden semiótico, intentando con todo empeño que el examen no se vuelva tan prolongado y lento como su objeto de estudio.

3. El circuito del gesto: los cuerpos en liturgia

Cuando en sus *Etimologías* Isidoro presentó los oficios divinos, hizo derivar la palabra *oficio* de *efficere*, un hacer⁹⁸. En lo relativo a la lengua, sin duda alguna y como acabamos de mostrar el discurso litúrgico constituía un conjunto de acciones, un hacer específico: palabras nuevas, significados inéditos, códigos comunes, feligreses, expertos en lo sagrado, todas esas entidades creaba, solidificaba en su verbeteo semanal.

Invariablemente a la palabra litúrgica se superponía- a veces de manera complementaria, otras casi autónoma- un programa altamente elaborado de gestos que oficiante y feligresía debían desplegar.⁹⁹ Como al gesto también se lo consideraba potente, es decir, con capacidad efectiva de anudar nuevas realidades, la institución obispal visigoda implementó un sistema de control y supervisión de la gestualidad litúrgica similar al que pendía sobre el signo lingüístico¹⁰⁰.

A diferencia de lo que advertíamos para la lengua a la que siempre se intentaba abrir a la connotación; sobre la gestualidad se desplegó un esfuerzo considerable por acotar significados¹⁰¹. En el contexto litúrgico se intentaba que

⁹⁸ *“Officiorum plurima genera esse, sed praecipuum illud quod sacris divinisque rebus habetur. Officium autem ab efficiendo dictum, quasi officium, propter decorem sermones una mutata litera; vel certe ut quisque illa agat quae nulli officiant, sed prosint omnibus”* Isid. *Hisp., Etym.* VI, 19, 1;

⁹⁹ Hameline analiza de este modo lo que denomina propiamente “la teatralidad de la liturgia: *“Cette théâtralité apparaît au principe dans le fait que toute action liturgique est production publique et composition vive, effective, d’ une scène manifeste, opérant sous un contrat tacite ou explicite qui à la fois délire et lie les partenaires.”* HAMELINE, J- Y., (1999), pp. 25.

¹⁰⁰ El siguiente artículo de concilio resulta muy claro al respecto: *“Sicut in fide sancta nostra est unanimitas, ita pro sancto Dei officio debet esse intentio summa. Oportet igitur ut sicut in aliis ecclesiis vespertino tempore post lumen oblatum prius dicitur vespertinum quam sonum in diebus festis, ita et a nobis custodiat in ecclesiis nostris. Si quis hunc ordinem minime custodierit in sua ecclesia, cunctosque ad se pertinentes non instruxerit ut bonum huius operis agant, dum tale ad metropolitani pervenerit aures et fuerit res convicta, excommunicationis se noverit feriri sententia”* Méx. 2.

¹⁰⁰¹ Observemos cómo explica Isidoro el rito de la Eucaristía: *“Sacrificium autem, quod a Christianis deo offertur, primum Christus dominus noster et magister instituit quando commendavit apostolis corpus et sanguinem suum priusquam traderetur, sicut et legitur in evangelio: Accepit, inquit, Iesus panem et calicem et benedicens dedit eis. (...) Hoc ergo sacrificium Christianis celebrare praeceptum est, relictis ac finitis Iudaicis victimis quae in servitute veteris populi celebrari imperata sunt. Hoc itaque fit a nobis*

cada gesto individual portase un significado estable, transmitiese un mensaje preciso. En este sentido, la gestualidad litúrgica se distanciaba de producciones del cuerpo codificadas en otros contextos culturales¹⁰².

3. 1: Gestos opuestos, gestos superpuestos:

Los datos arqueológicos que disponemos sugieren que el oficiante conducía la liturgia desde el altar y de espaldas a los feligreses¹⁰³.

A partir de la información escrita podemos distinguir en los gestos litúrgicos dos sistemas diferenciados de oposición. Tomemos, a manera de ejemplo, los movimientos que desplegaba el sacerdote al comienzo del rito: mientras su cuerpo se inclinaba ante la mesa del altar, el público permanecía observando la escena de forma estática¹⁰⁴. Este gesto confirmaba la existencia de dos polos opuestos: el oficiante activo por un lado y los feligreses pasivos por otro.

quod pro nobis dominus ipse fecit. Quod non mane sed post cenam in vesperum obtulit. (..). Proinde autem non communicaverunt ieiunii apostoli, quia necesse erat ut pascha illud typicum antea impleretur, et sic denuo ad verum paschae sacramentum transirent. Hoc enim in mysterio tunc factum est quod primum discipuli corpus et sanguinem domini non acceperunt ieiuni. Ab universa autem ecclesia nunc a ieiunis semper accipitur. Sic enim placuit spiritui sancto per apostolos ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi, et ideo per universam orbem mos iste servatur. Panis enim quem frangimus corpus Christi est qui dixit: Ego sum panis vivus qui de caelo discendi; vinum autem sanguis eius est, et hoc est quod scriptum est: Ego sum vitis. Sed panis quia corpus confirmat ideo corpus Christi nuncupatur; vinum autem, quia sanguinem operatur in carne, ideo ad sanguinem Christi refertur. Haec autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum in sacramentum divini corporis transeunt." Isid. Hisp., De eccl. off. I, 18, 1-43.

¹⁰² En un excelente artículo sobre los principios de semiotización que lleva a cabo el gesto en general, Julia Kristeva trabaja con algunos ejemplos antropológicos extraídos de las culturas dogon y china. Allí advierte que esa gestualidad, antes de comunicar, antes de intentar significar algo concreto, designa, muestra un espacio; *vid.* KRISTEVA, J., (1981), p. 125 y ss. Nuestro trabajo sobre las fuentes litúrgicas visigodas- en cambio- nos lleva a pensar que en este dispositivo particular un gesto sólo se inserta si transmite un significado conveniente. Se lo deja mostrar si soporta antes una significación pautada. El gesto litúrgico no abre a su espectador la posibilidad de una visión ilimitada: por el contrario, lo orienta a un campo de referentes predeterminado. Para un análisis teórico del gesto, ver también BARTHES, R., en *op. cit.* p. 161- 79. En una perspectiva histórica SCHMITT, J-C., (1990); BUC, P., (2003).

¹⁰³ Ver por ejemplo DUVAL, N., *op. cit.*, p. 20. Para un tratamiento más general de la arquitectura altomedieval eclesíastica STALLEY, R., (1999).

¹⁰⁴ "Ordo misse omnimode: quam venerit sacerdos ut sacrificium offerat, antequam prelegendum decantare incipiat, adclivis ante altare tacite dicit hanc orationem" *L.O.* col. 229; *L.O. ep.* 477. Los gestos del sacrificio eucarístico que Isidoro bosqueja en su *De ecclesiasticis* pertenecen asimismo a esta clase (Ver para ello *nota* 101).

Algunos gestos llevados a cabo por los feligreses invertían este protagonismo: tal es el caso de la genuflexión que realizaban en determinados tramos de la ceremonia¹⁰⁵. Aquí el público era el que se movilizaba para permanecer abajo y el sacerdote el que se mantenía estático para quedarse arriba. Este apretado examen deja advertir que, aunque la actividad de los cuerpos podía alternar según las circunstancias y los fines perseguidos; el tipo de oposición que el gesto una y otra vez confirmaba era la misma: en los asuntos relativos a Dios, cabían sólo dos roles legítimos- el del sacerdote y el del resto de los creyentes.

Esta no era, sin embargo, el único tipo de polarización que podían activar los gestos durante una celebración litúrgica. Un segundo sistema de oposiciones se superponía al ya analizado: estudiemos, a manera de ejemplo, los gestos comprometidos en la preparación a la vigilia de Pascuas. Una serie detallada de movimientos iniciales gravitaban alrededor de la imagen de la cruz y contribuían a concentrar la atención de los presentes en torno a ese objeto sagrado¹⁰⁶. Cumplida la serie, todos los presentes debían besar el madero respetando la cadena de las jerarquías instituidas¹⁰⁷.

Acotemos el análisis por un momento a este último tramo de la operación ritual. El acceso modulado en torno a la jerarquía y los honores volvía a reforzar la polarización que antes examinábamos: los que besaban el madero primero eran los miembros del clero, sólo a continuación advenían los laicos. Pero en esta cadena gestual había un ingrediente que resignificaba toda la procesión: la imagen de la cruz. En relación a ese madero, el conjunto de los asistentes quedaba rebajado a idéntico grado por el solo hecho de compartir una misma condición humana. A diferencia del tipo de ejemplos que estuvimos

¹⁰⁵ Isidoro de Sevilla recomienda, justamente, que no se realice ese gesto durante Pentecostés: "*De Pentecosten (...) Ideoque his diebus nec genua in oratione flectuntur quia, sicut quidam sapientium ait, inflexio genuum poenitentiae et luctus indicium est.*" Isid. Hisp. *De eccl. off.* I, XXXIV, 40-5.

¹⁰⁶ "*Hora huius dici tertia, lignum sancte Crucis in ecclesia principali in patena ponitur super altaris arcam. Exinde levatur a diacono hoc ipsum lignum, Crux aurea cum reliquiis clausa portatur et adfertur ad Sancte Crucis ecclesiam, decantando...*" *L.O.* Col. 194, 1-4; *L.O. ep.* 386, 4-6.

¹⁰⁷ En efecto, se opone el clero al resto de los creyentes; y en el interior del clero a los diferentes eslabones jerárquicos: "*Et ibi similiter, decantantibus episcopis, presbiteris, et diaconibus, cleris vel cunctis fidelium populis, sanctum ipsum lignum osculantur.*" *L.O.* col. 194, 16-8; *L. O. Ep.* 389, 4-6.

explorando, este último gesto inscribía una distancia esencial entre Dios y la grey humana, la divinidad y su *Ecclesia*. Las diferencias en el interior de la sociedad humana y todo su abanico de matices resultaban de golpe secundarias, sombra de sombras, en relación a este abismo ontológico fundamental.

A partir de estas situaciones constatamos desplegándose en la ceremonia litúrgica de modo simultáneo, en suma, dos sistemas distintos de asociación entre contrarios: el que enfrentaba a los *sacerdotes* y a los *laicos* por un lado; y la que contraponía al *mundo divino* y al *mundo humano* por el otro. En lo concreto, sin embargo, muchos gestos litúrgicos resultaban polisémicos y trabajaban como acabamos de ver- en ambas direcciones.

3.2: La política del gesto:

Las dos estructuras polares que la gestualidad litúrgica producía liberaban efectos muy precisos sobre los públicos presentes.

Resultan bastante evidentes los resultados buscados por el primer par de opuestos- el que distanciaba a los miembros del clero del resto de la grey. Repitiendo el gesto una y otra vez de manera regular, se yuxtaponía una división de la sociedad que priorizaba el grado de experiencia en los asuntos sagrados a otro modo más tradicional que segmentaba a la sociedad en aristocracia y plebe¹⁰⁸. El gesto litúrgico intentaba inscribir al clero como una

¹⁰⁸ A propósito de esto, Josep Morsel observa: "*On ne peut cependant réduire le pouvoir de l'Église à une simple excroissance de celui de l'aristocratie. "laïque" en dépit du recrutement aristocratique d'une bonne part de sa hiérarchie. L'Église fonctionne en effet comme un groupe à part, avec ses propres règles et ses propres enjeux, comme un "appareil" dont le pouvoir dépasse infiniment le pouvoir propre des groupes dont sont issus ses membres. Promouvant l'avènement d'un ordre social chrétien, c'est vers les défenseurs chrétiens (ou christianisables) de l'ordre social établi que la Église s'est tournée, dont elle a, en théoricienne de la hiérarchisation sociale légitime, enraciné le pouvoir dans un terreau nouveau pourvu qu'ils se soumettent (au moins formellement) à sa tutelle normative. Le texte-clé des représentations médiévales de la société, La Cité de Dieu (413- 427) de saint Agustin, dénie ainsi*

aristocracia de nuevo cuño, basada en la legitimidad de un saber. Constituía uno de los mecanismos más minúsculos y efectivos esgrimidos por el clero para naturalizar sus privilegios en la sociedad.

El segundo par también propulsaba una competencia, esta vez con la monarquía. Influida en gran medida por Bizancio¹⁰⁹, la realeza visigoda sostenía un modelo de sociedad basado en el esquema *un pueblo/ un pastor*. De acuerdo a la teoría real, Dios había concedido graciosamente al conjunto de hombres libres de la península un solo conductor que era el Rey: la línea divisoria que atravesaba fundamentalmente al cuerpo social era la que separaba al Rey del resto de los súbditos, incluido el clero¹¹⁰. La reiteración en el servicio divino de gestos que proponían otra polaridad separando esta vez a Dios y no al rey del conjunto de la grey humana, socavaba las divisiones admitidas como únicas y superponía otras de mayor peso ontológico. En su ejercicio repetido, como vemos, el gesto litúrgico también inscribía realidades nuevas midiéndose en el mismo espacio semiótico con dispositivos de otras tradiciones.

De modo parecido a lo que hacía la lengua pero bajo regímenes propios, la gestualidad ritual creaba entidades propias fortaleciendo una vez más las

toute nécessité sociale spécifique aux puissants laïcs autres que les rois: la structure sociale ancienne est en effet caduque et désormais doit s'ouvrir l'ère d'une société purement chrétienne, l'écclesia, indépendante de toute origine "ethnique" (romaine ou barbare) ou sociale, où seul compte l'engagement pour dieu. Chez Grégoire de Tours comme chez Saint Augustin, la seule aristocratie véritable est celle des "saints", caractérisés par leur "conversion", qui les rend plus nobles (nobiliores) que de par leur naissance. (...) Cette noblesse "en Christ" les investit d'une dignité supérieure (nourrie de valeurs et normes sénatoriales, on l'a vu) don't conciles (Maçon, en 585) et rois (Gontran la même année) affirment la primauté sur celle des grands laïcs." MORSEL, J., *op. cit.*, pp. 33- 4.

¹⁰⁹ Para las relaciones entre el caso visigodo y bizantino BARBERO de AGUILERA, A., "El pensamiento político visigodo y las primeras uncciones regias en la Europa medieval", *Hispania* n° 115, 1970, pp. 247, entre otros. Resulta útil para comparar las semejanzas y diferencias que se registraron entre Bizancio y el *Regnum Gothorum* el análisis que Gilbert Dagron desarrolló acerca de la naturaleza del poder imperial. Vid DAGRON, G., (1996), pp. 19. Un excelente balance de este libro en BOUREAU, A., (2000), pp. 879-887. Para un período posterior a la reforma gregoriana, este último autor retoma de modo sugerente estos temas en *idem*, en BOUREAU, A.; INGERFLOM, C-S, (1992), pp. 29- 36. Un panorama más sucinto de estos temas en ANZÉPY, M.F.; en AAVV, (1995).

¹¹⁰ Esta doctrina se advierte en numerosos pasajes, como por ejemplo el siguiente pronunciado por Recaredo: "*Proinde, sanctissime patres, has nobilissimas gentes, quae lucris per nos dominicis adplicate sunt, quasi sanctus et placabile sacrificium per vostras manus aeterno Deo offero (...)*" *Tol. III*. Como se advierte aquí, la división es Rey / resto de los súbditos. El Rey media entre la divinidad y el pueblo.

posiciones de la Iglesia. Invirtiendo la célebre fórmula de Kantorowicz, podemos sin duda afirmar que en este caso la teología hacía política¹¹¹.

Esta labor que de manera invisible y sistemática llevaban a cabo los gestos litúrgicos influía grandemente sobre los feligreses y los informaba como conjuntos homogéneos. En efecto, en aquellas zonas donde el proceso de cristianización era superficial- nuevamente el caso ilustrativo de la *Gallaecia* que ya hemos citado-; resultaba necesario terminar de instalar tanto la idea de un Dios único separado de su creación y de su grey, como la de un clero especializado distante de la masa de los fieles. En lugares más altamente cristianizados como las ciudades de la Bética o Tarraconense estos aspectos y su asociación sólo necesitarían reforzarse una y otra vez¹¹²: probablemente fuera el propio público en este caso el que no alcanzara a percibirse a sí mismo como una unidad consistente, dada la presencia frecuente en un mismo recinto de grupos de origen germánico y otros de origen hispano- romano. Aquí el gesto litúrgico, con su actividad sobre un presente concreto, los atrapaba *en conjunto* como miembros de una *ecclesia*, de un mismo cuerpo místico. En las dos situaciones y a lo ancho del reino en general, estos movimientos repetidos del cuerpo inscribían globalmente la idea de unidad del conjunto de los creyentes, a la cual, por gracia divina y a modo de contradon de los servicios prestados, se le concedía un cuerpo selecto de especialistas en lo sagrado¹¹³.

Observemos que al igual que las palabras- y frecuentemente imbrincándose con ellas-; los gestos también emplazaban al presente de la celebración en un tiempo

¹¹¹ Cf. KANTOROWICZ, E., (1985).

¹¹² En su texto ya clásico acerca de la educación y la cultura en los primeros siglos de la Edad Media, Riché ofrece un panorama diferente al que describimos aquí. La escala de su análisis es más global y abarca como un bloque unitario al reino visigodo. Comparando siempre este reino con su vecino merovingio, la descripción que realiza Riché es positiva respecto al tono cultural y conservación de la práctica escriturística en la península, y reconoce pocas diferencias regionales internas. RICHE, P., (1962), especialmente pp. 232 a 345.

¹¹³ "Le royaume visigothique, au départ simple continuation de l' Empire romain, acquit donc peu à peu une raison d' être supplémentaire: celle de matérialiser et d' organiser au sein de la Chrétienté un espace consacré particulier, une sorte de sanctuaire." MARTIN, C., *op. cit.*, p. 322.

mítico enlazado a la Creación por una parte y al Juicio final por la otra¹¹⁴: nuevamente el ejemplo de la comunión nos es altamente ilustrativo al respecto. Esta actividad del gesto fortalecía una vez más la idea de unión mística y de pueblo elegido.¹¹⁵

De modo lento y trabajoso hemos venido demostrando que en el reino visigodo la liturgia cristiana fue capaz de generar y difundir múltiples mensajes entre públicos muy diversos recurriendo a circuitos de semantización distintos. A través de mecanismos aparentemente nimios, la lengua y el gesto litúrgico buscaron instalar representaciones nuevas que atravesaran la heterogeneidad de identidades con el objeto de fundar un espacio simbólico común. Lo que nos resta hacer en este trabajo es explorar las relaciones que uno y otro sistema de signos establecieron en el interior del dispositivo litúrgico y estudiar finalmente los vínculos que las masas campesinas pudieron entablar con este aparato.

4. El programa litúrgico: un experimento con los signos

En un texto de referencia fundamental para estudiar el tránsito de la cultura antigua a la medieval, Michael Banniard afirma que los intelectuales cristianos crearon una lengua nueva a partir del material que heredaron¹¹⁶. A través del análisis, hemos llegado a conclusiones homólogas: el dispositivo litúrgico

¹¹⁴ En un libro reciente, Jacques Le Goff anota: "Toda misa, todos los días, en todos los lugares, hace venir a Dios entre los hombres *hic et nunc*, aquí y ahora. Recibir la hostia es convertirse en miembro del cuerpo de Cristo, participar en el gran cuerpo místico formado por la totalidad de los hombres, los vivos y los muertos." LE GOFF, J., (2004), p. 92.

¹¹⁵ "Mais le royaume visigothique n' était pas seulement un État territorial. Comme Rome, il s' était défini une mission universelle; mais à la différence de l' Empire romain, cette mission n' était pas de nature historique et n' appelait pas l' unification du monde connu. Orientée, comme le voulait l' esprit du temps, vers le monde de l' au- de là, la vocation du royaume visigothique visait au salut ultime d' une petite portion de l' univers." MARTIN, C., *op. cit.*, p. 277. Este tema lo desarrollaremos con más detalle en el capítulo siguiente acerca del hecho histórico.

¹¹⁶ "Certes, les intellectuels chrétiens se consacrèrent aux problèmes que posait l' instruction religieuse des masses de fidèles dont le commerce avec la culture écrite était faible ou nul. Mais, inversement, ils créèrent une langue latine à la fois appropriée à la communication générale et respectueuse de la grand tradition latine. (...) " BANNIARD, M., *op. cit.*, pp. 182.

cristiano- por atenernos sólo a lo que estamos trabajando en este artículo- modificó a la lengua introduciendo nuevos significantes, nuevos significados y fundamentalmente una nueva relación con el mundo de las referencias. El análisis de Banniard podría asimismo hacerse extensivo al campo de la gestualidad: como acabamos de corroborar, los gestos litúrgicos asentaron ideas que antes no estaban inscriptas o suficientemente esparcidas. Sin embargo, a nuestro criterio, los cambios experimentados por los modos de comunicación en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media en la península resultaron más amplios y profundos de lo que aduce Banniard en este libro. Desde nuestro punto de vista, la renovación no sólo afectó internamente a los sistemas lingüístico y gestual por separado; sino que también modificó los vínculos que esos dos códigos trabaron entre sí, es decir, el estatuto que cada uno de los circuitos de semantización articulaba en relación con los demás.

Como resulta de sobra conocido, durante la Antigüedad clásica la retórica era el dispositivo de comunicación más estimado, y, sujeta a su ley, la palabra gozaba de un estatuto de privilegio en relación al gesto. Por lo general, en ese esquema el gesto *suplementaba* lo que afirmaban las palabras, *añadía más significados* a lo que ya se transmitía a través del canal discursivo ¹¹⁷. El dispositivo que se organizaba fundamentalmente en torno a los gestos era el sacrificial, que en el ámbito público quedaba supeditado a la asamblea¹¹⁸.

En el tránsito al medioevo- y de acuerdo a lo que ya hemos tenido oportunidad de analizar- la liturgia continuó privilegiando a la palabra como el código de comunicación fundamental del mensaje sagrado en la península. Sin embargo, la actividad del dispositivo litúrgico- es decir, su peculiar modo de desplegarse

¹¹⁷ ALDERETE, G., (1999), especialmente p. XIX.

¹¹⁸ La bibliografía relativa a este tema en griegos y romanos es vastísima. Ver principalmente TOUTAIN, J., París; GARCÍA LÓPEZ, J., (1975); VERNANT, J.-P., (1991); SCHEID, J., (1991), pp. 1-52, 127-139; LINDER, M.; SCHEID, J., (1993); DURAND, J.; SCHEID, J., (1994); SISSA, G.; DETIENNE, M., (2000). Para cultos místicos, por ejemplo ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J., *et alii*, (1995); BECK, R., (1998). En una perspectiva más teórica VERGOTE, A., (1999/2.)

y ponerse en escena- terminó paradójicamente por limar la soberanía que tan largamente había detentado el signo lingüístico desde la tradición clásica.

Efectivamente, en la liturgia cristiana la palabra conservaba su exquisita relevancia a precio de modificar mecanismos de semantización ancestrales. Como examinábamos más arriba, ella buscaba instalar significados nuevos y crear otros referentes: de este modo, la palabra adquiría una potencia creadora, una fuerza poética que lindaba con el acto gestual, con el *hacer* propio del gesto¹¹⁹. Por otro lado, en todos los contextos litúrgicos el movimiento del cuerpo reponía en escena aquellos elementos que la palabra, por su filiación humana, no podía por sí misma proferir. En el oficio divino el gesto ya no suplementaba, sino que *complementaba* lo que el discurso no era capaz de nombrar o de decir. Por este conjunto de razones la lengua fue debilitando gradualmente su hegemonía individual en el terreno de los signos.

Esta situación de privilegio, sin embargo, tampoco fue heredada linealmente por el código gestual. Si bien es verdad que- a diferencia de la coyuntura clásica- sólo en contadísimos tramos de la ceremonia litúrgica el gesto se limitaba a agregar más significados a lo que ya profería la palabra inmediata¹²⁰, y que en muchísimas más ocasiones instalaba significados propios¹²¹; el gesto litúrgico fundamentalmente reenviaba los significados que generaba a las lejanas palabras del mito fundante, reponía aquellos enunciados que figuraban

¹¹⁹ Austin presenta el tema de la operación de la creación lingüística de la siguiente manera: "*Nous avons reconnu, en premier lieu, l' ensemble de ce que nous faisons en disant quelque chose, et nous l' avons nommé l' acte locutoire. Nous étendons par là, sommairement, la production d' une phrase dotée d' un sens et d' une référence, ces deux éléments constituant à peu près la signification- au sens traditionnel du terme. Nous avons avancé, en second lieu, que nous produisons aussi des actes illocutoires: informer, commander, avertir, entreprendre, etc., c'est- à- dire des énonciations ayant une valeur conventionnelle. En fin, nous avons défini les actes perlocutoires- actes que nous provoquons ou accomplissons par le fait de dire une chose. Exemple convaincre, persuader, empêcher, et même surprendre ou induire en erreur. Nous avons donc trois dimensions ou sens différents- sinon plus- pour l' "emploi d' une phrase" ou l' "emploi du langage"*". AUSTIN, J., *op. cit.*, p. 119.

¹²⁰ Tomemos un ejemplo, nuevamente, de la celebración de la vigilia pascual. En la bendición de la lucerna, se puede leer: "(...) *Et sicut nos per hoc lumina que accendimus de hoc loco expellimus noctem: sic et tu expelle tenebras a cordibus nostris. Post hec accedit alter diaconus ad episcopum, portans eum quem benedicturus est cereum.*" *L.O.* col. 209, 12- 19; *L.O. Ep.* 424, 9- 17. El subrayado es nuestro.

¹²¹ El ejemplo más evidente es el de la genuflexión, ya trabajado más arriba.

en las sagradas escrituras¹²². En este sentido, el código gestual tampoco lograba autonomizarse del discursivo, no alcanzaba a canalizar por sí mismo la función de fabricar sentido a los principales sintagmas, como sí lo hacía la palabra en la Antigüedad clásica.

Llegados a este punto, podemos constatar que el dispositivo litúrgico no concedió la hegemonía a ningún código semiótico en particular: *él mismo se instaló* como un sistema de comunicación integral, como un modelo perfecto y acabado de referencias semióticas. En este sentido, el dispositivo litúrgico constituyó un *experimento con los signos*. Su finalidad era alterar los modos clásicos de relación entre los diferentes circuitos de semiotización, difundirlos en aquellos grupos que hasta el momento habían permanecido distanciados de su influencia, y con todo ello asegurar el control de la producción semiótica a los especialistas en lo sagrado, es decir, a la Iglesia.

Como sabemos, la Iglesia no disputó espacios de poder a la Realeza o a la aristocracia en terrenos donde estas podían llegar a ser fuertes: nunca presentó resistencia armada ni cuestionó el dispositivo jurídico, por ejemplo. En lo que de lleno y positivamente se embarcó fue en la articulación de una hegemonía contundente en el campo de los signos. Esto le permitió a su jerarquía diseñar un juego político doble: por un lado hacerse un lugar estable en la elite dirigente; y por el otro reservarse un margen de acción propio, una plataforma sólida desde donde eventualmente ejercer presión e imponer también algunas reglas. La liturgia operaba en el interior de los signos, ;proponiendo *representaciones* y también *modos de representar*.

Para que, finalmente, el dispositivo litúrgico pudiera hacer efectivos sobre el público estas nuevas formas de hacer sentido y los referentes elaborados prendiesen; sólo se volvía necesario asegurar la asistencia más o menos frecuente de los fieles. Para esto, el obispo visigodo disponía de una serie de

¹²² Una vez más, los gestos que rodeaban la eucaristía nos vuelven a ilustrar estos aspectos.

estrategias alternativas: en la propia liturgia los persuadía a través de argumentos teológicos¹²³, les infundía temor¹²⁴, se los exhortaba a repetir a sus pares que no habían asistido el contenido del sermón¹²⁵, y también se los castigaba con azotes¹²⁶. En la documentación, existen huellas claras de que este último expediente no resultaba infrecuente¹²⁷.

Una vez integrando las filas del público, la acción del dispositivo litúrgico se ponía a funcionar. Podemos percibir que su ejercicio resultaba bastante efectivo: así lo atestiguan, en muchas ocasiones, las ofrendas espontáneas que recibían las parroquias¹²⁸. Las fuentes hacen escasísimas alusiones a reacciones frontales por parte del campesinado en relación a los elementos que ponía en juego este dispositivo: el edificio religioso, el clero, etc¹²⁹. Tampoco encontramos acciones

¹²³ Para más claridad, extraeremos un ejemplo del espacio galo, proveniente de Cesáreo de Arlés: "*Ut ergo ista beatitudo per Dei gratiam impleatur in vobis, si in veritate, ut credimus, et esuritis et sitiitis iustitiam, quotiens vobis verbum Dei tardius fuerit praedicatum, nolite expectare ut vobis eum ultro debeamus ingerere, sed etiam vos ipsi quasi rem vobis ex iure debitam fideliter a nobis ac sitienter exigite.*" *Cés. Arl., Ser.*, 4, 1.

¹²⁴ Por ejemplo, lo que dice Martín de Braga: "*Frequentate ad deprecandum deum in ecclesia vel per loca sanctorum. Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Iesus Christus, in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemner, sed cum reverentia colite. Opus servile, id est agrum, pratam, vineam, vel si qua gravia sunt, non faciatis in die dominico (...). Vestrum est amodo cogitare et procurare quomodo unusquisque, quantum accepit, venienti domino cum usuris in die iudicii repraesentet. Oramus autem ipsius domini clementiam, ut vos ab omni malo custodiat et dignos sanctorum angelorum suorum socios in regno suo perficiat, praestante ipso qui vivit et regnat in saeculq saeculorum. Amen.*" *Mart. Bracc., De corr. rust.*, 18, 3-4; 19, 1-3.

¹²⁵ "*Et de ideo rogo vos, fratres carissimi, ut quod in istis praedicationibus Domino inspirante libenter accipitis, ubicumque fueritis, vicinis vel proximis vestris, qui vobiscum ad ecclesiam convenire aut non possunt, aut, quod peius est, forte nec volunt, et illis qui venientes cito discedunt, totum quod audistis cum grandi studio deferatis. Nam sicut ego reus ero, si vobis dicere neglexero, ita et vos, si id quod audistis non ita memoriter tenueritis, ut etiam aliis insinuare possitis, timere debetis, ne vobis necesse sit pro illis reddere rationem (...).*" *Ces. Arl., Ser.* 74, 4.

¹²⁶ "*Plerique ex sola mentis devotione convertantur ad Deum; nonnulli vero coacti plagis convertuntur, qui ex devotione non convertebantur, iuxta capitulum psalmi dicentis: In freno et campo maxillas eorum constringe, qui non approximant ad te.*" *Isid. Hisp., Sent.* II, c. VII, 9. El subrayado es nuestro.

¹²⁷ Revisar al respecto los artículos 7 del concilio de Braga II y el 11 del concilio de Toledo XII. Para el espacio galo, resultan especialmente interesantes en este punto los artículos 31 del Concilio de Orleans III (538); 12 de Mácom II (585) y 18 de Châlon (647-653).

¹²⁸ "*De conlatione fidelium. [Ut oblatio fidelium, quae in nummis offertur apud unum quemlibet clericum conservetur competente temporaliter clericos dividenda]: Item placuit, ut si quid ex conlatione fidelium aut per festivitatem martyrum aut per commemorationes defunctorum offertur, apud unum clericorum fideliter colligatur, et constituto tempore aut semen aut bis in anno inter omnes clericos dividatur; nam non modica ex ipsa inaequalitate discordiae generantur, si unusquique in sua septimana quod oblatum fuerit sibi defendat (...).*" *Br. I.* XXI.

¹²⁹ A lo largo de nuestro trabajo, hemos encontrado una única referencia a este tipo de acciones confrontativas por parte del campesinado, a fines del siglo VII. Escribe a propósito de esto Valerio del Bierzo: "*Post haec adhuc metum dolores consuetaeque tribulationis meae ille supra dictus Johannes meus discipulus, illius quoque matister primus a quodam iniquissimo rustico, ab ipso invidio persequente diabolo praecipiter impulso in praedicto suo monasterio ante sanctus altarium in oratione prostratum,*

sistemáticas que tendiesen a modificar tramos de la liturgia, retocar sus fórmulas o reclamar un acercamiento mayor de la lengua. Si podemos percibir la existencia de ciertos agentes capaces de llevar a cabo inclusiones parciales¹³⁰, vemos que aparecen siempre como resultado de una iniciativa de la Iglesia- ya sea de sus jerarquías o de los presbíteros a cargo de las iglesias rurales¹³¹-, pero en ninguna circunstancia su presencia se vinculó a demandas puntuales surgidas del interior del campesinado.

Lo que las fuentes parecerían mostrar es que el campesinado permitió que el dispositivo litúrgico operara más o menos bajo las formas impuestas, no intentó ni reformarlo ni apropiárselo en su conjunto. Simplemente, siguió desarrollando sus prácticas culturales simultáneas por fuera del mismo, acotando de esta manera su radio de acción¹³². En síntesis, y según lo que pudimos observar a través de la compulsa de diferentes documentos, durante los siglos examinados la acción del dispositivo litúrgico resultó altamente efectiva; pero en contra de sus propósitos más ambiciosos, debemos reconocer que no alcanzó a pavimentar las diferencias culturales entre los grupos.

est impiissime et crudeliter capite truncatus" Val. Berg., *Repl.*, 14, 13- 19, en AHERNE, C., *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late Visigothic period*, The Catholic University of America Press, Washington, 1949.

¹³⁰ "*Octavae disceptationis affectu repperimus quosdam divinis officis mancipatos tanta nescientiae socordia/ plenos, ut nec illis prohibentur instructi competenter ordinibus, qui cotidianos versantur in (...)*" *Tol. VIII*, 8.

¹³¹ "*Ut parochitani presbyteres iuxta ut posse habuerint de familia ecclesiae suae clericos sibi faciant et/ habent: Quicquid unanimiter digne disponitur in sancta Dei ecclesia, necessarium est ut a parochitanis presbyteris custoditum maneat. Sunt enim nonnulli qui ecclesiarum suarum res ad plenitudinem habent, et sollicitudo illis nulla est habendi clericos cum quibus omnipotente Deo laudum debita persolant officia. Proinde instituit hoc sanctus synodum, ut omnes parochitani presbyteres iuxta ut in rebus sibi a Deo creditis sentiunt habere virtutem, de ecclesiae suae familia clericos sibi faciant, quos per bonam voluntatem ita nutriant ut officium sanctus digni peragant, et ad servitium suum aptos eos habeant. Hii etiam victum et vestitum dispensatione presbyteri merebuntur, et domino et presbytero suo atque utilitati ecclesiae fideles esse debent. Quod si inutiles apparuerint, ut culpa patuerit, correptione discipline feriantur. Si quis presbyterorum hanc sententiam minime custodierit et non adimpleverit, ab episcopo suo corrigatur ut plenissime custodiat quod digne iubetur.*" *Mér.*, 18.

¹³² Esto se advierte en todas partes. A manera de ejemplo: "*Precepta haec Domini non in ultione sed in terrore delinquentium adponentes non mortis per hanc sententiam promulgamos, sed cultoris idolorum, veneratoris lapidum, ascensores facularum et excelentes [sacra] fontium vel arborum admonemus, ut agnoscant quod ipsi se spontanea morti subiciunt qui diabolo sacrificari videntur, mortis enim nomen diabolus appellatur sicut de eo scriptum est: "Et erat illi nomen mors (...)"*" *Tol. XII*, 11.

5. Conclusiones

En el año 589, cuando los obispos niceístas, el rey y lo más selecto de la aristocracia goda firmaban las actas del sínodo toledano III, no estaba demasiado claro todavía de qué modo la Iglesia participaría en la gestión institucionalizada de los asuntos públicos. Habían de pasar cuarenta y cuatro años- recordemos- para que la propia herramienta conciliar se imponga como una instancia regular y legitimada de gobierno.

¿Es que la Iglesia en la nueva alianza pactada se conformaría con una parte menor? ¿es qué acaso estaba resuelta a convertirse en un engranaje más de la burocracia monárquica? La iglesia se embarcó en todo lo que se le presentaba a mano: elaboró teorías para fortalecer al poder monárquico, ritos para estabilizarlo, facilitó cuadros para pulir códigos jurídicos y hacer efectiva la ley... y para la misma época promovió también un programa sistemático de fijación y uniformización del dispositivo litúrgico. ¿Simple coincidencia en el tiempo? ¿Un repliegue hacia las tareas más estrictamente vinculadas a lo pastoral? A lo largo de este capítulo intentamos mostrar que a través del ceremonial litúrgico la Iglesia buscó garantizar su supremacía en el campo de los signos. Lejos de ceñirse al control de las instituciones educativas- que es el aspecto de esta tarea que ha recibido mayor atención por parte de la historiografía¹³³-; la Iglesia se proyectó de lleno a la producción y circulación de representaciones y modos de representar extensibles a la mayor cantidad de grupos sociales posibles en el interior de la península.

Visto desde una perspectiva de conjunto, sin embargo, esta tarea ciclópea también resultó una dimensión del trabajo entre otras. La Iglesia también controló la selección, la fijación y la interpretación de los hechos en la memoria

¹³³ En este punto, los clásicos de RICÉ, P., *op. cit.* y las observaciones finales de MARROU, H., (1963).

colectiva. Este paso del control de los *signa* a la delimitación de la *res*- a decir de Agustín- nos va a demandar un desarrollo aparte.

Conclusiones a la primera parte:

A través de haceres eclesiásticos precisos, lengua y gestos- dos de los códigos semióticos fundamentales heredados de la Antigüedad clásica- se renovaron en profundidad, incorporando no sólo unidades de significación nuevas sino modificando algunas de las viejas y organizándose a su turno en sintaxis renovadas. Estos haceres organizaron modos inéditos de relación entre los diferentes códigos, al punto de presentar a la liturgia como el gran modelo de producción de mensajes, el prototipo de la comunicación humana con vistas a la salvación.

La alteración generada por el silencio ritual y el mensaje litúrgico prolongó sus efectos también a los sujetos parlantes. Su despliegue repetido y exacto reforzó las divisiones estamentales que cruzaban la sociedad (clero, aristocracia, plebe urbana, campesinado) y superpuso también otras nuevas que separaban a los especialistas de lo sagrado del resto del cuerpo social. Lejos de constituir datos acabados y producidos por las realidades económicas, estos modos de segmentación fueron resultado de procesos complejos en los cuales el monopolio creciente de los signos detentado por la Iglesia jugó un papel fundamental.

El trabajo con los signos, en suma, constituyó un trabajo con la sociedad; la producción de una sociedad *distinta*.

Parte Dos:
Res

Res: Mensurae species, eadem quae Sextarium. (...)

Res: Opes, divitiae; Latinis notum (...).

Res dotalis: Donatio, quae a parente filiae fit propter nuptias aut intuitu matrimonii (...).

Res terrae: Segetes

Res religiosae: sepulcra.

Res soli: est res immobilis, in veteri Glosario juris utriusque.

Dom. Du Cange, Glossarium mediae et inflinae latinitatis, tomus septimus, L. Favre imprimeur-éditeur, Paris, 1886, pp. 139.

Prolegómenos:

En un ya viejo manual de semiótica, Umberto Eco anotaba:

“Si pido a un niño de tres años que compare un modelo escolar de pirámide con la pirámide de Keops para ver si son semejantes, la respuesta más probable será “no”. Hasta que no haya recibido una serie de instrucciones, no estará mi ingenuo interlocutor en condiciones de comprender que yo estaba intentando determinar una semejanza geométrica.”¹

Hasta que no haya recibido una serie de instrucciones... las culturas humanas marcan las cosas, signan el mundo, sean sus componentes pirámides punteagudas, cometas voladores o geografías cotidianas.

¿Y cómo se marcan las cosas? ¿A través de qué rejas se perciben las materialidades, los volúmenes, todo lo que nos rodea?

En el caso particular de la sociedad visigoda su Iglesia instituía- al decir de Eco- *convenciones perceptivas*, es decir modos y registros que organizaban una mirada, que *habilitaban* las cosas a los ojos casi siempre ingenuos de los hombres. En algunos casos también labraba las *palabras* que daban nombre a esa experiencia... y en toda situación desarrollaba *instrucciones* acerca de cómo las cosas debían ser ponderadas. Percepción, verbo y trama: la Iglesia como vemos no se expedía únicamente sobre los signos; sino que elaboraba los filtros

¹ ECO, U., *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1995 [1976], pp. 292.

para estimar la *res*; los moldes a través de los cuáles se conocía el mundo. Su trabajo, en síntesis, abarcaba los signos y las cosas.

Una vez más ¿y cómo realizaba esta tarea? ¿Cómo se marcaban entonces las cosas?

Básicamente, los modos de marcar las cosas descansaban en los recursos del signo. Con semas se encuadraban percepciones, se indicializaba, se alteraba en caso necesario las formas tradicionales del registro o se habilitaban nuevos dominios ontológicos, realidades impensables hasta esa coyuntura.

Tomaremos en esta sección un ejemplo muy acotado: *el hecho histórico*. Su facticidad, reglada por el tamiz de la escritura eclesiástica, pone en evidencia operaciones de selección y valoración altamente codificadas que predicaban de modo directo sobre las cosas del presente, sobre el modo correcto de manejarse en el mundo y de ponderar sus elementos con vistas a la salvación.

Trabajaremos este registro fundamentalmente sobre la base de las crónicas visigodas, para lo cual fue necesario adentrarnos en los antecedentes principales del género jalonados desde Eusebio y en las crónicas mozárabes posteriores. Cuando resultó necesario, se complementó esta información con textos dogmáticos y conciliares.

El cuarto y último capítulo de este trabajo buscó justamente explorar los límites de la capacidad desplegada por la iglesia visigoda de dar sentido al mundo. Para hacerlo se centró en un estudio acerca del *milagro*, entidad semiótica que opera con las cosas. Intentaremos demostrar allí que la Iglesia alcanzó un manejo de este expediente a través del esfuerzo denodado de sus mejores intelectuales para controlar un tipo de sema que se les escapaba. De todas maneras y como veremos, el milagro desbordó los canales eclesiásticos y asumió significaciones peligrosas para la supervivencia de la jerarquía

eclesiástica y de esa sociedad en su conjunto. Las fuentes empleadas para estudiar este fenómeno fueron fundamentalmente las hagiografías, textos dogmáticos y nuevamente los concilios.

Desde los signos a las cosas y desde estas a los signos, esperamos haber elegido ejemplos nodales que ilustraran con toda su profundidad la riqueza y magnitud del esfuerzo de estos intelectuales que, en el término de un poco más de 100 años realizaron una verdadera revolución semiótica en la coyuntura que les tocó vivir.

“Los habitantes de la tierra (...) se maravillarán al ver que la bestia era y ya no es, pero que reaparecerá. Aquí es a donde se requiere inteligencia, tener sabiduría.”

Apoc., 17, 8-9.

Capítulo III: El hecho histórico

1. Las cosas que se ven

De acuerdo a la cronología propuesta por Jacques Fontaine, aproximadamente entre los años 612 y 625 Isidoro escribía en su celebérrimas *Etimologías* estas palabras acerca de la Historia¹:

“Historia es la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados. El nombre deriva en griego de *historeîn*, que significa “ver” o “conocer”. Y es que entre los antiguos no escribía historia más que quien había sido testigo y había visto los hechos que debían narrarse. Mejor conocemos los hechos que hemos observado con nuestros propios ojos que

¹ FONTAINE, J., (2002), pp. 310.

los que sabemos de oídas. Las cosas que se ven pueden narrarse sin falsedad.”²

Sabemos con certeza que la Historia no había sido incluida por Isidoro en su catálogo de las siete artes liberales³; y sin embargo el hispalense- como podemos constatar- desarrolló en torno a ella ciertas reflexiones teóricas, le reservó un lugar de relevancia entre los saberes humanos e incluso cultivó el género en repetidas ocasiones. ¿Por qué ese interés tan acusado? ¿A qué venía la caracterización teórica y el despliegue práctico de esta rama del saber?

La respuesta más pronta que nos viene a estas preguntas es aducir que Isidoro gozaba, como todos sabemos, de una prominente erudición clásica; y que en consecuencia su interés por el género historiográfico se originaba en las lecturas que había acumulado⁴. Nuestro argumento resulta válido, pero también insuficiente: tres obras y una reflexión teórica indican a las claras que su interés intelectual tenía que hacer pie en una situación coyuntural particular. El interés, el espacio ofrecido y el laborioso cuidado puesto en la definición debían estar al servicio de una pragmática específica⁵.

² “*Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur. Dicta autem Graece historia από του ιστορειν, id est a videre vel cognoscere. Apud veteres enim nemo conscribebat historiam, nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus. Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur.*” *Isid. Etym.* I, 41, 1-2.

³ “*Disciplina liberalium artium septem sunt. Prima grammatica, id est loquendi peritia. Secunda rhetorica, quae propter nitorem et copiam eloquentiae suae maxime in civibus quaestionibus necessaria existimatur. Tertia dialectica cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis. Quarta arithmetica, quae continet numerorum causas et divisiones. Quinta musica, quae in carminibus cantibusque consistit. Sexta geometrica, quae mensuras terrea dimensionesque complectitur. Septima astronomia, quae continet legem astrorum.*” *Isid. Etym.*, I, 2, 1-3.

⁴ Testimonio de esta erudición, el análisis del propio Fontaine: “[Isidore] tire du commentaire servien sur L’*Enéide* la “*différence*” entre le genre historique et le genre annalistique, et voit dans l’historien un témoin oculaire, par opposition à l’annaliste. La distinction remontait sans doute à la grammaire hellénistique, et Verrius Flaccus été à Rome l’un des premiers à la faire.” FONTAINE, J., (1959), pp. 181.

⁵ Esta relación entre pasado y presente en la Edad Media es explicada por Spiegel de esta manera: “It is a question not of the mindless repetition of tradition, nor of an inability to innovate or create, but of a compelling necessity to find in the past the means to explain and legitimize every deviation from tradition(...). The eternal relevance of the past for the present made it a mode of experiencing the reality of contemporary political life, and the examples the past offered had explanatory force in articulating the true and correct nature of present forms of political actions.” SPIEGEL, G. (1997), pp. 85.

Para comenzar a entender porqué Isidoro concedía esa importancia a la Historia deberíamos recordar que ya durante el dominio arriano ejercido por los visigodos en la península, ciertos círculos⁶ del clero niceísta habían comenzado a presentar sus interpretaciones acerca de la coyuntura política bajo la forma aparentemente aséptica de los *fasta consularia*. La *Crónica Cesaraugustana* - que tantas discusiones ha despertado - nos muestra a las claras que algunos intelectuales recurrieron tempranamente al género con el fin de articular y hacer circular estimaciones escuetas pero muy precisas sobre los diversos reyes, guerras, asesinatos, etc.⁶ Este mismo instrumento intelectual fue retomado a su turno por Juan de Biclario, quien con un horizonte más amplificado transmitió también ideas sólidas acerca de los buenos reyes, los malvados, la relación con la Iglesia, etc.⁷ Isidoro, en la coyuntura generada después de la conversión de Recaredo una vez suprimido el arrianismo y reconocido el niceísmo como religión oficial por decreto; advirtió en este género un modo interesante y avalado por la tradición de instalar ciertas interpretaciones que contribuyeran a consolidar la situación, a darle consistencia en palabras. El interés isidoriano por definir a la Historia en el primer libro de las *Etimologías* no obedecería entonces a razones meramente eruditas o de gusto por el cultivo de un género antiguo; sino que, en todo caso, su orientación intelectual estaría encauzada en un programa de intervención práctica sobre la coyuntura.

Para caracterizar básicamente a la Historia, Isidoro retomaba la idea devenida de la tradición clásica que consideraba a esta disciplina como una *narratio*, es decir, como un cuerpo de signos portadores de sentido. Dos diferencias importantes abrían distancia entre la Historia y el otro gran dispositivo

⁶ Para la *Chronica Cesaraugustana* ver MGH Aa XI, vol. II, 221- 3; CCL CLXXIII y estudio preliminar.

⁷ Para Juan de Biclario consultar la edición clásica de CAMPOS, J., "*Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, CSIC, Madrid, 1960; así como CCL CLXXIII y estudio preliminar. Un panorama general en DI BERNARDINO, A., (1996), pp. 79 y ss. Menos actualizado ALTANER, B.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U.; (1962) pp. 498- 8.

semiótico activo en la época de Isidoro que era- como acabamos de examinar- la Liturgia. En tanto que esta última movilizaba una gran variedad de códigos sémicos de modo simultáneo; la otra se limitaba a emplear un solo, el lingüístico. Pero, más importante todavía, mientras que la Liturgia se relacionaba con entidades plenas- el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo-; la Historia se orientaba a asuntos mucho menos consistentes y más terrestres; se dedicaba a estudiar las vicisitudes y enredos humanos: como dice Isidoro, su campo era la *res gestae*. La *narratio* histórica, aunque preocupada por coleccionar los índices de la presencia divina en la tierra, se referenciaba en suma con el mundo; su cuerpo sígnico tenía como horizonte efectivo el dominio de la *res*⁸.

Como la Historia constituía en definitiva un discurso relevante, no cualquier *narratio* alcanzaba, de acuerdo a la definición de Isidoro, el estatuto de discurso verdadero. Para que un conjunto de enunciados referidos a la *res gestae* pudiera comenzar a considerarse verdadero, debía reunir dos condiciones: en primer lugar, estar escrito y, si resultaba posible, ser resultado de un testimonio ocular. Los signos- como atisbamos a ver- pretendían imponer condiciones a la materia, querían avanzar sobre el dominio de las cosas, operar- en definitiva- en el campo de la *res*.

¿Acaso la escritura y el control de los ojos constituían las únicas condiciones que los enunciados hacían pender sobre las cosas para trabar verdad, según Isidoro? Dos párrafos más debajo de la definición consignada, el obispo de Sevilla desplegaba una serie más extensa de requisitos:

"Las historias de los pueblos no dejan de proporcionar a los lectores cosas útiles que en ellas se dijeron. Muchos sabios, tomándolos de las historias, narraron acontecimientos

⁸ A propósito de esta cuestión, anota Spiegel: "The general intellectual forces at work in medieval historiography influenced not only the writings of the chronicles but the events themselves." SPIEGEL, G., *op. cit.*, pp. 86.

humanos de pasadas épocas para enseñanza del momento presente, ya que por la historia, remontándose hacia atrás, se resume el cálculo total de los tiempos y los años, y por la sucesión de cónsules y reyes se cae en la cuenta de muchas cosas necesarias."⁹

Los elementos que aquí se nombraban- la utilidad, el monopolio de la escritura por parte de los sabios, la referencia de lo acontecido a un esquema temporal que reenviaba a la Creación- eran todas exigencias que el discurso imponía sobre la materia, demandas que los *signa* desplazaban sobre la *res* una vez más. La Historia, como podemos advertir, no sólo aspiraba a hacer circular sus interpretaciones políticas; sino que, en tanto cuerpo de signos, también pretendía intervenir en el dominio de las cosas.

En este sentido, la idea que quisiéramos demostrar a lo largo de este capítulo es que el trabajo historiográfico encarado por los obispos visigodos entre los siglos VI y VII intervenía en tres áreas clave para el funcionamiento de esta sociedad: en primer lugar, la más evidente y trabajada por los estudiosos en la actualidad, la historiografía ponía en marcha *ideas*, *hipótesis* e inclusive- como tendremos ocasión de comprobar- *palabras* para interpretar la situación. En segundo lugar, un poco más sutilmente, la operación historiográfica imponía en esa coyuntura un conjunto de instrucciones, parámetros nuevos que afectaban de modo directo a la percepción y estimación de los asuntos, a la ponderación de lo real. Bajo el lenguaje de la Historia se contribuía a articular un conocimiento práctico; una *nueva pragmática* conformada en torno a los criterios dictados por la religión¹⁰. Por último y dado que estos textos- al decir de Isidoro- sólo

⁹ "*Historie gentium non impediunt legentibus in his quae utilia dixerunt. Multi enim sapientes preaeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historias indiderunt, siquidem et per historiam summa retro temporum annorumque supputatio comprehenditur, et per consulum regumque successum multa necessaria perscrutantur.*" Isid., *Etym.*, I, 43.

¹⁰ Una cuestión teórica necesaria. De los autores antiguos, como hemos visto, Agustín hereda la distinción entre *signo* y *cosa*. En el siglo XIX Saussure, heredero de Agustín y de los antiguos, modifica esta polaridad haciendo hincapié en la convencionalidad estructural del signo. En ese sentido, *en el interior*

circulaban por *lectores*, o sea, por el círculo ínfimo de los que podían leer y eran capaces además de acceder a esos textos, la operación historiográfica contribuía a asegurar el control que la Iglesia ejercía sobre los signos, en tanto el clero, esclarecido por la ardua lectura de estos libros "raros", se presentaba justamente como el único grupo capaz de expedirse sobre el sentido último de los fenómenos asequibles a través de la experiencia¹¹.

Como podemos comprobar una vez más, en el contexto del siglo VI y VII peninsular, la Iglesia ponía en marcha dispositivos, *acciones hechas de signos*. El texto historiográfico, lejos de ser un conjunto de enunciados acabado, operaba en la sociedad de modo activo. Podía haberse limitado a la tarea de proponer interpretaciones que brindaran consistencia a la situación- y ya eso era un proyecto de alcance importante. Pero en la coyuntura de la postconversión, los textos historiográficos elaborados por las mentes más esclarecidas del obispado visigodo avanzaron aún más, e intentaron deslizar modos diferentes de estimar las cosas y fortalecer con herramientas intelectuales renovadas la vigilancia que la iglesia pretendía desplegar sobre los signos.

Con el fin de desarrollar nuestras ideas, comenzaremos primero analizando las maneras cómo procedieron acerca de estas cuestiones las autoridades sobre las

del signo, distingue las dimensiones del "significante" y del "significado". Benveniste por su parte introduce el concepto de "referente", y Barthes lo secunda. De acuerdo a la teoría de San Agustín, el hecho histórico es una "cosa". De acuerdo a Saussure, Benveniste y Barthes, el hecho histórico es un significado/ referente. Barthes afirma lo siguiente respecto al discurso histórico: "El discurso histórico supone, por así decirlo, una doble operación, muy retorcida. En un primer lugar (esta descomposición evidentemente es sólo metafórica) el referente está separado del discurso, se convierte en algo exterior a él, en algo fundador, se supone que es el que lo regula: es el tiempo de las *res gestae*; y el discurso se ofrece simplemente como la *historia rerum gestarum*: pero, en un segundo momento, es el mismo significado el rechazado, el confundido con el referente: el referente entra en relación directa con el significante, y el discurso, encargado simplemente de *expresar* la realidad, cree estar economizando el término fundamental de las estructuras imaginarias, que es el significado. Como todo discurso con pretensión "realista" el de la historia no cree conocer, por tanto, sino un esquema semántico de dos términos, el referente y el significante; la confusión (ilusoria) del referente y el significado define, como sabemos, a los discursos *sui referenciales*, como el discurso performativo; podría decirse que el discurso histórico es un discurso performativo falseado, en el cual el constativo (el descriptivo) aparente no es, de hecho, más que el significante del acto de palabra como acto de autoridad." BARTHES, R., (1994), pp. 175. Lo que vamos a sostener nosotros en este trabajo es que la historiografía visigoda altera el referente "hecho histórico" y también modifica la percepción de *otros referentes* provenientes de la experiencia.

¹¹ Geary, a propósito de esto, escribe: "*Le droit de dire la tradition, que ce soit dans le domaine du costume ou de la coiffure, ou dans celui du droit et de la seigneurie, était un pouvoir fondamental. Ceux qui pouvaient contrôler le passé pouvaient commander l'avenir.*" GEARY, P., (1996), pp. 22.

que se apoyaron los padres visigodos, fundamentalmente Eusebio- Jerónimo; Paulo Orosio e Hidacio. Examinaremos posteriormente el contexto general en que se inscribían los trabajos historiográficos del episcopado visigodo haciendo especial referencia a otros modos de circulación de los saberes sobre el pasado, especialmente la memoria aristocrática. Investigaremos por último las formas específicas cómo los obispos visigodos decían el pasado, prescribían sobre las cosas y articulaban su monopolio sobre los signos.

2. Un saber sobre las cosas:

Isidoro dió comienzo a su *Chronicon* de esta manera:

*"Breuē temporum seriē per generationes et regna primus ex nostris Julius Africanus, sub imperatore Marco Aurelio Antonio, simplici historiae stylo elicuit. Deinde Eusebius Caesariensis episcopus, atque sanctus memoriae Hieronymus presbyter, Chronicorum canonum multiplicem ediderunt historiam regnis simul et temporibus ordinata"*¹²

Con un trazo rápido, de pluma acostumbrada, Isidoro advertía al lector que el relato por abrirse descansaba en lo que habían afirmado ya las autoridades previas: Julio Africano, Eusebio de Cesarea, Jerónimo, etc¹³. Este gesto excéntrico, incompatible a nuestros criterios contemporáneos, incluso indigerible para nosotros, era el elemento que en su comunidad de lectores permitía generar creencia, habilitar una enseñanza, decir verdad, y- bajo determinadas circunstancias- introducir una perspectiva novedosa¹⁴.

A un ritmo mucho menos rápido que el hispalense, comenzaremos analizando cómo operaba el discurso historiográfico cristiano heredado en su momento por los padres visigodos. Nos resultará fundamentalmente importante recabar las ideas que se pretendía hacer circular en cada caso y los modos que

¹² *Isid. Chron.*, 1017,63, 1; en PL LXXXIII, 1017- 1057.

¹³ Aprovechando la alusión, un recuento de los utilajes de escritura en la alta y baja edad media en FRIOLI, D., en CAVALLO, G.; LONARDI, C.; MENESSIO, E. (1993) pp. 293- 328.

¹⁴ "Toda la vida medieval se basaba sobre el precedente histórico, el recuerdo del pasado: sólo vale lo que ya tuvo lugar alguna vez; una infracción a los usos antiguos es una novedad peligrosa. Ninguna sociedad ligó jamás hasta tal punto su condición presente a la idea que se hacía de su pasado." ARIES, P., (1988), pp. 108. En este tema, también HALBWACHS, M., (1976), pp. 82- 102. Para los prólogos de las obras historiográficas medievales MARCHELLO- NIZIA, C., (1982) pp. 13- 25.

esgrimían los discursos para vincularse con los hechos del pasado. Las *Crónicas* y la *Historia Ecclesiastica*- dos obras imprescindibles de Eusebio Pánfilo, obispo de Cesarea- nos servirán para encaminar nuestra tarea¹⁵.

De acuerdo a los expertos, la primera versión de los *Chronicarum libri duo* fue redactada hacia el año 310; en algún momento su autor la extendió hasta el año 330 y en 380 fue traducida al latín por Jerónimo. De esta forma abría Eusebio su famosa cronología comparada:

*"Primus Assyriorum rex Ninus Beli filius regnavit omni Asiae, exceptis Indis, annis LII, ujus XLIII imperii anno natus est Abraham. In Graecia vero secundo imperio Sicyoniis imperavit Europs annis XLV, cujus XXII regni anno natus est Abraham. Porro apud Aegyptios XVI potestas erat, quam vocant dynastiam. Ab hoc tempore regnabant eis Thebei annis CXC".*¹⁶

Como podemos advertir, Eusebio comenzaba su narración con Nino, rey de Asiria, y la culminaría varios folios mediante con Constantino, el primer emperador cristiano concedido a los romanos. En este plan, la idea fundamental que el autor quería instalar era la de *continuidad*; es decir que proponía entender la situación en gran medida novedosa de su presente, como resultado de un largo proceso evolutivo, como un producto destilado de la Historia. Esta misma hipótesis de continuidad la volvió a desplegar luego en la *Historia Ecclesiástica*, para argumentar la extensísima tradición de la iglesia como testigo del verdadero Dios en el mundo¹⁷.

¹⁵ Un panorama de la vida y obra de Eusebio (260- 264?/ 339) en VELAZCO DELGADO, A., (1973), pp. 1- 35. Un recorrido del género cronístico en la Edad Media, en GUENÉE, B., (1973), pp. 997- 1017.

¹⁶ Eusebio de Cesarea, *Chronicarum libri duo*, PL XXVII, 11- 508.

¹⁷ "Por lo tanto, nosotros, después de reunir cuanto hemos estimado aprovechable para nuestro tema de lo que esos autores mencionan aquí y allá, y libando, como de un prado espiritual, las oportunas sentencias de los viejos autores, intentaremos darle cuerpo en una trama histórica y quedaremos satisfechos con tal de poder preservar del olvido las sucesiones, si no de todos los apóstoles de nuestro Salvador, siquiera de

Con el fin de dar cuerpo mayor a esta idea, el obispo de Cesarea seleccionó algunos hechos relevantes acaecidos en sociedades diferentes y que hasta el momento formaban parte de tradiciones heterogéneas, de *corpora* varios; y los compuso de modo integrado en un espacio textual común. Elementos básicos de esta operación habían sido ya esbozados por Julio Africano¹⁸; e implicaban claramente un forzamiento de los hechos en provecho del plan del texto, una alteración de sus elementos en función de los nuevos enunciados ¹⁹.

Materialmente, este alineamiento novedoso de los hechos fue realizado por Eusebio a través del montaje cronológico. Como se advierte en el párrafo, el punto de referencia central eran los años de gobierno de los patriarcas bíblicos comenzando por Abraham. En el plano gráfico, Eusebio lo resolvía así:

" Hebr.	Assyr.	Sicton.	Aegypt.
Abraham-	Ninus	Europs	XVI dinastía Thebaei
mus			

los más insignes, que aún hoy en día se recuerdan en las Iglesias más ilustres. Tengo para mí que es de todo punto necesario el que me ponga a trabajar este tema, pues de ningún escritor eclesiástico sé, hasta el presente, que se haya preocupado de este género literario. Espero, además, que se mostrará utilísimo para cuantos se afanan por adquirir sólida instrucción histórica." Eusebio de Cesarea, *HE*, I, 1, 4-5. En VELAZCO DELGADO, A., ed. (1973), *Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica*, BAC, Madrid. Para este tema, ver MOMIGLIANO, A., (1993 [1947]), pp. 95-111.

¹⁸ A propósito de esto, Inglebert resume: "Jules Africain avait écrit vers 221 une chronique chrétienne en mêlant un *comput biblique* d'origine judéo-hellénistique (celui de Démétrios, d'Alexandrie) et des *donnés classiques*. Celui le permit de réaliser des *synchronismes* entre les datations grecques, romaines et barbares orientales et un *cadre chronologique biblique* qui commençait avec la *Création*. Dans cette *Chronique*, il utilisait également des *histoires apocryphes* présentes dans les *midrachs juifs*. Hippolyte de Rome écrivit vers 235 une *chronique* d'un genre différent: il semble qu'il ait utilisé la *Chronique de Jules Africain* et le *Stromate I*, 109-136, de *Clement d'Alexandrie*, mais il insista sur la partie biblique et non sur les *apports profanes*. En revanche, il compléta l'aspect historique en y intégrant une *description ethnographique* du monde qui s'appuyait sur la *table des nations* de *Genèse 10*, le *Diamérismos*, et une *description* du monde méditerranéen, le *Stadiasmos*." INGLEBERT, H., (2001), pp. 319. Para este tema, ver también LANDES, R. en VERBEKE, W. et alii (1988), pp. 149-53 y DALEY, B., (1991) pp. 69-104.

¹⁹ Escribe Chesnut: "The typical classical Greek or Roman historian did not have to contend, as Eusebius did, with a story whose overall historical sweep extended back to the very creation of the world. But Eusebius clearly felt that he had to do so, at least in outline, and in his own mind. From his Christian perspective, World history had had an overall pattern and design that had stretched over the centuries and that gave some explanation, in the process, to the historical role of the Christian religion whose story he then so carefully narrated in his Church History" CHESNUT, G. (1986), pp. 66.

Como podemos constatar, este armazón cronológico primeramente reducía modos *distintos* de calcular el tiempo (el que a su turno ofrecían los relatos míticos griegos, las listas de reyes mesopotámicas, las genealogías de los patriarcas bíblicos) a un sistema de datación común: el medido por la duración del gobierno de los reyes²¹. Este modo de contar a su vez quedaba referenciado de acuerdo a lo que deja advertir el párrafo- a un sistema de computación fundamental ofrecido básicamente por la historia bíblica. El nacimiento de Abraham constituía el eje que alineaba en un mismo plano a sucesos ocurridos en diferentes espacios humanos²². Esta complicada arquitectura cronológica podía alterar de modos varios ciertas marcas de los hechos que insertaba: los podía sustraer de sus coordenadas míticas²³ (el caso de *Europs*, por ejemplo); les

²⁰ *Eus., Chr., col. 349- 50*, a. Inglebert califica a esta disposición gráfica de "revolucionaria": "*Vers 300-310, Eusèbe de Césarée développa un projet historiquement beaucoup plus ambitieux, quoique plus limité dans le temps, puisqu' il ne commençait qu' avec Ninus roi d' Assyrie, sous le règne duquel naissait Abraham. Reprenant les données de Jules Africain et les complétant par des chroniques profanes, Eusèbe compléta le texte de ses sources, la Chronographie, par une présentation graphique synoptique révolutionnaire, les Canons, qui permettaient de réaliser une chronique annalistique continue en années d'Abraham, tout en permettant par la présentation en colonnes de rendre les synchronismes systématiques et immédiatement perceptibles. Ce modèle ne fut pas repris ensuite dans le monde byzantin, mais subsista en traduction chez les Latins, les Syriques et les Arméniens. Malgré quelques corrections (...), Eusèbe resta une base essentielle de données pour ses successeurs, du moins jusqu' en 325, date à laquelle s' achevait sa deuxième édition.*" INGLEBERT, H., (2001), pp. 319- 20

²¹ "*Universalchroniken stellen die gesamte für sie literarisch erreichbare Weltgeschichte dar. In der Regel überblicken sie von der Schöpfung bis zur eigenen Zeit profane und biblische bzw. Kirchliche Geschichte, auch kultur- und naturgeschichtliche Ereignisse. Alle Begebenheiten ordnen sie einem bestimmten zeitlichem Rahmen zu, der oft mehr als nur eine Jahrrechnung (Ära) umfasst.*" KRÜGER, H., (1976), pp. 13.

²² "*For unlike his predecessors Julius and Hippolytus, who openly acclaimed the year 5000 as the end of the world, Eusebius, a devoted disciple of Origen and a relentless opponent of millenarism, never mentioned the sabbatical millennium positively or negatively. For him, millenarism was a crass materialistic error existing only among the simple- minded. And to underline its marginality, Eusebius tended to remain silent about it wherever possible. This elusive strategy of denial by omission is nowhere more evident than in his Chronicle, where he pushed the entire idea of the age of the world into the background, and dated principally according to an era starting with Abraham.*" LANDES, R., en VERBEKE, W. et alii (1988), pp. 149- 50. Lo resaltado es nuestro.

²³ Marcel Detienne explica las coordenadas en las que se mueve el mito griego de esta forma: "*Les recherches de J- P. Vernant permettent d' affirmer que la mémoire divinisée des Grecs ne répond nullement aux mêmes fins que la nôtre; elle ne vise nullement à reconstruire le passé selon une perspective temporelle. (...) Sa "Verité" est une "Verité" assertorique; nul ne la conteste, nul nul ne la démontre. (...) Alétheia n' est pas l' accord de la proposition et de son objet*" DETIENNE, M., (1990), pp. 15 y ss. Para este tema, básicamente GARCÍA LOPEZ, J., (1975); HONKO, L., en DUNDES, A., (ed.), (1984.); PETAZZONI, R., en DUNDES, A., (ed.), (1984); GRIMAL, P., (1998); VERNANT, J-P., (1991; 2000); SISSA, G.; DETIENNE, M., (2000).

podía adjudicar una cronología forzada, etc. Como podemos constatar, los enunciados adquirirían capacidad para modificar de modo solvente elementos constitutivos de los sucesos desplegados²⁴.

En la medida que el plan de la Historia avanzaba, el sistema de computación del tiempo se iba complejizando aún más. A la referencia bíblica básica se añadió el cómputo por olimpiadas y el cálculo por años medidos desde la fundación de Roma. Finalmente, el nacimiento de Cristo—datado de acuerdo a Eusebio en tiempos de la 195ª Olimpiada y 723 años de la fundación de Roma—terminaba reemplazando en el texto eusebiano a la cronología basada en Abraham²⁵. En este punto de inflexión capital, el Mesías relevaba al viejo patriarca; el Nuevo Testamento al Antiguo; y la Iglesia al pueblo de Israel. De esta forma quedaba develado el plan de Dios para sus criaturas humanas: la Historia toda constituía un camino de salvación, un tránsito hacia el reencuentro con el Padre.

Si el esquema cronológico ya mostraba alguna capacidad para alterar los sucesos relatados; el sentido teleológico que Eusebio imprimía a la totalidad de la Historia redobló esa potencia. La concepción eusebiana, en efecto, modificaba en alto grado a los hechos en tanto reducía su heterogeneidad original a plan lineal; porque postulaba a éste una dirección única; y por último porque hacía descansar el final de la Historia en el reencuentro con el Dios verdadero anunciado a los judíos y revelado a los cristianos. Actuando simultáneamente en estos tres niveles, el plan teleológico articulado por Eusebio trastocaba radicalmente la configuración de los acontecimientos. Los

²⁴ En su proemio al libro II, Eusebio interpretado por Jerónimo escribe justamente: "*In praesenti [liber] autem stylo eadem tempora contra se invicem ponens et singularum pentium annos dinumerans, ut quid cuique coetaneum fuit, ita curioso ordine coaptavi.*" Jerón. en *Eus., Chron.* II, Pr., col. 317.

²⁵ De acuerdo a Eusebio, en efecto, la encarnación se había producido en torno al año 5228 medido desde la creación del mundo. Sus cálculos corrigen la datación anterior computada por Hipólito y la escuela alejandrina que la situaban en el año 5500. Esta diferencia será crucial al momento de predecir el fin del mundo, como en seguida veremos. Ver por ejemplo LANDES, R., en VERBEKE, W. *et alii* (1988), pp. 146-7.

enunciados que su obra desplegaba avanzaban de modo arrollador sobre las marcas que hasta entonces los habían constituido.

A todas luces, el trabajo efectuado por el texto eusebiano sobre el contenido de los hechos resulta manifiesto. No nos corresponde evaluar aquí, sin embargo, si este esfuerzo se integró en una reforma semiótica más amplia encarada por los intelectuales eclesiásticos en la coyuntura constantiniana, hipótesis que efectivamente nos proponemos demostrar más adelante para el caso visigodo. Tanto Jacques Fontaine como Avril Cameron registran una alteración importante en las formas de vehiculizar los mensajes a partir del cristianismo²⁶. Los estudios de Gilbert Dagron desestiman no obstante pensar en un proyecto eclesiástico desarrollado con algún grado de independencia respecto del Estado. A diferencia de la coyuntura visigoda que estamos por analizar, en la situación inaugurada en Oriente a partir de Constantino el rol instituyente del Estado no estaba puesto en entredicho²⁷.

Vueltos al estudio de las autoridades historiográficas reconocidas por los padres visigodos, el segundo escritor que examinaremos en estas páginas es Paulo Orosio, autor- como bien sabemos- de las *Historiarum adversus Paganos, Libri septem*, redactadas en torno a los años 416 y 417²⁸.

²⁶ "Il y fut contraint de l'intérieur, par la nécessité d'une initiation à l'essentiel du contenu de la fois, tâche difficile, comme on le constate encore, a la fin du IV^e siècle, dans le traité d'Agustin De catechizandis rudibus. Mais il y était encore plus contraint de l'extérieur, par les calomnies virulentes de "la réaction païenne" et son mépris pour la prétendue inculture des chrétiens, et aussi par les attaques des dissidents (...).- C'est sous cette double contrainte que naquirent, au delà de la rédaction et de la traduction des livres des deux testaments, des nouveaux codes de communication, appropriés a des locuteurs et a des auditeurs (réels ou fictifs) qui entretenaient un type de relation inédit." FONTAINE, J. (1988), pp. 64. Vid. CAMERON, A., (1991), pp. 21 y ss.

²⁷ "Nous touchons là à l'une des principales différences avec l'Occident. Un empereur byzantin, une fois investi du pouvoir absolu, n'a plus à mériter ni à démeriter, il prend sa place dans un vaste plan d'économie divine et joue le rôle qui a été écrit pour lui de toute éternité. L'Empire romain, dont il est le provisoire dépositaire, s'inscrit dans un schéma eschatologique qui lui donne un sens et une fin; il est la dernière des grandes monarchies universelles prédites par le prophète Daniel (II et VII) et par Saint Jean, le dernier jour de la semaine mondiale de 7000 années, jour qui ne s'achèvera pas et conduira à l'établissement du royaume de Dieu sur terre après la provisoire victoire puis la défaite de l'Antichrist." DAGRON, G., (1996), pp. 166-7. Para este tema también AZZARA, C., (1997).

²⁸ Los datos acerca del nacimiento y muerte de Orosio resultan bastante inciertos. Se sabe que nació antes de 384, probablemente en Terragona o en Braga; y se desconoce la fecha de su muerte. Para un panorama biográfico, SANCHEZ SALOR, E., (1982) pp. 1-57.

La coyuntura específica que movilizó a Orosio a escribir sus *Historias* fue la caída de Roma en manos de Alarico y la oleada de invasiones que consiguientemente sacudieron a la porción occidental del Imperio²⁹. Como su maestro Agustín, juzgó necesario articular una respuesta contundente a la interpretación pagana que responsabilizaba a los cristianos por las calamidades sufridas por el Imperio.

En estas circunstancias, la idea fundamental de Orosio era demostrar que las calamidades del mundo se habían sucedido unas a las otras desde la caída del hombre; y que los períodos de paz habían sido siempre efímeros a causa de la funesta inclinación de los mortales al pecado³⁰. El único elemento que a su criterio distinguía al presente inmediato de otras situaciones históricas lo proveía, precisamente, el conocimiento de la verdad revelada por Dios a los hombres a través de la Encarnación. En esta línea de razonamiento, Paulo Orosio elaboró una representación positiva de los bárbaros en tanto miembros de derecho de la iglesia de Dios, idea que iba a ser retomada luego con fuerza por los padres visigodos³¹.

²⁹ Como se advierte en su propia escritura: "Y sin embargo, cuando hablo de mí mismo, por ejemplo, que en un primer momento me ví frente a los bárbaros a quienes no había visto nunca, que los esquivé cuando se dirigían hostiles contra mí, que los ablandé cuando se apoderaron de mí, que les he rogado a pesar de ser infieles, que los he burlado cuando me retenían y finalmente que he escapado de ellos, cubierto por una repentina niebla, cuando me perseguían en el mar, cuando trataban de alcanzarme con piedras y con dardos, y cuando incluso me alcanzaban con sus manos; cuando yo, pues, cuento todo esto, quiero que todos, al oírme, se conmuevan con lágrimas." *Oros., Hist.*, L. III, 7, 6-7.

³⁰ "Una vez que tras la caída y ordenación del mundo, el hombre, a quien Dios ha hecho recto y sin mancha, y con el hombre todo el género humano, depravado por los placeres, se mancharon de pecado, la consecuencia de su excesivo libertinaje fue un justo castigo. La sentencia de Dios, creador y Juez, destinada al hombre pecador y por culpa del hombre en la tierra y que ha de durar mientras los hombres habiten la tierra o bien, aunque de mal grado, la aceptamos todos a pesar de negarla, o bien la aguantamos aceptándola" *Oros., Hist.*, L. I, 3, 1.

³¹ "Por más que si la entrada de los bárbaros en territorio romano hubiese supuesto al menos que por occidente y oriente se llenaran todavía las iglesias de Cristo de hunos, suevos, vándalos, borgoñones y distintos e innumerables pueblos de creyentes, nos debería parecer digna de ser alabada y ensalzada la misericordia de Dios, por cuanto, en ese caso, todos los pueblos tan numerosos habían recibido a cambio, sí, de nuestra ruina, la luz de la verdad, luz que ciertamente no habían podido encontrar si no hubiese sido en esta ocasión." *Oros., Hist.*, L. VII, 41, 8. Respecto a la representación positiva de los bárbaros legada a los padres visigodos fundamentalmente por Orosio, escribe Suzanne Teyllet: "*Ainsi assistons-nous, au cours du livre VII des Histoires, à une transformation tout à fait remarquable de la représentation des Goths. De barbares qu'ils étaient parmi d'autres peuples barbares, ils deviennent les alliés et déjà pour ainsi dire, les égaux des Romains. Orose est le premier écrivain à faire oublier aux Goths leur origine barbare. Les historiens postérieurs de cette nation, Cassiodore, Jordanès et Isidore de Séville trouveront ainsi, dans son œuvre, une représentation élogieuse des Goths déjà toute préparée (...)*" TEYLLET, S., (1984), pp. 143.

Para que sus ideas se inscribiesen eficazmente en un debate con los círculos paganos, Orosio no adoptó la cronología bíblica sino que se ajustó a uno de los modos de cálculo tradicionales de la historiografía romana: el cómputo a partir de la fundación de Roma.

Este historiador se plegó muy cómodo a la idea de un plan universal para la Historia. El esquema planteado por Eusebio fue reducido a una linealidad aún mayor, considerando que el movimiento de la Historia podía entenderse como una sucesión larga de cuatro imperios, uno reemplazando al otro a la manera de eslabones³². Esta idea no era propia de Orosio, sino que fue extraída en sus rasgos esenciales del *Libro de Daniel*. ¿Qué se postulaba allí? El profeta Daniel en sus visiones enunciaba una serie de cuatro imperios, constituida a su turno por babilonios, medos, persas y los macedonios de Antíoco Epifanes³³. El esquema fue retomado por Jerónimo, quien, apoyándose en la historiografía pagana también, propuso a su vez la cadena babilonios, persas, macedonios,

³² A este respecto, resulta fundamental lo que escribe Landes: "*L'urgence de cette position antihistoricisante s'accentua à la chute de Rome, ville éternelle pour les païens, et symbole pour les Pères de l'Église du 4^e Empire dont l'existence retenait l'Antichrist. Avec ce désastre de dimension mondiale, il y eut beaucoup de chrétiens qui s'abandonèrent à une panique apocalyptique: Gog et Magog c'était les Goths et les Vandales, l'Antichrist triomphait. Augustin nous résume la réaction générale: "Voici venir le jour du Jugement, disent-ils, tant il y a de maux, tant les tribulations se multiplient! Voyez, tout ce qu'ont dit les prophètes est presque accompli; le jour du jugement est imminent" [sermo XCIII, 6,7]. Quand Augustin renvoya Orose chercher tous les exemples de ravages de guerres, de plaies, de famines, de tremblements de terre, de déluges, de foudre, de tonnerre, de grêle, de crimes et de parricides qui se sont produits dans le passé, il songeait non seulement à convaincre les païens que les maux contemporains n'étaient pas exceptionnels, mais aussi les chrétiens de tendance apocalyptiques.*" LANDES, R., (1992), pp. 364-5. Lo resaltado es nuestro.

³³ Dirigiéndose a Nabucodonosor, rey de Babilonia, en referencia al sueño de la estatua, Daniel dice: "*tu rex regum es et Deus caeli regnum fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi et omnia in quibus habitant filii hominum et bestiae agri volucresque caeli dedit in manu tua et sub ditione tua universa constituit tu es ergo caput aureum et post te consurget regnum aliud minus te et regnum tertium aliud aereum quod imbrabit universae terrae et regnum quartum erit velut ferrum quomodo ferrum comminuit et domat omnia sic comminuet omnia haec et conteret. porro quia vidisti pedum et digitorum partem testae figuli et partem ferream regnum divisum erit quod tamen de plantario ferri orietur secundum quod vidisti ferrum mixtum testae ex luto et digitos pedum ex parte ferreos et ex parte fictiles ex parte regnum erit solidum et ex parte contritum quia autem vidisti ferrum mixtum testae ex luto commiscebuntur quidem humano sevine sed non adherent sibi sicuti ferrum misceri non potest testae*" Dan. 2, 37-43; WEBER, R.; FISCHER, B.; GRIBMONT, J.; SPARKS, H.; THIELE, W., (eds), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983. Un esquema parecido en la visión de las cuatro bestias (*Dan. 7, 1-28*).

Roma³⁴. Orosio finalmente se inclinará por difundir la línea Asiria (englobando esta vez a Babilonia, a los medos y a los persas en esta instancia), Macedonia, Cartago y Roma. Organizada en un cuadro esta información, podría presentarse así:

<i>Libro de Daniel</i> 167- 164 a.C.	San Jerónimo (342- 420)	Orosio 416- 417
Babilonios	Babilonios	Asiria
Medos	Persas	Macedonia
Persas	Macedonios	Cartago
Macedonios	Roma	Roma

Como podemos comprobar una vez más, el discurso historiográfico cristiano registraba una vocación marcada por imprimir a los hechos una organización distinta, por trastocar sus configuraciones. En líneas generales, a partir del examen de la obra de Orosio se puede advertir ante todo que el discurso historiográfico en Occidente no sólo era leído sino también cultivado, es decir, que gozaba de mucha vitalidad, articulaba ya una tradición; también que resultaba útil para poner en circulación hipótesis e ideas estratégicas, y por último- como acabamos de señalar- arremetía decido con los hechos, operaba con ellos.

³⁴ "Renonçant au schéma, si cher à Augustin, des six ages du monde, Orose a préféré emprunter à Jérôme la théorie, qui avait derrière elle aussi une si longue histoire, des quatre empires universels, adaptée par les Chrétiens au commentaire du ch. VII du prophète Daniel, théorie à laquelle Augustin ne s'arrêtera pas beaucoup (...). Original donc par rapport à Augustin, Orose l'est encore par son interprétation et son application de ce schéma des quatre empires à la Weltgeschichte: à la succession Babylone, Perses, Macédoniens, Rome, que Jérôme avait héritée de ses prédécesseurs, Orose substitue celle de Babylone (pour les besoins de la cause assimilée à Assur et englobant d' autre part Médes et Perses), Macédoine, Carthage, Rome (II, 1, 1- 6; VII, 2, 1-7); d' autre part réunissant préoccupations chronologiques et symbolisme cosmique, temps et espace, il met en rapports ces quatre points cardinaux: Babylone en Orient, Macédoine issue du Nord, Carthage au Midi, Rome à l' Occident (II, 1, 5; VII, 2, 4); interprétation, on le voit, originale et qui repose sur une lecture attentive du chapitre concerné de Daniel" MARROU, H., (1970), pp. 72-3. Agustín también emplea la teoría de los cuatro imperios (ver nota 120). Para la relación entre Orosio y Agustín, ver también DALEY, B., (1991), pp. 152-3.

Pondremos fin a este examen básico de las autoridades historiográficas fundamentales de los padres visigodos analizando por último la obra de Hidacio (395-470), obispo de *Aqua Flavia*, actual Chaves.

Hidacio, como sabemos, concibió su crónica como epítome- vale decir, continuación- de la obra de Eusebio/ Jerónimo, reseñando los hechos a su criterio más importantes acaecidos entre los años 378 y 469³⁵. Esta inscripción en un plan de conjunto dejó espacio para que la escritura propiamente hidaciana pudiera concentrarse en mayor medida que sus antecesoras en los hechos del pasado inmediato y del presente, dado que el obispo de Chaves prolongó su testimonio casi hasta el año de su muerte.

A diferencia de Eusebio, Hidacio se inclinó por un sistema de datación doble, basado en los cómputos cívicos: el que ofrecían las olimpiadas y los años de gobierno de los emperadores de occidente. En algunas circunstancias importantes empleó un sistema de cálculo local, la era hispánica, que se adelantaba en 38 años a la referencia cristiana³⁶.

La idea fundamental que Hidacio quiso hacer circular es que los signos del presente anunciaban la inminencia del juicio final³⁷. Para demostrarlo se apoyó resueltamente en los textos proféticos y en el *Apocalipsis*. Como acabamos de

³⁵ "Hucusque a sancto Hieronymo, et ipso, sicut in capite istius voluminis praefatio prima declarat, cognomina Eusebio, historia in aliquantís Hispaniarum provinciis conscripta retinetur; cui si quid postea subdidit, in locis quibus deguit, certo stili studio declaratur. Verum ad haec, ignarus indignissimus omnium servorum Dei, Hydatius servus Iesu Christi Dei et domini nostri, quae secuntur ab anno primo Theodosi Augusti, ut comperi, et descripsi, brevi antelatae praefationis indicio." *Hyd., Crón.*, Ex. 1-10; en TRANOY, A., (ed.) *Idace, Cronique*, SC n° 218-219, París, 1974.

³⁶ Para los problemas de datación cronológica en Hidacio ver el estudio y las tablas propuestas por TRANOY, A., (1974) pp. 71-95. Para las cuestiones relacionadas con la era hispánica, ver VIVES, J., (1969), pp. 177-190. Para advertir la originalidad de Hidacio en este punto TEYLLET, S., (1984), pp. 237.

³⁷ Como se deja ver, por ejemplo, en este párrafo: [Corresponde al año 469]: "Signa etiam aliquanta et prodigia in locis Gallaeciae pervidentur. In flumine Minio, de municipio Lais miliario ferme quinto, capiuntur pises IIII novi visu et specie, sicut retulere qui ceperant Christiani et religiosi, Hebraeis et Graecis litteris, Latinis autem aerarum numeris insigniti, ita CCCLXV anni circulum continent. Parvo mensium intervallo, haud procul de supra dicto municipio, in specie lenticulae viridissimorum, ut herba quaedam, forma graminum plena amaritudine defluxit et caelo; et multa alia ostenta, quae memorare prolixum est." *Hyd., Crón.*, 253, 1-10.

examinar, los historiadores cristianos anteriores a Hidacio se habían remitido a algunas de estas obras y evidenciado inclusive conciencia angustiosa acerca del fin del mundo³⁸. La diferencia es que estos textos ofrecieron al obispo de Chaves un vocabulario y una sintaxis específicos para interpretar puntualmente los fenómenos que ocurrían alrededor suyo. Tomemos un ejemplo conocido. Describiendo la situación de los años 410- 411 que siguieron inmediatamente a la invasión bárbara a la península, Hidacio anotaba:

*"Debacchantibus per Hispanias barbaris et saeviente nihilominus pestilentiae malo, opes et conditam in urbibus substantiam tyrannicus exactor diripit et miles exhaurit. Fames dira grassatur adeo ut humanae carnes ab humano genere vi famis fuerint devoratae: matres quoque necatis vel coctis per se natorum suorum sin pastae corporibus. Bestiae, occisorum gladio fame pestilentia cadeaveribus adsuetae, quosque hominum fortiores interimunt eorumque carnibus pastae passim in humani generis efferantur interitum. Et ita, quattuor plagis ferri, famis, pestilentiae bestiarum ubique in toto orbe saevientibus, praedictae a domino per prophetas suos adnuntiationes implentur."*³⁹

Como podemos advertir, en las primeras líneas de este párrafo el obispo de Chaves describía varios flagelos que laceraban a la región: los bárbaros, la

³⁸ Por ejemplo, Orosio, siguiendo una vez más a Agustín: "Estas son, de manera ininterrumpida, la importancia y el número de las muchas desgracias que hemos enumerado y que tuvieron lugar a lo largo de estos años, los cuales en muy pocos o en casi ninguno dejó de suceder alguna desgracia, y esto lo he hecho a pesar de que los propios historiadores, cuya única finalidad consciente era la de alabar, evitaban enumerar estas desgracias para no molestar a los lectores para los cuales o acerca de los cuales se escribían estas cosas, ya para no dar la impresión de que intentaban aterrorizar más que instruir a sus oyentes con los ejemplos pasados. Nosotros, sin embargo, que vivimos ya en el final de los tiempos, no podemos conocer la desgracia de los romanos sino a través de aquellos que alabaron a los romanos". Oros., *Hist.*, L. IV, 5, 10- 12. Lo resaltado es nuestro. Para tal tema, ver también Pról., 15- 16.

³⁹ *Hyd. Cron.*, 48, 1- 16. El subrayado es nuestro. Un comentario de este parágrafo en COURCELLE, P., (1948), pp. 67.

peste, el recolector de impuestos, el hambre, el canibalismo, conductas anómalas de madres y bestias salvajes, etc. Estos males, como él mismo afirmaba, podían sucintamente ser reducidos a cuatro: la espada, el hambre, la peste y las bestias; tal como en su momento el Señor lo había anunciado a través de sus profetas.

Tranoy, el editor de esta fuente, indica con solvencia que Hidacio estaba reproduciendo en este fragmento el contenido de *Ezequiel* 14. 21⁴⁰. En efecto, dentro del contexto del exilio o con poca posterioridad a él, el profeta bíblico hacía alusión a una serie de castigos futuros al pueblo pecador y a la supervivencia de un número selecto de testigos encargados de ofrecer testimonio a las generaciones por venir. Los castigos anunciados serían, de hecho la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, en ese orden⁴¹. Dispuesto en un cuadro, los datos que tenemos resultan los siguientes:

Libro de Ezequiel	Primeras líneas fragmento 48 de Hidacio	Últimas líneas fragmento 48 de Hidacio
Espada	Bárbaros (espada)	Hierro (espada)
Hambre	Peste	Hambre
Bestias feroces	<i>Extorsión de los recolectores de impuestos y soldados</i>	Peste
Peste	Hambre	Bestias feroces

⁴⁰ TRANOY, A., *op. cit.*, pp. 38-9.

⁴¹ "Quoniam haec dicit Dominus Deus quod si et quattuor iudicia mea pessima gladium et famem et bestias malas et pestilentiam misero in Hierusalem ut interficiam de ea hominem et pecus. Tamen relinquetur in ea salvatio educentium filios et filias ecce ipsi egredientur ad vos et videbitis viam eorum et adinventiones eorum et consolabimini super malo quod induxi in Hierusalem in omnibus quae inportavi super eam. Et consolabuntur vos cum videritis viam eorum et adinventiones eorum et cognoscetis quod non frustra fecerim omnia quae feci in ea ait Dominus Deus" Ez., 14, 21-3.

	<i>Canibalismo</i>	
	<i>Comportamiento anómalo de las madres</i>	
	<i>Bestias Feroces</i>	

Como muestra claramente el cuadro, en las últimas líneas de la descripción Hidacio reprodujo término a término las figuras terribles de Ezequiel. La pequeña alteración en la enumeración puede inclusive deberse a la posibilidad que el obispo de Chaves haya evocado a Ezequiel de memoria.

Si nos concentramos, sin embargo, en las primeras líneas del fragmento, constataremos que Hidacio daba entrada a tres registros empíricos que *no* estaban mencionados en el texto de Ezequiel: el recolector de impuestos, el canibalismo y las conductas anómalas de las madres, a saber.

Este "exceso" de una escritura respecto de la otra, este "sobrar" de los datos, nos señala a nosotros que en Hidacio definitivamente se activó una operación de *registro* de lo que sucedía alrededor, una confrontación del texto sagrado con los datos de la experiencia; y que su escritura de hecho no era una mera copia funcional de las escrituras que consultaba. La acción que efectuó el obispo de Chaves fue agrupar bajo rúbricas asentadas ya por los profetas un conglomerado de observaciones propias o realizadas por terceros. Los enunciados de los textos proféticos daban verdadera forma, informaban, a esos registros *sin concepto*. De este modo, y apelando a metáforas químicas, los signos se *filtraban* en el plano de los hechos.

Quedaban aún sin cubrir por este molde las tres entradas que carecían de referencia en el texto de Ezequiel. Una de ellas, la alusión al recolector de impuestos, Hidacio la extrajo de otro texto, del *Apocalipsis* 6, 3-8. Este

fragmento reproducía la visión joánica de cuando Dios entrega al Cordero el Libro con los siete sellos. En el tercer sello, un personaje munido de balanza pesa y mide los productos del resto⁴². En el contexto de la escritura sagrada, esta figura no es exactamente un recolector; pero en esos términos Hidacio lo interpretó y lo introdujo en su propia escritura. Las otras dos observaciones restantes quedaron formulados por el obispo con las palabras del lenguaje común ("*humanae carnes ab humano genere vi fumis fuerint devoratae: matres quoque necatis vel coctis per se natorum suorum sin pastae corporibus*"); pero inmersas en la sintaxis de un texto apocalíptico, connotaban igualmente la idea de catástrofe escatológica.

En síntesis: conceptos que atrapan percepciones y sintagmas que adquieren otros sentidos. Lo que este examen nos demuestra es que Hidacio ya no se limitaba a reconfigurar algunos predicados de los hechos que relataba; sino que con palabras daba forma a la realidad, la hacía *pensable* y por ende *comunicable*. El texto de Hidacio ofrecía una interpretación de conjunto, un sistema de instrucciones y señales para poder entender el significado de la enorme confusión que se estaba experimentando. La *Gallaecia* invadida, *su provincia*, bien podía ser esa cuarta porción de la tierra que, de acuerdo a las profecías del *Apocalipsis*, había sido cedida a la barbarie por Dios para expurgar los pecados. Para que alguien se salvara, para que hubiera un resto, había ante todo que despejar el sentido, iluminar con palabras el rumbo que cobraban los hechos y calibrar lo más exactamente posible qué rol cumplían los personajes vivientes en el plan escatológico diseñado por Dios. Por el contrario sin palabras, sin conceptos, la existencia al punto corría el riesgo de deshilacharse,

⁴² "Et cum aperuisset sigillum secundum audivi secundum animal dicens veni et exivit alius equus rufus et qui sedebat super illum datum est ei ut sumeret pacem de terra et ut invicem se interficiant et datus est illi gladius magnus. Et cum aperuisset sigillum tertium audivi tertium animal dicens veni et vidi et ecce equus niger et qui sedebat super eum habebat stateram in manu sua. Et audivi tamquam vocem in medio quattuor animalium dicentem bilibris tritici denario et tres bilibres hordei denario et vinum et oleum ne laeserit. Et cum aperuisset sigillum quartum audivi vocem quarti animalis dicentis veni et vidi, et ecce equus pallidus et qui sedebat desuper nomen illi Mors et inferus sequebatur eum et data est illi potestas super quattuor partes terrae interficere gladio fame et morte et bestiis terrae" Apoc., 6, 3-8.

de verse reducida en el mejor de los casos al nivel básico de la supervivencia, a experiencias caóticas de unos cuerpos sin marca social alguna.

El texto de Hidacio, en suma, no constituyó meramente el síntoma de una vigencia- la del género historiográfico para occidente. Tampoco se limitó a ofrecer espacio para unas tesis sobre la realidad ni a alterar los elementos que conformaban los datos. Más apegado al presente de su situación, el texto de Hidacio *orientaba, ofrecía un saber sobre las cosas*. Esta dirección será muy estimada a su turno por los padres visigodos, autores ellos también de otras *Crónicas o Historias*⁴³.

Cuando en las primeras décadas de la séptima centuria Isidoro definía entonces a la Historia como “la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados” tenía tras de sí estos modos de contar, estas formas de escribir, estas autoridades para reenviar. Para terminar de entender el sentido y el peso de esta definición en el contexto que el hispalense la redactó, deberemos explorar también la existencia de otros dispositivos de circulación de la memoria, de formas alternativas de decir “lo que pasó”. En función de esa tarea, tendremos que internarnos en el oscurísimo terreno de las formas de circulación de la memoria étnica entre los visigodos. Reunir algún tipo de conocimiento acerca de estas prácticas nos puede servir

⁴³ “*Depuis l'aube du christianisme les chrétiens attendaient la seconde Parousie; les juifs, eux guettaient l'arrivée du Messie depuis bien plus longtemps. Aussi l'attente eschatologique n'était – elle pas un phénomène nouveau dans les derniers siècles de l'Antiquité. Elle se mit pourtant à acquiescer alors, par périodes, un caractère fébrile. La première des grandes crises qui secoua l'Occident est sans conteste l'époque, dominée par les Goths, s'étendant entre la bataille d'Adriano (378) et le sac de Rome par Alaric (410); en Hispanie l'une des traces les plus remarquables en est le Chronicon d'Hydace (...). Il ne semble pas qu'au VIe. siècle l'Hispanie ait connu de poussées apocalyptiques remarquables, en dépit des guerres permanentes qui divisaient alors la Péninsule et de l'irruption de la peste justinienne. Le thème était pourtant toujours bien présent dans la littérature, et à partir de la seconde moitié du VIIe. siècle une nouvelle poussée de fièvre saisit l'Occident. Ce dernier accès fut l'origine, ou tout au moins servit de prétexte, à la création d'un nouveau système idéologique qui allait baigner la Péninsule ibérique jusqu'à la chute du royaume de Tolède, et même au-delà. Au VIIIe. siècle les doctrines apocalyptiques juives et chrétiennes qui annonçaient l'imminence de la fin du monde se faisaient plus insistantes. Diffusées dans tout le Bassin méditerranéen, elles atteignirent l'Hispanie, qui connut elle aussi une durable vague d'inquiétude millénariste. L'affrontement entre l'Empire byzantine et l'Empire perse, puis l'interruption des Sarrasins dans le monde méditerranéen entraînèrent l'apparition de plusieurs vagues de prophéties. La plupart des apocalypses en circulation au VIIIe. siècle repose toutefois sur un nombre limité des schémas, qui se combinent parfois entre eux.*” MARTIN, C., (2003), pp. 322- 3. Lo resaltado es nuestro.

para ponderar con herramientas más precisas el trabajo que levantaron con sus manos y neuronas Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo.

3. Las cosas que se escuchan:

Como sabemos, los estudios de Milman Parry publicados en 1928 y los de su discípulo Alfred Lord editados casi tres décadas después abrieron una perspectiva inédita para el estudio de las literaturas orales⁴⁴. Postulando en efecto que los poemas orales deben mayormente contextualizarse en el interior de una tradición específica, estos autores en efecto generaron un sistema muy preciso de conceptos (el de fórmula, el de tema, por nombrar algunos) pertinentes para abordar este tipo de objetos⁴⁵. Matrices como la poesía épica, cantos fúnebres, genealogías, cuentos y fábulas recibieron de este modo tratamientos renovados⁴⁶.

Dos características fundamentales debemos ante todo señalar respecto a las literaturas orales. La primera es que ellas registran formas propias de articular sentido, diferentes a la de la literatura escrita. En efecto, como advirtiera John Foley- discípulo a su vez de Lord-, las literaturas orales apelan a procedimientos *metonímicos*, vale decir, que utilizando frente a un auditorio inmerso en una tradición singular algunos significantes o fórmulas conocidas

⁴⁴ John Foley resume de esta manera: "The former of our two chronological boundaries, the date of publication of Milman Parry's two doctoral thesis (1928) marks the formulation of a new answer to the ages-old (...) Homeric question. Most simply put, the celebrated question, which he and many others confronted was the problem of who "Homer" was and exactly what "his" Iliad and Odyssey represented. As we shall see in more detail later on, Parry resolved this dilemma by reshaping its terms: Homer was, he argued, one of a long tradition of poets rather than an individual craftsman (...)" FOLEY, J., (1985), pp. 11. Lo resaltado es nuestro.

⁴⁵ "The definitions of the formula and of the theme need to be interpreted in terms of each individual culture because, even within the Indo-European umbrella, the several cultures, such as Slavic or those of Western Europe, differ from one another in some significant details. Fortunately, Parry's definition of the formula, while made with Homer in mind, is not specifically for Archaic Greek but is general enough to allow for ready adjustment to most traditions." LORD, A., en NICHOLAISEN, W., (1995), pp. 9- 10.

⁴⁶ Para el caso de la poesía heroica germánica, ver por ejemplo los trabajos de Ursula Dronke, que se inscriben en la teoría de Parry pero buscando a su vez otras posibilidades. DRONKE, U., en DRONKE, U., y DRONKE, P., (1977), especialmente pp. 7.

por todos, inmediatamente se inserta en una malla más amplia de referencias, en la red de significados provistos por esa tradición⁴⁷.

La segunda nota que deberíamos tener en cuenta es la función que cumple la literatura oral en relación al pasado. A diferencia de la operación historiográfica contemporánea encaminada, de acuerdo a De Certeau, a "crear ausentes"⁴⁸, la tradición oral trae el pasado al presente, lo actualiza, devela a través de los canales del oído ribetes de las cosas que a simple vista no se advierten, que la vista nubla. Para la tradición oral, en suma, el pasado "vive" en el presente, este es el soporte de su nueva ontología.

Interesantes estas observaciones, amables a la escritura; pero- como tanto lo lamentara Menéndez Pidal mucho antes que nosotros⁴⁹- en el estado actual de la documentación y de la crítica no existe rastro alguno de literatura oral generado por los visigodos. A diferencia de otras sociedades germánicas, no ha quedado ningún monumento de la literatura oral visigoda encerrado bajo la

⁴⁷ "Traditional referentiality, then, entitles the invoking of a context that is enormously larger and more echoic than the text or work itself, that brings the lifeblood of generations of poems and performances to the individual performance or text. Each element in the phraseology or narrative thematics stands not simply for that singular instance but for the plurality and multiformity that are beyond the reach of textualisation. From the perspective of traditional context, these elements are foci for signification. (...). Such a process of generating meaning I call metonymy, designating a mode of signification wherein the parts stands for the whole. (...). The "author" uses this idiom most felicitously when he or she orchestrates inherent meaning coherently, that the performance or text makes sense not only at the superficial (that is, descontextualized) level but, more importantly, with reference to the tradition." FOLEY, J. en NICOLAISEN, W., (1995), pp. 34- 5.

⁴⁸ "De acuerdo con estas conjugaciones con el ausente, la historia se convierte en el mito del lenguaje. Manifiesta la condición del discurso: una muerte. Nace, en efecto, de la ruptura que forma u pasado distinto de su tarea presente. Su trabajo [sic!] consiste en crear ausentes, en convertir los signos dispersos en la superficie de una actualidad en huellas de realidades "históricas" que faltaban porque eran "otras"". DE CERTEAU, M., (1993), pp. 63. Lo resaltado es nuestro.

⁴⁹ "A estas fecundas reuniones de Spoleto se nos pide que traigamos "problemas". Ningún problema más arduo y discutido que el que traigo. Deseo exponer brevemente el origen godo de la épica española medieval. Bien se que me arriesgo en un tema que tropieza, desde luego, con la previa negativa, o por lo menos con la increíble prevención de casi todos, y esto por dos motivos. Primero, porque el origen germánico de la épica española parece implicar el origen germánico de la épica francesa, cosa que es universalmente negada desde la publicación de los excelentes y hermosos estudios de J. Bédier (...) El segundo motivo de negación consiste en que un origen germánico supone una poetización colectiva (...)" MENÉNDEZ PIDAL, R., (1956), pp. 285. Lo resaltado es nuestro.

reja escrituraria⁵⁰. El famoso poema de *Waltharius* tampoco ha podido remitirse al período en cuestión⁵¹.

Asumida esta limitación, deberemos conformarnos con encontrar *indicios* que demuestren la práctica de la memoria común entre los visigodos, los síntomas de su despliegue⁵². Recordemos que este método ya había sido empleado a su hora por Menéndez Pidal; pero la crítica ha considerado más últimamente que ciertas fuentes a las que él recurrió eran probablemente posteriores al período visigodo⁵³. Para encontrar señales efectivas de una memoria oral entre los visigodos, la escritura de Jordanes puede resultarnos en este caso útil.

En un párrafo de la *Gética*, refiriéndose a la muerte del rey Teodorico en la batalla de los Campos Cataláunicos, Jordanes escribía:

⁵⁰ Un ejemplo tomado de los lombardos, y elegido precisamente porque carece de formato específicamente poético: "Fuit primus rex agilmundo, ex genere gungingus./ Secundus laamisio./ Tertius Leth/ Quartus Kildeoch, filius Leth (...) Septimus decimus ego in dei nomine qui supra Rotari rex, filius..." *Edictum Rothari. Exordium*, en AZZARA, C.; GASPARRI, S. (eds), *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Viella, Roma, 2005. Para trabajos acerca de la memoria entre los lombardos GASPARRI, S., en AZZARA, C.; GASPARRI, *op.cit.*; POHL, W., en HEN, Y.; INNES, M.; (2000). Un panorama general en SCARDIGLI, P., en CAVALLO, G.; LEONARDI, M.; MENESSIONE, E., (1993), especialmente pp. 55- 66.

⁵¹ En su ponencia, Menéndez Pidal intenta demostrar que el poema latino *Waltharius*, escrito en el siglo X por el monje de Saint Gall Ekkehard, se remite en realidad a un poema visigodo muy anterior (MENÉNDEZ PIDAL, R., *op. cit.*, pp. 314.) Peter Dronke sigue en este punto a Menéndez Pidal (DRONKE, P., en DRONKE, P.; DRONKE, U., (1977), pp. 33. Más últimamente Millet ha desestimado esta filiación visigoda (MILLET, V., (1998), pp. 200- 1.

⁵² A propósito de este problema, escribe Richter en un artículo ya clásico: "There is no need to go any further in this matter (...). It was a time of restricted use of writing, and thus referents to the oral tradition in the centuries before the composition of the *Nibelungen Lied* are sporadic. There were instances of the material of the oral tradition being written down, but this way of dealing with it was also sporadic, and it remained secondary in handling the material, certainly less important than the continued cultivation in the older form of cultural transmission. Some of the central topics of the *Nibelungen Lied* had been transmitted without recourse to writing about 700 years. This fact alone bespeaks a great vitality of the institutions required to make such a continuity possible, which has to be taken as fact even though these institutions have left only faint traces in the written sources. In this the historian is confronted with a useful instance how incomplete a picture of society in which they originated the traditional historical sources are." RICHTER, M., (1994), pp. 67-8. Lo resaltado es nuestro.

⁵³ Además del *Waltharius*, Menéndez Pidal basó la fundamentación de su tesis en una alusión a los poemas "de los antiguos" que figura en las *Institutiones disciplinae* tradicionalmente atribuida a Isidoro. La crítica moderna ha desestimado esta filiación. Riché la atribuye la obra al contexto visigodo, pero Fontaine inclusive la remite a una autoría carolingia posterior [Ver DI BERNARDINO, A., (1996) pp. 93- 94]. Estos elementos nos han obligado a buscar los indicios de oralidad en otras fuentes.

*"Verum inter has obsidionum moras Vesegothae regem, fili patrem requirunt, admirantes eius absentiam, dum felicitas fuerit subsecuta. Cumque diutius exploratum, ut de viris fortibus mos est, inter densissima cadauera repperissent, canticis honoratum inimicis spectantibus abstulerunt. Videres Gothorum globos dissonis vocibus confragosos adhuc inter bella furentia funeri reddidisse culturam"*⁵⁴.

Recordemos ante todo que la información consignada por Jordanes también es recibida con dudas por parte de la crítica moderna. Walter Goffart, por ejemplo, señala de modo pertinente que este autor era demasiado constantinopolitano para ser considerado portavoz del folclore godo⁵⁵.

A diferencia de otros lugares de su texto, en este párrafo sin embargo Jordanes no se detiene a contar el *contenido* del canto; sino simplemente registra un "hubo cantos", constata una *forma*⁵⁶. El autor nos muestra que ante el hecho

⁵⁴ *Jord., Gét., XLI, 214, 1-5; en MGH, AA V. 1, A, 53- 138. Un panorama general acerca de Jordanes en DI BERNARDINO, A., (1996) pp. 239- 41. Un análisis del rol de su obra en TEYLLET, S. (1984), pp. 305-332.*

⁵⁵ *"The Getica holds a hallowed place, perhaps second only to Tacitus' Germania, as a repository of the antiquities that furnish modern Germany with its earliest history. (...) Jordanes, despite his Gothic blood, is too constantinopolitan to be a reliable mouthpiece for Gothic Folk memories"* GOFFART, W., (1988), pp. 30. La crítica de Goffart obedece a que una extensísima bibliografía descansó en algunos párrafos de la *Gética* para postular la idea de una cultura germánica englobante y homogénea. Respecto a esta idea, los trabajos emblemáticos de BRUNNER, H.; von SCHWERIN, C., (1936 [1887]; ZEUMER, K., (1897 [1944]); entre otros. No solamente Goffart se opone a esta perspectiva. Una desconstrucción global del concepto en CONTE, E., (2002), pp. 1593 y ss. Debemos considerar que la crítica no-atendió solamente a sus premisas ideológicas, sino también a la información interpretada a partir de las fuentes. En este sentido, el estudio sobre el *gairethinxs* lombardo realizado por Cortese resulta emblemático (CORTESE, E., 1995 a, 1995 b, AZZARA, C. y GASPARRI, S., 2004). La bibliografía orientada al estudio de los procesos de endogénesis también desmontan el postulado de una "germanidad" uniforme. Ver al respecto los trabajos de WOLFRAM, H. (1990); WELLS, P. (1999); Para visigodos CLAUDE, D., en POHL, W.; REIMITZ, H., (1998); LIEBESCHUETZ, W., en *idem*; RIPOLL LÓPEZ, G., en *idem*; SIVAN, H., en *idem*; MATHISEN R.; SIVAN, H. en FERREIRO, A., (1999); HEATHER, P. (2000); MARTIN, C. (2003), entre otros. Se refieren a francos y alamanes los estudios compilados por WOOD, I., (1998).

⁵⁶ A lo largo de la *Gética*, hemos registrado otras cinco referencias- además de la ya citada- que aluden explícitamente a una forma de circulación oral de la memoria: Jordanes en efecto hablaba de poemas antiguos que recogían asuntos del pasado (*Jord., Gét., III, 25; IV, 28, 4- 6*); de profesionales de la épica que cantaban a los dioses (*Gét., V, 14- 16*), que recitaban modulando y con cítaras (*Jord., Gét., V, 43, 1- 5*); y finalmente que a través de sus cantos rememoraban a sus héroes (*Gét., XIV, 79, 16- 8*). Estas informaciones comprometían en algunos casos a los godos en general, en otros dejaba deslizar algunos puntos no demasiado confiables. Por esas razones- distintas todas ellas- no le hemos dado un lugar central

de la muerte, el grupo activó un mecanismo socialmente codificado para conducirse, para responder a la situación.

Este mero dato aporta dos elementos relevantes para nuestra tarea: por un lado, el hecho que el ejército haya entonado cánticos presupone la existencia de fórmulas y temas previos, de estructuras disponibles por la tradición, de sintagmas compartidos que estaban allí para ser utilizados. En segundo lugar, el canto fúnebre movilizaba un recuerdo, el del héroe y sus hazañas, quizás el de su estirpe y su genealogía. El canto fúnebre, en suma, constituiría uno de los modos de circulación de la memoria, una forma codificada de activar los recuerdos⁵⁷.

¿En qué lengua podrían haberse ejecutado esos cantos a mitad del siglo VI, por ejemplo? Sabemos que hasta la supresión de la liturgia arriana en 589, el idioma godo no había desaparecido por completo. Un canal posible, pero arcaico, sería la transmisión en la lengua ancestral. Dado que por lo menos la nobleza registraba un proceso de latinización avanzado, bien podría haberse desarrollado paralelamente una transmisión latina bajo el formato de la fábula, palabra citada en repetidas ocasiones por Jordanes⁵⁸. Existe la posibilidad asimismo que diferentes dispositivos se ejecutaran en godo o en latín⁵⁹.

en la argumentación, pero en conjunto fortalecen la idea de que los visigodos cultivaron dispositivos orales de ejercicio de la memoria.

⁵⁷ Geary analiza de este modo la diferencia en las formas antiguas de activar el recuerdo frente a las contemporáneas: "*Cette incapacité, ou ce refus, de faire du passé l'usage que nous en faisons aujourd'hui ne semble pas avoir été le fruit du hasard. Elle semble plutôt faire partie de la création d'un présent, dans le cadre d'un processus politique général dans lequel la nature de ce présent, et par là du passé qui lui donna naissance, était en jeu.*" GEARY, P. (1996), pp. 23.

⁵⁸ Refiriéndose particularmente a los ostrogodos, Jordanes escribe: "*Horum ergo heroum, ut ipsi suis in fabula referunt, primus fuit Gapt (...)*" *Jord., Get.*, XIV. 79, 16. En otro párrafo, aludiendo esta vez a los francos, anota: "*Ubi cum advenisset, vicinae gentes perterritae in suis se coeperunt finibus continere, qui dudum crudeliter Gallias infestassent, tam Franci, quam Burgundiones. Nam Vandali vel Alani (...) nec ibi sibi metu Gothorum arbitantes tutum fore, si reverterentur, ad Gallias transierunt. Sed mox a Gallis, quas ante non multum tempus occupassent, fugientes, Spanias se recluserunt, adhuc memores ex relatione maiorum suorum, quid dudum Geberich Gothorum rex genti suae prestitisset incommodi vel quomodo eos virtute sua patrio solo expulisset.*" *Jord., Get.*, XXXI, 161-2, 3-9. Lo resaltado es nuestro.

⁵⁹ "*It is self evident that King Euric could speak the language of his people. If he used it in negotiations with the envoys of the emperor, the reason might lie in his distinct self-confidence. A little later, Sidonius Apollinarius was disturbed by two bickering Gothic women in his exile in Llivia. (...) We do not have any later testimonies for the use of the Gothic language. A Knut Schäferdick has stated, Leovigild's religious policy presupposed an advanced linguistic romanisation. (...) After the conversion of the*

Estos indicios acerca de que, por lo menos a mitad del siglo VI que es cuando escribe Jordanes, existían dispositivos orales para almacenar y desplegar la memoria entre los visigodos; se compatibilizan con otra serie de datos provenientes de las fuentes textuales y también de la arqueología. La lectura más superficial de las fuentes indica que hasta 589 los visigodos ejercieron sobre la población indígena un dominio basado en el discurso étnico⁶⁰. Para el mismo período la ciencia arqueológica registra un intenso proceso de aculturación conviviendo junto a estrategias de distinción basadas en el elemento étnico⁶¹. Este dato precisa que no todos los visigodos cultivaban a pie juntillas las tradiciones de la etnia; sino que un grupo importante de ellos lo hacía de modo enfático con el fin de diferenciarse del elemento indígena, de actuar una distancia. Una estrategia de esta índole no podría subsistir sin mecanismos propios de “contar” el pasado.

Lo poco que hasta ahora hemos podido reunir nos sirve para sacar algunas conclusiones de muy corto alcance en referencia al contexto visigodo anterior a

Visigoths to the Catholic religion the Gothic language lost its last, and probably already declining, function as a church language. (...)Perhaps, the Visigothic language survived for some time as a domestic language of the Visigothic lower class in the Castilian Meseta (...) DIETRICH, C., en POHL, W; REIMITZ, H., (1998), pp. 122- 3. El tema es controvertido. Juan Campos- conocido editor del Biclarense entre otras cosas- aduce apoyado en el Breviario de Alarico que “hasta el 507 todavía hablaban el dialecto gótico germano los 200.000 visigodos que se difundían por España” y que “el lenguaje materno de [Juan de Biclario] fue, a no dudarlo, el gótico vulgar”. CAMPOS, J., (1960) pp. 152.

⁶⁰ Para un análisis bibliográfico acerca de este tema, el importante volumen editado por HEATHER, P., (1999); más general COLLINS, R., (1995), pp. 11- 24, algunos elementos para abordar el tema en LIEBESCHUETZ, W. en POHL, W; REIMITZ, H., (1998), pp. 131- 153; análisis tradicionales en THOMPSON, E., (1971); ORLANDIS, J., (1987, 1988), entre otros.

⁶¹ A este respecto, escribe a manera de ejemplo Gisella Ripoll: “*Everything that has so far been discussed corroborates the intrinsic internal development of the cemetery of El Carpio del Tajo and the way in which the burial space was organised; instead of displaying a concentric pattern of growth, what happened was that it was structured starting from the initial phase of occupation and its central nucleus. The importance of this central nucleus is demonstrated by its location at a predominant point within the cemetery, the highest and most spacious part. It is quite likely, although it must remain in the realm of hypothesis, that the foundational, Visigothic nucleus was governed by a kinship system and only gradually gave way to the monogamous family structure that the catholic Church so fervently encouraged and promoted. This hypothesis would also be borne out by the appearance in the second phase of occupation of burials which can no longer be defined as strictly speaking Visigothic, but which instead incorporate elements of Roman nature; these may have belonged to Roman individuals absorbed into Visigothic family groupings. We are therefore in the presence of a cemetery that should be identified as representing a mixed, Visigothic and Roman, settlement site, rather than one exclusively used by Visigothic leaders and their followers, as traditional historical works would claim.*” RIPOLL LOPEZ, G., en POHL, W; REIMITZ, H., (1998), pp. 178. Ver también ALONSO ÁVILA, A., (1985); CARR, K., (2003).

la conversión. En primer lugar, de acuerdo a los indicios provistos por las fuentes escritas y los datos históricos y arqueológicos que disponemos acerca de la coyuntura, resulta altamente probable que circularan allí algunas formas de memoria oral codificadas; y que lo hicieran ante todo dentro del grupo que sostenía en lo étnico sus marcas de diferencia, de privilegio, las razones que legitimaban su dominio⁶². En este marco, es perfectamente posible que la tradición oral haya habilitado lugares diferentes- por lo pronto, el poeta/ ejecutante y su auditorio⁶³. Pero inclusive así el iniciado era el que "más sabía", "el que mejor recordaba" y el que "mejor lo decía"; de ninguna manera era el único que monopolizaba el saber de todos⁶⁴.

En segundo lugar, de un modo semejante en este punto al de la crónica cristiana que acabamos de examinar; la tradición oral constituiría un *saber acerca de las cosas*⁶⁵. Y esto en dos sentidos: el más evidente de todos, porque se ocupaba de recordar asuntos humanos, asuntos que implicaban a ese conjunto social. Pero en otro sentido también, porque involucraba al canal auditivo, es decir, constituía un saber *que se escuchaba*. Y como lo han estudiado específicamente los semiólogos, en todas las sociedades el oído instituye referencias, orienta, instaure señales que demarcan situaciones, predica algo- en fin- acerca de las cosas⁶⁶. La memoria oral se expediría asimismo acerca del mundo, ofrecía (otras) indicaciones⁶⁷.

⁶² En los términos de Pohl: "Difference only matters, as Pierre Bordieu has argued, as long as there is somebody capable of 'making the difference': it is a relational category. Thus, communication plays a key role." POHL, W., en POHL, W; REIMITZ, H., (1998), pp. 21.

⁶³ "The oral tradition belonged to the whole community. However, its performance required performers as well as spectators or an audience." RICHTER, M., *op. cit.*, pp. 45. Un análisis de la función del poeta específicamente en la tradición griega arcaica en DETIENNE, M., (1990), pp. 15.

⁶⁴ Analizando el *Beowulf*, Scardigli escribe: "È per questo che tale poesia epica è sempre anonima: per il cantore reclamare l' invenzione sarebbe una colpa, perché il cantore non è testimone oculare, bensì relatore di seconda, terza, ecc., mano." SCARDIGLI, P., *op. cit.*, pp. 59.

⁶⁵ Respecto al caso griego, anota Havelock: "Importa observar al respecto que los griegos del siglo IV y V, contrariamente a las nociones posteriores, ya literarias, de su propio pasado, usaban los nombres de Homero y Hesíodo como si designasen a dos socios asociados a una empresa común: (...) conforme a sus noticias, aquella empresa era de *instrucción* [sic] más que de *entretenimiento*." HAVELOCK, E. (1996), pp. 125. Lo resaltado es nuestro.

⁶⁶ A propósito de esto, dice Barthes: "La escucha, constituida a partir de la audición, es (...) el sentido propio del espacio y del tiempo, ya que capta los grados de alejamiento y los retornos regulares de la estimulación sonora. Para los mamíferos, su territorio está jalonado de ruidos y olores; para el hombre-fenómeno a menudo desestimado- también es sonora la apropiación del tiempo. El espacio doméstico, el

En tercer lugar, la memoria tradicional operaría un movimiento en el tiempo diferente del postulado por la historiografía contemporánea y también del supuesto por la primera historiografía cristiana. Como unas páginas más arriba dijéramos, la memoria oral no se instalaba sobre la distancia entre pasado y presente; sino que, por el contrario, tendía a hacer presente las hazañas del pasado. Acercaba al oído de todos aquellas marcas de las cosas que los ojos, acostumbrados a las primeras percepciones, ya no veían fácilmente. Esas marcas habían estado desde antes, de hecho *eran* de las cosas *antes* que los miembros del grupo hubiesen estado allí, previo a que hubiesen podido estar *en medio* de ellas. Por este ángulo advertimos una vez más, en suma, que la memoria oral resultaría también un saber sobre el mundo.

A pesar de este largo vagar por las fuentes, ningún dato positivo, en suma, nos confirma de modo tajante la existencia de formas orales de almacenamiento de la memoria étnica entre los visigodos. A 50 años exactos del famosísimo artículo de Menéndez Pidal, sólo hemos podido descartar pistas inseguras, agregar un indicio de forma que él no trabajó y cotejar estas señales con información proveniente de otros campos. Estos pequeños avances nos sirven sólo para postular una *probabilidad* alta, una posibilidad *muy grande* de que fundamentalmente el *Chronicon* de Juan de Biclario, que comienza su registro en 567- es decir antes de la conversión-, haya tenido que vérselas con formas *alternativas* de circulación de la memoria, con matrices orales de almacenamiento del recuerdo étnico. El dato alcanza para sugerir que la historiografía visigoda, impecablemente escrita, implacablemente eclesiástica,

de la casa, el del piso (el equivalente aproximado del territorio animal) es el espacio de los ruidos familiares, *reconocibles*, y su conjunto forma una especie de sinfonía doméstica (...). Como mejor captamos la función de la escucha es sin duda a partir de la noción de territorio. Esto es así en la medida en que el territorio se puede definir de modo esencial como el espacio de la seguridad (y como tal, necesitado de defensa): la escucha es la atención previa que permite captar todo lo que puede aparecer para trastornar el sistema territorial (...)" BARTHES, R., (1986), pp. 245.

⁶⁷ A propósito de este tema, ver la interesante referencia que hace KUCHENBUCH, L., en SCHMITT, J.-C., OEXLE, O. (2002), pp. 148.

deba ponderarse no sólo en función a sus antecedentes de género, sino también a la tradición étnica con la cual probablemente compitió.

Pero en definitiva ¿qué nos dicen las fuentes? ¿Qué confesaron acerca de sí estos textos que quisieron hacer historia, que buscaron asentar por escrito las cosas de los humanos? Según sus muy propias palabras, estos textos continuaban escrituras inauguradas en un tiempo anterior: en sus prólogos evocaban sin remedo a Eusebio- Jerónimo, Orosio, Víctor de Túnez, etc. *Ex profeso* buscaron ser leídos como eslabones de una cadena de escrituras, como emergentes de una tradición autorizada. Llegados a este punto, nos toca averiguar porqué enunciados que buscaban operar eficazmente en un contexto tan singular como el de la postconversión eligieron presentarse con el lenguaje de la Historia.

4. Las cosas que se escriben

Una de las autoridades más reconocidas en el campo de los estudios visigóticos y autora ella misma de un artículo pionero acerca de la historiografía visigoda, Jocelyn Hillgarth, reflexionaba de esta manera:

*"To interpret "Historiography in Visigothic Spain" in a strict sense would mean limiting this paper to the Chronicle of John of Biclar, the Histories and the Chronicle (and perhaps De Viris) of Isidore of Sevilla, and the Historia Wambae of Julian of Toledo, five works in all. To understand the view (or views) of history existing in Spain under the Visigoths one has to take other writings into account as well. Since Biblical history is part of history (...) one has to consider the way Biblical history was presented, not only in Isidore's Chronicle, but, in more popular shape, in sermons and tracts. And, since the history of the Church is, for Christians, the continuation of Biblical history, one has also to consider the Passiones o Martyrs and the lives of later saints produced in Spain as a part of Spanish historiography."*⁶⁸

La opinión de esta especialista es certera: las *Crónicas* y las *Historias* elaboradas por los padres visigodos *no cubrieron* toda la gama de perspectivas acerca de la Historia y los hechos del pasado. Esta se encontraba dispersa de modo manifiesto en fuentes textuales muy heterogéneas- todas ellas, advirtamos de paso, de origen eclesial.

⁶⁸ HILLGARTH, J., (1970), en *XVII Settimane di Spoleto*, pp. 261.

No es objetivo nuestro relevar aquí, sin embargo, el elenco completo de ideas acerca de la Historia o del pasado producidas por intelectuales visigodos; sino atenernos más bien a investigar cómo algunas de ellas fueron puestas en juego a través de los discursos historiográficos y con qué funciones⁶⁹. Aclarado el punto, focalizaremos tranquilamente el trabajo en el *Chronicon* del Biclarense, en el *Chronicon* y en las dos *Historias* de Isidoro, y en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo. Cinco obras en total, que dejan a un lado al *Viris illustribus* isidoriano que será objeto del próximo capítulo.

4.1. "Ad posterios notescenda". El *Chronicon* de Juan de Biclario

Así, para que la posteridad conozca lo sucedido en ese presente, Juan de Biclario, un godo nacido hacia 540 en *Scallabis*, actual Santarem; comenzaba la introducción a su crónica⁷⁰.

Seguramente Juan no era el nombre de origen de este autor; sino aquel que probablemente había recibido como signo de su bautismo niceísta. Como vemos, el biclarense adhería a aquellos visigodos que no cultivaban las costumbres étnicas a pie juntillas.

El *Chronicon* en efecto extendió su relato entre 567 y 590. Dos teorías dan cuenta de la fecha de composición. La tradicional- defendida por Mommsen, Campos y Díaz y Díaz-, considera que la redacción de la crónica en términos generales

⁶⁹ El que en las últimas tres décadas más ha puesto énfasis en la dimensión discursiva y literaria de la historiografía medieval es, como sabemos Bernard Guenée (GUENÉE, B. (1973, 1982), pp. 997- 1016); de seguro conectadas con unas observaciones cortas de Barthes realizadas en 1967 (BARTHES, R., (1994); pp. 163- 177) y una serie de trabajos de este semiólogo respecto al tema (1968a, 1968 b; publicados todos- al español- en la misma obra citada arriba. Las tesis de Guenée recibieron gran aceptación entre los historiadores: muy cercanos a la publicación de Guenée Mc CORMICK, M., (1975), pp. 1- 55; KRÜGER, K., (1976); más reciente SPIEGEL, G., en KOOPER, E., (1999).

⁷⁰ "(...) nos, ergo in adiutorio domini nostri Iesu Christi, quae temporibus nostris acta sunt ex parte quod oculata fide pervidimus. et ex parte quae ex relatu fidelium didicimus, studuimus ad posterios notescenda brevi stilo transmittiere." *Bicl. Chr.*, intr. 11- 13. Lo resaltado es nuestro.

acompañó a los sucesos que iba relatando, apoyándose para este juicio en los datos biográficos que se conocen de Juan⁷¹. A esta teoría opone Cardelle otra, que sostiene que la Crónica fue escrita en 602 con posterioridad a los hechos relatados, descansando para esa conclusión en la fecha del epílogo⁷². En nuestra humilde opinión, nos parece más ajustada la primera postura; y esto por tres razones: en primer lugar, porque los primeros acápites de la crónica sólo se fechan con referencia a Bizancio⁷³; en segundo lugar porque en numerosos tramos de la obra se identifica la *urbs regia* con Constantinopla⁷⁴; y por último porque, de estar escritos los hechos con posterioridad, el plan providencialista tendría que estar más acentuado de lo que figura en esta obra⁷⁵.

Ya en su *praescriptio*, Juan anunciaba:

*"Huc usque Victor Tunnennensis ecclesiae episcopus Affricanae provinciae ordinem praecedentium digessit annorum; nos quae consecuta sunt adicere curavimus"*⁷⁶

Con este gesto inaugural, Juan inscribía la *narratio* de los sucesos de su presente en una crónica anterior, la de Víctor de Túnez⁷⁷, que a su vez prolongaba a otras por nosotros conocidas:

⁷¹ CAMPOS, J., *op. cit.*

⁷² CCL CLXXIII A, pp. 130-1.

⁷³ Trataremos con mayor detalle el problema de la famosa doble cronología en el biclarense. Por ahora, limitémonos a señalar que hasta el año cuatro de Justino, la única referencia cronológica que vertebra el discurso es el año de reinado del emperador bizantino ("ANNO IV IUSTINI IMP. QUI EST LIUVVIGILDI REGIS SECUNDUS ANNUS" *Bícl. Chr.*)

⁷⁴ "ANNO II MEMORATI PRINCIPIS: In regia urbe Aetherius et Addaeus, patrici, dum Iustino mortem vellent veneno potius quam ferro (...)" *Bícl. Chr.* 28. Referencias similares en *Bícl. Chr.*, 91; *Bícl. Chr.* 115. Lo resaltado es nuestro.

⁷⁵ Luego de Hillgarth, el historiador que más se ha concentrado en estudiar la historiografía visigoda es, como sabemos, Galán Sánchez. En su libro sobre la cuestión, el escribe: "Las manifestaciones de Providencialismo son escasas en la crónica del Biclarense." GALÁN SÁNCHEZ, J., (1994), pp. 111.

⁷⁶ *Bícl. Chr., Praescr.*

⁷⁷ El *Chronicon* de Víctor de Túnez cubría el período entre 444 y 567. Ver estudio introductorio en CCL CLXXIII A, pp. 50-115; también GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994), pp. 35 y ss.

*"Post Eusebium Caesariensis ecclesiae episcopum, Hieronymum toto orbe notum presbyterum, nec non et Prosperum, virum religiosum, atque Victorem Tunnensis ecclesiae Africanae episcopum, qui historiam omnium paene pentium, summa brevitatem et diligentia contexere visi sunt et usque ad nostram aetatem congeriem perduxerunt annorum (...)"*⁷⁸

Como podemos constatar, para el bictlarensis los sucesos presentes constituían la prolongación de la larga cadena de hechos ya inaugurada por Eusebio. A la manera de su colega de Chaves más de un siglo antes, Juan montaba un *epítome*, es decir, una continuación de los relatos ya comenzados por otros.

A partir del año IV, la cronología de Juan se complejizó, se volvió doble: comenzó a fechar de acuerdo al año de reinado del emperador bizantino y del año de reinado del rey visigodo. Como lo señalan todos los autores, esta referencia sistemática a los fenómenos peninsulares constituyó una verdadera innovación en el registro historiográfico⁷⁹. Recordemos que Hidacio, si bien había utilizado el expediente de la era hispánica, lo había hecho en ocasiones esporádicas.

Antes que una expresión joven del nacionalismo godo como lo califican muchos historiadores actuales; esta forma de fechar en su momento resultó un modo de situar en la tierra a la iglesia de Dios, de hecho planteaba una *geografía sagrada*. De acuerdo a Juan, la iglesia de Dios se articularía en torno a tres polos geográficos: uno situado al *este* (Bizancio), otro situado en el *centro* (Roma, de allí sus referencias a los papas); y el último perdido del *occidente extremo* (el

⁷⁸ *Bicl. Chr., Intr.*, 1-9.

⁷⁹ "Juan continúa con el sistema de datación de años de reinado que utiliza Victor en la parte final de su crónica, pero datando cada año no sólo por el emperador bizantino sino también por el rey visigodo." *CCL CLXXIII A*, pp. 135. Un análisis de las dificultades técnicas de su sistema de datación en *op. cit.*, pp. 135- 139. Interpretaciones del mismo en TEYLLET, S. (1984) pp. 421- 455 y GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994), pp 92 y ss.

reino de los godos). Juan asumía el rol de registrar con lo mejor de sus fuerzas lo que estaba sucediendo principalmente en las lindes, o mejor dicho, lo que estaba bajo el área de control de los dos polos extremos⁸⁰.

Esta innovación introducida por Juan constituía una primera modificación en los modos de disposición y percepción de las cosas. Mirados desde el biclarenses, los datos de la experiencia adquirirían al punto otros sentidos: se inscribían por completo en un espacio sagrado y en un tiempo monitoreado por Dios⁸¹. Los enunciados de Juan, sus dardos en forma de signos, alteraban no sólo la comprensión de los hechos pasados sino también la visión de los datos presentes.

La novedad, sin embargo, resultaba aún mayor si consideramos el fondo *oral* que hemos postulado, vale decir, si ponderamos los enunciados del biclarenses en relación a las formas tradicionales de almacenamiento de la memoria étnica. De acuerdo a lo que hemos visto, en los dispositivos orales el pasado se activaba en el presente, se restituía a su verdadero lugar, a la posición que por derecho le correspondía pero que el olvido había desplazado. El tiempo cristiano, en cambio, hacía del pasado del grupo una dimensión irreversible: el pasado *ya fue*. Si proponía una continuidad, era justamente a partir de la distancia ontológica entre estas dos dimensiones. La correspondencia que, a

⁸⁰ Un acápite para ejemplificar: "ANNO XI IUSTINI IMP. QUI EST LIUVVIGILDI REGIS VIII ANNUS: 1. Badurius, gener Iustini principis in Italia a Longobardis praelio vincitur, et non multo plus post inibi vitae finem accepit. 2. Romanus filius Anagasti Patricii magister militiae gentis Suanorum regem vivum cepit, quem cum suo thesauro, uxore et filiis Constantinopolim adducti et provinciam eius in Romanorum dominium redigunt. 3. Liuvigildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat: et a rege Mirone pre legatos rogatus pacem eis pro parvo tempore tribuit. 4. Slavini in Thracia multas urbes Romanorum pervadunt, quas depopulantes vacuas reliquere. 5. Abares litora maris captiose obsident et navibus litora Thraciae navigantibus suis infesti sunt. 6. Post Benedictum Romanae ecclesiae Pelagius iunior ordinatur episcopus: praeest annis XL." *Bícl. Chr.*, 140- 154. Observemos de paso que la referencia al mundo de los francos, por ejemplo, no existe. Los francos son sólo enemigos (a manera de ilustración, *Bícl. Chr.*, 294-6).

⁸¹ No estamos de acuerdo con Galán Sánchez cuando afirma: "En la crónica de Juan de Bicláro, hay que hablar de una oposición entre el marco de la obra, Universal, y su continente, contemporáneo. Tal contradicción se explicita por el hecho de que el autor pretende escribir una obra de historiografía contemporánea sirviéndose de un género que perseguía la universalidad en el tiempo. Pero por otra parte la contradicción se atenúa si se tiene en cuenta la concepción con que el cronista escribe su obra, a saber, cómo el relato de la parte contemporánea de la historia universal comenzó con Adán." GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994), pp. 118. A nuestro entender, el universalismo de Juan descansa en la Iglesia, no en los referentes políticos, colocados a su servicio.

manera de ejemplo, este autor establecía entre el concilio tercero de Toledo y el de Nicea precedido por Constantino, no postulaba una identidad entre ambos sucesos, sino una nueva *versión*, un formato ajustado a los tiempos que corrían⁸². Como podemos constatar, mirado desde la memoria étnica, las formas de contar los hechos que tenía Juan transformaban *radicalmente* la perspectiva acerca de los mismos e introducía criterios nuevos para ponderar los datos que provenían de la experiencia. Considerando sólo la cronología, entonces, los modos escogidos por Juan introducían cambios importantes a la luz de sus antecedentes genéricos, y si se toma en cuenta el fondo oral sugerido; estas modificaciones incluso resultan más profundas todavía.

Desde el punto de vista de la idea fundamental, la hipótesis que intentaba hacer circular el monje de Biclara a través de su escritura era la necesidad de que hubiera paz para que la obra de la Iglesia pudiese desarrollarse. El orden resultaba, de acuerdo al biclarensis, una *conditio sine qua non* de la obra pastoral; y su contracara, la disidencia, una interrupción flagrante en el amoroso despliegue de la tarea eclesiástica⁸³. Esta primacía de la labor pastoral también era un postulado- recordemos- de Gregorio Magno, aquel gran contemporáneo de Juan nacido aproximadamente hacia los mismos años⁸⁴.

⁸² "Memoratus vero Reccaredus rex ut diximus, sancto intereat concilio; renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia nec non et Marcianum, Christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalcedonensis Synodis decreta firmata sunt; siquidem in Nicaena urbe haeresis Arriani et initium sumpsit et damnationem meruit radicibus non amputatis, Chalcedona vero Nestorius et Eutyches una cum Dioscoro ipsorum patrono et haeresibus propriis condemnati sunt." *Bicl., Chr.*, 344- 351.

⁸³ Esta descalificación de la disidencia operaba no sólo en el contexto de la postconversión sino también en el orden arriano, cuando todavía gobernaba Leovigildo, el rey que lo había enviado a Juan al exilio. Ver por ejemplo, el tratamiento que otorga Juan a la rebelión de Hermenegildo, al que califica de "tirano" (*Bicl., Chr.*, 191). Un análisis de esto en FONTAINE, J., (1984), pp. 87- 147 y en GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994), pp. 162 y ss.

⁸⁴ .. Y también lo era de Gregorio de Tours (538/9- 593/ 594), quién en sus *Decem libri* también defendía la labor de la Iglesia contra los improperios de la aristocracia y de los herejes: "Au nom du Christ, commencement du livre premier des histories: Avant de décrire les luttes des rois avec les païenes, celles des églises avec les hérétiques, je désire confesser ma fois pour que celui qui me lira ne doute pas que je suis catholique. J' ai voulu aussi pour ceux que désespère l' approche de la fin du monde indiquer clairement le nombre d' années qui se sont écoulées depuis le commencement du monde en recueillant dans les chroniques et les histories un résumé des faits passé" *Greg. Tur., Decem libri*, exordio. En LATOUCHE, R., (ed.), *Grégoire deTours, Histoire des Francs*, Classiques de l' Histoire de France au Moyen Âge, 27-8, Paris, 1963, 1965.

A diferencia del obispo de Roma, de acuerdo al esquema del Biclarense los garantes de la obra de Dios en la tierra eran el emperador Mauricio... y el rey Recaredo⁸⁵. Una vez más, esta perspectiva reordenaba de cabo a rabo los modos conocidos de estimar las cosas del mundo, de evaluar lo que sucedía ante los ojos. Los modos conocidos que tenían los niceístas- aclaremos-; pero también aquellos que detentaban los arrianos recientemente convertidos.

Esta irrupción de los asuntos godos en el centro mismo de la escena histórica y del plan teológico, habilitó la idea entre los historiadores actuales de que fue Juan quien introdujo por primera vez en la historiografía peninsular una visión nacionalista de la historia, tema que ya hemos venido anticipando más arriba⁸⁶.

La proyección al siglo VI de una perspectiva nacionalista propia de formaciones estatales contemporáneas fue criticada en extenso ya por Romero en la década del '40⁸⁷, por Hillgarth en el '70; más insistentemente por Walter

⁸⁵ "Constantini principis anno, quo tempore haeresis Arriana initium sumpsit, usque in octavum annum Mauricii principis Romanorum, qui est Reccaredi quartus Regni annus, anni sunt CCLXXX, quibus ecclesia catholica huius haeresis infestatione laboravit: sed favente domino vicit, quoniam fundata est supra petra." *Bicl. Chr.*, 363- 368.

⁸⁶ Al decir de Galán Sánchez "Juan de Biclaro es, a nuestro juicio, el primer historiador que escribe sobre *Hispania* con una mentalidad y un espíritu auténticamente hispanos". GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994), pp. 140. Una perspectiva similar en TEYLLET, S., (1984) pp. 431 y ss., que titula el capítulo donde analiza la obra del Biclarense con el sugestivo título de "*Naissance de l' idée de nation visigothique*": allí intenta probar que "*la histoire nacional prend naissance à partir de l' histoire universelle.*" *op. cit.*, pp. 431. Rodríguez Alonso, el editor en español de las *Historias* de Isidoro, dentro de esta misma problemática del primer espíritu hispano considera que es el sevillano, y no el biclarense (RODRÍGUEZ ALONSO, C. (1975), pp. 14 y ss. Observemos que esta perspectiva está íntimamente ligada a una problemática más general, fundadora de la historiografía visigoda, orientada a identificar los orígenes del Estado y el nacionalismo español. Orlandis lo expresa del modo directo: "La unidad nacional fue realizada por la monarquía visigoda." ORLANDIS, J., (1988), pp. 14. Otros trabajos en este sentido TORRES, M., (1926, 1940); ORLANDIS, J., (1959, 1987).

⁸⁷ Quisiera aprovechar este espacio para recordar que ya en la década del cuarenta- cuando las identidades nacionales y las ideologías nacionalistas circulaban todavía lozanas y vigorosas- José Luis Romero planteó en un artículo pionero la historicidad radical del concepto de *Nación* y la dificultad de abordarlo según pautas y valores de las sociedades occidentales contemporáneas. Este trabajo fue justamente recogido y publicado por los *Cuadernos de Historia de España* en su octavo número del año 1947. Lo que allí se criticaba abiertamente era la idea de considerar la obra de Isidoro como la primera expresión histórica del nacionalismo español. Para Romero, el problema que suscitaba este tratamiento era doble: una dificultad para captar el sentido propio de la escritura isidoriana, y una incapacidad para advertir configuraciones diferentes de la idea de Nación. En palabras de Romero: "Parecería ingenuo o superfluo repetir que san Isidoro no puede ser rectamente entendido sin una constante referencia a su propio ámbito cultural. (...) Así, por ejemplo, se ha repetido que san Isidoro puede ser considerado como el "primer español" y se descuenta, como si fuera conocido, *el alcance de la idea de nacionalidad* que implica ese juicio, cuando es, precisamente, *uno de los temas que más es necesario ahondar* alrededor de su personalidad histórica, de su acción y de su pensamiento." ROMERO, J. (1947), pp. 6. Tres años antes, en

Goffart en los '80 y, de modo lapidario, en las últimas décadas por Adeline Rouquoi y Alain Boureau⁸⁸. Desde nuestro punto de vista- como se desprende de lo que ya hemos analizado- no es el nacionalismo la perspectiva que organizó al punto el discurso de Juan. En el primó, sintéticamente, una eclesiología. Los reinos estaban al servicio del plan de Dios y del quehacer de la Iglesia.

Respecto a las unidades políticas, observemos de paso que el discurso- siguiendo a la *Crónica Cesaraugustana*- hacía hincapié en una unidad monárquica y no en una historia tribal: efectivamente, del *regnum gothorum* formaban parte todos los que estaban, de modo voluntario o no, bajo el imperio militar del *rex*⁸⁹.

Considerando lo que hasta ahora hemos venido analizando, advertimos que la crónica del biclarense se expedía acerca de los hechos del pasado y también de los datos del presente, en tanto los encardinaba en nuevas dimensiones espaciales y temporales. Analizado en relación a sus antecedentes de género y también a su presunto contexto oral, el discurso portaba en suma una redefinición de los espacios sagrados, de los espacios políticos, del tiempo, dimensiones todas sobre las cuales se desplegaban los datos de la experiencia. Desde el punto de vista del contenido, el discurso de Juan introducía de modo codificado y altamente solapado importantes cambios en relación a la coyuntura para la cual se escribió.

el primer volumen de los *Cuadernos*, Romero había publicado una muy sumaria traducción al español de las *Historias* de Isidoro, desplegando ya dominio y erudición sobre el tema. Ver ROMERO, J., (1944), pp. 289- 304. Hasta donde yo he podido analizar, este primer trabajo del joven Romero es el único artículo de historiador argentino que figura en la prominente *Patrología* del Instituto Agustiniiano publicada hace pocos años atrás. Ver DI BERNARDINO, A., (1996), pp. 91.

⁸⁸ GOFFART, W., (1988), RUCQUOI, A., (1992). BOUREAU, A., (1992). Un examen de esta cuestión desde las fuentes hagiográficas en GUIANCE, A., (2002-3).

⁸⁹ A manera de ejemplo: "*Liuvigildus Rex Orospedam ingreditur et civitates atque castella eiusdem provinciae occupat et suam provinciam facit. Et non multo post inibi rustici rebellantes a Gothis opprimuntur et post haec integra a Gothis possidetur.*" *Bicl. Chr.*, 163- 5. Aún cuando Juan registre cierta incomodidad (los campesinos se rebelaron a causa de la opresión que ejercían los godos); todos, godos, campesinos, y demás habitantes de la provincia quedaron bajo la autoridad militar de un solo rey.

Analicemos al punto el discurso de Juan desde la perspectiva de la *forma*. De acuerdo a esta dimensión, resulta bastante claro que su *Chronicon* se plegaba bastante dócilmente a los mandatos fundamentales del género: de hecho había una osamenta cronológica que organizaba el relato, un estilo retórico voluntariamente económico, etc⁹⁰.

Esta continuidad elaborada, este enmarcamiento atento a las pautas ya reconocidas del género cronístico no obedeció a la convención literaria únicamente. Para la coyuntura específica- observemos- resultaba novedoso el enunciado, frágil el sujeto y por último inciertas las consecuencias de la conversión. Inscribir el discurso en una larga cadena de escrituras autorizadas disolvía al punto la novedad de lo que se estaba diciendo- y también, *de paso*, la novedad de la situación. La codificación del acontecimiento en un molde conocido domesticaba en suma las aristas incómodas.

Si tomamos una vez más en cuenta el fondo de memoria oral que hemos postulado, también la *propia forma* acarreaba en sí importantes novedades.

Empecemos por lo más obvio: el soporte. El (nuevo) discurso acerca de los hechos acontecidos venía bajo formato libresco⁹¹, ya no era directamente aprehendido en el banquete, la fiesta amable o el negro funeral.

Ligado con esto, el nuevo discurso privilegiaba otros sentidos del cuerpo como garantes del conocimiento verdadero. La transmisión oral se basaba obviamente en el registro auditivo: como tuvimos ya ocasión de examinar, ella

⁹⁰ En su estudio, Galán Sánchez constata una evolución pero *dentro del mismo marco del género*: "El uso concreto que los autores [refiriéndose a Juan e Isidoro] hacen de los cuatro constituyentes del género [cronología, estilo plano, universalismo, providencialismo] habrían de experimentar importantes modificaciones a lo largo de los siglos IV, V, VI y VII. Tales modificaciones fueron producidas por el cambio de finalidad experimentado en la confección de las diferentes obras." GALÁN SÁNCHEZ, P., (1994), pp. 211."

⁹¹ "Tra fine del VII secolo si sia passati da un tipo di libro inteso come strumento di lettura e trasmettitore di cultura, ad un altro ed opposto tipo di libro sentito e visto piuttosto come scrigno prezioso di misteri e a volte addirittura come venerando oggetto di culto" PETRUCCI, A., (1998), pp. 313.

significaba y construía su efecto de verdad repitiendo fórmulas instituidas, temas referenciados, patrones del acervo común. A partir de Juan, el saber acerca de lo que "a todos" pasó provenía de una *lectura*, se ofrecía al registro de una *visión*. El propio discurso se montaba a partir de una primacía de la vista: cuando el bictlarenses exponía sus fuentes, por ejemplo, afirmaba que ellas devenían de su propio registro visual o del *relato*... "de los fieles"⁹². En el discurso de hecho *había* relatos, pero estaban meticulosamente autorizados por el autor, filtrados por el y finalmente transcriptos en signos "para ver".

De acuerdo al análisis de Havelock centrado en la coyuntura griega, este tipo de desplazamiento en los canales transmisores del saber impacta de modo directo, no sólo en el *contenido* de lo que se piensa, sino en los *modos* como se organiza el pensamiento⁹³. Por lo todo que llevamos trabajado, consideramos que el discurso historiográfico en la situación de postconversión habría provocado en oídos acostumbrados a un régimen definido del saber un impacto homologable.

Un último aspecto vinculado con las formas del discurso se relaciona con los procedimientos retóricos para construir verdad. Como más arriba habíamos tenido ocasión de analizar, la tradición oral apelaba a mecanismos metonímicos con el fin de articular significado y alcanzar efecto de verdad. Haciendo referencia a antiguos temas asentados en el patrimonio común- recordemos- cada nueva *performance* iba hilando su propio sentido, iba haciéndose entendible, forjándose un lugar en los oídos. El discurso historiográfico de Juan, por el contrario, apelaba al expediente de la *autoridad*, siguiendo en esto a

⁹² Como ya anotábamos en otra cita anterior cuando abríamos este acápite, Juan empieza su introducción afirmando: "*quae temporibus nostris acta sunt ex parte quod oculata fide pervidimus et ex parte quae ex relatu fidelium didicimus, studuimus.*" *Bícl. Chr.*, intr. 11- 13. Lo resaltado es nuestro.

⁹³ "El cambio hacia la escritura producía cambios en la configuración de la sociedad humana a medida que se iba realizando. Esos cambios, y particularmente los que surgieron los que surgieron tras la invención de la imprenta, han llamado la atención a estudiosos e historiadores recientes. Pero la transformación más fundamental se inició con la invención de la escritura misma y alcanzó un punto crítico con la introducción del alfabeto griego. Un acto de visión se ofrecía en lugar de un acto de audición como medio de comunicación y como medio de almacenamiento de la comunicación. La adaptación que provocó fue en parte social, pero el mayor efecto se hizo notar en la mente y su manera de pensar mientras habla." HAVELOCK, E., (1996), pp. 137.

lo que habían hecho el propio Eusebio, Orosio e Hidacio ya analizados. Los temas tratados por el acervo común no tenían lugar alguno en la crónica de este reconocido miembro de la estirpe goda. Sus fuentes principales efectivamente fueron la Biblia y los historiadores cristianos ⁹⁴. Gert Melville denomina “técnica de compilación” a este procedimiento que tomaba cosas de aquí y de allá, tan característico del género cronístico⁹⁵.

Esta técnica se organizaba a su turno sobre la base de dos criterios principales: el reconocimiento a la autoridad y la antigüedad acreditada por la fuente. Como vemos, el saber se estructuraba en Juan de acuerdo a parámetros estrictamente verticales, mientras que la tradición oral, por el contrario, apelaba al saber compartido, es decir, descansaba en parámetros horizontales. Medido sobre el fondo oral de la memoria que habíamos postulado como extremadamente posible en el contexto anterior a la conversión, el discurso de Juan resultaba innovador en un altísimo grado; mucho mayor al de su tradición escrita, respecto al cual habíamos relevado cambios en los contenidos fundamentalmente.

Para terminar de examinar el cambio de perspectiva provocado por el discurso de Juan en el contexto específico en que fue redactado, sólo nos resta analizar el receptor, es decir el sujeto que “consumió” ese conjunto de enunciados.

⁹⁴ Acerca del uso de la autoridad bíblica, escribe Hillgarth: “*The application of Biblical examples to the Visigoths appears in John of Biclar, when he compares the victory of Recared’s Duke Claudius “with scarcely three hundred men” over “some 60000 franks” to that of Gideon in the Book of Judges over the Midianites. Julian of Toledo also repeatedly adduces Old Testament examples and parallels.*” HILLGARTH, J., (1970), pp. 280. Un estudio pormenorizado acerca de los usos de la Biblia en el período general en FONTAINE, J.; PETRIE, CH. (1985); DAHAN, G., (1999). Sobre los modos de adquisición del conocimiento bíblico especialmente CAVALLO, G., (1998).

⁹⁵ “*Quels sont, au sens technique, les critères suivant lesquels on composait un texte historique au Moyen Age? L’historien medieval était, dès qu’il abandonnait sa propre époque pour s’attaquer au passé, un compilateur. (...) Nous pouvons définir cette technique de manière plus précise comme une compilation entrecroisant différents fragments appartenant à un même champ donné dans la tradition écrite. En effet, on recherchait le récit qui était dans chaque cas le plus fiable ou le plus riche et, de ce fait, on passait constamment d’une source à l’autre et on ne reprenait que les passages importants. (...) Ces compilations ont ainsi enchaîné différentes configurations textuelles déjà achevées et ont considéré chacune d’entre elles comme l’œuvre de référence pour une époque donnée. Il ne faut toute fois pas penser que la version d’origine de la source a toujours été scrupuleusement respectée.*” MELVILLE, G., (1989), pp. 24- 29. Lo resaltado es nuestro.

Comencemos una vez más tomando primeramente en cuenta la novedad de Juan en relación a la larga cadena de autoridades en la que enmarcó su discurso. Desde el punto de vista del sujeto receptor, un cambio enorme sucedió entre Hidacio y Juan de Biclario; entre un *Chronicon* y otro. Por lo pronto, las escuelas municipales habían desaparecido⁹⁶ y- aunque resulta extremadamente plausible que la nobleza visigoda registrara niveles de alfabetización altos-, era un hecho que los textos circulaban en comunidades de lectores mucho más reducidas⁹⁷. Como sabemos además, tempranamente (en concreto a partir del concilio II de Toledo en 527) la iglesia comenzó a organizar escuelas episcopales y a monopolizar en el vacío dejado por las instituciones públicas la enseñanza de las letras⁹⁸. Desde este punto de vista, si Hidacio escribía para ciudadanos cultivados, para las aristocracias locales; Juan lo hacía para el círculo más compacto de los clérigos ligados a las escuelas episcopales urbanas, para los monjes encuadrados en las monásticas y para una minoría ínfima de futuros funcionarios⁹⁹. Entre Hidacio y Juan, en suma, el público lector se había estrechado. Ateniéndonos entonces solamente a la tradición

⁹⁶ Para este tema, resulta todavía imprescindible y referencial el libro de RICHER, P., (1962). Para el período anterior y la relación entre escuela y ciudad clásica, la también fundamental obra de MARROU, H., (1963).

⁹⁷ Enmarquemos esta cuestión. A propósito de ella, Chris Wickham recuerda: "*These Frankish, Italian and Spanish aristocracies were above all military. They aimed for positions in royal government that were above all defined in military terms, as dukes and counts, that is to say provincial and local army-leaders and judges. They attached themselves to each other, and to kings, in clienteles tied together by oaths of loyalty that had a strong military element. Their image of proper behaviour allowed for a great deal of violence: not only bravery in war but also revenge-killing was considered entirely honourable (...)*" WICKHAM, C., en MCKITTERICK, R., (2001), pp. 67. La alfabetización no es para toda la nobleza. Se puede pensar que constituía, sí, una estrategia bastante difundida para acceder a más y mejores cargos públicos. Para el tema del grado de alfabetización en el reino visigodo VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1989). Menos específico, COLLINS, R., en MCKITTERICK (1992) pp. 109- 118.

⁹⁸ "*De his quos parentes ab infantia in clericatus officio manciparunt, si post eam voluntatem habent nubendi: De his quos voluntas partenum a primis infantiae annis clericatus officio mancipavit hoc statim observandum: ut mox detentosi vel ministerio electorum contraditi fuerint in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri, at ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius clero plebisque conspectu voluntas eorum de expectando coniugio ab episcopo prescribatur. Quibus si gratia castitatis Deo inspirante placuerit et professionem castimoniae suae absque coniugali necessitate sponderint servaturos, hii tamquam adpetitores artissimae vitae enissimo Domini iugo subdantur.*" Conc. Tol. II, I. Lo resaltado es nuestro.

⁹⁹ "*Amorcée dès le premier quart du VI^e siècle, la création des écoles ecclésiastiques en Espagne se trouve renforcée et précisée dans le cadre de l'unification politique et religieuse réalisée par Léovigilde et Reccarède, et surtout par les troisième et quatrième conciles de Tolède, respectivement animé, en 589 et 633, par Léandre de Séville et son frère Isidore. L'avenir de cette fragile construction nationale, aussi bien que celui de l'Église d'Espagne qui lui a étroitement lié son sort, exigent alors que la renaissance de la culture sous des formes chrétiennes assure, elle aussi, son avenir, en élevant et restaurant le niveau intellectuel et la qualité de la formation des sujets responsables dans l'Église et l'Etat wisigothiques*" FONTAINE, J., (1972), pp. 154. Lo resaltado es nuestro.

escrita- que por lo pronto es lo que más se ha venido haciendo en estos temas;- los contenidos, los datos, instrucciones y orientaciones que este discurso proponía sólo podían llegar a unos pocos iluminados. Se había producido una *jerarquización* del saber.

Si a eso incorporamos el fondo oral del que habíamos postulado como contexto complementario de este tipo de discursos, la verticalización del saber resulta más obvia y más brutal. El conocimiento de *lo que fue* y las instrucciones concomitantes que portaban acerca de *lo que es y será* se sustrajeron de los canales de la horizontalidad, comenzaron a no formar más parte del acervo común, del saber de todos. *Algunos* sabían; otros (las mayorías), no. ¿Desaparecieron a causa de los nuevos discursos historiográficos las viejas formas de almacenar y decir "lo que pasó"? Probablemente no, o probablemente *no todavía*. El discurso escrito se habría limitado en esta época a depositarse "sobre" el discurso oral tradicional de la etnia. Valiéndose de la superioridad del prestigio y de las condiciones políticas favorables, el discurso historiográfico habría relegado después de la conversión a los antiguos dispositivos como "cosas de pueblo", "piezas de museo", es decir, al estatuto efímero de la mera opinión.

Por un costado o por el otro, por un ángulo y por el otro; lo que comprobamos es que a partir del discurso del biclarenses, el saber docto, el verdadero conocimiento acerca de las cosas, pasó a ser detentado únicamente por un pequeño grupo, y dentro de ellos, por los intelectuales de la Iglesia que eran responsables de elaborarlos, leerlos, controlarlos e interpretarlos. El saber lo que pasó, que era un conocimiento acerca de lo que ocurre y ocurrirá, fue monopolizado por especialistas, por expertos en las cosas. A través de dispositivos varios como la liturgia, la prédica, la penitencia y la fiesta serán a su vez catalizados al resto del grupo social.

¿A qué conclusiones nos condujo este ya larguísimo examen, extenso como solo pudieron haber sido aquellos cantos fúnebres de los que casi ninguna noticia nos queda? El discurso de Juan de Biclario, aún cuando inscripto prolijamente bajo todas las reglas del género historiográfico cristiano, introdujo novedades radicales en el contexto en el cual fue redactado. Esas novedades tenían que ver con su interpretación de los hechos pasados y con su concepción sobre las cosas presentes: se expedía acerca de las condiciones de la experiencia, sobre cómo las cosas son o no son. Lo acontecimental de este discurso historiográfico se ahonda en cuanto es referido a un contexto oral en el que probablemente circularan ya las visiones acerca del pasado. El discurso de Juan de Biclario, en suma, aportó en su situación ideas nuevas, instrucciones acerca de las cosas y contribuyó a la jerarquización del saber, es decir, al monopolio que la Iglesia ejercía sobre los signos. Como a esta altura del discurso lo podemos advertir, este monopolio, lejos de ser resultado una herencia lógica del pasado, de un relevo natural de los tiempos, fue el producto de unos trabajos regulares, de unos esfuerzos sin desmayo por inscribir una y otra vez en niveles y frentes diferentes los mecanismos básicos de su perpetuación.

4.2: *Multa necessaria perscrutantur*: la escritura de la historia en san Isidoro de Sevilla

Muchas páginas nos separan ya de los análisis acerca de las definiciones de Isidoro, en donde el hispalense señalaba que “por la sucesión de cónsules y reyes se cae en la cuenta de muchas cosas necesarias (*multa necessaria perscrutantur*)”¹⁰⁰.

¡Necesarias! ¡Cosas *necessarias*! Y como tan necesarias resultaban, a falta de una Isidoro redactó *dos* obras en un período de tiempo muy corto: en efecto, su *Chronicon* fue escrito en 615 y su *De origine Gothorum* en 619. Algunos años más tarde incluso las volvió a retocar- la segunda versión del *Chronicon* es aproximadamente de 625, y del *De origine Gothorum* un año anterior. Considerando la febril actividad y la proyección intelectual del obispo de Sevilla, el tiempo invertido en redactar obras históricas resulta indicativo de la importancia que el autor le concedía.

Ahora... ¿por qué escribir dos obras históricas tan cercanas a la última encarada por el Biclarense que acabamos de analizar? ¿Tan *necesario* resultaba retomar el relato de la Historia, comenzar su escritura nuevamente? Y en todo caso ¿necesario *para qué*?

Por un lado, el contexto interno. Recordemos que el texto del Biclarense ya otorgaba un lugar central en la historia de la salvación al concilio organizado en Toledo por el rey Recaredo y el obispo Leandro. Quedaba suficientemente claro que la conversión al niceísmo abría un período promisorio para la grey del Señor¹⁰¹. El último párrafo del *Chronicon* de Juan, sin embargo, se cerraba en

¹⁰⁰ Ver nota 9

¹⁰¹ “A vigesimo ergo imperio Constantini principis anno, quo tempore haeresis Arriana initium sumpsit, usque in octavum ~~annum~~ Mauricii principis Romanorum, qui est Reccaredi quartus Regni agnus, anni

602; no hacía referencia a la muerte del rey ni a su reemplazo por su hijo muy joven Liuva II¹⁰².

En 615 cuando Isidoro redactó su propio *Chronicon*- es decir, trece años después de la escritura del biclarense-, la perspectiva política había cambiado bastante. La relación de fuerzas no era lo positiva y porosa que el clero niceísta hubiese esperado. Su margen de intervención concreta en la *res publica* se había estancado, y cabía incluso la posibilidad que en los hechos se debilitara aún más. Tengamos en cuenta que, por lo pronto, las reuniones conciliares no se habían estabilizado todavía como mecanismo fundamental para dirimir conflictos a nivel del reino y, si bien el clero se había mantenido muy activo en este sentido organizando cinco sínodos entre 589 y 615; todos estos registraron alcance provincial¹⁰³. Ostensiblemente, tan o más activa que el clero estuvo la aristocracia: desde la muerte de Recaredo, en efecto se sucedieron en 13 años 4 reyes; dos de los cuales murieron asesinados en luchas facciosas. De acuerdo a la información que nos proveen las propias crónicas, el modo de intervención política fundamental una vez más fue la lucha facciosa por el acceso directo al

sunt CCLXXX, quibus ecclesia catholica huius haeresis infestatione laboravit: sed favente domino vicit, quoniam fundata est supra petram. " *Bicl., Chr.*, 363- 368.

¹⁰² " Epilogus: 1. Colliguntur omnes anni ab Adam usque ad diluuium anni IIMCCXLII. A diluuiio usque ad Abraham anni DCCCCXLII. Ab Abraham vero usque ad nativitatem domini nostri Iesu Christi secundum carnem anni IIXV. Fiunt simul anni VMVCXCVIII. 2. Porro a nativitate domini nostri Iesu Christi usque in annum VIII Mauricii principis Romanorum DXCII. Fiunt simul omnes anni ab Adam usque in annum VIII Mauricii principis Romanorum, qui es IIII annus Reccaredi Gothorum regis in quo est era DCXXX et a principio anni VMVDCCXCI." *Bicl., Chr.* 384- 395.

¹⁰³ Estos concilios fueron, sucesivamente, el de Narbona (589); el primero de Sevilla (en la Bética, 590), el segundo de Zaragoza (en la Tarraconense, 592); el de Toledo de 597 (en la Cartaginense); el de Huesca de 598 (en la Tarraconense); Barcelona 590 (Tarraconense) y Egara de 614 (Tarraconense). Como sabemos, recién en el IV Sínodo de Toledo de 633, presidido por el mismo Isidoro, se instituyó el mecanismo conciliar como forma de intervención activa por parte del clero: "*De qualitate conciliorum vel quare aut quando fiant: Nulla pene res disciplinae mores ab ecclesia Christi depulsi quam sacerdotum negligentiam, qui contemptis canonibus ad corrigendos ecclesiasticos mores synodum facere neglegunt. Ob hoc a nobis universaliter definitum est, ut quia iuxta antiqua patrum decreta bis in anno difficultas temporis fieri concilium non sinit, saltem vel semel a nobis celebretur; ita tamen ut si fidei causa est, aut quaelibet alia ecclesiae communis, generalis totius Spaniae et Galliae synodus convocetur; si vero nec fide nec de communi ecclesiae utilitate tractabitur, speciales erit concilium uniuscuiusque provinciae, ubi metropolitani elegerit peragendum. Omnes autem qui causas adversus episcopos aut iudices vel potentes aut contra quoslibet alios habere noscuntur ad eundem concilium concurrant quaequumque examine synodiali a quibuslibet prave usurpata inveniuntur, regii executoris instantia iustissime his quibus iura sunt reformentur, ita ut pro compellendis iudicibus vel secularibus viris ad synodum metropolitani studio idem exequutor a principe postuletur. Quinto decimo autem calendarum iuniarum congreganda est in unaqueque provincia synodus propter vernale tempus, quando herbis terra vestitur et pabula germinant inveniuntur.*" *Tol. IV, III*. Lo resaltado es nuestro.

trono y no la institucionalización de nuevos organismos de poder¹⁰⁴. A su turno, el expediente que la Corona utilizó para cooptar facciones y reprimir eventuales enemigos fue la guerra¹⁰⁵. En términos prácticos todo esto significó que, pese a que habían ganado considerable terreno, en los años que inmediatamente siguieron al concilio III de Toledo los obispos no habían conseguido recortar una esfera exclusiva y estable de intervención en los asuntos públicos.

El concierto exterior era más complicado aún. Coincidiendo casi exactamente con el período en que Isidoro tomaba la pluma para escribir historia, entre 612 y 622, los persas sasánidas infligían derrotas al Imperio de Constantinopla irreversibles al parecer de los tiempos: en 612 caía efectivamente Capadocia, al año siguiente Armenia, al otro se perdía dolorosamente la ciudad Santa, Jerusalén; acto seguido Calcedón y en 619 Egipto. Estas dificultades sin fin, la dilapidación de vidas humanas, el incendio de sinagogas e iglesias, los cambios sorpresivos de las referencias políticas activaron a su turno interpretaciones apocalípticas tanto desde el lado cristiano como del judío, unos esperando la

¹⁰⁴ Para ilustrar: "*Aera DCXL, anno post Reccardum principem filius eius Liuva regni suscepit scepra annis duobus, ignobili quidem matre progenitus, sed virtutum indole insignitus. Quem in primo flore adolescentiae Wittericus sumpta tyrannide innocuum regno deiecit praecisaque eius dextra occidit anno aetatis XX, regni vero secundo*". *Isid., De Origine Gothorum*, RODRÍGUEZ ALONSO, C., (ed), *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975. Resultan sorprendentes los términos cómo José Orlandis describe esta coyuntura, reproduciendo y cargando tintas sobre el mismo lenguaje de Isidoro. "A Recaredo sucedió su hijo Liuva, un virtuoso adolescente, el cual, pese a sus buenas cualidades personales, comenzaba a reinar en condiciones inciertas. Razón de ello era, en primer lugar, la juventud de Liuva y su natural inexperiencia, peligrosa siempre para imponerse a la aristocracia visigótica, fácilmente proclive a la rebeldía cuando no se sentía regida por un enérgico gobernante. Pero Liuva tenía además otra grave deficiencia (sic), que contribuía a restarle autoridad: era, según san Isidoro, hijo del monarca difunto y de una madre inmoble, nacido varios años antes del matrimonio de Recaredo con la reina Baddo, del que no parece haber tenido descendencia masculina que le sobreviviera. El defecto de origen de Liuva, probablemente hijo natural de Recaredo y en todo caso de madre plebeya, privaba a su trono del firme sostén de la legitimidad de la sangre, indispensable para consolidar una realeza dinástica en la descendencia de Leovigildo. Los hechos vinieron pronto a dar la razón a estos temores: tras año y medio de reinado y a los veinte de edad, Liva II fue depuesto del trono por Witérico, que le hizo cortar la mano derecha y seguidamente darle la muerte. Ocurría esto entre junio y julio del año 603." ORLANDIS, J. (1987) pp. 124. Orlandis escribía estas cosas 12 años después de la muerte del caudillo Franco.

¹⁰⁵ De acuerdo a Isidoro, Sisibuto: "*In bellicis quoque causis favorem habuit proeliorum. Astures enim rebellantes misso exercitu per duces suum Richilanem in dicionem suam reduxit. Roccones arduis montibus undique circumsaepitos similiter per duces devicit. De Romanis quoque praesens feliciter triumphavit et quasdam urbes pugnando subegit. Adeo clemens post victoriam, ut paene omnes ab exercitu suo hostili praeda in servitutem redactos pretio dato absolveret eiusque thesaurus redemptio captivorum existeret. Hunc alii morbo, alii veneno asserunt interfectum*". *Isid., De orig. Goth.*, 61, 1- 20.

llegada del Anticristo y otros la venida del mesías salvífico¹⁰⁶. Judíos y cristianos; clérigos, monjes y laicos; reyes astrónomos (como Heraclio y el propio Sisebuto): todos contaban cuánto faltaba para el fin del mundo.

En este contexto puntual despuntó la obra de Isidoro de Sevilla. En relación a la nobleza goda, *escribió*: la palabra escrita era un medio para ampliar *con otros expedientes* los modos de intervención política propiamente aristocráticos, ligados de forma indisoluble al monopolio de las armas y a las artes de la guerra que ellos controlaban. En relación a los judíos y cristianos contadores, *calculó*, hizo sus propios cálculos- que, a diferencia de los otros, eran los "oficiales", los basados en libros, los que elaboraba el docto obispo de Sevilla: en fin, los verdaderos.

Recordemos brevemente que, siguiendo la cronología de obras propuesta por Fontaine¹⁰⁷, hacia 598 Isidoro escribió *De Origine officiorum*- programa sistemático de homogeneización de los servicios sagrados y también del sujeto encargado de llevarlos a cabo, el clero-; por la misma fecha redactó *De Orto et obitu Patrum* y *De Differentis*; algo después los *Proemia* al Nuevo y Antiguo

¹⁰⁶ García Moreno nos ayuda remitiéndolo específicamente a la coyuntura, de este modo: "A partir del 607 el Mundo mediterráneo conocería convulsiones político- religiosas de tan gran profundidad que, al cabo de un siglo, terminaría por emerger una realidad histórica muy distinta. Me estoy refiriendo fundamentalmente a los quebrantos sufridos por la Romanía a manos de persas, primero, y de musulmanes después. El primer choque habría de venir con la gran invasión, y victorias iniciales de Cosroes Parvez sobre el Imperio constantinopolitano. (...) Cuando el 5 de mayo del 614 Cosroes tomó Jerusalén y llevó cautiva la *Vera Crux* a su capital, Ctesifonte, la Cristiandad mediterránea se vio sacudida por un profundo *shock* de signo escatológico. Tanto mayor en la medida en que la propaganda del sasánida ponía de manifiesto la ayuda prestada a sus ejércitos por los judíos palestinos para la captura de la Ciudad Santa. Hubo cristianos, incluso sacerdotes- como el famoso Leoncio de Tolemaida- que iniciaron apostasía, creyendo llegados los tiempos del Anticristo, que, según las Escrituras, habría de sentarse en el Templo de Jerusalén, y al que Commodiano ya había profetizado como surgiendo de la Pérsida. Para los judíos todo esto pudo parecer la llegada de una nueva época mesiánica; máxime si se tiene en cuenta que hábilmente el general persa Sharbaroz confió la guardia de la Jerusalén conquistada a su comunidad judía. Pues este último hecho no venía sino a significar el empuje definitivo a unas expectativas escatológicas judías que no habían hecho más que ir *in crescendo* en los decenios previos. (...) *Las expectativas mesiánicas judaicas y los temores cristianos, calentados y encendidos por la toma de Jerusalén por Sharbaroz, coinciden en el reino visigodo con el reinado de Sisebuto.* Isidoro de Sevilla en su *Crónica Universal* - escrita con el claro propósito de demostrar lo avanzado de la Edad finita del Mundo (...) *recuerda* (...) de Sisebuto: la conquista a los bizantinos de varias posesiones suyas en España; la conversión de los judíos y la construcción de la iglesia de Santa Leocadia en Toledo. [GARCÍA MORENO, L., (1997), pp. 251]. Lo resaltado es nuestro. Para este tema, ver también GIL, J., (1977), pp. 22 y ss

¹⁰⁷ FONTAINE, J., (2002), pp. 310- 312.

Testamento; entre 610 y 615 los *Synonima*; 612- 615 las *Allegoriae*, *De Haeresibus* y el *Liber Numerorum*, entre 612 y 625 las *Etymologiae*; 613 *De Natura rerum*; 614- 5 *De Fide contra Iudaeos* y 615- 618 la *Regula Monachorum*; mientras probablemente en sus ratos libres se entretenía escribiendo los versos de su biblioteca, compilando la colección canónica que daría origen a la *Hispana* y redactando las cartas de su epistolario. Su actividad intelectual durante los años en que escribió el *Chronicon* y el *De Origine* resultó, como vemos, a todas luces ingente.

Como hemos visto, la Historia para Isidoro tenía un valor *educativo*- empresa fundamental en la consolidación de una dirigencia eclesiástica homogénea. Más sutilmente, posibilitaba la *circulación de ideas e hipótesis* acerca del presente, del hoy de la coyuntura; y esto en un formato literario ya asentado por la tradición de la Iglesia. Justamente, una de esas ideas predicaba acerca de la *monarquía*, institución defectuosa- no olvidemos- que de acuerdo Isidoro aparece en la tercera edad del mundo como consecuencia de la imposibilidad de los hombres para conducirse por sí mismos a la salvación¹⁰⁸. También esta disciplina llevaba el cómputo del tiempo, dimensión fundamental en el control de los signos; y por último la Historia respondía al elemento más firme del programa intelectual isidoriano que era remitir todas las cuestiones a sus orígenes¹⁰⁹. Por este conglomerado de circunstancias, Isidoro, obispo ilustre de Sevilla, hermano de aquel que pocos años antes había motorizado la conversión y generador por

¹⁰⁸ Isidoro considera que la línea del tiempo es irremediabilmente *descendente* (“[...] *adjicientes e latere descendentem lineam temporum, cujus indicio summa praeteriti saeculi cognoscatur*” (*Isid., Chr., Ex. 64*). En este sentido, la monarquía es una institución defectuosa o poluida porque no aparece desde los orígenes como un elemento del designio divino para con los hombres. Su aparición se da primero con Saúl al final de la tercera edad y se desarrolla con fuerza mayor a partir de David despuntando la cuarta (“*Samuel et Saul, annos XL. [...] A promissione Abrahae usque ad David anni DCCCCXL. Finitur tertia aetas per annos IIIIMCXXV. Quarta aetas saeculi: David regnat annos X.*” *Isid., Chr., 75-6; 28-9, col. 1029*). Ciertamente antes de Saúl, en otras sociedades aparecen reyes- como por ejemplo Belo y Nino entre los asirios (*Isid., Chr., 70, 11, col. 1023/4*) o Serapis, rey de los egipcios (*Isid., Chr., 71, 15, col. 1025*) pero estas líneas no conducen de manera alguna a la salvación. Para una concepción semejante ver *Ag., De civ. Dei, XIX, XV, 381*. Lo resaltado es nuestro.

¹⁰⁹ Respecto a este punto afirma el mismo Fontaine: “Se han preguntado a menudo los investigadores las razones por las que Isidoro emprendió, a su vez, la redacción de una *Crónica*. Para comprenderlo, conviene partir, en primer lugar, de los últimos capítulos dedicados a la historia que concluyen el primer libro de sus *Etimologías*. El que versa “sobre la utilidad de la historia” (*Etimologías 1, 43*) recuerda claramente el *papel instructivo y ejemplar que le había reconocido la Antigüedad cristiana* (...) [Isidoro] inserta, de primeras, en la historia del universo y por consiguiente también de todos los tiempos humanos, su afán por remontarse al origen absoluto, *un afán manifestado por Isidoro en todos los ámbitos del saber.*” FONTAINE, J., (2000), pp. 162- 167. Lo resaltado es nuestro.

sí mismo de instancias organizativas para el reino, se pone a escribir dos libros de Historia...en sus muy escasos ratos libres.

4.2.1: El *Chronicon* de Isidoro

Una vez más, la hipótesis principal que Isidoro buscaba asentar en la coyuntura de su presente era la de *continuidad*, vale decir, que el presente se entendiera como resultado de una previsión, de un plan ideado por Dios para los hombres. En el texto de Isidoro hay sólo huellas lacónicas del descalabro, asientos por escrito, *registro*: la historia guardaba un sentido último oculto al ojo finito de los hombres¹¹⁰. En este sentido, el relato histórico del hispalense guardaba una linealidad mayor que el elaborado por Eusebio y también que el propuesto por Agustín, acercándose en este punto a la visión esquemática de Paulo Orosio¹¹¹.

Una diferencia muy importante, sin embargo, introducía Isidoro en su discurso por demás tan atento a las reglas del género y a la letra de las autoridades: Isidoro remitía el comienzo de la Historia no a Adán- como Agustín- ni a Nino- como Eusebio-; sino al momento de la creación del mundo¹¹². En este sentido,

¹¹⁰ Observemos, a manera de ejemplo, cómo el hispalense registra la sucesión de derrotas sufridas por el Imperio tan sólo unos años antes: "Heraclius dehinc quintum agit imperii annum. Cujus initio Sclavi Graeciam Romanis tulerunt. Persae Syriam, et Aegyptum, plurimasque provincias. In Hispania quoque Sisebutus, Gothorum rex, quasdam ejusdem Romanae militiae urbes cepit, et Judaeos sui regni subditos ad Christi fidem convertit." *Isid., Chr.*, 105, 120, col. 1056. Lo resaltado es nuestro.

¹¹¹ Para mostrar esta visión del tiempo como sucesión, como encadenamiento continuo, Isidoro utiliza directamente la palabra *Serie*: "Brevem temporum seriem per generationes et regna primus ex nostris Julius Africanus, sub imperatore Marco Aurelio Antonio, simplici historiae stylo elicuit. Deinde Eusebius Caesariensis episcopus, atque sanctae memoriae Hieronimus presbyter, chronicorum canonum multiplicem ediderunt historiam regnis simul et temporibus ordinata." *Isid., Chr.*, 63-4, col. 1017/ 8.

¹¹² "Rerum omnium creaturas sex Diebus Deus formavit, Primo die condidit lucem, secundo firmamentum caeli, tertio speciem maris et terrae, quarto sidera, quinto et volucres, sexto bestias atque jumenta, novissime ad similitudinem suam primum hominem Adam. Adam, annorum CCXXX, genuit Seth (...)" *Isid., Chr.*, 64, 1, col. 1019. Como podemos advertir, entre la creación del cosmos y la historia humana hay un *continuum* de acuerdo a la concepción isidoriana. Galán Sánchez, desde mi punto de vista, pasa por alto esta innovación importante cuando escribe "La crónica de Isidoro no pretende ser otra cosa (...) que un breve "manual de historia" donde puedan encontrarse con facilidad, ordenados cronológicamente, los hechos más importantes de la historia de la humanidad": GALÁN SÁNCHEZ, P. J., (1994), pp. 208. Anotemos que el problema de la novedad de la aparición del hombre en el plan de la creación que marca

inscribía el presente no sólo en una historia continua del género humano, sino de la cosmología toda, del plan universal de la creación¹¹³.

Isidoro incorporó esta concepción cósmica al género cronístico fundamentalmente a partir de los desarrollos teológicos desplegados por Agustín en *La Ciudad de Dios*. Basándose en el *Libro del Génesis*, el santo de Hipona argumentaba allí que el tiempo había sido instituido por el Señor sólo a partir de la creación¹¹⁴. A su turno, sobre el postulado fundamental del género cronístico que la Historia efectivamente era *tiempo*¹¹⁵, Isidoro montó el enunciado de que *todo tiempo era Historia*¹¹⁶, y de esta manera inscribió los sucesos de la coyuntura no sólo en una cadena de eventos humanos sino en un diseño global de acontecimientos cósmicos.

Siguiendo la postura del último Agustín¹¹⁷, Isidoro consideraba que el escrutar cuánto tiempo restaba para el fin del mundo no era competencia de los

en el texto isidoriano el adverbio *novissime* también figura en Agustín *Ag., De Civitate Dei*, XI, XIII, 529. Lo resaltado en el texto es nuestro.

¹¹³ “Ahora bien, mientras que Eusebio- Jerónimo y Agustín comenzaban su relato con Adán, el primer hombre, la Crónica de Isidoro empieza con el comienzo absoluto que es el primer día del mundo creado.” FONTAINE, J., (2000), pp. 166.

¹¹⁴ “*Si enim recte discernitur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum spatia mundum creasse non video, nisi dicatur ante mundum iam aliquam fuisse creatura, cuius motibus tempora currerent. Porro si litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum caelum et terram, ut nihil antea fecisse intellegatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante cetera cuncta quae fecit: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.*” *Ag., De Civitate Dei*, XI, VI, 468-9. BARDI, J.; COMBÉS, G. (eds), *La cité de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959. Lo resaltado es nuestro.

¹¹⁵ En este punto, resulta interesante lo que anota Eustaquio Sánchez Salor: “Uno de los requerimientos de la teoría retórica clásica sobre historiografía es que toda obra historiográfica incluyese en su contenido anotaciones cronológicas. Concretamente Cicerón señala que la historia debe ser elaborada teniendo en cuenta la forma y el contenido (*verborum ratio y rerum ratio*). Y el contenido exige, entre otras cosas, dar cuenta de la época en que sucedieron los hechos que se narran. Y en la práctica, los historiadores romanos no olvidan este principio: basta recordar que el tiempo es en principio el criterio ordenador de los hechos en los llamados “Anales”; por otra parte, la datación de los hechos que narran es algo que se convierte en norma durante bastante tiempo. (...) Lo que sí es evidente es que este principio de la inclusión de la cronología es aceptado e incluso *exageradamente utilizado* por los primeros historiadores cristianos.” SÁNCHEZ SALOR, E., (1981), pp. 403. Lo resaltado es nuestro.

¹¹⁶ Ver nota 112.

¹¹⁷ “*Illam sane novissimam persecutionem, quae ab Antichristo futura est, praesentia sua extinguet ipse Iesus. Sic enim scriptum est quod eum interficiet spiritu oris sui et evacuabit inlumnatione praesentiae suae. Hic quaeri solet: Quando istud erit? Inportune omnino. Si enim hoc nobis nosse prodesset, a quo*

hombres¹¹⁸. Como veremos a continuación, el obispo de Sevilla realizó sus cálculos, pero declaraciones de este tenor indican ya que el trabajo que Isidoro se propuso era justamente disuadir acerca de la inminencia del Juicio final.

Con el fin de debatir de lleno esta cuestión, Isidoro tomó prestado nuevamente de Agustín el esquema de las seis edades del mundo: recordemos brevemente que seis constituía el número de la perfección¹¹⁹ y que la *edad* reproducía el esquema de la creación y de las etapas en la vida del hombre¹²⁰.

El diagrama agustiniano, en efecto, dividía al estilo de algunas historias paganas las edades del mundo en seis etapas que coincidían de manera analógica con las etapas de la vida de los hombres. Al obispo de Hipona esto le servía para remarcar la idea de un tiempo que lentamente descendía hacia el Juicio final; pero lo utilizó para anunciar también y de modo resuelto el tiempo de la Iglesia¹²¹. Con esto contestaba los planteos apocalípticos de algunos de sus

melius quam ab ipso Deo magistro interrogantibus discipulis diceretur? Non enim inde apud eum, sed a praesente quaesirunt dicentes: Domine, si hoc tempore repraesentabis regnum Israel? At ille: Non est, inquit, vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate. Non utique illi de hora vel die vel anno, sed tempore interrogaverant, quando istud acceperere responsum." Ag., De Civitate Dei, XVIII, LIII, 340.

¹¹⁸ *Residuum saeculi tempus humanae investigationi incertum est; omnem enim de hac re quaestionem Dominus noster Jesus Christus abstulit, dicens: Non est vestrum scire tempora, vel momenta, quae pater posuit in sua potestate." Isid., Chr., 106, 122, col. 1056.*

¹¹⁹ De acuerdo a Agustín: "*Haec autem propter senarii numeri perfectionem eodem die sexiens repetitio sex diebus perfecta narratur, non quia Deo fuerit necessaria mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio." Ag., De Civitate Dei, XI, XXX, 504.*

¹²⁰ "*Ipse etiam numerus aetatum, veluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui scripturis videntur expressi, iste sabbatismus evidentiis apparebit, quoniam septimus invenitur; ut primus aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluivium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum sed numero generationum; denas quippe habere reperiuntur. Hinc iam, sicut Matthaeus evangelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad David una, altera inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia uinde usque ad Christi carnalem natiuitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda (...)" Ag., De Civitate Dei, XXII, XXX, 635.*

¹²¹ A propósito de esta cuestión, escribe Brian Daley: "*In De Civ. Dei 20. 7 [425- 426] four years before his death, Augustine acknowledges that such a moderate, "Spiritual" millenarism is a tenable Catholic position, and admits that he once held it himself. He goes on, however, to sketch out in detail an ecclesiastical interpretation of Apoc. 20. 1- 6, which he now prefers (...). In this version, the "thousand years" of the earthly Indgom stand in a symbolic way for "all the years of the Christian era". Augustine readily identifies this Kingdom with the present Church. (...) The Church time is a regnum militiae, a Church struggling against the forces of evil both outside and inside her own ranks. (...) In thus translating the millenarian vision of Apoc. 20 into ecclesiological terms, Augustine undoubtedly laid the foundation for the widespread tendency of later Latin theology to identify the Kingdom of God at least in its first stage of existence, with institutional Catholic Church." HOPE, B., (1991), pp. 134. Similar tesisura en LANDES, R. (1992), pp. 362; quien califica esta operación de Agustín como una verdadera revolución exegetica.*

contemporáneos, que veían en el salvajismo de los invasores germanos el índice contundente de que el mundo se acababa en lo inminente¹²².

Como veníamos diciendo, Isidoro retomó a su turno este mismo esquema; pero no siguió a Agustín a pie juntillas en el planteo anti-escatológico sino que enlazó la periodización de las seis edades con el esquema milenarista¹²³. De acuerdo al obispo de Sevilla, el año de la encarnación coincidiría con 5198 de la creación del mundo¹²⁴; premisa que le sirvió para postular que el fin del mundo recién advendría en torno al año 800, más exactamente en el año 802¹²⁵. Sobre la base de estos cálculos, Isidoro hacía resistencia no sólo a la apocalíptica cristiana de su época sino también a la judía, exaltadas ambas como ya dijimos por la estrepitosa caída pocos años antes de la ciudad santa en manos de los sasánidas¹²⁶. Con este expediente, Isidoro aplazaba el juicio de Dios cerca de 200 años.

¹²² Brevemente recordemos que desde las primeras comunidades, los seguidores del nazareno alimentaron la esperanza en la llegada inminente de la segunda Parousía. Para frenar los ánimos, Hipólito de Roma y Julio Africano (ver nota 18) comenzaron a postular la idea de que el mundo duraría 6000 años; que la encarnación se había cumplido en 5500 después de la creación y que por lo tanto el final del mundo advendría en algún momento entre el año 400 y 500 de nuestra era. En estos esquemas se basaron las interpretaciones apocalípticas cristianas a las que Agustín respondía, algunas de las cuales identificaban a los invasores con Gog y Magog. A este respecto consultar LANDES, R., (1992), pp. 364-5.

¹²³ Landes escribe: "(...) Isidore's concluding protestations [to calculate the end of the world] serve only to highlight the problem. By using Augustine's six ages of history to define chronological periods, he had linked World Ages directly to the millennial week for the first time. Augustine (...) had carefully avoided any such explicit coupling of ages and years, and such a linkage in Isidore's work necessitated the concluding disavowal. Typically, behind the explicit rejection of eschatological calculations, we find a major, if implicit, concession to the millenarian week and the importance of the year 6000." LANDES, R., en VERBEKE, W. et alii (1988), pp. 165-6. Lo resaltado es nuestro.

¹²⁴ Fijémonos primero en lo que afirma exactamente Isidoro: "*Octavius Augustus regat annis LVI. Iste in imperio, post Sicutum bellum triumphos tres egit: Dalmaticum, Asiaticum, postremo Alexandrinum adversus Antonium, inde Hispanum: deinde, terra marique pace toto orbe parta, Jani portas clausit. Sub cujus imperio septuaginta hebdomadae in Daniele scriptae complentur, et cessante regno et sacerdotio Judaorum, Dominus Jesus Christus in Bethleem Judae ex Virgine nascitur, anno regni ejus XLII*" *Isid., Chr.*, 86, 65, col. 1038. Jesús en síntesis nace en el año 42 del reinado de Augusto, que comienza su reino en 5156. Si a este número se le suma 42, su resultado es 5198. En este punto, Isidoro se aparta también de los cálculos elaborados por Eusebio, quien situaba la encarnación en el año 5228 (ver nota 20).

¹²⁵ Como postula Landes, este tipo de cómputo tuvo directa implicancia posterior en la coronación de Carlomagno, quien asumiendo el título imperial el día de Navidad- es decir cuando daba comienzo el año litúrgico- del año 800, se presentaba como el emperador que inauguraba la séptima semana. Para ello ver LANDES, R. (1993), pp. 12.

¹²⁶ De acuerdo a Juan Gil, la apocalíptica judía se regía en torno a las fechas de destrucción del primero o del segundo templo, de acuerdo con variantes. En tiempos de Isidoro predominó la segunda, según la cual el advenimiento del Mesías advendría de modo inminente en fechas que se modifican de acuerdo a los cálculos: 619- 620 según una versión del *Pirké de Rabí Elizer* (texto del siglo VIII pero con elementos propios del VII); 637-8 según la segunda enmienda del *Apocalipsis de Zorobabel*; 647-8 de acuerdo a otra versión del *Pirké*. GIL, J., (1977), pp. 20 y ss.

Estos cálculos- como fácilmente podemos deducir- buscaban alterar la percepción de las cosas dado que redefinían la *duración*, y operando en un esquema de tipo escatológico, por ende conmovían el significado verdadero de las cosas; su sentido.

Al esquema de las seis edades Isidoro superpuso el viejo diagrama de la sucesión de los cuatro imperios¹²⁷. Perseguía con esto reforzar la idea de la *continuidad*, de la *prolongación*. Pero una vez más su elaboración volvió a retocar elementos de los esquemas planteados por sus autoridades¹²⁸.

Como emerge del esquema, el último imperio antes del fin del mundo seguía siendo, en el texto de Isidoro, Roma; pero conducida por Heraclio... y por su "coequiper" en el otro extremo del mundo Sisebuto el godo¹²⁹. La Iglesia, la asamblea de los fieles de Dios, tenía exactamente *dos* pastores. Si una parte desfallecía, la otra sostenía. El mundo estaba envejeciendo en verdad, pero su hora última no había llegado aún. Sugerir por escrito este enunciado en 615, a sólo tres años de la pérdida de Jerusalén, no podía significar otra cosa que postular que el escenario escatológico *no se definía enteramente en Oriente*; sino que Occidente, con la mediación especial del reino de los godos, tenía también su lugar. Por medio de su *Chronicon*, como vemos, Isidoro introducía otro tiempo, otra geografía, otra mirada sobre las cosas.

¹²⁷ "La originalidad de Isidoro consiste en haber introducido en la historiografía la concepción providencialista de la división de la Historia en seis edades, relegando a un segundo plano la división basada en la sucesión de imperios, típico de autores anteriores, y que obedecía a una visión mucho más humana y pagana de la Historia" GALÁN SÁNCHEZ, P. J., (1994), pp. 178. Lo resaltado es nuestro

¹²⁸ Nuestro cuadro, en síntesis, quedaría completado de esta manera:

Libro de Daniel 167- 164 a.C.	San Jerónimo (342- 420)	Agustín (c. 412- 427)	Orosio 416- 417	Isidoro (615-25)
Babilonios	Babilonios	Asirios	Asiria	Asiria
Medos	Persas	Medos	Macedonia	Medos
Persas	Macedonios	Persas	Cartago	Macedonios
Macedonios	Roma		Roma	Roma

¹²⁹ Ver cita en nota 110.

A su turno Isidoro también tomó de Agustín el esquema que establecía correspondencias unívocas entre las edades de la Historia y las edades del hombre. De la teología a la historiografía, las correspondencias quedaron en el texto de Isidoro fijadas de este modo:

Días de la creación	Etapas en la vida humana	Edades de la historia según Isidoro	Duración de la edad	Cálculo desde la creación del mundo de acuerdo a Isidoro
Primer día: luz	Primera infancia	Adam a Noé	2242 años	2242 años
Segundo día: Firmamento del cielo	Infancia	Hijos de Noé/ Abrahám	942 años	3184 años
Tercer día: especies de mar y tierra	Adolescencia	Isaac/ Saúl	940 años	4125 años
Cuarto día: estrellas	Juventud	David/ Cautiverio	485 años	4610 años
Quinto día: Peces y aves	Madurez	Cautiverio del pueblo de Israel/ Julio César	587 años	5155 años
Sexto día: bestias y animales de carga, hombre	Vejez	Octavio/ Sisebuto (año 616: 1º versión) Suintila (año	659 años (1º versión) 672 años (2º versión)	5814 años (1º versión) 5827 años (2º versión)

Lo que a primera vista este cuadro permite advertir es que, de acuerdo a Isidoro, los ritmos de la creación se correspondían con el pulso vital del hombre y con las etapas de su historia. De modo concéntrico entonces, la creación divina involucraba al cosmos, a la sociedad humana y a las vidas y cuerpos singulares. El montaje analógico habilitaba que todo hecho (*res*) fuera susceptible de ser leído como un *signum*, es decir, como una *cifra* que develaba sentidos ocultos a la vista de los simples.

A través de este esquema, Isidoro enseñaba que en suma la creación era *perfecta*, y lo era no sólo en sentido estético sino también en su dimensión etimológica: obra *cumplida* (*perficio- perfectum*) por Dios, su parte llevada a término en las condiciones pactadas en la alianza. Esto quedaba objetivamente demostrado por las correspondencias y por el significado del número 6 que organizaba toda la creación. El tiempo no estaba sin embargo acabado, todavía eran tiempos *del mientras tanto*.

A lo largo de este trabajo, hemos visto en numerosas ocasiones ya que los historiadores cristianos arremetían con la configuración de las cosas, con los modos de organizar las percepciones, interponían esquemas para interpretarlas. A través del recurso analógico advertimos que Isidoro procedió a *sistematizar* estos elementos y por ende a *reforzar* a la institución eclesiástica como mediadora única entre las cosas y su sentido. Si la *res*, cualquiera sea su estatuto y su nivel, respondía a un designio global impuesto por Dios, el grupo capaz de entender su significado último era la Iglesia.

Nos resta examinar el peso adjudicado a la escritura, su lugar y sus funciones. Al respecto, tres elementos debemos destacar rápidamente en la *Crónica*. En

primer lugar, la insistencia de Isidoro en consignar la obra de los intelectuales paganos y cristianos a lo largo de las etapas de la Historia y del propio género historiográfico también¹³⁰. Es cierto que ya Eusebio había consagrado este gesto como propio de la Crónica; pero la insistencia de Isidoro podría ser leída por nosotros como indicativa de su voluntad por consolidar a la escritura como el modo *natural* de circulación de la memoria sobre el pasado. El segundo elemento que debemos reparar es que Isidoro, tal como venimos viendo, se apoyaba en una cadena de autoridades genéricas todas ellas eclesiásticas; vale decir, que por este costado también buscó consolidar su discurso como resultado emanado de una tradición¹³¹. En tercer lugar, descansó en la Biblia de una manera diferente. Al igual que todos los autores que acabamos de analizar, el texto sagrado fue para Isidoro una fuente de datos, la base de su cronología, constituía la autoridad por excelencia, etc. Pero además de estas operaciones, el hispalense *extendió* el empleo de la Biblia hasta incluir - como acabamos de ver - al propio inicio del Génesis. Esto señala que, para Isidoro, Creación e Historia se resumían en un momento único; único también era el testimonio consignado en la Biblia, la revelación sagrada; y por ende único el sujeto capaz de descifrar la marcha de los hombres: *un* designio, *una* escritura, *una* interpretación¹³². A través de todos estos recursos, el obispo de Sevilla buscaba monopolizar el recuerdo del pasado, reglar los modos de su producción y circunscribir el número de futuros generadores de nuevas escrituras en este ámbito.

De manera garantida en síntesis, este discurso historiográfico venía a consolidar al clero como referencia indispensable en el concierto de las fuerzas políticas,

¹³⁰ Un ejemplo entre tantos: "Quinta aetas saeculi. *Hebraeorum captivitas, annorum LXX, in quibus ignis ab altari Dei sublatus, et absconditus in puteo, post septuagesimum regressionis suis suae aenum, assumitur inventus vivus. Per idem captivitatis tempus, Judith historia conscribitur. Pythagoras quoque philosophus et arithmeticae artis inventor; et Pherecydes, historiarum primus scriptor; atque Xenophanes, tragoediarum inventor, insignes habentur*". *Isid., Chr.*, 80, 42, col. 1033-4. Lo resaltado es nuestro.

¹³¹ Ver cita en nota III.

¹³² Esta simplificación de las instancias llega al punto de homogeneizar también el nivel de las escrituras. Agustín de Hipona, por ejemplo, toma en cuenta las diferentes versiones, las intenta compatibilizar entre sí o tomar partido, etc. (*Vid.* a manera de ejemplo, la argumentación en *Ag., De Civitate Dei*, XV, XIII, 82-3). Isidoro aborrea las Escrituras pasando por encima de las disparidades entre las versiones, como si se tratase de un campo absolutamente uniforme (Ejemplos ilustrativos en cómo calcula las edades y la cronología de la creación, para ilustrar *Isid., Chr.*, 76, 28, col. 1029).

como actor insoslayable en el nuevo orden del reino en tanto intérprete del sentido verdadero de las cosas. De forma probable, por su empeño en medir el tiempo e instituir criterios distintos, la escritura de la *Crónica* desafiaba a los modos orales de circulación de la memoria tradicional.

Nuevo alineamiento en el tiempo, espacio sagrado reconfigurado, nuevas condiciones políticas. El *Chronicon* de Isidoro modificaba por ende las coordenadas en donde se localizaban las cosas. Como la larga lista de escritores que lo antecedieron en el género, al igual que su coterráneo Juan de Biclario obispo de Gerona, el de Sevilla reorganizaba e instruía sobre las cosas escribiendo textos historiográficos.

¿Descansaba con esto? ¿Isidoro? ¡Nunca! Cuatro años después de la publicación del *Chronicon*, regresaba al trabajo historiográfico con *De origine Gothorum*.

4. 2.2: El nuevo pueblo elegido

Una anotación parca de Isidoro, pero importante para nosotros, encontramos apenas comenzada la versión breve del *De Origine Gothorum*- obra conocida en la literatura como *Las Historias de Isidoro de Sevilla*. En efecto, en el segundo párrafo Isidoro nos hace llegar orondamente que los godos "tuvieron durante muchos siglos un reino y reyes"; pero que "como no fueron anotados en las crónicas, permanecen ignorados"¹³³.

¹³³ "Per multa quippe saecula et regno et regibus usi sunt, sed quia in chronicis adnotati non sunt, ideo ignoratur." *Isid. De or.*, 2, 8-11. En el caso de los francos, Gregorio también afirma que antes de tener reyes, los francos eran conducidos por "duces" y que esta parte permanece casi ignorada (*Greg. Tur., Decem libri*, II, IX.)

Una vez más la escritura- y expresamente en su formato historiográfico- aparece de modo oficial como la *única* fuente posible del saber sobre el pasado de acuerdo a las autoridades eclesiásticas del siglo VII. ¿Y las tradiciones orales? ¿No hay rastro alguno de ellas? Cuando narraba la muerte de Ataúlfo (410-415), Isidoro afirmaba que este rey había encontrado la muerte "*inter familiares fabulas*"¹³⁴. Como podemos constatar, casi cincuenta años antes del canto fúnebre que registraba Jordanes las tradiciones orales estaban a la orden del día. ¿Y en los días de Isidoro? ¿Las familias habían dejado de cantar? Como venimos recabando, no hay ningún dato que confirme o que lo niegue. Lo que sabemos con firmeza es que para el obispo de Sevilla eso *no resultaba* fuente de conocimiento válido.

En la segunda versión del *De Origines*, Isidoro modificó su comentario acerca de la escritura y la posibilidad de la memoria. Muy resuelto, volvió a anotar que "Durante muchos siglos atrás [los visigodos] se gobernaron por jefes, después por reyes"- ni una alusión, como podemos advertir, a la existencia de crónicas anteriores. Pero al punto y de modo directo hizo descansar aquí el justificativo de su texto: "la cronología [de los jefes y reyes], nombres y actuación conviene exponer por orden y sucesivamente, sirviéndonos para ello de datos sacados de las historias"¹³⁵. Había elementos dispersos, mas no existía escritura de conjunto alguna sobre este tópico. Se volvía necesario entonces tomar la pluma de inmediato para producir tal relato.

Sin más está decir que- como adelantáramos unas páginas antes a propósito de Juan de Biclare- los análisis modernos que se realizan de esta obra enfatizan mayormente su nacionalismo, al extremo de considerarla el "primer monumento claro de la historiografía de concepción nacional"¹³⁶. En las páginas

¹³⁴ "*Qui dum a Constantio Romano patricio admoneretur, ut relictis Galliis Hispanias peteret, per quendam Gothum apud Barcelonem inter familiares fabulas iugulatur.*" *Isid., De or.*, 19, 20- 25.

¹³⁵ "*Per multa quippe retro saecula ducibus usi sunt, postea regibus, quorum oportet tempora per ordinem cursim exponere et quo nomine atque regnaverint, de historiis libata retexere.*" *Isid., De or.*, 2, 14.

¹³⁶ RODRÍGUEZ ALONSO, C., (1975), pp. 14. Ver entre otros a Suzanne Teyllet, que llega a ser de Isidoro el precursor del anticolonialismo moderno TEYLLET, S., (1984), pp. 483. El problema es, a

que siguen, sin embargo, advertiremos que la relación entre nación, Iglesia y Monarquía es muy compleja en el texto de Isidoro, y varía no sólo respecto a lo que afirmaba en su *Chronicon* antes sino que se modifica también entre una versión y otra del *De origine*.

Atendamos primero a la versión más antigua, la breve, redactada- recordemos- hacia 619 durante el reinado de Sisebuto (612- 621)¹³⁷; en momentos donde el emperador Heraclio no había logrado organizar por su parte la ofensiva contra los persas y justamente se estaba perdiendo también Egipto.

En *De Origine* Isidoro adoptó una cronología distinta a la utilizó en el *Chronicon*. Para esta nueva obra, el obispo de Sevilla se sirvió de la era hispánica- aquel viejo método de datación que ya habíamos registrado algunas veces en Hidacio. Con el fin de consolidar el efecto objetivo de su discurso, complementó este modo de cálculo con los años de gobierno de los emperadores bizantinos y del rey godo. Los hechos quedaban globalmente organizados de acuerdo al reinado de los monarcas godos, y refrendados por la computación bizantina y la era hispánica¹³⁸. Sin ningún lugar a dudas, el centro de atención se había concentrado en Hispania, el otro escenario del *agón* escatológico, la fuerza que podía renovar y alargar los plazos del mundo.

nuestro criterio mucho mejor advertido en sus términos históricos por Barbero, quien en 1970 ya advierte que "para Isidoro, el cuerpo formado por el conjunto de las naciones no es ya el Imperio, sino la Iglesia" BARBERO de AGUILERA, A. (1970), pp. 264.

¹³⁷ Acerca de Sisebuto, su obra de gobierno y sus escritos literarios ORLANDIS, J., (1987), pp. 128- 34; GARCÍA MORENO, L., (1997), pp. 252- 253; DI BERNARDINO, A., (1996), pp. 30. Un interesante análisis del gobierno de Sisebuto medida desde la dimensión escatológica en GIL, J. (1977), pp. 29- 32.

¹³⁸ Un ejemplo tomado al azar: "Aera CCCCLVII: anno nono Theodosii minoris, Theodoridus post Walliam regnat annis XXIII. Qui regno Aquitanico non contentus pacis Romanae foedus recusat, exercitum movet, Arcilas nobilissimum oppidum Galliae obsidet. A cuius obsidione imminente virtute Aetii Romanae militiae ducis remotus abscedit. Extincto autem a Valentiniano imperatore Aetio, dum Theodoridus Narbonae esset infestus, rursus a Litorio duce Romanae militiae Hunis auxiliantibus effugatur. Litorius autem dum primum res prosperas adversus Gothos gessisset, denuo responsis daemonum deceptus in bello a Gothis amisso exercitu miserabiliter superatur et qui antea hostium milibus caesis feliciter vicerat, dum fallacia daemonum oracula quaerit, ignobiliter victus interiit" *Isid. De or.*, 23/ 24. Como podemos ver, se indica la era y el año de reinado del emperador bizantino en el momento que se inaugura un nuevo reinado entre los godos. Esta datación agrupa todos los fenómenos que tuvieron como protagonistas a los godos durante el reinado completo de un rey. Sucesos particulares como por ejemplo en este caso el rechazo de la paz con Roma por parte de Valia no tienen coordinada cronológica propia.

¿Qué *había* en Hispania? ¿Con *qué* se contaba para llevar adelante esta empresa cósmica en la que se ponía a prueba de manera cada vez más peligrosa la fidelidad, la entereza, el *corazón* de las criaturas? Entre los godos había valentía y *córaje*, garra y empuje, una conversión a la religión verdadera... pero también derroche de sangre en luchas facciosas, disputas feroces en torno al trono, vacilaciones en la fe quizás, y- por si esto fuera poco- bautismos a los judíos bajo el expediente de la fuerza¹³⁹.

Para que la nueva *militia* pudiera verdaderamente ponerse a la altura del combate, para que pueda pensarse en un asalto decoroso, en una defensa organizada; se volvía imprescindible conferirles consistencia, unidad, historia desde los orígenes, trayectoria. No se podía tolerar a los Witericos salvajes, a Leovigildos redivivos o a Atanalgildos cortos de sesera. En esta línea, Isidoro trabajó con tres ideas básicas: postuló la *antigüedad* de la estirpe goda- a la que remontaba hasta los escitas, pueblo de acuerdo a la crónica más antiguo que el romano¹⁴⁰-; sostuvo la *convergencia* de la historia goda con la romana¹⁴¹ y, como supuesto que recorre de un extremo a otro la totalidad de su texto, asumió la *identidad* del pueblo godo a lo largo de una historia varias veces centenaria.

¹³⁹ Resulta célebre y harto analizado en la bibliografía el rechazo que en numerosas ocasiones Isidoro realizó de la política judía propulsada en 615 ó 616 por su amigo Sisebuto. En *De Origine*: "*Aera DCLI Sisebutus post Gundemarum regali fastigio evocatur, regnans annis VIII mensibus VI. Qui in initio regni sui Iudaeos ad fidem Christianam permovens aemulationem quidem dei habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulsi, quos provocare fidei ratione oportuit, sed, sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntiatur* (...)" *Isid., De or.* 60. Lo resaltado es nuestro.

¹⁴⁰ "*Gothorum antiquissimum esse regnum certum est, quod ex regno Scytharum est exortum*" *Isid., De or.*, 1, 1-3. En el cálculo de las Crónicas, los escitas aparecen en la 7ª generación después del diluvio, y son terceros luego de los medos y después de los hebreos (*Isid., Chr.*, 69, 10, col. 1023). Los latinos por su parte aparecen en la edad siguiente, en la tercera, y lo hacen por supuesto después de los escitas, egipcios, asirios, scicyonios (griegos) e ismaelitas o sarracenos (sic). (vid. *Isid., Chr.*, 74, 21, col. 1028). Respecto al *tad*, no es privativo de la historiografía visigoda. Como sabemos, el Pseudo Fredegario también hizo uso de este expediente para los francos: "*In illo tempore, Priamus Helenam rapuit. Troianum bellum decennale surrexit causa male, quod trium mulierum de pulchritudinem certantium praemium fuit, una earum Helena pastore iudice pollicente. Memnon, Amazonas Priamo tolere subsidium. Exinde origo Francorum fuit*" *Ps. Fred., Chr.*, II, 4, 15- 18.; en *MGH, SRM* 18- 168. Lo resaltado es nuestro.

¹⁴¹ La primera noticia positiva de los godos está asociada a los romanos: "*Aera CCXIII Valeriani et Galieni imperatorum Gothi, descensis Alpibus quibus inhabitabant, Graeciam Macedoniam, Pontum et Asiam atque Illyricum vastaverunt*" *Isid., De or.*, 4, 1-6. En la versión larga la referencia más antigua se remonta a las luchas civiles entre César y Pompeyo (*Isid., De or.*, 3, 1-15). Para confirmar esta asociación ver FONTAINE, I., (2000), pp. 176.

En este verdadero programa intelectual, el centro que daba fuerza y cohesión a la estirpe era la monarquía. Ella constituía el eje del orden político¹⁴², la garantía de la perpetuación del grupo¹⁴³ y uno de los secretos de su potencia¹⁴⁴. La legitimidad del acceso al trono atendía a un cúmulo de requisitos o condiciones imprecindibles: la pureza de la sangre- como advertíamos para el caso de Liuva II-, el coraje militar, la piedad para con la Iglesia, haber sucedido sin mancha al rey anterior, etc.¹⁴⁵. En este esquema, no resultaba mayormente priorizado el principio de herencia o de elección asamblearia. La desgracia militar, fundamentalmente, quedaba explicada por una falta en la persona o en la conducta del rey¹⁴⁶.

Conducida de este modo, la *gens wisigothorum* quedó caracterizada por su fortaleza y valentía sin par¹⁴⁷, su clemencia y virtudes piadosas¹⁴⁸ y por su

¹⁴² "Aera DLXVIII imperatoris Iustiniani, post Amalaricum Theudis in Hispania creatur in regnum per annos XVI menses V, qui dum esset haereticus, pacem tamen concessit ecclesiae dei ut licentiam catholicis episcopis daret in unum apud Toletanam urbem convenire et quaecumque ad ecclesiae disciplinam necessaria existerent, libere licenterque disponere. Iste Francorum reges quinque Caesaraugustam obsidentes omnemque fere Tarraconensem provinciam bello depopulantes misso Theudisclio fortiter debellavit atque regno suo non prece, sed armis exire coegit." *Isid., De or.*, 41.

¹⁴³ Así finaliza la versión breve: "Hii sunt anni Gothorum regnum ab exordio Athanarici regis usque ad istum Sisebutum anni CCLI aera DCLXVI" *Isid., De or.*, 61, 21-4.

¹⁴⁴ El otro, está demás decirlo, era la adhesión a la verdadera fe: "Aera DXXXV, Leovigildo defuncto filius eius Recaredius regno est coronatus, cultu praeditus religionis et moribus paternis longe dissimilis namque ille inreligiosus et bello promptissimus, hic fide pius et pace praeclarus, ille armorum artibus gentis imperium dilatans, hic gloriosus eandem gentem fidei trophaeo sublimans. In ipsis regni sui exordiis catholicam fidem adeptus totius Gothicae gentis populos inoliti erroris labe detera ad cultum rectae fidei revocavit. Nulla unquam in Hispaniis Gothorum victoria vel maior vel similis exitit. Prostrati sunt enim et capti multa milia; residua pars exercitus in fugam versa Gothis post tergum insequentibus usque regni sui finibus caesa est. Saepe insolentias et inruptiones Wasconum movit, ubi non magis bella tractase quam potius gentem quasi in palaestrae ludu pro usu utilitatis videtur exercuisse" *Isid., De or.*, 54. Lo resultado es nuestro.

¹⁴⁵ Es notorio cómo por contraste analiza Isidoro, a manera de ejemplo, el reinado de Gisaleico (507-510): "Aera DXLV, anno XVII Anastasii imperatoris Geselecus superioris regis ex concubina filius Narbonae princeps efficitur et regnavit annis quattuor, sicut genere vilissimus, ita infelicitate et ignavia summus. Denique dum eadem civitas a Gundebaldo Burgundionum rege direpta fuisset, iste cum multo sui decore et cum magna suorum clade apud Barcinonam se contulit. Ibi moratus quousque regni fascibus a Theudorico fugae ingominia privaretur." *Isid., De or.*, 37.

¹⁴⁶ Isidoro explica de este modo, por ejemplo, la derrota de Vouillé en 507: "Aera DXXII, anno XI Zenonis imperatoris Eurico mortuo Alaricus filius eius apud Tolosensem urbem princeps Gothorum efficitur eosque rexii annis XXIII. Qui cum a pueritia vitam in otio et convivio peregisset, tandem provocatus a Francis in regione Pictavensis urbis proelio inito extinguitur eoque interfecto regnum Tolosanum occupantibus Francis destruitur" *Isid., De or.*, 36.

¹⁴⁷ Por ejemplo, cuando narra el saqueo de los Balcanes e incluso la derrota goda en manos del emperador Claudio: "(...) Deinde a Claudio imperatore superati sedes proprias repetunt. Romani autem Claudium Augustum pro eo quod tam fortissimam gentem a finibus reipublicae removisset insigni gloria honorantes in foro illi aureum clipeum, in Capitolio autem auream ei statuam conlocaverunt." *Isid., De or.*, 4.

espíritu libre y soberano¹⁴⁹. A los ojos del obispo de Sevilla, eran los francos (más aún que los bizantinos) los que reunían toda la panoplia de virtudes negativas¹⁵⁰.

La segunda edición, o "versión larga" - como por lo general se la conoce - fue redactada en 624, durante el reinado de Suinthila (621- 631)¹⁵¹. La cuestión externa había a todas luces mejorado para los cristianos: Heraclio había recuperado la iniciativa militar y, desde hacía dos años, venía jaqueando a las fuerzas Sasánidas. Pocos años a, los persas habían retirado a los judíos la custodia de las puertas de la ciudad santa. Por su parte Suinthila había terminado por expulsar a los propios bizantinos del territorio peninsular¹⁵².

¹⁴⁸ Así describe Isidoro, a manera de ilustración, el saqueo de Roma que tanto había amargado a Agustín: "*Aera CCCCXLVII anno Honorii et Arcadii imperatorum alter ille Alaricus, Christianus quidem sed haereticus, pro consorte regni amisso in vindictam sanguinis suorum profectus Italiam irruit, obsessam urbem capit, sicque Roma irruptione atque impetu magnae cladis eversa est. Tantum autem Gothi clementes ibi extiterunt ut votum antea darent, ut, si ingrederentur urbem, quicumque Romanorum in locis Christi invenirentur, in eis agere belli iure non liceret, sed ibi et ferendi refrenaretur inmanitas et captivandi cupiditas coerceretur. Sicque post hoc votum aggredientes urbem quoscumque in locis Christi vel martyrum vel basilicis confugientes invenerunt, in vastationem urbis non miserunt, nec cruentus saevit in eis gladius commiserantibus hostibus. Sed et qui extra loca martyrum erant et nomen Christi vel sanctorum nominabant, et ipsissimili misericordia hostilis furor pepercit. Sic evaserunt multa millia Romanorum, quibus Gothi propter Christum misericorditer pepercerunt.*" *Isid., De or.*, 15, 1-36.

¹⁴⁹ "*Aera CCCXVI, anno XIII imperii Valentis Gothi, qui primum christianos a terra sua expulerant, postmodum ipsi ab Hunis expulsi sunt transitoque Danubio fluvio Valentis imperatoris potestati se non depositis armis dederunt, accepta ab eo ad habitandum Thracia. Sed ubi viderunt se opprimi a Romanis contra consuetudinem propriae libertatis, resumptis armis rebellando, Thraciam ferro incendiisque depopulant delectoque Romanorum exercitu ipsam Valentem iaculo vulnerant in quandam villam fugientem incendunt ut merito, iuxta cuiusdam sententiam, ipse ab eis temporali cremaretur incendio, qui tam pulchras animas ignibus aeternis tradiderat.*" *Isid., De or.*, 9. Recordemos que Isidoro responsabiliza a Valente del arrianismo de los godos (*Isid., De or.*, 7). Lo resaltado es nuestro.

¹⁵⁰ Ver, a manera de ejemplo, cita en nota 138 y especialmente FONTAINE, J., (2000). El reino de los vándalos, objeto de una historia adosada a la de los visigodos, termina de la mano de Belisario de modo tan violento como se había desplegado (*Isid., De or.*, 84), pero a diferencia de los francos en época de Isidoro ya no constituían una fuerza enemiga. Igual cosa sucede respecto a los suevos. Isidoro postula que su reino languideció a causa de su inconstancia en la fe y costumbres bárbaras.

¹⁵¹ Una descripción fáctica del reinado de Suinthila nuevamente en ORLANDIS, J., (1987), pp. 134- 137.

¹⁵² Ante todo advertimos que Isidoro no consigna en su crónica el reinado de Recaredo II (621), hijo de su amigo Sisebuto, quien reinó durante unos pocos días. Probablemente, no habría nada digno o significativo, especialmente en el terreno de las armas, para recordar acerca de su reinado. De Sisebuto (fin de la versión breve), pasa directamente a Suinthila. Y lo hace de este modo: "*Aera DCLVIII, anno imperii Heraclii X gloriosissimus Suinthila grati divina regni suscepti scepra. Iste sub rege Sisebuto ducis nactus officio Romana castra perdomuit, Ruccones superavit. Postquam vero apicem fastigii regalis concendit, urbes residuas, quas in Spania Romana manus agebat, proelio conserto obtulit auctamque triumphi gloriam praeceteris regibus felicitate mirabili reportavit, totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principium est conlatum. Auxit eo proelio virtutis eius titulum duorum patriciorum obtentus, quorum alterum prudentia suum fecit, alterum virtute sibi subiecit.*" *Isid., De or.*, 62. Lo resaltado es nuestro.

Toda esta vorágine de sucesos volvía a alimentar con fuerza las lecturas milenaristas. Judíos y cristianos, con argumentos ciertamente antagónicos, identificaban a Heraclio con *Gígit*, el enemigo acérrimo del pueblo de Israel que iba a ser combatido por el nuevo mesías de *Jahvé*, o con el último emperador que anunciaba la llegada del mismísimo Anticristo¹⁵³. En este contexto tan particular, Isidoro vuelve a tomar su pluma historiadora.

En la nueva versión del *De Origine*, el hispalense mantuvo intacto el sistema anterior de cómputo del tiempo conforme a la era hispánica, años de gobierno del emperador bizantino y la subida al trono de los reyes godos. Antes que reforzar la perspectiva universal sostenida en el *Chronicon*- tarea que como ya vimos iba a encarar un año después- Isidoro consideró ante todo prioritario volver a centrarse en el nuevo campeón, en la milicia más joven, en el belicoso pueblo de los godos.

En esta nueva versión, Isidoro enfatizó con fuerza las glorias militares de la estirpe, llevadas a la cumbre con el fortísimo Suinthila¹⁵⁴. A diferencia del bautismo forzado de judíos, este acto militar no resultaba a los ojos del metropolitano de Sevilla peligroso para el equilibrio del mundo. Empleó también con insistencia mayor el esquema que remitía la derrota o el traspie a las desviaciones en la conducta del rey de turno¹⁵⁵ y desarrolló más largamente cada vez que pudo las bondades del dogma niceísta y sus provechosos efectos sobre el destino de la estirpe¹⁵⁶.

¹⁵³ GIL, J (1977), pp. 2- 40.

¹⁵⁴ Ver cita en nota 152.

¹⁵⁵ "*Remoto igitur Valentiniani imperatoris iussu a potestate militari Aetio dum Theuderidus Narbonensi urbe diutina obsidione ac fame esset infestus, rursus a Litorio Romanae militiae duce Hunis auxiliantibus effugatur. Litorius autem dum primum res prosperas adversus Gothos gessisset, denuo daemnonum signis haruspicumque responsis deceptus bellum cum Gothis imprudenter iniit amissoque Romano exercitu miserabiliter superatus interiit, fecitque intellegi, quantum illa, quae cum eodem periit, multitudine prodesse potuerit, si fide potius queam fallacibus daemoniorum ostentis uti maluisse.*" Isid., *De or.*, 24. Compararlo con el mismo párrafo de la versión breve, en donde el desliz de Litorio está menos enfatizado.

¹⁵⁶ Si cotejamos, por ejemplo, las dos versiones en el acápite 7 y 8, advertiremos este punto claramente.

Además de todos estos elementos que sólo profundizaban ideas ya presentes en la versión anterior, a la segunda escritura Isidoro añadió, como sabemos, el célebre *Laus Spaniae* y una recapitulación final que cerraba de modo sintético las diferentes cuestiones. El párrafo que propiamente daba inicio al contenido de la segunda versión introducía como al desliz un elemento que no había sido tomado en cuenta en la primera:

*"Gothorum antiquissimam esse gentem, quorum originem quidam de Magog Iafeth filio suspicantur a similitudine ultimae syllabae; et magis de Ezechiele propheta id colligentes. Retro autem eruditi eos magis Getas quam Gog et Magog appellare consueverunt"*¹⁵⁷

Observemos cómo el *quidam* matizaba, aliviaba el peso de este primer enunciado; a lo mismo apuntaba el análisis homofónico- *a similitudine ultimae syllabae*-. Pero el hecho es que Isidoro recogió con sumo cuidado esta fábula que relacionaba a los godos con Gog y Magog, a la que había hecho pluma sorda en la primera versión. Recordemos de paso que estas identificaciones habían sido expresamente hechas a un lado por Jerónimo y Agustín¹⁵⁸.

Esta fábula no quedó relegada a los balbuceos de una frase inicial. En la recapitulación final, lo vuelve a plantear y esta vez con mayor fuerza:

"Gothi de Magog Iapheth filio orti cum Scythis una probantur origine sati, unde nec longe a vocabulo discrepant. Demutata enim ac detracta littera Getae quasi Scythae sunt nuncupati. Hi igitur

¹⁵⁷ *Isid.*, *De Orig.*, I. Resulta a todas luces útil comparar este enunciado con el que inicia la versión breve, transcrito en nota 140.

¹⁵⁸ Ver nota 32.

occidentis glacialia iuga inhabitantes quaequae sunt ardua montium cum ceteris gentibus possidebant. Quibus sedibus inpetu gentis Hunorum pulsati Danubium transeunt, Romanis se dedunt; sed dum iniurias eorum non sustinerent, indignati arma sumunt, Thraciam irruunt, Italiam vastant, obsessam urbem capiunt, Gallias adgrediuntur patefactisque Pyrenaeis montibus Spanias usque perueniunt ibique sedem vitae atque imperium locaverunt."¹⁵⁹

Observemos ante todo cuán clara resulta la función de este párrafo último en el plan de la nueva versión: *por si no se había entendido de modo suficiente*, Isidoro otra vez volvía sobre las ideas que postulaban la antigüedad de la estirpe goda, la convergencia de su historia con la romana... y la identidad del pueblo a lo largo de una historia varias veces centenaria. Pero la recapitulación enfatizaba particularmente la dimensión de movimiento, de marcha, resumía en frases económicas una *Volkerwanderung*. Notemos de entrada que esta no era la marcha de una nación cualquiera: retomando la idea inicial, se trataba de un movimiento de pueblos *desde país de Gog*, desde el *Magog* bíblico¹⁶⁰.

¿Quién era este Gog, presente- como el obispo de Sevilla mismo lo señala- en Ez., 38 y que a su vez remite a Gen. 10, 2? Gog era justamente un bárbaro, un alfeñique en los planes de Dios, su suerte era cumplir ciegamente, sin posibilidad de elección, los designios de una divinidad enfurecida¹⁶¹. Lejos de todo lo que pudiera esperarse, el ascendente más antiguo que Isidoro concedía

¹⁵⁹ *Isid., De Orig.*, 66.

¹⁶⁰ Señalemos que de acuerdo a los editores de la última Biblia de Jerusalem en español, *Magog* significa "país de Gog", elemento que Isidoro no tenía por qué conocer (*Biblia de Jerusalem*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 1290). Resulta importante comparar esta versión del origen con la cita de primer párrafo en la versión breve. *Vid* nota 140.

¹⁶¹ "*Propterea vaticinare fili hominis et dices ad Gog haec dicit Dominus Deus numquid non in die illo cum habitaverit populus meus Israhel confidenter scies. Et venies de loco tuo a lateribus aquilonis tu et populi multi tecum ascensores equorum universi coetus magnus et exercitus vehemens, et ascendes super populum meum Israhel quasi nubes ut operias terram in novissimis diebus eris et adducam te super terram meam ut sciant gentes me cum sanctificatus fuero in te in oculis eorum o Gog*" Ez. 38, 14- 16.

a los visigodos era una figura *funesta* para el pueblo elegido; nada más distante del augurio de un tiempo feliz¹⁶².

Recordemos que el mito del origen de los godos en Gog y Magog era cualquier cosa menos nuevo. De acuerdo al mejor especialista en esta leyenda, el primer intento de explicar a Gog y a Magog en términos de la etnología griega se remonta a Flavio Josefo, quien los asoció a los escitas¹⁶³. Tras pasar por otras identificaciones varias, entre los siglos III y V fueron vinculados a los godos, invasores bárbaros que bajaban salvajemente desde el norte¹⁶⁴.

Como podemos rápidamente advertir, si el pueblo visigodo era verdaderamente descendiente de Gog, su reino constituiría entonces la antesala segura del Juicio Final y sus dirigentes los anunciantes (involuntarios). Claramente este expediente, discutido de modo vehemente por Jerónimo y Agustín en su momento por los efectos que pudiera ocasionar su difusión, consignado *dos veces* en la segunda versión del *De Origine*, tenía un innegable conato apocalíptico. Su contenido trastornaba *bastante* la idea que plantaba la primera versión acerca de los nuevos campeones.

El añadido isidoriano no llegaba igualmente a erosionar la razón de ser de esta monarquía. Recordemos que Ezequiel termina otorgándole un lugar decoroso al

¹⁶² "Tu autem fili hominis vaticinare adversum Gog et dices haec dicit Dominus: Deus ecce ego super te Gog principem capitibus Mosoch et Thubal et circumagam te et seducam te et ascendere faciam de lateribus aquilonis et adducam te super montes Israhel et percutiam arcum tuum in manu sinistra tua et sagittas tuas de ~~manu~~ dextera tua deiciam super montes Israhel cades tu et omnia agmina tua et populi qui sunt tecum feris avibus omnique volatili et bestiis terrae dedi te devorandum super faciem agri cades quia ego locutus sum ait Dominus Deus et emittam ignem in Magog et in his qui habitant in insulis confidenter et scient quia ego Dominus et nomen sanctum meum notum faciam in medio populi mei Israhel et non polluant nomen sanctum meum amplius et scient gentes quia ego Dominus Sanctus Israhel" Ez., 39, 1-7. Como podemos advertir, esta profecía aleja absolutamente a los textos de Isidoro de concepciones de tipo nacionalista.

¹⁶³ RUNNI ANDERSON, A. (1932), pp. 8.

¹⁶⁴ "When the barbarian invasions burst the frontiers of the Roman Empire, Jews and Christians were tempted to recognize as Magog the Scythian hordes invading from the north. They were likely, however to apply the term only to such divisions as actually burst the frontier. The application of the term to the Goths seems to occur in Commodianus (Carm. Apol., 803 ff.), variously dated from the third to to the fifth centuries, but belonging with greater probability to the later part of this period. In the fourth century St. Ambrose, de Fide ad Gratian., ii, 16, 495 (...) after quoting Ezech., XXXVIII, 14 (...) specifically identified the Gothic hosts with those of Gog and Magog; for he was himself an eye-witness to their depredation." *Op. cit.*, pp. 9-10. Lo resaltado es nuestro.

pueblo de Gog en la historia salvífica, un lugar que los mantendría por lo menos en el recuerdo de los puros¹⁶⁵. Una vez enterrados, como vimos, seguirían protegiendo incluso al resto de la presencia de viajeros "inquietantes". Desde esta perspectiva, las bases y el sentido de la monarquía visigoda continuarían preservados aunque, por supuesto, en otro plan de significación.

¿Qué función otorgarle entonces a este "agregado"? Si no legitimaba pero tampoco horroría el dominio de la corona y del pueblo de los godos ¿Para qué sumar al relato un elemento tan perturbador?

Observemos ante todo que, en idéntica línea a lo que Isidoro ya estaba postulando en el *Chronicon*, el recurso de Gog y Magog aplazaba una vez más la llegada de los tiempos finales: en la historia ezequielina de Gog y Magog, el Anticristo no advenía de modo inmediato sino que se le antepone el tiempo de los puros¹⁶⁶. Bien podemos pensar que, a diferencia de otros empleos de esta misma leyenda donde su carácter era más abiertamente profético¹⁶⁷, este añadido isidoriano orientado a esta coyuntura tendría sólo un carácter exhortativo, amonestatorio, de denuncia respecto de conductas impropias tanto de la corona como del pueblo de los godos (¿Ecos velados al golpe de Suinthila? ¿Referencia a luchas facciosas nuevas en torno al trono?- no olvidemos que también este rey fue depuesto en 631 por una revuelta nobiliaria-). El texto resaltaba que "algunos" (*quidam*) pensaban que la estirpe provenía de Gog y Magog. Lo que dejaba deslizar es que, de verificarse este dato incierto todavía,

¹⁶⁵ "Et erit in die illa dabo Gog locum nominatum sepulchrum in Israhel vallem Viatorum ad orientem maris quae obstupescere facit praetereuntes et sepelient ibi Gog et omnem multitudinem eius et vocabitur vallis Multitudinis Gog et sepelient eos domus Israhel ut mundent terram septem mensibus sepeliet autem omnis populus terrae et erit eis nominata dies in qua glorificatus sum ait Dominus Deus" Ez. 39, 11-14.

¹⁶⁶ "Propterea haec dicit Dominus Deus nunc reducam captivitatem Iacob et miserebor omnis domus Israhel et adsumam zelum pro nomine sancto meo et portabunt confusionem suam et omnem praevaricationem quam praevaricati sunt in me cum habitaverint in terra sua confidenter neminem formidantes et reduxero eos de populis et congregavero de terris inimicorum suorum et sanctificatus fuero in eis in oculis gentium plurimarum et scient quia ego Dominus Deus eorum eo quod transtulerim eos in nationes et congregavero eos super terram suam et non dereliquerim quemquam ex eis ibi et non abscondam ultra faciem meam ab eis eo quod effuderim spiritum meum" Ez. 39-25-9.

¹⁶⁷ Ver, a manera de ejemplo, el análisis que realiza el Pseudo-Methodio, que tuvo amplísima influencia hasta el siglo XVII. RUNNI ANDERSON, A., (1932), pp. 48-50. Consultar también algunos ejemplos en GIL, J., (1977), pp. 17-23.

los godos quedaban presos de los designios divinos aun en contra de su propia voluntad y, como lo profetizaba claramente el *Apocalipsis*, podían ser seducidos por Satán para luchar contra las huestes de los santos¹⁶⁸. El obispo señalaba en suma que en todas las sagradas escrituras no había ninguna señal que de antemano asegurara a los godos su pureza. Como corrían versiones de un origen inquietante, se necesitaba estar enormemente atento; se requería del consejo prudente de los sacerdotes, de los verdaderos especialistas en lo sagrado. El añadido de este expediente estaría inscripto entonces en un plan pastoral en el sentido antiguo, es decir de vigilancia, de supervisión y desentrañamiento de conductas- lo que en términos prácticos significa control de políticas.

Este nuevo planteo (en el tono fuerte de un Ambrosio), como podemos advertir, perturbaba bastante de por sí las doctrinas que la monarquía especialmente venía articulando a partir del concilio toledano III¹⁶⁹, y ponía límites a la conducta de la aristocracia: si a través de los hechos y actitudes, mostraban que realmente eran descendientes de Gog, sólo les cabía esperar el infierno, dado que el reino de los puros era para otros¹⁷⁰. Como podemos advertir, una vez más con el expediente de la historia se pretendía influir en el dominio de las cosas. La historiografía venía a indicar cuál era el modo más correcto de interpretar los

¹⁶⁸ "Et cum consummati fuerint mille anni solvetur Satanas de carcere suo et exhibit et seducet gentes quae sunt super quattuor angulos terrae Gog et Magog et congregabit eos in proelium quorum numerus est sicut harena maris et ascenderunt super latitudinem terrae et circumierunt castra sanctorum et civitatem dilectam et descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos et diabolus qui seducebat eos missus est in stagnum ignis et sulphuris ubi et bestia et pseudoprophetae et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum" Apoc. 20, 7- 10.

¹⁶⁹ En efecto, lo que aparece en esta segunda versión no condecía con el pensamiento oficial de la monarquía expuesto en el concilio de Toledo III. Allí, Recaredo resaltaba a su turno también la valentía de los godos, y de paso el lugar histórico que le cabía a él en la conversión: "Adest enim omnis gens Gothorum inclita et fere omnium gentium genuina virilitate opinata. Quae licet suorum pravitate doctorum a fide hactenus vel unitate ecclesiae fuerit catholicae segregata, tot nunc tamen mecum adsensum concordans eius ecclesiae communioni participatur, quae diversarum gentium multitudinem materno sinu suscepit et caritatis uberibus nutrit (...)" . En tanto Rey, estaba cumpliendo con la voluntad divina de ampliar la grey de Dios. A los sacerdotes sólo les cabía consolidar esta tarea: "Sicut enim divino nostrae curae fuit hos populos ad unitatem Christi ecclesiae pertrahere, ita sit vestrae docibilitatis catholicis eos dogmatibus instituere, quo in toto cognitione veritatis instructi noverint ex solido errorem haeresis perniciose respuere, et vere fidei tramite ex caritate retinere, vel catholicae ecclesiae communionem desiderio avidiori complectere." *Tol. III, sermo regis*. Como podemos advertir, el aumento del número de fieles resultaba completamente compatible, desde el punto de vista regio, con la voluntad de Dios y de hecho formaba parte del designio divino. El problema no estaba en el porvenir inminente sino en el presente de la herejía, que podía desviar una vez más a los fieles del verdadero camino de la salvación.

¹⁷⁰ Ver cita en nota 166.

asuntos y por lo tanto al mundo en general. A través de esta segunda versión, de esta reelaboración de los *Orígenes*, Isidoro volvía a calificar a los tiempos presentes como tiempos del *mientras tanto*, en los que sólo cabía prepararse, trabajar sobre la grey y reforzar el papel de la Iglesia.

Observemos que en la segunda versión del *De Origine* se evocaba de manera directa a un nuevo conjunto de elegidos, a un nuevo "resto" de puros de Jahvé, a una segunda promesa. Dada la fuerte carga de ambigüedad que registraba la leyenda de Gog y Magog, este nuevo conjunto podía identificarse sólo con aquellos pocos que alcanzaban a sostener su fe y su confianza; pero también- si el pueblo se sometía en el *mientras tanto* a las normas severas de una conducta sin tacha-, quedaba siempre abierta la posibilidad de que la elección recayera sobre el colectivo más amplio. En la primera versión también- recordemos- Isidoro había postulado la chance de que el pueblo haya sido el elegido para llevar adelante la batalla cósmica. A través de un arsenal de formas, todas ellas eminentemente metonímicas¹⁷¹, Isidoro jugaba con la idea del pueblo escogido, del *nuevo Israel*. A quiénes iba a corresponder el honor variaba, no descansaba de manera explícita en ninguna referencia; pero que era eso lo que estaba en juego puede constatararse a lo largo de las varias interpretaciones que las dos ediciones podían experimentar.

Como tuvimos en su momento ocasión de analizar, Hidacio había ya empezado a trabajar con la idea antes; pero lo que el obispo de Chaves sugería era la posibilidad de que una determinada *porción de la tierra*, la que estaba justamente en el fin del mundo, pudiera ser la escogida para soportar las mayores calamidades antes del fin (por supuesto, obviamente, con todos sus habitantes adentro). Los historiadores y los concilios que intervinieron hasta Isidoro hicieron mas bien hincapié en la concepción de iglesia *universal*: la congregación de todos los fieles de Dios constituía para ellos de allí en más el pueblo

¹⁷¹ Comparar, por ejemplo, la recapitulación ya citada con *Núm.* 32- 34.

elegido¹⁷². A través de este texto, Isidoro trabajó la idea de una *nación* – o de sus restos- como nueva privilegiada del amor y de la alianza con Dios. Esta sola referencia, cualquiera haya sido la identificación o la interpretación que la comunidad de lectores le concediera, cambiaba una vez más la percepción que se tenía acerca de las cosas; predicaba otras coordenadas para el mundo.

¿Por qué Isidoro, perito en la palabra, presentó esta idea tan importante sólo bajo procedimientos de la connotación, es decir, sugiriendo, evocando, pero nunca explicitando? ¿Por qué no *denotó*, tan siquiera para indicar directamente que los elegidos iban a ser unos pocos?

El obispo de Sevilla recurrió a la nebulosa de la ambigüedad por varias razones. Una- la más evidente para nosotros- porque de ese modo amonestaba, acicateaba con más eficiencia y sin riesgo alguno de caer en la des/ gracia del rey. Otra, por que la novedad no figuraba en el cuerpo de las escrituras sagradas, sólo podía escudriñarse. En tercer lugar, relacionado con esto, porque de últimas él, el docto obispo de Sevilla, su mismísimo *epi- scopus*, el que todo lo ve, no podía terminar de saber acerca de estos asuntos sólo previstos por Dios¹⁷³. Su escritura, en últimísima instancia, era una apuesta; y bien podía estar equivocada.

¹⁷² Es la iglesia ampliada a todas las gentes la que anuncia la consumación del fin del mundo: "*Pro qua re non dubitemus totum mundum posse in Christum credere, atque ad unam ecclesiam convenire, quoniam rursus ipso testificante dicimus in evangelio "Et predicabitur, inquit, hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnis gentibus: et tunc, inquit, veniet consummatio." Si ergo remansit pars aliqua mundi vel gens barbara quam fides non irradiaverit Christi, profecto credituram atque in unam ecclesiam esse venturam nullummodo dubitemus. Tol. III, Homilia Sancti Leandri.*

¹⁷³ "*Voilà qu' au VIIe siècle, Isidore de Séville, tout en adhérent à la prescription du millénarisme- nous sommes loin de l' a exaltation millénariste d' un Lactance ou d' un Hilarien- reprend certains thèmes qui permettent à l' iée de la semaine millénariste de se renouveler. En insérant les calculs d' Eusèbe/ Jérôme à l' intérieur d' un schéma augustinien des "six âges du monde" Isidore permit à l' historien de calculer les 6000 ans qui apporteront a la fin du sixième âge, et donc l' arrivée du millenium sabatique. Voilà ce qui explique alors l' importance des accents agnostiques à la fin de son oeuvre, d' autant plus marqués que son travail invitait à des calculs eschatologiques. Réunis ainsi, la dénontiation formelle et le sous- texte millénariste participent ensemble d' un ambiguïté courante parmi les historiens du Haute Moyen Age.*" LANDES, R., (1993) pp. 9- 10. Lo resaltado es nuestro.

No obstante, tenía que escribir. Si quería salvar, *debía* escribir, ofrecer a la grey "signos de signos"¹⁷⁴. ¿Horizontalizaba de este modo el saber? ¿Lo "democratizaba"? La gran multitud, que no podía penetrar en el sentido de estas rarezas de pergamino, quedaba de este modo más ciega que los ciegos, fatalmente obligada a seguir a sus pastores: al menos ellos sí eran capaces de leer e interpretar las cosas verdaderas y los signos últimos¹⁷⁵.

Las obras de Isidoro, a ojos vistas, también constituyeron un manual de instrucciones. Un manual de instrucciones para ciegos¹⁷⁶.

4.2.3: Para evitar la ira del cielo. El concilio IV de Toledo

En el año 633, tres años antes de su muerte, Isidoro motorizó- como sabemos- el concilio IV de Toledo, convocado esta vez por el rey Sisesnando (631- 636)¹⁷⁷.

En los nueve años que separaron la última versión del *De Origine* a la celebración de este gran sínodo visigótico sucedieron muchísimas cosas¹⁷⁸. Las

¹⁷⁴ "Primordia grammaticae artis litterae communes existunt, quas librarii et calculatores sequuntur. (...) Litterae autem sunt indices rerum, signa verborum, quibus tanta vis est, ut nobis dicta absentium sine voce loquantur (...)" *Isid. Etym.*, I, 3, 1-2. Lo resaltado es nuestro.

¹⁷⁵ "(...) Verba per oculos, non per aures introducunt" *Isid. Etym.*, I, 3, 2. Lo resaltado es nuestro.

¹⁷⁶ Que tendrá sus seguidores. No olvidemos que la que recoge el guante de esta versión de las Historias es fundamentalmente la *Crónica Profética*, redactada probablemente por un clérigo mozárabe en la corte de Oviedo en 883. Allí podemos leer: "Factum est verbum Domini ad Ezechiel dicens: fili hominis, pone faciem tuam contra Ismael et loquere ad eos dicens: "Fortissimum gentibus dedi te, multiplicavi te, corroboravi te et posui in dextera tua gladium et in sinistra tua sagittas ut conteras gentes; et sternuntur ante faciem tuam sicut stipula ante faciem ignis. Et ingredieris terram Gog pede plano, et concides Gog gladio tuo, et pones pedem in cervicem eius, et facies eos tibi servos tributarios. Veruntamen quia dereliquisti Dominum Deum tuum, circumagam te, et derelinquam te, et tradam te in manu Gog, et finibus Libyae peries, tu et omnia agmina tua, in gladio eius. Sicut fecisti Gog, sic faciet tibi. Postquam possideris eos servitio CLXX tempora, reddet tibi vicem qualem tu ficisti ei." *Dicta de Ezeielis profete 1*, en BONNAZ, Y., (ed), *Chroniques asturiennes (fin IV siècle)*, CNRS, paris, 1987. Lo resaltado es nuestro.

¹⁷⁷ Recordemos rápidamente que dos años y nueve meses antes de la celebración de este segundo concilio de carácter nacional, Sisesnando había organizado una revuelta contra Suintila desde la Septimania con ayuda de los francos. Para un análisis fáctico de este reinado ORLANDIS, J., (1987), pp. 136- 146.

¹⁷⁸ Resulta muy interesante analizar cómo Hillgarth analiza este mismo proceso: "In contrast, when Isidore became bishop of Seville in 600, over ten years had passed since the Third council of Toledo had celebrated the entry of the Wisigoths into the Church. While byzantine garrisons still held out along the

campañas militares de Heraclio habían multiplicado sus frutos, como reflejaban los epítetos que sucesivamente recibía el emperador y que lo presentaban como el "Nuevo Moisés", "Nuevo David" y, a partir de 629, "Basileus", título que aludía a su triunfo final sobre los sasánidas y su posición de señor de oriente. Al año siguiente, Heraclio recuperaba triunfalmente la ciudad de Jerusalén de las manos de los persas y en torno a ese evento se consolidaron distintas teorías apocalípticas¹⁷⁹. En 632 este mismo emperador decretaba la conversión en masa de los judíos del Imperio, en el convencimiento que era él el César de los últimos días y que tras sí vendría el Anticristo¹⁸⁰. Dos años antes, un nuevo profeta unificaba a las tribus beduinas y tomaba la ciudad de la Meca.

¿Cómo entender en este marco el trabajo *casi* póstumo del obispo de Sevilla? ¹⁸¹

*coast until 620's, the future of the Visigothic monarchy and its alliance with the Catholic Church seemed assured. As Isidore was soon to discover, however, this security was illusory. During his thirty six years as bishop, Isidore saw the deposition of one king (whom he had highly praised), and the death of two others by violence. In the Fourth Council of Toledo in 633 Isidore and his fellow bishops were trying to shore up, by legislation, the instable fabric of monarchy for which Isidore had fabricated, in his Historia Gothorum, a new (Gothic) myth to replace that of Rome." HILLGARTH, J.; en HILLGARTH, J.; FONTAINE, J., (1992), pp. 224-5. Observemos que la autora hace hincapié, de la misma manera que lo hemos tratado de hacer aquí, en la inestabilidad del contexto. De todas maneras, en su perspectiva, la *Historia Gothorum* está escrita con el principal propósito de diferenciar la nueva monarquía del antiguo imperio.*

¹⁷⁹ García Moreno resume: "El 21 de marzo de 630 señaló el zenith del davídico Heraclio, con su entrada triunfal en Jerusalén, portando en procesión la Vera Cruz rescatada a los infieles. Pero tan sólo seis años después la derrota del Yarmuk sellaba el destino islámico de la Palestina recién reconquistada, marcando el principio del fin del Oriente helenístico- romano. El subsiguiente derrumbe bizantino habría de causar hondo impacto en todo el mundo mediterráneo. Una vez más las aljamas pudieron pensar que había llegado su momento mesiánico tantas veces antes anunciado. Coincidiendo cristianos y judíos en que Heraclio era el emperador de los últimos días, para los primeros cabría ya esperar solamente en el Anticristo, y para los segundos en el mesías Ben Joseph. En esta tesitura no puede extrañar que se desatase en todo el Mediterráneo una aguda controversia entre Iglesia y Sinagoga, centrada en cuál era el auténtico cómputo de la Edad del Mundo, clave para un futuro escatológico inmediato o más bien lejano. Noticias desesperas nos muestran cómo las aljamas mediterráneas se vieron sacudidas, a partir de los años treinta, por sucesivos brotes mesiánicos, degenerados inclusive en motines y rebeliones armadas, sirviéndose de la colaboración de los invasores islámicos como un medio de conseguir su reinado mesiánico." GARCÍA MORENO, L., (1997), pp. 253- 4.

¹⁸⁰ En el propio imperio esto dio origen a numerosas controversias. Como escribe Juan Gil: "En 632, cuando en África el bautismo forzoso ya era una triste realidad, Máximo el Confesor, la mejor cabeza teológica de su tiempo, escribió una notabilísima carta para pedir consejo al monje Sofronio, el futuro patriarca de Jerusalén. La orden de conversión promulgada hacía unos meses antes por Heraclio le inspiraba a Máximo lúgubres presentimientos, y ello por tres razones: en primer lugar, por miedo a que el divino misterio sea mancillado por los hombres que no han dado suficientes pruebas de su fe; en segundo término, por temor a que los judíos reciban mayor castigo en el Juicio Final al haberse cerrado ellos mismos la luz de la Gracia; por fin, por la mezcla de los hebreos con los fieles pudiera producir la discordia de la que habla el Apóstol, de suerte de que esa discordia sea señal evidente e indudable de la consumación del mundo." GIL, J., (1977), pp. 50.

¹⁸¹ Probablemente la redacción de las *Sentencias* coincida con esta misma fecha del concilio o sea ligeramente posterior. Para estudiar la relación entre *Sentencias* y el concilio IV de Toledo, ver

Un análisis cuantitativo de lo más superficial nos señala cuáles eran los ejes de preocupación de los padres visigodos en ese momento. Sustraigamos por un momento la homilía isidoriana que pone fin al concilio, y tendremos un total de 74 artículos trabajados. De ese número, podemos observar que 1 se concentra en el dogma; 14 en cuestiones de liturgia, culto y rito- incluyendo uno de ellos que prescribe la canonicidad del Libro del apocalipsis¹⁸². 36 temas relacionados con la disciplina eclesiástica; estamentalización y funciones de cada grupo; 12 a la cuestión judía ; 9 a la reproducción material de la institución y finalmente 2 a la institución de los concilios.

En el marco de la disputa tricapitolina y siguiendo además la tradición de las aperturas conciliares, el primer artículo realiza una declaración de fe. Las cuestiones vinculadas a la liturgia, culto y rito- algunas de ellas analizadas en el capítulo anterior- se muestran especialmente preocupadas por alcanzar la uniformidad del culto y brindar pautas para su correcta ejecución, obsesión ligada al peligro potencial que abriría un ritual mal llevado¹⁸³. Las medidas relativas a la disciplina eclesiástica se relacionan con la necesidad de asegurar que la palabra y la solemnidad sean conducidos por un grupo purificado y libre del pecado¹⁸⁴; los artículos en contra de los judíos responden- como ya hemos tenido ocasión de analizar- a la difusión exaltada de teorías apocalípticas, al

FONTAINE, J., (2002), pp. 178- 9. Un análisis descriptivo del concilio en ORLANDIS, J., (1987), pp. 142- 146.

¹⁸² “[De Apocalypsis libro omnibus recipiendo] *Apocalypsum librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt, et inter divinos libros recipiendum constituerunt: et quia plurimi sunt qui eius auctoritatem non recipiunt atque in ecclesiam Dei praedicare contemnunt, si quis eum deinceps aut non receperit aut a Pascha usque ad Pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit.*” Tol. IV, XVII. Lo resaltado es nuestro.

¹⁸³ A manera de ejemplo: “[Ut in finem psalmodum Gloria et honor Deo sit dicendum]: *In finem psalmodum non sicut a quibusdam hucusque Gloria Patri, sed Gloria et honor Patri dicatu, David propheta dicente: “Adferre Domino gloriam et honorem”. Et Iohannes evangelista in Apocalypsin audivit vocem coelestis dicentium: “Honor et gloria Deo nostro sedenti in throno”. Ac per hoc haec duo sic oportet in terris dici, sicut in coelis resonant. Universis igitur ecclesiasticis hanc observantiam damus, quam si quisque praeterierit, communionem iacturam habebit.*” Tol. IV, XV. Lo resaltado es nuestro.

¹⁸⁴ [De castitate sacerdotum]: “*Quicumque in sacerdotio Dei positi sunt inreprehensibiles esse debent, Paulo apostolo attestante: “Oportet episcopum inreprehensibilem esse”: inoffensos igitur et immaculatos decet Dei existere sacerdotes, nec ullo eos fornicationis contagio pollui, sed caste viventes mundos semetipsos celebrandis exhibeant sacramentis. Abstineamus ergo nos ab omni opere malo, et ab omni inquinamento carni liberi maneamus, ut mundi corpore, purgati mente possimus ad sacrificium Christi digni accedere et Deum pro delictis omnium deprecari.*” Tol. IV, XXI. Lo resaltado es nuestro.

problema de los criptojudíos y de la eventual unidad religiosa del reino¹⁸⁵. Las medidas en torno a las bases materiales que daban sustento a la institución respondían a la necesidad de desligar a los especialistas del culto de las tareas específicamente mundanas¹⁸⁶ y finalmente, luego de una ardua labor, se instituyeron los concilios como expediente regular de participación de los obispos¹⁸⁷.

Todas estas medidas a primera vista dispares tenían un punto en común: intentar por todos los medios no incurrir en el error, no desatar la ira divina, acompañar el ritmo de los designios y no apurarlos por falla humana. La escritura *orientaba*, más no *garantizaba*. Había que tomar los recaudos necesarios para no empujar la consumación del mundo, para embellecer la grey de los hombres a los ojos de Dios.

En este sentido se vuelve activo interpretar también el equilibrio tortuoso que Isidoro propuso a la monarquía. Por un lado requería que esta se comportara

¹⁸⁵ "De iudaeis dudum Christianis et postea in priorem ritum conversis: Plerique qui ex iudaeis dudum ad christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes in Christo non solum iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam abominandas circumcisiones exercere praesumserunt: de quibus consultu piissimi ac religiosissimi domini nostri Sisesnandi regis hoc santurum decrevit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum christiani dogmatis revocentur, ut quos voluntas propria non emendat animadversio sacerdotalis coerceat. Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur; si servi, pro iniuria corporis libertate traduntur". Tol. IV, LIX.

¹⁸⁶ "De professione libertorum ecclesiae: Liberti ecclesiae, quia nunquam moritur eorum patrona, a patrocinio eiusdem nunquam discedant, nec posteritas quidem eorum, sicut priores canones decreverunt; ac ne forte libertas eorum in futura praele non pateat ipsaque poteritas naturali ingenuitate obtinens sese ab ecclesiae patrocinio subtrahat, necesse est ut tam idem liberti quam ab eis progeniti professionem episcopo suo faciant; per quam se ex familia ecclesiae liberos effectos esse fateantur, eiusque patrocinium non relinquunt, sed iuxta virtutem suam obsequium ei vel obedientiam praebent." Tol. IV, LXX. Díez Merino explica este tipo de medidas por el temor al proselitismo judío. DÍEZ MERINO, L., en DEL VALLE RODRÍGUEZ, E. (ed.), (1998), pp. 97.

¹⁸⁷ "Nulla pene res disciplinae mores ab ecclesia Christi depulit quam sacerdotum negligentiam, qui contemptis canonibus ad corrigendos ecclesiasticos mores synodum sacre neglegunt. Ob hoc a nobis universaliter definitum est, ut quia iuxta antiqua patrum decreta bis in anno difficultas temporis fieri concilium non sinit, saltem vel semel a nobis celebretur; ita tamen ut si fidei causa est, aut quaelibet alia ecclesiae communis, generalis totius Spaniae et Galliae synodus convocetur, si vero nec fide nec de communi ecclesiae utilitate tractabitur, speciale erit concilium uniuscuiusque provinciae, ubi metropolitanus elegerit peragendum. Omnes autem qui causas adversus episcopos aut iudices vel potentes aut contra quoslibet alios habere noscuntur ad eundem concilium concurrant, et quaequumque examine synodali a quibuslibet prave usurpata inveniuntur, regii executoris instantia iustissime his quibus iura sunt refoventur, ita ut pro compellendis iudicibus vel secularibus viris ad synodum metropolitanam studio idem exequatur a principe postuletur. Quinto decimo autem calendarum iuniarum congreganda est in unaqueque provincia synodus propter vernale tempus, quando herbis terra vestitur et pabula germinant inveniuntur." Tol. IV, II.

con infinita mansedumbre respecto a sus súbditos¹⁸⁸; y por el otro demandaba a los súbditos fidelidad sin desmayo¹⁸⁹.

Instrucciones había, los cultos se desarrollaban, pero por las dudas también se volvía necesario fijar leyes, imponer un marco. Lo que estaba en juego no era asunto de niños y menos aún de la plebe iletrada: conservar el mundo era tarea de especialistas. La tarea de la Iglesia y de su brazo a veces molesto, la *Monarquía*.

¹⁸⁸ *“Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deposcimus, ut moderati et mites era subiectos existentes cum iustitia et pietate populus a Deo vobis creditis regatis, bonamque vicissitudinem, qui vos constituit largitori Christo respondeatis, rogantes in humilitate cordiscum studio bonae actionis, ne quisquam vestrum solus in causis capitum aut rerum sententiam ferat, sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa patescat, servata vobis inoffensis mansuetudine ut non severitate magis in illis quam indulgentia polleatis; ut dum omnia haec auctore Deo pio a vobis moderamine conservantur, et reges in populis, et populi in reges et Deus in utrisque laetetur.” Tol. IV, De conmonitione plebis ne in principes delinquatur.* Lo resaltado es nuestro.

¹⁸⁹ *“(.) multarum quippe gentium, ut fama est, tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnant, et ore simulent iuramenti professionem dum retineant regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant; nec metuunt volumen illud iudicii Dei, per quod inducitur maledictio multaue poenarum conminatio super eos qui iurant inn nomine Dei mendicater. Quae igitur spes talibus populis contra hostes laborantibus erit? Tol. IV, De conmonitione plebis ne in principes delinquatur.* Lo resaltado es nuestro.

4.3: *Regem sine signis non posse procedere*: Julián de Toledo y la *Historia Wambae*

Con la *Historia Wambae* de Julián, obispo de Toledo, se cierra finalmente el ciclo de la producción historiográfica de los padres visigodos: hasta donde sabemos, después de esta obra los intelectuales de la iglesia hispana cultivaron las vidas de ascetas, poesía, relaciones autobiográficas más no historiografía.

El momento de Julián no fue menos convulsionado que el de su referente y maestro Isidoro. Consagrado obispo en 679, murió de muerte natural en 690 habiendo participado de cuatro concilios en calidad de obispo de la ciudad regia, compuesto obras litúrgicas, teológicas, escatológicas, vidas de santos y probablemente una gramática, estar en medio de una rebelión nobiliaria contra el rey, contribuido a promover a Toledo como principal metrópolis eclesiástica y- por si esto fuera poco- ungido de su mano a un monarca nuevo¹⁹⁰. En la actualidad se lo reporta como uno de los mejores teólogos de su tiempo.

Su obra se enmarca en un período semejante de cambios convulsivos. Recordemos en lo fundamental que el Imperio se hallaba literalmente sitiado durante esta época por búlgaros y musulmanes. Ya en 638, Jerusalém caía desgarrada en manos de los nuevos ejércitos islámicos y bajo el impulso de la dinastía Omeya (651- 750) llegaban por el este hasta Kabul (664) y por el oeste comenzaban la muy larga conquista de África. Cuando Julián era abad todavía, en 670, los musulmanes fundaban una plaza fuerte al norte de África, Cairuán, donde amenazantes apostaron su flota, y 10 años después controlaban la fachada atlántica de Marruecos. Por esos mismos años organizaban los dos

¹⁹⁰ Para una biografía y comentario de obras de Julián DE BERNARDINO, A., (1996) pp. 109- 114; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., (1962), pp. 517- 525. Para su actuación política ORLANDIS, J., (1987), pp. 257- 260.

primeros sitios a la ciudad imperial: en efecto, Constantinopla debió defenderse de sus ataques entre 668 y 669 y entre 674 y 678, apelando una vez más al recurso apocalíptico del fuego griego. En cuanto pudieron sacarse de encima ese peligro, el ejército bizantino motorizó una contraofensiva contra los búlgaros comandada por Constantino IV.

Como no podía ser de otro modo, al igual que en la coyuntura anterior que analizábamos en relación a Isidoro, en esta proliferaron también las lecturas apocalípticas y milenaristas. Las primeras resultaban moneda corriente en las aljamas judías, que calculando sobre la base de la destrucción del Templo, esperaban la inminencia de la llegada del mesías salvador de Israel por esos años¹⁹¹. Los cristianos se inclinaron de lleno por lecturas milenaristas, identificando a los ejércitos musulmanes con las huestes del Anticristo¹⁹².

Lo primero que llama la atención en la *Historia Wambae* es que su autor no asentó en ella cálculo cronológico alguno: en efecto, Julián no ubicó el suceso que relata- la rebelión del duque Paulo contra el rey Wamba- ni según la creación del mundo, ni según la era, ni nada. Notemos que escribió una *historia* y no una *crónica*; desplazándose en cierto grado de la tradición historiográfica

¹⁹¹ De acuerdo a del Valle "Ya han señalado diversos autores que en el Talmud se documenta una concepción con ciertos elementos comunes a la expandida en el reino hispano- visigodo. El lugar paralelo más importante es el de *bSan 97 a*, donde se afirma que el mundo durará seis mil años. Pero las diferencias entre una y otra son fuertísimas. Mientras que según el Talmud, serán tres las edades del mundo (dos mil años sin ley, dos mil años con ley, y dos mil años con el Mesías), según los judíos españoles el Mesías aparecerá en la sexta edad, esto es, en el sexto milenio. Las dos concepciones se contradicen. Según la concepción talmúdica, en aquella época, en la que se escribe el *De Comprobatione* (a. 4446 de la creación) se estaba plenamente dentro de la edad mesiánica (del 4000 al 6000). Para los judíos españoles, sin embargo, faltaban todavía 554 años para iniciarse el sexto milenio" del VALLE, C.; en del VALLE RODRÍGUEZ, E., (1998), pp. 129. Gil propone una fecha mesiánica esperada por los judíos en torno a los años 687- 688, que son los que angustian a Julián (*Vid* GIL, J., [1977], pp. 86). Recordemos brevemente que Recesvinto en 653 reactiva la política antijudía.

¹⁹² Landes considera que las lecturas milenaristas que Julián critica en *De comprobatione* no pueden ser adosadas a los judíos, sino que circulaban peligrosamente, a los ojos de Julián, entre los cristianos: "Why would a birthdate for Jesus in 3776 A.M. deny that Jesus was born in the sixth age, unless the sixth age and the sixth millennium were, in the christian imagination, inextricably bound? I the final analysis, Julian's strenuous efforts to protect his fellow Christians from the "brazen calculations" of he Jews constitutes a tacit admission that his co- religionists considered the millennia and ages inseparable. The "vulgar" mind had completely assimilated Augustine's six ages with the millennial week". LANDES, R., en VERBEKE, W. *et alii* (1988), pp. 173. Lo resaltado es nuestro.

que hasta ahora hemos analizado y que era la que indudablemente él tenía más a mano¹⁹³.

Este silencio de cálculo y esta elección resulta a todas luces significativo. ¿Es que el obispo de Toledo se olvidó de hacer las sumas? Unos años después de la redacción de esta *Historia*, en 686, es él quien escribe un tratado llamado *De Comprobatione sexta aetatis* en donde proponía una nueva fecha para la mismísima encarnación de Cristo: para Julián, este evento cósmico se realizó en 5325 desde la creación del mundo, a diferencia del año 5228 que proponía la tradición cristiana iniciada con Eusebio, 5198 considerado por Isidoro y 3776 que postulaban los judíos de acuerdo al texto de Julián¹⁹⁴. Como podemos ver, el obispo de Toledo también hacía sus cálculos, sólo que en esta obra historiográfica por alguna razón no tuvo voluntad de trabajarlos en el interior del texto.

En su muy erudito artículo, Juan Gil propone que el pequeño cómputo de años reconstruible a partir del *Comentario al Apocalipsis* del Beato de Liébana, la *Crónica Albeldense* y la *Crónica mozárabe* es atribuible a Julián de Toledo y más específicamente a su *Historia Wambae*¹⁹⁵. Desde su punto de vista, el armazón cronológico de esta obra precedería al cuerpo del texto y con el correr del tiempo se habrían separado. De verificarse esta hipótesis, aún quedaría por explicar por qué razón en el corazón de su escritura Julián no introdujo consideración cronológica alguna, es decir, porque evitó la medición de los años.

¹⁹³ En este sentido podemos leer la anotación de Collins: "In Julian the Church of Toledo had its most colourful and vigorous bishop, who advanced significantly both the claims and the prerogatives of the see. Even if some of his writings have made no mark and others offer little of originality, he could, as in his *History of Wamba*, use neglected classical literary genres to break new ground." COLLINS, R., (1995), pp. 78.

¹⁹⁴ "Ab initio itaque mundusque ad tempus nativitatis Christi, quando quadragesimus primus annus Octaviani Caesaris fuit, eveniunt anni VCCCXXV. Iam vero residuus annorum numerus, a tempore nativitatis Christi usque in praesens, in promptu est unicuique, et scire si volet, et supputare si placet, assumptis videlicet annis secundum eram ab ipsa Domini incarnatione. Era enim inventa est ante XXX et VIII annos quam Christus nasceretur. Nunc autem acclamatur eram esse DCCXXIII. Detractis igitur XXX et VIII annis, ex quo era inventa est, usque ad nativitatem Christi, residui sunt anni DCLXXXVII". *Jul. Tol. De comp. III, X, 104-114.*, en *De comprobationis sexta aetatis oratio* HILLGARTH, J., (ed), *Sancti Iuliani Tolerantiae Sedis Episcopi Opera, Pars I*, CCSL CXV, Turnholt, 1976.

¹⁹⁵ GIL, J., (1977), pp. 82-88.

El opúsculo de Julián se abre con una referencia temporal poco precisa en términos de la tradición. El dato servía para presentar el evento, subrayar su despliegue en los tiempos que corrían y dejar deslizar vagamente que su desarrollo empuja a todos los contemporáneos, interpelándolos de modo directo con su cuerpo de *res*:

*“Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps”*¹⁹⁶

En manos del toledano, este plural mayestático constituía a la vez una referencia temporal (son tiempos en que *nosotros* vivimos) y una operación performativa (los tiempos igualan, advienen a un *nosotros*). Las referencias temporales que siguen serán solamente *shifts* para agilizar el discurso¹⁹⁷, alusiones puntuales a horas y días precisos o al paso regular de los meses.

La referencia a las horas y a los días aparecen en el texto consignados en relación a la dinámica militar, al fragor de la batalla ¹⁹⁸. Cuando se trata de delimitar los eventos principales, de asentar su comienzo, definición y efectos el toledano asienta directamente el mes:

*“Quorum non tam precibus quam minis superatus, [Wamba]
tandem cessit, regnumque suscipiens, ad suam omnes pacem*

¹⁹⁶ *Iul. Tol., Hist. Wamb.*, 2- 11; en HILLGARTH, J., (ed), *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I*, CCSL CXV, Turnholt, 1976.

¹⁹⁷ A manera de ejemplo: *“Omnis Galliarum terra subito in seditionis arma coniurat, nec solum Galliae, sed etiam pars aliqua Tarraconensis provincia cuturnum rebellionis adtemptat.”* *Iul. Tol., Hist. Wamb.* 8, 115. En ocasiones la referencia adquiere ribetes poéticos: *“Iam soli creceum liquerat Aurora nubile, et haec stipata per murum hostilis multitudine prospiciens, videt per serenam aciem luminum multiplices, quam pridiana die viderat, excrevisse acies pugnaturum.”* *Iul. Tol., Hist. Wamb.* 16, 409- 411. Otros ejemplos en *Iul. Tol., Hist. Wamb.* 10, 221. Lo resaltado es nuestro.

¹⁹⁸ Ejemplo: *“Unde ab hora fere quinta dei usque ad horam ipsius diei octavam acriter ab utriusque pugnatum est.”* *Iul. Tol., Hist. Wamb.* 12, 313-5. Lo resaltado es nuestro.

recepit, et tamen dilato unctionis tempore usque in nono decimo die, ne citra locum sedis antiquae sacraretur in principe. Gerebantur enim ista in villula, cui antiquitas Gerticos nomen dedit, quae fere centum viginti milibus ab urbe regia distans in Salamanticensi territorio sita est. Ibi enim uno eodemque die, scilicet in ipsis Kalendis Septembribus, et decidentis regis vitalis terminus fuit et pro subsequentis iam dicti viri praelectione illa quam praemisimus populi adclamati extitit.”¹⁹⁹

Como podemos advertir, en este párrafo afloran precisiones de tipo temporal consignadas en días y meses; y alusiones espaciales medidas en términos exactos. ¿De qué se trata? ¿Qué evento se necesita delimitar? Nada más y nada menos que los pasos que demandó la asunción legítima de un rey: aclamación informal, aclamación formal, liturgia en regla, unción de manos del obispo y prodigio, todo ello bajo el cielo de la ciudad regia²⁰⁰.

La siguiente alusión al paso de los meses la encontraremos solamente al final de la guerra, cuando el suceso se da por terminado. Significativamente, un año justo ha transcurrido entre la unción y la finalización del evento. La referencia a las *kalendas Septembrium* nos indican precisamente la revolución de los días:

¹⁹⁹ *Iul. Tol., Hist. Wamb.* 3, 33- 43.

²⁰⁰ La cita anterior se completa de esta manera: “*Nam eundem virum quamquam divinitus abinceps et per hanelatia plevium vota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis, in qua sibi oportuna esset et sacrae unctionis vexilla suscipere et longe positorum consensus ob praelectionem sui patientissime sustinere, scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius vel furasse quam percepisse a Dominum signum tantae gloriae putaretur. Quod tamen prudenti differens gravitate, nono decimo postquam regnum susceperat die Toletanam urbem ingreditur. At ubi ventum est, quo sanctae unctionis vexillam susciperet, in praeetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Paulo, regio iam cultu conspicuus ante altare divinum consistens, et more fidem populus reddidit. Deinde curvatis genibus oleum benedictionis copia exhibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit. Nam mox e vertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, evaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis visa es prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequens speciem portenderet” *Iul. Tol., Hist. Wamb.*, 3, 43- 54- 4, 55- 65. Lo resaltado es maestro*

*"Tunc [Paulus], omnibus desperatione permotus, regalia indumenta, quae tyrannidis ambitione potius quam ordine praeeunte perceperat, tabefactus deposuit, miro occultoque Dei iudicio id agente, ut eodem die perceptum tyrannus regnum deponeret quo religiosus princeps regnandi sceptrum a Domino percepisset. Erat enim dies illa Kalendarum Septembrium, in qua principem nostrum pridem constabat regale adsumpsisse fastigium. Haec ergo est dies, in qua, revoluti anni orbita redeunte, inruptio patuit urbes. In hac praecepta a tyranno regalis deponitur vestis, in hac sanguinea infertur ultio inimicis."*²⁰¹

El suceso se abrió en las *Kalendas Septembrium* y se cerró para el mismo período un año después. El recorrido del tiempo en relación a este evento es de matriz *circular*, y no lineal como el de la cronología tradicional. Por su forma, este movimiento del tiempo *se asemeja* al tiempo de la liturgia, que se abría y cerraba en navidad. Lo que a nuestro entender Julián señala con esto es que se trata de un evento cósmico, de un acontecimiento en donde las fuerzas escatológicas se habían desatado y se habían felizmente vuelto a atar. Advirtamos de paso que la circularidad cósmica se ve reforzada de modo denotativo por la alusión al movimiento de los astros y connotativo por la rotación de las estaciones del año²⁰².

²⁰¹ *Iul. Tol., Hist. Wamb. 20, 528- 8.*

²⁰² En su precioso libro sobre el discurso apocalíptico, de Vivés nos señala: "*Pour dire le salut, la littérature apocalyptique explore l' espace et le temps. Elle revêt ainsi une dimension cosmologique. Son projet ne consiste pas à évoquer un salut partiel et limité. Les apocalypses entendent développer les solutions globales et définitives. Pour ce faire, elles portent sur le cosmos un regard qui affirme sa cohérence et son unité. Elles proposent au lecteur des clés d' interprétation concernant aussi bien l' organisation de l' univers que l' intelligence de sa propre histoire.*" DE VIVIÉS, P., (2002), pp. 7-8.

El tiempo circular de la liturgia, el tiempo circular de un suceso extraordinario ¿qué otro elemento registran en común estos dos circuitos? ¿Guardan alguna otra coincidencia, acaso? Lo que a primera vista se reconoce es que más allá de su forma, uno comienza en diciembre y otro en septiembre; como ya hemos tenido ocasión de analizar, el primero se basa en la repetición y este segundo en la excepción, en la singularidad. No son coincidentes, no se funden en un movimiento único. El tiempo del evento es *cuasi* litúrgico, pero no se identifica con el de la solemnidad ofrecida por la grey.

Un último detalle: el que conduce el episodio, el que carga con el peso del acontecimiento es el rey, no el sacerdote. El monarca también es un ungido, el protegido de Jahvé; pero a lo largo de la obra se enfatiza también que el rey permanece en contacto peligroso con las armas, que a diferencia del sacerdote, el monarca fundamentalmente es un profesional *de la guerra*²⁰³. Desde este punto de vista detenta un estatuto ambiguo²⁰⁴; y es por eso que debe encuadrarse en una serie bien precisa de ritos que legitimen su autoridad, la vuelvan propicia al orden cósmico y descarten con el peso de su sacralidad otras candidaturas de comportamientos menos previsibles²⁰⁵.

²⁰³ Así lo retrata Julián, por ejemplo en el sermón que según su versión el rey dirige al ejército para comprometerlos en la lucha: "*Ecce, ait, iuvenes, exortum malum audistis et, quo se munimine inceptor seditionis huius armaverit, agnovistis. Praevenire ergo hostem necesse est, ut ante excipiat bello, quam in suo crescat incendio. Turpe nobis sit, aut talibus dimicaturi in occursum non ire aut domos nostra, priusquam intereant, repedare. Ignominiosum nobis videri debet ut, qui rebelles nostros suis non potuit subicere armis, repugnare audeat tantae gloriae viris, et qui abiectissimam unius hominis pellem devincere pro patriae quiete non valuit, hostem se praebere audeat genti, quasi effeminatos et molles nosusque quaque diudicans, quicunque nullis armis, nullis viribus nullisque consiliis eius tyrannidi resistere valeamus. Quae est enim perituro illi virtus, si Francorum viribus nobiscum decertando configat? Notissima eorum nobis nec incerta est pugna. Ergo turpe sit vobis eorum testudinem has acies expavescere, quorum nostis infirmioresem semper esse virtutem. Si autem coniuratione Gallorum nititur vindicare tyrannidem, vile putandum est, ut gens sta extremo terra angulo cedat, et hii, in quibus dillatum regnum porrigitur, horum motibus perturbentur, quos praesidiali semper vice defendunt.*" *Iul. Tol., Hist. Wamb.* 9, 178-198. Como podemos ver, el Wamba de Julián no emplea casi acá vocabulario religioso. Se trata de una arenga militar en términos absolutamente profanos. Lo resaltado es nuestro.

²⁰⁴ "El rey, por su consagración, estaba ligado al altar como "Rey" y no sólo (..) como una persona privada. Como rey era "litúrgico" porque y en cuanto que representaba e "imitaba" la imagen del Cristo vivo. (...) Es natural que este rey a imitación de Cristo fuese presentado e interpretado como el "mediador" entre el cielo y la tierra, un concepto que aquí resulta interesante porque toda mediación implica, de una u otra forma, la existencia de un ser de naturaleza doble." KANTOROWICZ, E., (1985), pp. 93-4.

²⁰⁵ El rito encuadra, alivia- siempre y cuando sea practicado con exactitud y por la autoridad investida. A propósito de esto, advierte Buc: "*Si on les lit à plat, comme reflétant la réalité des faits, les rituels manipulés ou dysfonctionnels suggèrent, para leur abondance, que loin d'engendrer du consensus ou de*

El Wamba que retrata Julián encuentra su espejo exactamente contrario en el "tirano" Paulo, que no sólo ha promovido una guerra a causa de su ambición personal sino que fundamentalmente ha faltado al juramento de fidelidad prestado a su rey y que tenía como fiador a Dios²⁰⁶. En este esquema, el conflicto desatado constituye un enfrentamiento entre las fuerzas del orden y las de la sedición, un choque entre los que defienden la causa de los buenos contra aquella de los malos; y fundamentalmente una batalla cósmica entre los que luchan por la conservar la honra divina y su imperio en la tierra y las fuerzas que las descomponen y destruyen²⁰⁷. En ese sentido, Wamba se ve enfrentado a un enemigo escatológico, que trabaja negativamente para derrumbar el mundo. La campaña de Wamba no es de naturaleza común, a la manera de las mantenidas contra los vascones que figuran en esta misma obra como marco previo al conflicto²⁰⁸; sino un suceso apocalíptico, dado que resulta una fuerza que *conociendo el orden por haber participado en él*, lo destruye.

Notemos que el escenario escatológico donde se desarrolla esta lucha es nuevamente occidente, y los que cargan con el peso del combate son los godos que permanecen fieles a su rey. En la misma línea que su maestro Isidoro, Julián

l'ordre, les rituels était souvent extrêmement dangereux. Mettre en marche un rituel était dans bien des cas un vrai pari, puisque quelque ennemi pouvait tenter de le manipuler ou de le perturber (...). Loin de fournir à l'aristocratie un système de communication univoque, et donc de lubrifier le système politique, les "règles du jeu de la politique" (...) invitaient à la trancherie et la manigance. Et loin de légitimer automatiquement la hiérarchie terrestre, les rituels qui faisaient référence à son exemple céleste n'étaient jamais hors de portée des opposants." BUC, P., (2001), pp. 10.

²⁰⁶ Esta contraposición está suficientemente estudiada por la bibliografía. Mayke de Jong, por ejemplo, señala con acierto: "Julian contrasted this good ritual [the anointing] with its bad counterpart. The usurper Paul has had himself been designated by one of his followers, a certain Ranosindus. It was only this follower who said that he wanted Paul for a king, not the entire pople of the Goths." De JONG, M., en HILLGARTH, J.; FONTAINE, J., (1992) pp. 379. En el texto de Julián, a diferencia de Wamba Paulo constituye una panoplia de virtudes negativas: es un soberbio (*Iul. Tol., epistola Pauli*, 1-13); un pérfido (*Iul. Tol., Hist. Wamb.* 8, 160-1); un cobarde (*Iul. Tol., Hist. Wamb.* 20, 529. 534).

²⁰⁷ En el momento que, ya definida la batalla en favor de Wamba, el obispo de Narbona que había apoyado a Paulo se postra ante el príncipe legítimo y le dice: "Heu! Peccavimus in caelum et coram te, sacratissime princeps." *Iul. Tol., Hist. Wamb.*, 21, 559-560. Como podemos apreciar a través de esta cita, el mensaje de advertencia contra este tipo de acciones que dirige Julián no se orienta únicamente a los iuvenes ni a la aristocracia sino también a los miembros del clero. Lo resaltado es nuestro.

²⁰⁸ "Illo cum tempore, cum haec intra Gallias agerentur, religiosus Wamba princeps feroces Vasconum debellaturus gentes adgrediens, in partibus commorabatur Cantabria." *Iul. Tol., Hist. Wamb.*, 9, 168-170. Como vemos, hasta este punto Wamba estaba concentrado en sus tareas ordinarias, que era defender a la patria vel gentes gothorum de la ferocidad de sus vecinos incómodos.

en esta coyuntura está señalando que occidente resiste; que en la batalla cósmica hay otros campeones; que el fin de los tiempos- en fin- no se precipita, no es inminente. La pluma historiadora una vez más señala la ley férrea del Juicio, el telos insoslayable hacia donde se encaminan los hombres; más indica también que *no es* perentoria, que *hay* un plazo.

Partiendo de la premisa que el pequeño cómputo de años es efectivamente atribuible a Julián, Juan Gil postula una diferencia importante entre el mensaje que el obispo de Toledo esgrime en la *Historia Wamba* y el que asienta en *De comprobatione*, opúsculo en el que discute cuestiones escatológicas sobre la base de cálculos²⁰⁹. Lejos estamos nosotros de poder pronunciarnos aquí acerca de la factibilidad del razonamiento de este filólogo eximio acerca de este punto específico: sólo podemos asentar como observación que en un pensamiento apocalíptico no existen demasiadas diferencias entre un horizonte de quince años como aparentemente se postularía en la *Historia* y otro de uno como se combatiría en *De comprobatione*. Ambos resultan términos concretamente muy próximos, lo que haría difícil pensar en un posicionamiento tan diferente entre un texto y otro por parte de un mismo autor.

De cualquier modo, aunque aceptemos que frente a la inminencia del cumplimiento del plazo profetizado por judíos y cristianos Julián haya manipulado *en efecto* la cronología que antes aceptaba, el hilo que aún vincula a estas dos obras es que su autor intenta con el *arma de la historia* primero y con el *arma más confrontativa de la apología* después postular que todavía resta tiempo,

²⁰⁹ "Ahora bien: ¿qué historia pudo tener interés en señalar el año primero del reinado de Wamba? La respuesta no puede ser más que una: la *Historia de Wamba* de san Julián, que relata el advenimiento al trono de dicho rey y su campaña victoriosa contra el rebelde Paulo al año siguiente. La defectuosa transmisión textual de la obra trajo consigo que se perdiera este cómputo, que sin embargo atribuyen a San Julián el código de Roda y el código de Oviedo pelagiano hoy perdido. No hay razón, en consecuencia, para poner en tela de juicio la paternidad del cómputo. Y ello denuncia bien a las claras la astuta manipulación del metropolitano de Toledo: en el 672, cuando ninguna razón perentoria le impulsa a alterar la cronología, acepta con mínima variante la fecha tradicional, jeronimiana, del nacimiento de Cristo; en 686, cuando las tradiciones mesiánicas judías parecen anunciar la proximidad del año 6000 del mundo, rompe con todas las barreras antañonas e instauro una nueva datación, fechando la Natividad en el 5325. Una vez más, la cronología se pone al servicio de una causa ideológica." GIL, J., (1977), pp. 85. Lo resaltado es nuestro.

que la humanidad sólo debía *prepararse*. En este sentido, munido de signos, nuevamente el metropolitano ensaya arremeterse con las cosas, con la percepción del mundo, con la concepción del presente y la concepción del futuro.

La historia fue una de las herramientas elegidas por los padres visigodos para hablar de las cosas.

5. Conclusiones finales:

Unas palabras para terminar. Hillgarth, que como vimos constituye en esta temática un punto de referencia fundamental, una verdadera *auctoritas*, postula en su texto la siguiente tesis:

*"(...) Not all historical writing in Visigothic Spain can be classified as royal propaganda. I shall come later to popular presentations of Biblical history and to hagiography. But the major works which survive- the works of John of Biclar, Isidore, Julian of Toledo, the Vitas Patrum Emeritensium, were inspired (the last to a lesser extent) by the court of Toledo."*²¹⁰

A lo largo de este trabajo, hemos podido comprobar que efectivamente la historiografía visigoda apoyó muy fuertemente la monarquía y acompañó con decisión e ideas el proceso de su consolidación. Desde el biclarensis, y desde la crónica cesaragustana incluso, el sujeto de la historia peninsular del período constituyó el reino de los godos.

Sin embargo, no consideramos que la historiografía elaborada por los padres visigodos pueda reducirse del todo a espejar los intereses de la monarquía. Como hemos tratado de demostrar, la iglesia tenía su propia política de signos; y en este caso la orientó a articular un saber sobre las cosas y un control sobre el saber. Con signos, construyó su imperio *de* signos. Y, como dice Fontaine:

²¹⁰ HILLGARTH, J., (1970), pp. 273.

*"Loin de supprimer le problème en 711, l' invasion arabe de la péninsule n' a fait qu' intensifier le rayonnement qui, dès le VIIe. siècle, est celui de la culture et donc, indirectement et dans une certaine mesure, de l' école wisigothique sur l' Europe chrétienne."*²¹¹

²¹¹ FONTAINE, J., (1972), pp. 155. En una línea parecida de trabajo, COLLINS, R., (1995), pp. 85- 6.

“Mirá que hago
nuevas todas las
cosas”

Ap., 21, 5.

Capítulo 4: El milagro

Para dar comienzo a este capítulo último, retomemos un costado ya amable y conocido para nosotros, aquel de los enunciados litúrgicos, una de cuyas partes rezaba así:

*Benedictio lucerne in sacratio: Exaudi nos, lumen indeficiens,
Domine Deus noster, unci luminis, lumen auctor luminum, que
creasti et inluministi, lumen angelorum tuorum, Dominationum,
Principatuum, Potestatum et omnium intellegibilium, qui creasti
lumen sanctorum tuorum. Sint lucerne tue anime nostre (..)”¹*

Sin lugar a dudas, estos enunciados fueron resultado de un trabajo paciente, artesanal, amoroso sobre la lengua; trabajo “de scriptorium”, diagrama de signos bajados por expertos al resto de la feligresía inexperta. De hecho, los modos cómo la sociedad recibía esos semas constituía un problema *de otra índole*: la producción de los mismos decididamente era asunto de entendidos, de ordenados en y para los asuntos sagrados.

Si volvemos los ojos al milagro, las cosas se presentan de una forma diferente. En la sociedad visigoda de los siglos VI y VII, los *prodigia* de Jesús y los apóstoles dieron la lengua para comunicar y comprender un conjunto muy

¹ *L.O.* col. 209- *L.O. ep.*, 424, 1- 14. Para ver cita completa, ver nota 95 capítulo II.

variado de experiencias que tenían lugar en el presente de la situación². A través de los relatos evangélicos mil veces repetidos justamente en las liturgias, en las fiestas, en las amonestaciones y sermones varios, desde puntos múltiples de la sociedad se aisló una *forma*, una rúbrica que agrupó bajo una categoría única una multitud de operaciones heterogéneas a nuestros ojos de contemporáneos³. De esta manera, y a diferencia del mensaje litúrgico, los expertos en lo sagrado no pudieron monopolizar de modo sencillo el empleo del sema milagroso, lo que significaba un auténtico reto para la máquina de significar que habían montado⁴.

Lo que quisiéramos en este capítulo examinar finalmente es la relación que la iglesia visigoda trabajó con las experiencias milagrosas de su tiempo. Intentaremos demostrar que los intelectuales de esta iglesia, herederos plenos de la teología agustianiana y gregoriana, fueron modificando en muy amplia medida y en el término de pocas décadas la concepción y el empleo que

² "Avec le christianisme, la garantie de vérité des énoncés s'est placée dans un référent nouveau. En effet, ce ne sont pas les concepts qui sont ici garants de vérité, en tant que référence des événements, du réel, ce sont les événements qui sont devenus les garants de la vérité des énoncés sur Dieu, parce qu'il y a un court-circuit qui est l'observation du lien direct entre Dieu et l'événement. Je dirais que la rationalité du raisonnement n'était pas d'ordre linguistique: elle était scientifique, fondée sur la vérification dans le réel, sur la collation de series, sur la répétition des faits et de leur enchaînement." ROUSSELLE, A., (1998) pp. 240. Lo resaltado es nuestro. Una caracterización general del milagro en la alta edad media en DIERKENS, A., en AAVV. (1995), especialmente pp. 10-11. Un análisis del milagro en el espacio bizantino en AUZÉPY, M.F., *op.cit.*, pp. 31 y ss.

³ Para advertir cómo semantiza por analogía un relato visigodo de milagros, un ejemplo tomado al azar: "Mientras el santo mártir [Desiderio] llevaba una santa vida en su confinamiento, acercósele a pedirle por señas una limosnita un pobre, cuya habla había cortado un silencio congénito y la capacidad de emitir sonidos articulados la impedía una mudez crónica. El padre Todopoderoso, sin hacer caso omiso de la súplica de su soldado [Desiderio], hizo al pobre merecedor de un milagro y de recuperar la voz. La fama, conforme se divulgaban los comentarios, no pudo silenciar el milagro que acababa de suceder, sino que, propagándose cada vez más, llegó a conocimiento de muchas personas, de ahí que corriera a su presencia la muchedumbre de enfermos con la esperanza de recobrar la salud. Y no faltaron los buenos oficios del Señor para sanar a aquellos por los que el siervo de Dios pidió a nuestro Señor y Salvador." Siseb., *Vita Desid.*, 5; en DÍAZ y DÍAZ, P., (ed.), "Tres biografías latino medievales de san Desiderio de Viena, Traducción y notas", *Fortunatae* 5, 1993. Si comparamos este tipo de milagros sanadores con otros incluidos en las narraciones evangélicas (para este en especial, revisar por ejemplo el relato de Mc 7, 31-8) comprobaremos el hecho obvio que el visigodo semantiza por analogía con el evangélico; pero además que lo hace *recreando* y no calcando la narración autorizante.

⁴ A propósito, Peter Brown anota: "Not surprisingly in such a situation, no small part of the work of late antique hagiography was the attempt to bring order to a supernatural world shot through with acute ambiguity, characterised by uncertainty as to the meaning of so many manifestations of the holy, and, as a result, inhabited by religious entrepreneurs of all faiths. For this reason, we should not underestimate the importance of the stereotyped and repetitive quality of so many of the incidents that were narrated in the lives of Christian holy men. As a recent study of the working of social memory has made plain, such frequently repeated stories "provide us with a set of stock explanations which underly our predisposition to interpret reality in the ways that we do." BROWN, P., (1995), pp. 68.

esgrimieron del milagro. A través de este proceso, advertiremos que el sema milagroso constituyó para la iglesia visigoda un verdadero desafío, un límite siempre trabajoso a su casi infinita capacidad de controlar los signos⁵.

⁵ Un *excursus* teórico y una fundamentación de nuestro marco de análisis. Al estudiar los gestos desde una perspectiva semiótica, Julia Kristeva propone la categoría de la *anáfora*, ligada a la *indicación*; y no la analogía, vinculada a la representación [KRISTEVA, (1981), pp. 117- 146]. Esta idea sugerente bien podría sernos útil para entender, desde el punto de vista teórico, el fenómeno del milagro cristiano. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, estudiar el milagro en tanto operación anafórica no daba cuenta suficiente de la *repetición*, de la semiosis por encadenamiento que a nuestro criterio estaría trabajando en este caso (Ver nota 3). Desde el punto de vista teórico, entonces, nos pareció más pertinente para nuestro objeto de estudio la categorización que hace Charles Peirce- uno de los fundadores, junto a Saussure, de la semiología, recordemos-. Para Peirce, una de las dimensiones del signo es *imitar*; y además hace especial hincapié en la actividad y efectos que genera la *institución* que interpreta ese signo, institución que el denomina, justamente, *interpretante*. Esta dimensión analógica del signo unida a la concepción de la significación como un *proceso que cambia, que se modifica*, nos ayudó a entender con más herramientas el objeto que queríamos estudiar. La cita más jugosa de Peirce en este punto es larga, pero la estimamos valiosa para comprender nuestros desarrollos: “ 2.92: *Un segno è qualsiasi cosa riferita a un'altra cosa [sic! Agustín] il suo oggetto, rispetto a una qualità, in modo tale da portare una terza cosa, il suo Interpretante, in rapporto con lo stesso oggetto, e in modo tale di portarne una quarta in rapporto con quell' oggetto nella stessa forma, e così via ad infinitum. Il segno perde il suo perfetto carattere significante se e in quanto tale serie è interrotta. Non è necessario che l' interpretante esista attualmente. Sarà sufficiente un' esistenza in futuro. I segni hanno due grado di degenerazione. Un segno degenerato nel grado minore è un segno obsistente o indice, che è un segno la cui virtù di significare il suo oggetto è dovuta al fatto che ha una relazione genuina con quell' oggetto, indifferente dall' interpretante. Tal' è, per esempio, l' esclamazione “jehi!” come indicativa di un pericolo presente, tale è un colpo de porta come indicativo di un visitatore. Un segno degenerato nel grado maggiore è un segno originario, o un'icona, che è un segno la cui virtù di significare è dovuta semplicemente alla sua qualità. Tali per esempio sono le immagine di come io agirei in certe circostanze, in quanto mimostrano come un altro uomo probabilmente agirebbe. Il ritratto di una persona che non abbiamo mai visto diciamo ché e convincente e possiamo dire che è un'icona nella misura in cui, semplicemente sulla base di ciò che vediamo nell' ritratto, siamo portati a fornirci un' idea precisa della persona che esso rappresenta (...). PEIRCE, CH., [1980 (1902)], pp. 102. El otro nivel que reviste el signo para Peirce, aclaremos, es el *símbolo*, que desde esta teoría significa fundamentalmente por la acción del interpretante.*

1. ¿Qué tiempo es este?

Como los historiadores dedicados al estudio de la sociedad visigoda no dejan de lamentar, las *passiones, vitae*, compilaciones de varones ilustres y demás escritos vinculados con las vidas de santos resultan exasperantemente escasas.

A diferencia de su contemporánea merovingia, la sociedad visigoda produjo sin duda alguna más teología que hagiografía: el *corpus* que ha llegado a nosotros efectivamente empieza con la *Vita Desiderii* de Sisebuto (c. 613); sigue con el *De Viris illustribus* de Isidoro (615-8); y suma la *Vita Aemiliani* de Braulio (c. 636-40), las famosas *Vitae sanctorum patrum Emeritensium* (c. 640, pero que conocen fases de reelaboración posteriores), un *De Viris* de Idelfonso (redactado entre 657 y 667), la *Vita Fructuosi* (entre 670-80), el *Beati Idelfonsi elogium* de Julián de Toledo, el propio de Julián, redactado por Félix de Toledo; algunas obras de Valerio del Bierzo, y finalmente la compilación de *Vitae* recogidas por el Pasionario hispánico, elaborado y reelaborado como ya dijimos entre los siglos X y XI pero conteniendo material de origen romano y visigodo. La *Vita S. Hidelfonsi*, atribuida al obispo Cixila (774- 83), es probablemente del siglo X.

Puestas una junto a otra, la enumeración se hace larga; pero de hecho el número de obras resulta tan delgado que cabe en el formato de un único párrafo. Para trabajar el milagro debemos restarle a esta lista incluso algunos textos: en efecto, el *Elogium* de Julián, el de Félix de Toledo y muchas de las *vitae* del Pasionario no contienen relato milagrero alguno⁶.

⁶ Las fechas que hemos consignado son en cada caso las más consensuadas entre los filólogos. Una lista de las hagiografías con sus ediciones críticas en ORLANDIS, J., (1987), pp. 11-2. Panoramas sintéticos de la hagiografía hispana en VALCARCEL, V., en PÉREZ, GONZÁLEZ, M. (1995), pp. 191- 209; FEAR, A. (1997), pp. ix- xxxviii. Desde el punto de vista de la evolución del género en Hispania BAÑOS VALLEJO, F., (1989); síntesis acerca del rol de los santos, escritura hagiográfica y reliquias en FONTAINE, J. (1986), pp. 93- 129; y más al punto todavía en GARCÍA MORENO, L. (1989), pp. 348-9. Significativamente falta un estudio sistemático de la producción hagiográfica en GARCÍA VILLOSLADA, R., ed. (1979).

Lo flaco del número no agota, sin embargo, lo extraño de la situación. La primera hagiografía visigoda que tenemos noticia no fue redactada, de hecho, por eclesiástico alguno: quien antes que todos tomó la pluma para redactar vidas de santos y la parafernalia de milagros fue entre los visigodos un rey, el rey Sisebuto (612- 621), organizador del IV concilio de Toledo y amigo íntimo de Isidoro. Como ya lo señalara magistralmente Fontaine, "*The life and Passion of Saint Desiderius composed by king Sisebut is perhaps the most enigmatic work in all Visigothic literature*"⁷.

Las narraciones de milagros asentadas por este rey se expedían principalmente sobre la cuestión de la autoridad y de las investiduras a los cargos, dos problemas muy álgidos en la agenda política⁸. A través de este relato, Sisebuto asumía la ambigüedad radical que portaba la ocupación de un cargo, es decir, el ejercicio de una investidura de la cual se esperaban determinadas funciones. De acuerdo al monarca, los cargos resultaban a la vez un honor y una carga⁹; y aunque la elección del portante fuese legítima y

⁷ *Op. cit.*, pp 94.

⁸ Observemos al punto un ejemplo: "De sus milagros he decidido seleccionar tres, aun cuando mi sobrio estilo se resienta por la falta de técnica. En cierta ocasión vino a visitarle un gran gentío. Ordenó él que, como es costumbre, les sirvieran de comer y de beber. Un sirviente le comunicó que la presencia del vino, lo más solicitado, era lo que más les había faltado. El recipiente en el que se había consumido la bebida mandó que se lo mostraran. Hecha la señal de la cruz, por la gracia del Salvador, se volvió a llenar con la generosidad de un vino excelente. De este modo la muchedumbre que acudió se restableció con la bendición al tiempo que con la mística bebida." *Sis., Vita Des.*, 12. El milagro, como vemos, está rodeado de todas las señales del mando: la presencia del sirviente, la orden, el cumplimiento de lo solicitado por parte de la divinidad. Advirtamos de paso cómo semantiza directamente apoyándose en el relato de las bodas de Canaan (Ver Jn. 2, 1- 12).

⁹ Notemos cómo la investidura permanece en una zona de ambigüedad: "Los habitantes de numerosos municipios, por alcanzar los favores [de Desiderio], le propusieron ser su obispo. Él, tal como se suele comprotar la humildad, aseguraba pertinazmente que una persona indigna como él no iba a estar a la altura de tan importante ministerio. Finalmente la iglesia de Viena consiguió merecerle como obispo, no tanto por su gusto cuanto obligado por numerosas instancias. Una vez que obtuvo la diócesis, con su predicación discretísima alejó de la ira al buscapleitos, de la mentira al embustero, de la rapacidad al usurero, de la disolución al lujurioso. La embriaguez la domeñó con la sobriedad, la gula la superó con el ayuno, la discordia la venció con el don de la caridad, la soberbia la apacentó con la humildad sincera, la haragana pereza se la sacudió con el celo vigilante. Les enseñó a ser generosos en las limosnas, contritos en la oración, leales en la amistad, cautos en la toma de decisiones, discretos siempre en toda clase de actividades. Pero todo esto lo predicó más con el ejemplo que con palabras, sabedor de que el Señor pedirá cuenta no tanto de la palabras como de las obras." *Sis., Vita Des.* 3. Como vemos, en primer lugar el ministerio, el ocupar el cargo, estaba en este pensamiento muy valorado. Las responsabilidades son tantas que el honor resulta gravoso, una carga. Existe una reflexión desarrollada acerca de cuáles son las tareas de un buen pastor.

estuviese rodeada de los debidos rituales, la función se podía ejercer de manera fecunda o peligrosa con vistas a la salvación del rebaño¹⁰. Para superar la incógnita, la *Vita* proponía recurrir a señales: en el caso de los obispos, las obras y milagros indicaban si el personaje respondía a Dios u obedecía al diablo... y en el caso de los reyes, despejaban la duda sus prácticas y modos de vida. Munido de estos criterios, el muy probo Sisebuto, piadoso en obras y sabio en la escritura, pasaba el examen y de paso se promocionaba para la tarea, también- y porqué no- de manera personal, es decir, basándose en los méritos de su buen nombre.

Anotar milagros, sin embargo, no era empresa que se acotara únicamente al desarrollo una pragmática sobre los asuntos públicos. En un contexto signado por la guerra de los persas contra los bizantinos, difundir la producción de milagros realizados en el pasado cercano podía constituir un medio efectivo para postular un alargamiento de los plazos escatológicos. Como hemos visto en el capítulo anterior, los discursos escatológicos que circulaban interpretaban las catástrofes militares (caída de Capadocia, de Armenia, etc.) en términos del fin inminente de los tiempos¹¹. Tomando distancia de estas posiciones y

¹⁰ Sisebuto hace en efecto una contraposición *explícita* entre el obispo Desiderio y su reemplazante Dómnolo [“En el puesto [de Desiderio] nombran al falso sacerdote Dómnolo, un servidor del diablo, y cuanto el hombre de Dios crecía en abundancia de virtudes, éste por el contrario persistía leal a sus actos perversos”. *Sis. Vita Des. 4.*]. De este contrapunto puede fácilmente desprenderse otro que está *implícito*, el que opone a los malos reyes Teodorico y Brunequilda al buen rey Sisebuto [“Mientras el Señor, con su habitual misericordia, proveía estas cosas, a oídos de Teodorico y de Brunequilda llegó el rumor popular de que el siervo de Dios había sido distinguido con numerosos milagros y, como contrapeso a la gracia del poder absoluto, a él habíasele otorgado el don de hacer milagros. Al punto, alarmados y sobrecogidos de espanto, analizando los pormenores de un asunto tan complicado, se plantean o devolverle al desterrado el cargo que le correspondía o prolongar inútilmente al condenado su permanencia en reclusión”.] *Sis. Vita Des. 8.* En este caso, no se cuestiona la legitimidad de Teodorico y su abuela visigoda para ocupar el cargo. La crítica que se les realiza es acerca de su idoneidad moral. Son malos reyes porque conducen a su grey por caminos desviados. En este punto, el pensamiento de Sisebuto coincide con el que posteriormente desarrollará Isidoro en Toledo IV y en Sentencias [“*Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenentur, peccando amittitur. Nam et viros sanctos proinde reges vocari in sacris eloquiis invenimus eo quod recte agant, sensuque proprios bene regant, et motus resistentes sibi rationabili discretionem componant. Recte enim illi reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subiectos, bene regendo modificare noverunt.*” *Isid., Sent., III, XLVIII, 7*, en ROCA MELIA, L., “Los tres libros de las “sentencias” de san Isidoro, obispo de Sevilla”, *Santos Padres españoles*, Madrid, BAC, n° 221, 1971.

¹¹ Ver especialmente nota 106 del capítulo anterior.

apoyándose seguramente en una teología emanada de los evangelios¹², Sisebuto estaría postulando que que aún restaba tiempo, y que la prueba de ello era que Dios *seguía haciendo milagros* a través de sus elegidos. De paso, advertimos, que el texto señala que Dios los estaba haciendo *en occidente*, región bastante relegada en la consideración acerca de su papel en la economía escatológica. La intervención regia, en suma, se inscribía en un intento por contestar las predicciones más sombrías.

Pero, a todo esto... ¿Y la Iglesia? ¿Y sus intelectuales? ¿Es que no había llegado a sus muy santas orejas los rumores de milagros, de la *fama que no silencia*, como decía Sisebuto?¹³ ¿Acaso no estaban informados de los sucesos extraordinarios que se multiplicaban por doquier durante sus propios episcopados, si prestamos crédito a lo que muchos obispos escribirán *después*?

Si estos rumores les llegaron, pues no los anotaron. A juzgar por su silencio, los obispos visigodos de la época cultivaron más bien cautela en este punto, apoyados con probabilidad también en algunas partes del Evangelio¹⁴. Tal fue el caso clarísimo de Isidoro de Sevilla: cuando algunos años después, quizás bajo la influencia del propio Sisebuto, Isidoro escribía una colección de noticias sobre los mejores varones de la Iglesia- el *De Viris illustribus*-; un solo prodigio anotó, antiguo este, ocurrido en el círculo ínfimo de los dirigentes de la Iglesia y más ligado a un castigo divino que al alivio de una situación¹⁵. Señalémoslo

¹² "Qui dixit videte ne seducamini multi enim venient in nomine meo dicentes quia ego sum et tempus adpropinquavit nolite ergo ire post illos. Cum autem audieritis proelia et seditiones nolite terreri oportet primum haec fieri sed non statim finis" Lc. 21, 8-9. Ver también Mt. 24, 4-7.

¹³ Ver cita en nota 3.

¹⁴ Los evangelios contienen párrafos en que la producción de signos está puesta en entredicho. En un momento dado, los fariseos interpelan a Jesús: "Tunc responderunt ei quidam de scribis et Pharisaeis dicentes magister volumus a te signum videre qui respondens ait illis generatio mala et adultera signum quaerit et signum non dabitur ei nisi signum Ioniae prophetae" Mt. 12, 38-9. Para este abordaje del milagro como expediente peligroso, consultar también el pasaje que narra la resurrección de Lázaro, especialmente en Jn. 11, 37-44; en Lc. 16, 31.

¹⁵ "(...) Nam post impiam, ut ait quidam, Osii prevaricationem, dum sanctus Gregorius Eliberritanus episcopus in Cordubensi urbe iuxta imperiale decretum fuiste adductus ac minime vellet illi communicare, commotus Osius dicit Clementino Constantini praefecto vicario ut mitteret eum in exilio. At ille inquit: non audeo episcopum in exilium mittere, nisi prius eum ab episcopatu deieceris. Ut autem vidit sanctus Gregorius quod Osius vellet dare sententiam, appellat Christum totis fidei suae visceribus exclamans: Christe Deus, qui venturus es iudicare vivos et mortuos, ne patiaris hodie humanam praeferris

nuevamente: *un prodigio en treinta y tres capítulos*. No cabe duda que para el sevillano los verdaderos campeones de la iglesia no eran los hacedores de milagros, sino aquellos que ponían su pluma fógosa al servicio de la fe¹⁶.

Al final de su vida, en las *Sentencias*, Isidoro dictaba doctrina acerca del milagro. A la inversa de lo que postulaba su muy regio amigo, el obispo de Sevilla consideraba que en los tiempos recientes se producían milagros a cuenta gotas y que además podían considerarse señales *peligrosas*:

“ (...) El motivo de que ahora la Iglesia no obra los milagros que realizaba en tiempo de los apóstoles estriba en que entonces convenía que le mundo creyese por los milagros; más ahora que ya cree, es preciso que brille por las buenas obras. Pues entonces, las señales externas se realizaban a fin de que la fe se robusteciese interiormente. Todo el que, ya en

sententiam adversus me minimum servuum tuum, qui pro fide nominis tui ut reus assistens expectaculum factus sum, sed tuipse, quaeso, in causa tua hodie iudica, ipse sententiam praeferre dignare per ultionem. Non ego quasi metuens de exilio fugere cupio, cum mihi pro tuo nomine nullum supplicium grave sit, sed ut multi praevaricationis errore liberentur, cum praesentem viderint ultionem. Non ego quasi metuens de exilio fugere cupio, cum mihi pro tuo nomine nullum supplicium grave sit, sed ut multi praevaricationis errore liberentur, cum praesentem viderint ultionem. His dictis, ecce repente Osius, residens fastu quasi regalis imperii, cum sententiam conaretur exprimere, os vertit distortuens partier et cervicem, ac de sessu in terram eliditur, atque illico expiravit.” *Isid.*, *De Viris* I, 8- 28.

¹⁶ Advirtamos esto, por ejemplo, en qué noticias Isidoro selecciona de la vida de Gregorio Magno, biografía conocida por nosotros: “*Gregorius Papa Romanae sedis apostolicae praesul, compunctione timoris Dei plenus et humilitate summus, tantoque per gratiam Spiritus Sancti scientiae lumine praeditus, ut non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem par fuerit unquam. Hic in exordio episcopatus suis edidit librum regulae pastoralis directum ad Iohannem Constantinopolitanae sedis episcopum. In quo docet, qualis quisque ad officium regiminis veniat, vel qualiter dum venerit vivere vel docere subiectos studeat. Idem etiam, efflagitante Leandro episcopo, librum beati Iob mystico ac morali sensu disservit, totamque eius prophetiae historiam in triginta quinque voluminibus largo eloquentiae fonte explicuit. In quibus quidem quanta mysteria sacramentorum aperiantur, quantaque sint in amores vitae aeternae forum precepta vel quanta clareant ornamenta verborum, nemo sapiens explicare valebit, etiam si omnes artus eius vertantur in linguam. Scripsit etiam et quasdam epistolas ad praedictum Leandrum, e quibus una in eisdem libris Iob titulo praefationis adnectitur; altera eloquitur de mersione baptismatis, in qua inter cetera ita scriptum est: reprehensibile, inquit, esse nullatenus potest infantem in baptismate mergere, vel semen vel ter, quando in tribus mersionibus personarum Trinitatis, et in una potest Divinitatis singularitas designari. Fertur tamen idem excellentissimus vir et alios libros morales scriptisse, totumque textum quatuor evangeliorum sermocinando in populis exposuisse, incognitum scilicet nobis opus. Felix tamen et nimium felix, qui omnium studiorum eius potuit cognoscere dicta. Floruit autem Mauricio Augusto imperante, obiitque in ipso exordio Phocati Romani principis.”* *Isid.*, *De Viris*, XXVII.

posesión de la fe, exige milagros, busca por vanagloria que le alaben.”¹⁷

Doble fuente de peligro, entonces: este expediente constituía una pedagogía a destiempo y además una manifestación de vanagloria. De señal halagüeña en Sisebuto a signo ambiguo e inquietante en Isidoro; el milagro experimentaba tratamientos diferentes, casi opuestos, en el más alto círculo de la dirigencia visigoda.

No conforme con estas calificaciones, el obispo de Sevilla terminaba asignando el prodigio reciente a la labor engañosa del anticristo:

“La grandeza de los portentos en tiempo del anticristo hará que los elegidos, si es posible, sean inducidos a error. (..) (..) los elegidos no pueden sucumbir, sino que, reconociendo al punto el error del corazón, serán refrenados por su sentimiento religioso, porque saben que el Señor ha predicho que los santos no han de ser perturbados en tanto que los enemigos realicen estas señales.”¹⁸

¹⁷Transcribiremos aquí el párrafo completo: “De sanctorum miraculis: 1. *Etsi apostolis virtus data est signorum propter fidem penitentium nutriendam, Ecclesiae tamen data est virtus operum propter eandem fidem ornandam. Et tamen in ipsis apostolis plus erat mirabilis virtus operum quam virtus signorum. Ita et nunc in Ecclesia plus est bene vivere quam signa facere.* 2. *Quod nunc Ecclesia non ea miracula faciat quae sub apostolis faciebat, in causa est, quia tunc oportebat mundum miraculis credere, nunc vero iam credentem oportet bonis operibus coruscare. Nam ideo tunc signa fiebant exterius, ut interius fides roboraretur. Iam in FIDE miracula quincunque requirit, vanam gloriam ut laudetur, quaerit. Scriptum est enim: linguae in signum sunt, non fidelibus, sed infidelibus. Ecce signum non est fidelibus necessarium, qui iam crediderunt, sed infidelibus, ut convertantur. Nam Paulus pro non credentium infidelitate patrem Publii de infirmitate febrium virtutibus curat, infirmantem vero Timotheum fidelem, non oratione, sed medicinaliter temperat, ut noveris, miracula pro incredulis, non pro fidelibus fieri. Antequam Antichristus appareat, virtutes ab Ecclesia, et signa cessabunt, quatenus eam quasi abiectiorem persequatur audacias. Ob hanc utilitatem cessabunt sub Antichristo ab Ecclesia miracula et virtutes, ut per hoc et sanctorum clareat patientia, et reproborum, qui scandalizabuntur, levitas ostendatur, et persequentium audacia ferocior efficiatur.” *Isid., Sent. L I, cap. XXIV, 1-4.**

¹⁸ “Magnitudo signorum faciet sub Antichristo ut electi, si fieri potest, in errorem mittantur. Sed si electi, quomodo sunt in errorem mittendi? Ergo ibunt in errorem titubationis ad modicu prae multitudine prodigiorum, non tamen deiciendi sunt a stabilitate sua terrorum impulsu atque signorum. Unde et ideo

En la línea desarrollada por Agustín en *De utilitati credendi*, el milagro no sólo resultaba ineficaz para inducir a una fe que ya estaba probada¹⁹; tampoco era únicamente el resultado indigerible de un pecado de soberbia; sino que además emanaba del enemigo de Dios y, por si fuese poco, esto servía para engañar a los justos.

Como vemos, alrededor del milagro reciente se entabló en la coyuntura inmediata de la postconversión un debate importante que guardaba relación directa con las posturas acerca del fin de los tiempos. Tres elementos relevantes advirtamos a partir de este examen: en primer lugar resulta significativo que ninguna de las dos posiciones aludiera a milagros generados dentro de la jurisdicción del rey visigodo. En segundo lugar y conectado con esto, el debate hizo decididamente a un lado la opinión de otros actores sociales comprendidos en el espacio visigodo, limitándose a cotejar posturas dentro del círculo pequeño de los sabios. Para terminar, y como resulta manifiesto, la dirigencia eclesiástica se resistió a utilizar el expediente del milagro presente para pronosticar un tiempo mejor. La incertidumbre concerniente a qué tiempos, para qué fines, quién su ejecutante y quiénes sus difusores se alzaba como obstáculo demasiado poderoso para arrojar estas operaciones al ruedo suelto de los signos, a la circulación de boca en boca.

poritur si fieri potest, quia electi perire non possunt se cito resipiscentes cordis errorem religione coercebunt: scientes praedictum a Domino esse, ut dum hoc fecerint adversarii, non conturbentur sancti." *Isid. Hisp., Sent. L I, cap. XXV, 1-4.*

¹⁹ *Nam si quis volatam hominem cernat, cum ea res nihil spectatori afferat commodi praeter ipsum spectaculum, miratur tantummodo. Si sum fuerit convalescat, admirationem sanitatis suae, sanantis etiam caritate superabit. Talia facta sunt illo tempore, quo Deus in vero homine, quantum sat erat hominibus apparebat. Sanate languidi, mundati leprosi; inaccessus claudis, caecis visus, surdis auditus est redditus. Homines illius temporis aquam in vinum conversam, saturata quinque millia quinque panibus, transita pedibus maria, mortuos resurgentes viderunt: ita quaedam corpori manifestatiore beneficio, quaedam vero menti occultiore signo, et omnia hominibus maiestatis testimonio consulebant: sic in setunc animas errantes mortalium divina commoveabat auctoritas. Cur, inquis, ista modo non fiunt? Quia non moverent, nisi mira essent: at si solita essent, mira non essent.*" *San Ag., De util., XVI, 34; en AAVV, Obras de san Agustín, Tomo IV, Madrid, 1948.*

En el término de muy pocos años, como sucede en más de un punto en la aceleradísima dinámica visigoda, este encuadramiento de la cuestión fue revisado profundamente.

2. Trabajo de discípulo:

¿Quién pudo haberse tomado, dentro de las filas eclesiásticas, la tarea de reconsiderar la cuestión del milagro? ¿Quién estaba en condiciones de encarar este trabajo intelectual con decoro y altura? Un discípulo de Isidoro, por supuesto, y el más dilecto: en efecto, el primero que reorientó el tratamiento del expediente milagroso en la iglesia visigoda fue Braulio de Zaragoza (c. 585-651), autor de *muy pocas* obras, pero entre ellas, de la vida de san Millán, hacedor de milagros²⁰.

Tomando distancia de las posiciones de su maestro, Braulio modificó de hecho tres puntos importantes: en primer lugar, los milagros que anotó pertenecieron a su pasado más reciente, un pasado del que aún existían testigos vivos²¹. En segundo lugar, estos prodigios fueron realizados en el alto valle del Ebro, dentro de la jurisdicción de una corona visigoda todavía arriana²². Finalmente y para terminar, el relato incorporó en grados diferentes a otros actores sociales

²⁰ Un panorama general de la vida y obra de Braulio en di BERNARDINO, A., ed. (1996), pp. 94- 97. Menos actualizado, ALTANER, B; DOMÍNGUEZ del VAL, U., (1962) pp. 505- 508. Más en profundidad LYNCH, C.; GALINDO, P. (1950) y casi reciente CASTELLANOS, S. (1999). Para contextualizarlos históricamente, los ya citados ORLANDIS, J., (1987), pp. 139- 166 y GARCÍA MORENO, L. (1989) pp. 143- 170, un análisis social de la *Vita* en LÓPEZ CAMPUYANO, M., (1990).

²¹ "*Volo autem ut, quia sanctissimus vir Cironatus presbyter atque Gerontius adhuc in corpore degent, omnia quae in eo conscripsi ante ipsi recognoscant, et eorum discussione ventilata, si nec nominum nec rerum me fefellerit sententia, habeantur confirmata. Sane illa quae anno praeterito a vobis ibidem divinitus operata didici, in finem libelli istius ut a vobis accepi adieci.*" *Br. Caes., Vit. Aem. I*, en OROZ, J., (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi, Vita santi Aemiliani, Perficit IX*, n° 119- 20; nov- dic. 1978. Observemos que los testigos principales son miembros ellos también de la iglesia.

²² Se advierte perfectamente en el siguiente párrafo: "*Eodem igitur anno, quadragesimae diebus revelatur ei etiam excidium Cantabriae, unde nuntio misso iubet ad diem festum paschae senatum eius praesto esse. Ad praestitum conveniunt tempos. Narrat ille quod viderat: accelera eorum, caedes, furta, incesta, violentias, caeteraque vitia increpat, poenitentiam ut agant pro his omnibus praedicat, quumque omnes reverenter auditum praebent, nam erat omnibus venerabilis quasi unus de domini nostri Ihesu Christi discipulis, Abundantius quidam nomine prae senectute eum dixit desipere. At ille denuntiat ei rem per semetipsum experiri, quod post probavit eventos nam gladio vindice Leovegildi est interemptus. Caeteros quoque quum non resipiscerent ab iniquis operibus, ira pendente divinitus pari modo, periurio doloque adgrediens, sanguine est ipsorum crassatus.*" *Br. Caes., Vit. Aem. 26, 33.*

involucrados en el despliegue de tan extraordinarios sucesos. Detengámonos en un ejemplo para analizar el caso:

“La curación de [los senadores Nepociano y Proseria] fue un acontecimiento de enorme relieve; y eso lo sabemos porque la noticia se extendió por doquier, hasta el punto de que, a no ser por el paso de los siglos, no se podría borrar el recuerdo. Para que no parezca una noticia inútil, la tengo introducida en este lugar, porque todos los Cántabros han podido conocerla de vista o de oídas. Cuando llegaron ante nuestro Millán, ordena éste al impuro enemigo que abandone el cuerpo de las personas sobredichas; no siendo capaz [el diablo] de oponerse a la orden, la cumple. Una vez liberados, ambos [esposos] cantan alabanzas al rey de los cielos.”²³

Como se puede advertir con claridad, se trata de milagros producidos poco tiempo atrás, acontecimientos para los que todavía existía el rumor, el relato fresco de boca en boca²⁴. ¿Qué pudo haber sucedido para justificar semejante cambio de actitud, un viraje tan rápido respecto al enfoque del maestro?

²³ “*Nam quid de senatoribus Nepotiano et Proseria dicam, nisi quod ita concreti coniugo, concreti quoque erant daemónio, ut corpus, effectum uxorio vinculo unum, ab uno crederetur incolí spiritu; geminaque possessione, perfunctus ius sibi videatur habere perversus; quorum salus quam manifesta extiterit hinc datur intelligi, quod sic est ubique promulgatum ut nisi succedentibus saeculis laberetur ab animis; hic supervacua ne videretur intexi eo quod nemo sit Cantabrorum qui hoc non aut videre aut audire potuerit; sed quum ventum esset ad nostrum Aemilianum imperat hostem inmundum relinquere corpora hominum praefatorum; cuius nequaquam valens ferre imperium, effectui mancipat iussum, utriusque liberati laudem personant regi caelorum.*” *Braulius Caes., Vit. Aem. 22.* A propósito de las exorcizaciones, Vanchez anota: “Puesto que el mal físico, como el pecado, es obra del diablo, la curación milagrosa no podía venir más que de Dios, y era suficiente para demostrar que todo aquel por cuya intercesión había sido obtenida pertenecía a la corte celestial.” VAUCHEZ, A., (1995), pp. 122.

²⁴ “*Sans doute comprise de tous, (...) la rumeur [est un] microsavoir partagé mais tenu pour secret par chacun. Le régime de croyance propre à la rumeur empêche l'invalidation: toute réfutation s'interprète comme dénégation, donc comme confirmation.*” BOUREAU, A., (1993), pp. 16. Como magistralmente lo demuestra Bourreau en este libro, el rumor constituye una dimensión de la creencia que la Iglesia manejará de modo solvente.

Recordemos brevemente que, de acuerdo a los expertos, la Vida de San Millán fue redactada alrededor de 639- 640. Por esos años, los ejércitos islámicos ya habían desbaratado buena parte del orden político que- reinterpretando siempre el esquema de Daniel²⁵- se suponía el último del mundo: en 635 efectivamente caía Damasco, en 636 Ctsifón y, como de naipes se tratara, en 638 una vez más la ciudad santa. En este contexto tan propenso a la interpretación apocalíptica, bien podría ser que Braulio atajara la cuestión retomando la señal de los milagros producidos en occidente, en una línea de pensamiento cercana a Sisebuto y a la ya larga hagiografía merovingia²⁶. La proliferación de milagros, en efecto, parecería indicar una vez más que todavía no era hora y que occidente también contaba. Lo único que estaría agregando

²⁵ Ver cita en capítulo III, nota 33.

²⁶ Como señalábamos más arriba y citáramos en nota 19, el primer san Agustín desestimaba la proliferación de milagros recientes. Esta postura se modifica totalmente en el Libro XXII de *De Civitate Dei*, a raíz fundamentalmente del descubrimiento de las reliquias de Esteban en Caphar- Gamla en 415 [DELEHAYE, A., (1910), pp. 427; Ag., *De Civ.* XXII, VIII]. De todas maneras, allí san Agustín atribuía un carácter *subjetivo* a la producción milagrosa, vale decir, que la calificación de una operación como milagrosa se atribuía al punto de vista con la cual era evaluada, y por lo tanto un milagro podía ser para uno y no para otro; o entenderse de una manera y al tiempo siguiente modificarla. Esta teología subjetiva del milagro no era la que movilizaba Gregorio Magno (a quien analizaremos luego) y menos todavía la hagiografía merovingia, para la cual la operación era un hecho absolutamente objetivo que evocaba las acciones de Cristo. Tomemos por ejemplo la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, escrita como sabemos alrededor de 397. "*Item, cum in vico quodam templum antiquissimum diruisset et arborem pinum, quae famo erat proximus, esset adgressus excidere, tum vero antistes loci illius ceteraque gentilium turba coepit obsistere. Et cum idem illi, dum templum evertitur, imperante Domino quievisset, succidi arborem non patiebantur. Ille eos sedulo commovere nihil esse religionis in stipite; Deum potius, cui serviret ipse, sequerentur; arborem illam excidi oportere, quia esset daemonei dedicata. Tum unus ex illis, qui erat audacior ceteris: si habes, inquit, aliquam de Deo tuo, quem dicis te colere, fiduciam, nosmet ipsi succidemus hanc arborem, te ruentem excipe; et si tecum est tuus, ut dicis, Dominus evades. Tum ille, intrepide confisus in Domino, facturum se pollicetur. Hic vero ad istius modiconditionem omnis illa gentilium turba consensus, facilemque arboris suae habuere iacturam, si inimicum sacrorum suorum casu illius obruissent. Itaque, cum unam in partem pinus illa esset adclinis, ut non esset dubium quam in partem succisa corrueret, eo loci vincus statuitur pro arbitrio rusticorum, quo arborem esse casuram nemo dubitabat. Succidere igitur ipsi suam pinum cum ingenti gaudio laetitiaque coeperunt. Aderat etiam turba mirantium. Iamque paulatim nutare pinus et ruinam suam casura minitari. Pallebant enim monachi et periculo iam propiore conterriti spem omnem fidemque perdididerant, solam Martini mortem expectantes. At ille confisus in Domino, intrepidus opperens, cum iam fragorem sui pinus concidens edidisset, iam cadenti, iam super se ruenti, elevata obviam manu, signum salutis opponit. Tum vero, - velut turbis modo retro actam pulcres, - diversam in parte ruit, adeo ut rusticos, qui tuto in loco steterant, paene prostraverit. Tum vero, in caelum clamore sublato, gentiles stupere miraculo, monachi flere prae gaudio, Christi nomen in commune ab omnibus praedicari; satisque constitit eo die salutem illi venisse regioni. Nam nemo fere ex inmani illa multitudine gentilium fuit, qui non impositione manus desiderata Domino lesum, relicto impietatis errore, credederit. Et vere ante Martinum pauci admodum, in tanto paene nulli in illis regionibus Christi nomen receperant. Quod adeo virtutibus illius exemploque convalescit, ut iam ibi nullus locus sit qui non aut ecclesiis frequentissimis aut monasteriis sit repletus. Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat". Sulp. Sev., *Vita Mart.* V, 13, 1- 9., en FONTAINE, J., (ed.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, T.I, SC n° 133, Paris, 1967. El mejor análisis del milagro en el siglo IV en Galia sigue siendo el ya clásico de ROUSSELLE, A. (1990).*

Braulio aquí es recordemos la localización de los portentos en tierra de los godos.

Esta reorientación de la geografía del milagro, esta mirada hacia adentro, resulta una operación de interés sumo para nuestra encuesta. Los milagros recopilados indicaban a los ojos de Braulio que la tierra, purificada de la herejía arriana a partir del concilio III de Toledo, estaba recibiendo los favores de una divinidad clemente con el pecado humano²⁷; y que desde ese punto de vista, podría estar siendo considerada asiento de los que se iban a salvar después del Juicio, de ese nuevo Israel predicado por el profeta Isaías²⁸. En el plan de Braulio, como vemos, el milagro constituía claramente una pedagogía adecuada a su tiempo, la señal de una misericordia divina todavía operante, y una brújula concedida a los justos; elementos todos en las antípodas de lo postulado por Isidoro menos de diez años antes²⁹.

Además de ser contada por testigos fidedignos, observemos que la trama de la que Braulio se hace eco circulaba por "todos los Cántabros [que] han podido conocerla de vista o de oídas". ¿Exageración por parte del muy santo obispo de Zaragoza?... tal vez; pero aún así nos muestra que los elementos de la narración

²⁷ Esta actitud estaría explicando una de las medidas principales tomadas por el VI Concilio de Toledo de 638, en donde Braulio tuvo un papel protagonista: "*De custodia fidei iudaeorum: (...) Quodcirca consonam cum eo corde et ore promulgamus Deo placituras sententiam, simul etiam cum suorum obtinatum industriamque vororum consensu ex deliberatione sancimus: Ut quisquis succedentium temporum regni sortierit apicem non ante conscendat regiam sedem, quam inter reliqua conditionum sacramenta pollicitus fuerit hanc se catholicam non permissurum eos violare fidem; sed et nullatenus quorum perfidiae favens vel quolibet neglectu aut du vigilanti sollertia ne eius calor et cupiditati inlectus tendentibus ad praecipitia infidelitatis aditum praebeat praevaricationis, se quod magnopere nostro est tempore conquistatum, debeat inlibatum perserverare in futurum; nam seseverantia videtur. Ergo postquam ordinatione promisso ad gubernacula accesserit regni, si ipse temerator extiterit huius promissi, sit anathema Marathana in conspectu sempiterni Dei et pabulum efficiatur ignis aeterni (...)*" Tol VI, III.

²⁸ "*Et erit in die illa non adiciet residuum Israhel et hii qui fugerint de domo Iacob inniti super eo qui percutit eos sed immitetur super Dominum Sanctum Israhel in veritate reliquiae convertentur reliquiae inquam Iacob ad Deum fortem si enim fuerit populus tuus Israhel quasi harena maris reliquiae convertentur ex eo consummatio abbreviata inundabit iustitiam consummationem enim et abbreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae*" Is. 10, 20- 23.

²⁹ "*Tempore piæ recordationis domini mei et germani maioris natu communis ac sanctae vitae doctrinaeque institutoris, Iohannis episcopi, tam eius iussis quam tuis obediens praeceptis intenderam, iuxta fidem notitiae, quam sub testificatione Cironati abbatis venerabilis, Sofronii et Gerontii presbyterorum atque sanctae memoriae Potamiae religiosae feminae collectam non ambigebam, vita unici patris patronique et singulariter Christo nostri temporibus electi beati Aemiliani presbyteri, ut inscientiae meae vires valitudoque sinebat, stilo praestringere*" Br. Caes., Vit. Aem. 1.

no habían sido montados por Braulio expresamente para la ocasión, sino que estaban difundidos ya en el interior de esa comunidad de hablantes. Braulio atrapaba unos significantes que habían proliferado *antes*.

Como resulta claro, uno de los niveles de semantización del milagro de Nepociano y Proseria era el analógico: el relato se apoyaba casi ostensiblemente en las exorcizaciones de los evangelios³⁰ y del libro de *Hechos*³¹. Otro eje de semantización fue- nuevamente- la cuestión de la autoridad y del mando. El santo daba una orden y, como si se hubiera desenvainado al punto una espada de palabras, el impuro enemigo le obedecía. Ahora bien, ¿cuál de estos dos niveles llegaba primero a los cántabros? ¿Qué comprendía *esa* comunidad de hablantes, qué elemento comunicaba en aquella situación, la connotación evangélica o las fórmulas de autoridad?

Sobre este punto, fundamental para una semiología del milagro, nosotros permanecemos absolutamente a ciegas. Ningún dato firme permite avanzar con certeza en esta cuestión nodal a nuestro examen. Lo que sabemos concretamente es que el significante *circuló*, que se había difundido entre los cántabros, que el prodigio comunicó *algo*. Y como la cristianización se experimentaba bajo modalidades diferentes y en grados diversos, es muy probable que este milagro remitiera a algunos grupos a las coordenadas evangélicas, a otros sólo a la autoridad, a otros más los reenviara a ambos registros y a otros todavía a significados que la fuente no permite escudriñar. Lo propio de la situación, en suma, era la dispersión arremolinada de semas.

En relación a la escritura de Braulio, toda la dispersión en su conjunto pasó de pronto a enfrentarse con un texto; y tampoco con uno cualquiera, sino con un texto *obispa*. La pluma del obispo, en efecto, venía a dictar de modo contundente la verdad acerca de los hechos: lo que allí había ocurrido debía

³⁰ A manera de ejemplo, ver *Mt.* 9, 14- 29.

³¹ A manera de ejemplo, consultar *Hc.* 8, 4- 8.

interpretarse de una manera únivoca, la que ligaba de modo indisoluble evangelio y comando, maravilla y obediencia inmediata, experiencia extraordinaria y suspensión del juicio. Empujado por una escritura solvente, este significado se difundía a su turno por otros círculos que no eran la de los ásperos cantábricos³².

Los relatos de Braulio, en suma, inauguraban por escrito y al modo del último Agustín³³ otras formas de entenderse con esos significantes que hasta el momento circulaban aparentemente de modo tan fresco por fuera del control eclesiástico. En vez de hacerlos a un lado como lo hizo en su momento Isidoro, en vez de conjurar sus poderes rubricándolos como supercherías vanas del pueblo ignorante, el obispo de Zaragoza decidió *sobrecodificarlos*, asignarles ante los creyentes un sentido claro en el plan de la creación y hacer que este sentido perdure en el tiempo.

Las bases de esta operación, sin embargo, eran en el fondo bastante débiles. Los milagros eran semas que habían experimentado ya un proceso de semiotización largo y rico- recordemos que no había cántabro, según el párrafo, que no supiera de este evento-; y para complicar aún más las cosas el héroe Millán no era ningún obispo desairado como el que anotaba Isidoro, y menos un monje venerable como tanto gustaban a Gregorio Magno³⁴... este mas bien

³² Algo parecido testimonia Geary en relación al robo de reliquias durante los siglos de la edad media central: "Particularly in the area of what is today southern France and in the west, stories circulated of the thefts of saints. But these stories bore little resemblance to the accounts of professional relic thieves-at least superficially. Unlike the professional jobs, they were said to have been perpetrated not by merchants but rather by pious monks, motivated by their ardent love of the saints." GEARY, P., (1990), pp. 57.

³³ "Quid faciam unget huius operis implenda promissio, ut non hic possim omnia commemorare quae scio, et procul dubio plerique nostrorum, cum haec legent, dolebunt ne praetermisisse tam multa, quae utique maecum sciunt. Quos iam nunc, ut ignoscant, rogo, et cogitent quam prolixo laboris sit facere, quod me hic non facere" *Ag., De civ. XXII, VIII, 572.*

³⁴ Observemos por ejemplo el contrapunto que Gregorio realiza entre un varón santo y otro que no: "Vir sanctissimus Equitius nomine in Valeriae partibus pro vitae suae merito apud omnes illic magnae admirationis habebatur, cui Fortunatus isdem familiariter notus fuit. Qui nimirum Equitius pro suae magnitudine sanctitatis multorum in eadem provincia monasteriorum pater fuit. Hunc cum iuventutis suae tempore acri certamine carnis incentiva fatigarent, ipsae suae temptationis angustiae ad orationis studium sollertiores fecerunt. Cumque hac in re ab omnipotente Deo remedium continuis precibus quaereret, nocte quadam adsistente angelo eunuchizari se vidit, eisque visione apparuit quid omnem motum ex genitalibus membris eius abscederet, atque ex eo tempore ita alienus extitit a temptatione, ac si

era un pastor de ovejas, muy simple e iletrado, que en un momento fue nombrado presbítero pero que ni siquiera logró amoldarse al cargo³⁵. Sin duda, el gesto inaugural de Braulio significaba un *reposicionamiento* de la Iglesia respecto a estos semas que al parecer chisporroteaban por todos los costados; pero el reajuste todavía iba a la zaga de un fenómeno sémico que ya circulaba en el interior del reino. La escritura de Braulio, como la red del pescador, atajaba a la operación *una vez desatada*, después que ya se había producido y difuminado alegremente.

sexum non haberet in corpore. (...) Eo autem tempore quo malefici in hac sunt Romana urbe deprehensi, Basilium, qui in magicis operibus primus fuit, in monachico habitu Valeriam fugiens petiit. Qui ad virum reverentissimum Castorium Amiterninae civitatis episcopum pergens, speravit ab eo ut eum Equitio abbati committeret, ac sanandum monasterio illius commendaret. Tunc ad monasterium venit episcopus, secumque Basilium monachum deduxit, et Equitium Dei famulum ut eundem monachum in congregationem suscipere rogavit. Quem statim vir sanctus intuens, ait: "Hunc quem mihi commendas, pater, ego non video monachum esse, sed diabolum." Cui ille respondit: "Occasionem quaeris, ne debeas praestare quod peteris". Ad quem mox Dei famulus dixit: "Ego quidem hoc eum denuntio esse quod video. Ne tamen nolle me oboedire existimes, facio quod iubes." Susceptus itaque in monasterio est. (...) Missum repente est, et Dei famulo Equitio nuntiatum, quod sanctimonialis illa immensis febribus aetualet, et Basilii monachi visitationem anxie quereret. Quo audito, vir sanctus dedignando subrisit atque ait: "Numquid non dixi quod diabolus esset iste, non monachus? Ite, et eum de cella expellite. De ancilla autem Dei, quae anxietate febrium urgetur, nolite esse solliciti, quia ex hac hora neque febribus laboratura est, neque Basilium quaeitura." Regressus est monachus, et ea hora salutem restitutam Dei virginem agnovit, qua eandem salutem illius Dei famulus Equitius longe positus dixit. In virtute scilicet miraculi exemplum tenens magistri, qui invitatus ad filium reguli eum solo verbo restituit salutem, ut revertens pater ea hora filium restitutum vitae cognoscere, qua vitam illius ex ore veritatis audisset. Omnes autem monachi iussionem sui patris implentes, eundem Basilium ex monasterii habitatione repulerunt. Qui repulsus dixit frequenter se cellam Equitii magicis artibus in aera suspendisse, nec tamen eius quempiam laedere potuisse. Qui non post longum tempus in hac Romana urbe, exardescente zelo Christiani populi, igne crematus est. "Greg. Mag. Dial. I, 4, 1-6, en Greg. Mag. Dial., I, Pról., 7, 57-63; 8, 64-79; en De VOGÜÉ, A.; ANTIN, P. (eds.), Grégoire le Grand, Dialogues, SC n° 260, T. II, ed. Du Cerf, París, 1979. A diferencia de las Vitae, no hay prueba documental suficiente de que Braulio se haya basado en esta obra específica de Gregorio. Según Lynch y Galindo, sólo "Es de suponer que [Braulio] tenía el Liber regula pastoralis de Gregorio Magno, los Moralia en su forma primitiva homilética de treinta y cinco libros, y las dos primeras partes de su segunda redacción, en forma de comentarios, que constaba de cuatro partes. Tal vez antes de su muerte llegó a poseer todas las obras de san Gregorio." LYNCH, C.; GALINDO, P. (1950), pp. 176-7.

³⁵ "Ergo, ut dicere coeperam, sic eum fuiste conversum atque conversatum praefati teste narrarunt: Futurus pastor hominum erat pastor ovium minabatque oves ad virecta montium et ut mos esse solet pastorum cithara vehebat secum, ne ad gregis custodiam torpor inpediret mentem otiosam minusque exercitatione suspensam; quumque ad dispositum caelitus pervenisset locum, divinitus in eum inruit spoor; etenim ille opifex mundorum cordium, consueto studio, praebet artificii sui officium vertitque citharae materiam in litterarum instrumenta, animunque opilionis in compunctione supernae contemplationis. Expergefactus caelestem meditatur vitam, reliquensque rura, tetendit ad heremi loca." Br. Caes., Vit. Aem., 1, 8.

3: Tierra de milagros:

De acuerdo a la cronología convalidada por la mayoría de los filólogos, el segundo relato eclesiástico en la literatura visigoda que volvió a considerar de modo serio la cuestión de los milagros recientes fue las *Vidas de los Padres de Mérida*. Este texto de autor anónimo narra la sucesión de acontecimientos extraordinarios acaecidos en la capital lusitana entre 530 y 630³⁶.

El prefacio de esta obra explicitaba, desde las primeras líneas, su deuda con los *Diálogos* del papa Gregorio³⁷: el autor también se proponía recopilar aquí los prodigios y milagros que se sucedían sin pausa hasta el presente³⁸. Como

³⁶ Un comentario sucinto de esta obra nuevamente en di BERNARDINO, A. ed. (1996), pp. 102- 3. Más desarrollado en GARVIN, J., (1946), pp. 1- 552. Un estudio sobre las relaciones entre su contenido y el contexto jurídico y sociales en WOOD, I., en HEATHER, P., ed. (1999), pp. 191- 224 y JORGE, A. en FERREIRO, A., (1999). El marco urbano en GARCÍA MORENO, L., (1989), pp. 255- 290 especialmente desarrollado en pp. 269. Si interesa la difusión del culto a Eulalia en la península ARMADA PITA, X. (2003), con referencia especial a la *Gallaecia*. Para compararlo con otros cultos en competencia, DÍAZ Y DÍAZ, M., (1990), focalizado en Leocadia.

³⁷ "*Virorum orthodoxorum maximeque catholicorum prorsus vera esse nullus ambigeat miracula quae sanctissimus egregiusque vates Romanae praesul urbis Gregorius, inflammatus paracliti charismate Spiritus, Dialogorum in libris veridico edidit praenotationis stylo; quae olim scilicet omnipotens Deus servulis per suis sibi beneplacitis propter honorem nominis sui patrare dignatus fuit.*" *Vit. Patr. Emer. Praef.*, I, 1- 10.

³⁸ Escritos entre 593-4, la trama de los *Diálogos* se desarrolla entre el diácono Petrus, colaborador directo de Gregorio, y éste último. "Petrus: *No walde in Italia aliquorum vitam virtutibus fulsise congnovi. Ex quorum igitur comparatione accenderis ignoro. Et quidem bonos viros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque virtutes aut ab eis nequaquam factas existimo, aut ita sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus.*

Gregorius: *Si sola, Petre, referam quae de perfectis probatisque viris unus ego homuncio vel bonis ac fidelibus viris adstantibus agnovi vel per memetipsum didici, dies, ut opinor, antequam sermo cessabit.*

Petrus: *Vellem quaerenti mihi de eis aliqua narrares, neque hac pro re interrumpere expositionis studium grave videatur, quia non dispar aedificatio oritur ex memoria virtutum. In expositione quippe qualiter invenienda atque tenenda sit virtus agnoscitur, in narratione vero signorum congnohimus inventa ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt. Fit vero plerumque in audientis animo duplex adiutorium in exemplis patrum, quia et ad amorem venturae vitae ex praecedentium comparatione accenditur, et iam si se esse aliquid aestimat, dum de aliis meliora cognoverit, humiliatur.*" *Greg. Mag., Dial.*, I, Pról., 7, 57- 63; 8, 64- 79; en De VOGÜÉ, A.; ANTIN, P. (eds.), *Grégoire le Grand, Dialogues*, SC n° 260, T. II, ed. Du Cerf, Paris, 1979. Como podemos advertir, el autor se siente en la necesidad de justificar o al menos desarrollar una explicación de por qué va a dedicar una obra a recopilar acontecimientos sobrenaturales, y no a desarrollar comentarios exegéticos de corte tradicional. Resulta especialmente interesante el contrapunto que Gregorio coloca en boca de Pedro entre "palabra" y "obra", como dos recursos que se suplementan en la tarea pastoral.

podemos constatar, después de la intervención de Braulio la probidad de los milagros recientes y su profunda significación escatológica ya no era asunto que mereciera discutirse- por lo menos en el interior de la iglesia. Lo que ahora se instalaba en el corazón de las preocupaciones eclesiásticas era identificar cuáles podrían ser los lugares que gozaban de la clemencia divina; qué porción del mundo permanecía más a salvo de las acciones arteras de los enemigos de Dios.

En este plan, la intención de las *Vitae* resulta transparente: la idea era presentar a *Emerita* como *otra* Roma, como *otra* Jerusalém. El acontecimiento que había transformado a la vieja capital de la *Lusitania* en una coordinada privilegiada por el favor del Dios único era el martirio de la virgen Eulalia³⁹.

Trabajemos, una vez más, a partir de un ejemplo concreto:

“En otro momento, un cierto clérigo observó una noche [al obispo Fidel] saliendo de la iglesia de santa Eulalia rodeado de santos y recorriendo las basílicas de los mártires; pero imprudentemente reportó al punto la visión a mucha gente. Por último se presentó ante el hombre de Dios y le contó cuanto había visto. El obispo le preguntó “¿Has contado hasta el momento a alguno lo que viste o no?” Respondiendo acto seguido, él le contestó sinceramente que lo había hecho. Entonces el obispo le dijo: “Que Dios te perdone, hermano, tú no has actuado correctamente. Se que en verdad en el

³⁹ Observemos esto operando en las prácticas: “*Ne quolibet ab hoc dubietatis quispiam aestuet animo quod priscis iam temporibus gesta esse videantur ac fortassis fidem plenam minime accomodet et praefatu sanctissimum viru electionis, sacrarium Spiritus sancti, aliqua vanis ac nebulosis verbis fuscasse opinetur, dum luce clarius evangelicae auctoritatis voce cunctis manifestetur Dominum semper operasse et hactenus operari. Quamobrem ut omnium legentium vel audientium fides maiori credulitatis robore firmetur, ea hodiernis temporibus in Emeritensi urbe fuisse narramos quae non relatu aliorum agnovimus neque finctis fabulis didicimus sed quae ipsi eos referentes auribus nostris audivimus, quos e corporibus mirabiliter egressos ad aethrea regna pervenisse non dubitamus.*” *Vit. Patr. Emer. Praef.*, II- III, 11- 23.

Juicio por venir no se te lo imputará como una culpa. Mientras tanto, acepta la comunión y danos el beso de la despedida, porque tú has de morir. Y deja por lo tanto tus asuntos domésticos en orden a toda prisa y dispone del remedio de la penitencia si lo deseas". En seguida aceptó él la penitencia, dejó su casa en orden, se despidió de todos y migró de su cuerpo la noche siguiente."⁴⁰

Vayamos por partes. Ante todo, y como veníamos diciendo, resulta flagrante la localización de este suceso en el escenario emeritense. La ciudad gozaba de la mediación especial de su mártir y de una caterva de santos que recibían de ella a cambio un edificio especial para su culto⁴¹. Arquitectura y milagros señalaban a los hombres un intercambio de favores entre Dios y la ciudad, activo precisamente en tiempos del *presente*⁴². Estas relaciones podrían abonar una elección escatológica, en la línea de una nueva Jerusalém celeste⁴³.

⁴⁰ *Alia quoque vice similiter eum quidam religiosus cum multitudine sactorum quadam nocte de ecclesia sanctae Eulaliae egredientem et per basilicas martyrum euntem vidit, sed incaute agens multis statim indicavit. Postremo ad virus Dei veniens et ei quod viderat retulit. Cui ille ait: "Hoc quod vidisti iam alicui dixisti annon?" Qui statim respondens simpliciter professus est se dixisse. Ad haec ille dixit: "Indulgeat tibi Deus, frater, non recte fecisti. Scio utique quia tibi in futuro iudicio non reputabitur ad culpam. Interim iube communicare et da nobis osculum valedictionis, quia iturus es. Tamen et domui tuae sub omni festinatione dispone aut si desideras remedium poenitentiae percipe." Qui mox accepta poenitentia dispositaque domo sua valediciens omnibus sequenti nocte migravit e corpore" Vit. Patr. Emer. VIII, 1- 14. Lo resaltado es reposición del editor. Un análisis de esta misma visión en GUIANCE, A., (2000- 2001), pp. 57-8.*

⁴¹ "Estas restauraciones de edificios públicos, reformas estructurales documentadas en las viviendas y transformaciones urbanísticas que afectan a varias zonas de la ciudad, provocan un gran cambio en la fisionomía de la ciudad. No se trata de las únicas reformas propias de una ciudad a lo largo del tiempo, sino de una nueva concepción espacial que, con la incorporación de los edificios de carácter cristiano, va a originar a lo largo de las siguientes centurias un nuevo modelo urbanístico (...)" MATEOS CRUZ, P., en RIPOLL, G; GURT, J., eds., (2000), pp. 498.

⁴² "L' échelle des mérites urbains du royaume de Tolède s' organisait bien de cette manière, au moins pour les échelons supérieurs: les principales cités se disputaient les protecteurs les plus puissants. Ainsi Mérida, la cité la plus riche d' Hispanie, se trouvait également détenir les restes de sa martyre la plus célèbre, Eulalie- tellement célèbre, en fait, qu' elle s' était dédoublée en deux saintes, Eulalie de Mérida et Eulalie de Barcelone. Les reliques d' Eulalie constituaient en effet une véritable mine d' or pour la cité qui les détenait: les multiples offrandes au sanctuaire de la sainte, les pèlerins qui y affluaient sans cesse, étaient autant d' occasions de profit pour Mérida." MARTIN, C., (2003), pp. 52.

⁴³ Dice el Apocalipsis: "Et vidi caelum novum et terram novam primum enim caelum et prima terra abiit et mare iam non est et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornantem viro suo et audivi vocem magnam de throno dicentem ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis et ipsi populus eius erunt et ipse Deus cum eis erit eorum Deus et

No resulta casual el escenario y unas referencias bíblicas ligadas a lo urbano, si tenemos en cuenta que este texto cobró forma al calor del conflicto con el culto a Leocadia, patrona de la ciudad de Toledo. Considerando el tratamiento al expediente milagroso hasta aquí reseñado, lo que llama la atención es su empleo en la lucha entre facciones, la utilización desembozada del milagro en conflictos internos interurbanos. Esto nos señala una apropiación más eficaz por parte de la cúpula eclesiástica visigoda de los semas inquietantes⁴⁴.

El uso del milagro reciente en las minucias facciosas se registra también en otro nivel del conflicto entre grupos. Observemos que, de modo en algunos puntos semejante a lo que sucedía con Millán, el obispo Fidel resultaba asimismo un *parvenu*, un personaje que se encuadraba con dificultad en las tramas corrientes de la sociedad emeritense⁴⁵. La máquina retórica motorizada por el texto apuntaba *también* a zurcir esta hilacha, a tapar con dones celestes una elección terrena muy poco consensuada. El empleo del significante milagroso volvía una vez más a utilizarse en la rencilla, esta vez entre facciones probablemente locales.

La dificultad para controlar el sema milagroso, sin embargo, podía continuar persistiendo a pesar del manejo más logrado que venimos registrando. Tal cosa

absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum et mors ultra non erit neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra quae prima abierunt." Ap. 21, 1-4.

⁴⁴ Respecto a estos temas, Castillo escribe: "En algunos dossiers hagiográficos hispanos se advierte cómo el orgullo ciudadano vertido hacia los mártires, materializado en la producción y dedicación de toda una actividad literaria y edilicia, llegó a conformar auténticas rivalidades. Algunas de estas competencias pueden reflejar, en mi opinión, las propias de las ciudades. Dejando a parte una contienda respecto del prestigio de los mártires que se plasma literariamente en la multiplicación de *tormenta, miracula y prodigia*" CASTILLO MALDONADO, P., (1998), pp. 29.

⁴⁵ "According to the author, when Paul had been established as bishop for some while some Greek merchants came to Mérida, and he entertained them. The next day they sent a boy, Fidelis, with a gift of thanks. On questioning the child Paul discovered that he was his nephew. He asked the merchants to give him the boy, but they refused, saying that he was free and had been handed over by his parents to help them. They claimed that they would not be able to look the parents in the face again if they left the child so far away. Paul then threatened them, saying they would not get home if they did not hand over the boy, and explained that he was the child's uncle. At that point they accepted his gifts and left. Thereafter Paul brought up his nephew, Fidelis, appointing him as his successor, and leaving him his considerable wealth, agained from his obstetric skills. This story, which in many respects reads like a romance, and maybe a less than honest version of events (...) touch on the law in various interesting ways." WOOD, I., en HEATHER, P., ed., (1999), pp. 196-7.

nos sugiere la inquina puesta en el rumor por el obispo Fidel en este párrafo: lo que provocaba la muerte del clérigo- recordemos- no era el acto de *ver* sino el acto de *hablar*. La abultada cantidad de prodigios que el texto recoge también señala que la forma- milagro seguía siendo un significante activo y poderoso, capaz de vehicular de modo muy rápido mensajes diferentes e incontrolados. Como podemos advertir, una vez más la escritura eclesiástica sobresignificaba los milagros, les imponía un sentido contundente en el plan total de la creación y también los utilizaba de modo más eficaz en función de sus propios conflictos facciosos. Pero estas operaciones no alcanzaban a desactivar tampoco la potencia de este sema imprevisible. Frente a él, la iglesia encontraba estrategias novedosas, mas la forma/ milagro continuaba tenazmente multiplicándose por sus propios e inescrutables derroteros.

Uno ó dos decenios después del *De Vitae Patrum* y teniendo como horizonte el prestigio de los obispos emeritenses, Ildelfonso obispo de Toledo escribía su *De Viris Illustribus*; una obra llamada a promocionar, al decir de Fontaine, el modelo cristiano del *rector hacedor* más que el del *rector escritor*; es decir, del religioso que orientaba a su grey más por el peso de su ejemplo que por el brillo de su pluma literaria⁴⁶.

Uno de los tópicos favoritos en este ardor por hacer era, precisamente, la manifestación milagrosa. El milagro presente se inscribía de acuerdo a

⁴⁶ "Reseñando los aspectos tradicionalmente literarios del tratado ildefonsiano, llegamos a la doble convicción de que la profesión inicial del prefacio, el saludo a los maestros del género, de Jerónimo a Isidoro, no es puro alarde y concesión formal; pero también de que este enfoque ocupa un sitio reducido en las preocupaciones del autor, y revela cierto maestar ante el estetismo crítico heredado de la antigüedad. El "varón ilustre" según Ildelfonso ya no es únicamente el escritor cristiano capaz de competir con los escritores paganos. Dicha problemática, heredada de la intención básica del prefacio jeronimiano, resulta para Ildelfonso anticuada en gran parte. Jerónimo se interesaba por los que "transmitieron el recuerdo algún escrito sobre las Escrituras Sagradas" mientras que Ildelfonso afirma que Jerónimo quiso reseñar "a los varones cuyos edictos y doctrinas ilustran y defienden la santa iglesia". Tal cambio supone una mutación (...) en el mismo concepto de *vir illustris*" FONTAINE, J., (1986), pp. 72. Un panorama sucinto de la obra de Ildelfonso en DI BERNARDINO, A., (1996), pp. 99- 102; y ALTANER, B.; DOMÍNGUEZ del VAL, U., (1962), pp. 510- 514. Un análisis del vocabulario político de Ildelfonso en DU QUESNAY ADAMS, J., en FERREIRO, A., (1999).

Ildefonso en la larga cadena escatológica iniciada por la Encarnación⁴⁷, y, en tanto desplegada en tierra de godos, anunciaba de paso una esperanza de salvación para sus habitantes⁴⁸. Para asegurar esta posibilidad, se volvía necesario observar, especialmente entre la cúpula dirigente, una estricta vigilancia en las obras, un cumplimiento riguroso de las normas de ascesis.

La retribución por esta conducta apropiada era, precisamente, el don de hacer milagros⁴⁹. De acuerdo a Ildefonso, el milagro constituía el índice más puro de santidad que podía recibir una criatura humana, mejor aún que la habilidad de escribir sobre asuntos sagrados. Su despliegue era señal de una conducta

⁴⁷ Probablemente en torno a 650, Ildefonso redacta un opúsculo en el que defiende la virginidad de María antes y después del parto. En él instituye al nacimiento de Cristo por parto virginal como el milagro que inaugura la nueva alianza. La cadena de milagros posteriores queda habilitada de allí en más por esta muestra inapelable de la potencia de Dios: "*Auditu percipe, Joviniane, corde sapito fatue; praecordiis cognosce stulte, sensu disce caduce. Nolo pudorem nostrae Virginis corruptum partu causeris; nolo integritatem generatione discerpas; nolo virginitatem exitu nascentis scindas. Nolo virginem genitricis officio prives; nolo genitrici virginalis gloriae plenitudinem tollas. Si horum unum confundis, in toto confusus es. Si haec concordantia nescis, a concordia veritatis ipse privatus es. Si haec discordantia causeris, semper discors justitiae inveniris. Si Virgini nostrae aut generationem, aut integritatem adimis, grandi dedecere Deo iniuriam facis. Negas enim valuisse incorruptam servare, quem fateris absque corruptione adire virginem potuisse. Negas Deum quod vellet facere quivisse, quem contendis genitricem integram invenisse, corruptioni deditam reliquisse. (..)*" *Ildef. Tol., De virginitate perpetua sanctae mariae. Adversus tres infideles.*, PL XCVI, col. 59. Lo resaltado es nuestro.

⁴⁸ A diferencia de las *Vitae Patrum*, los milagros escogidos por Ildefonso se desplegaban en efecto en tierra de godos. El lugar favorito era sin lugar a dudas la ciudad de Toledo, pero también registró milagros en otros lugares, como por ejemplo en Gerona (ver nota 49). Tomemos un ejemplo toledano para analizar su escatología: "*I. Asturius post Audientium in Toletana urbe sedis metropolis provinciae Carthaginis pontifex successor obvenit. Vir egregius adsignans opera virtutum plus exemplo vivendi quam calamo scribentis. Hic et sacerdotio beatus et miraculo dignus, quia quibus iungeretur in caelo, eorum terreno reperire membra meruit in sepulcro. Nam cum sedis suae sacerdotio fungeretur, divina dicitur revelatione communitus, Complutense sepultos municipio, quod ab urbe eius ferme sexagesimo miliario situm est. Dei martyres perscrutari. Qui concitus adcurrens, quos et tellus aggeris et oblivio temporis presserat, in lucem et gloriam terrena cognitionis provehendus invenit. Quibus repertis, redire in sedem renuens, servitute simul et adsiduitate sanctis innexus, diem clausit extremum. Cuius tamen sedem, donec vixit, nemo adiit. Inde, ut antiquitas fert, in Toletu sacerdos nonus et in Compluto agnoscitur primus.*" *Ildef. Tol., De vir. Ill. I, 1-14*, en CODONER, C., (ed), *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1972. Observemos a partir de este párrafo tres elementos muy importantes. Primero, como veníamos diciendo, el foco en la ciudad de Toledo, que se repetirá a lo largo de la obra. En segundo lugar, la competencia entre el "escribir" y el "obrar" decidida explícitamente a favor de esta última. Finalmente y para terminar el culto a los sepulcros de los mártires, que anuncian metonímicamente cual va a ser el lugar del obispo una vez celebrado el Juicio Final. Este culto al sepulcro está presente en otras partes de la obra (ver por ejemplo el capítulo XIII dedicado a Eugenio II).

⁴⁹ "*Nonnitus post Iohannem in Gerundensi sede pontifex accedit. Vir professine monachus, simplicitate perspicuus, actibus sanctus; non hominum diutina deliberatione, sed Dei per homines celeri definitione in pontificatum adscitus, adhaerens instatner obsequiis sepulchri sancti Felici martyris. Rexit ecclesiam Dei meritorum exemplis amplius quam verborum edictis. Hic et in corpore degens et in sepulchro quiescens fertur salvationis operari virtutes. Substitit temporibus Suinthilanis et Sisesnandi regum.*" *Ildef. Tol., De vir., IX*.

aprobada por la divinidad e indicaba por lo tanto una autoridad sustentada en el juicio de Dios. En la línea de lo que venimos observando, se advierte una maestría creciente en la utilización del sema, un empleo solvente de este recurso en las disputas intestinas y además su utilización para formalizar un modelo de iglesia y de autoridad. Como no podemos dejar de remarcar, estas posiciones fueron ganadas con mucho esfuerzo por los intelectuales eclesiásticos visigodos en un tiempo muy corto, un tiempo que no se extendió más allá de veinte años.

El mismo problema semiótico, sin embargo, continuaba transpirando en el texto del obispo de Toledo. Todo el mundo hablaba de experiencias milagrosas autorizadas o no: "se dice que...", "indicios de milagros", "cuentan que opera milagros"⁵⁰. Circulaba, la forma vehiculizaba sentidos múltiples. El milagro no había cesado en su insistencia por desbordar los canales eclesiásticos.

Mediando el siglo VII- como volvemos a corroborar con esta precisa obra - la Iglesia visigoda ha decantado una actitud más porosa y abierta en relación al fenómeno milagroso: incluso en el sucederse de los textos empleaba la forma para fines diversos. Pero ni con todo este despliegue conseguía aún erradicar la potencia signífica de ese expediente de mil rostros. Lo que positivamente había logrado, consignémoslo bien, era sumarse como un agente *hablador* de milagros... *escritor*, para más datos.

⁵⁰ "Donatus et professione et opere monachus cuiusdam eremita fertur in Africae exitisse discipulus. Hic violentias barbararum gentium imminere conspiciens atque ovilis dissipationem et gregis monachorum pericula pretimenscens, ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus navali vehiculo in Hispaniam comieavit. Cui ab illustri religiosaque femina Minicea subsidiis ac rerum opibus ministratis, Servitanum monasterium visus est construxisse. Iste prior in Hispaniam monasticae observantiae usum regulamque dicitur advexisse. Tam vivens virtutum exemplis nobilis quam defunctus memoriae claritate sublimis. Hic et in praesenti luce subsistens et in cripta sepulchri quiescens, signis quibusdam proditur effulgere salutis, unde et monumentum eius honorabiliter colere perhibentur incolae regiones." *Idelf. Tol. De vir. Ill. III, 1- 14.*

4. A la vera del juicio

El siglo concluía y al filo de la presencia árabe, dos grupos de textos registraron por escrito la presencia de milagros: la *Vita Fructuosi* y las obras de Valerio del Bierzo. ¿Qué tratamiento imprimía al milagro la primera de estas obras, atribuida por la tradición también a Valerio, pero que en la actualidad se la prefiere de autor anónimo? ¿Cómo proponía hacer jugar a este sema tan santo?⁵¹

A diferencia de lo sostenido por el *De Viris* de Ildefonso, la *Vita Fructuosi* planteaba de entrada una complementación entre el don de la escritura y el don de hacer obras: una y otra dimensión coadyuvaban en la ingente tarea que debía sobrellevar la Iglesia⁵².

Si analizamos los elementos que componían el relato milagrero en la *Vita Fructuosi*, no identificaremos nada distinto, ninguna unidad que no hayamos ya advertido en otras tramas: Fructuoso, como el Mazona de las *Vitae Patrum*,

⁵¹ Un panorama de la *Vita Fructuosi* en DI BERNARDINO, A., (1996), pp. 106. Acerca de los monasterios fructuosianos GARCÍA MORENO, L. (1989), especialmente pp. 360 con un mapa útil que localiza las principales instituciones; ORLANDIS, J., (1987), pp. 228-9. Análisis acerca de la dimensión económica del monacato godo en los trabajos ya clásicos de DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P., (1984-5; 1987; 1988; 1990; 1991). Más bibliografía acerca del tema monacal aquí, parte I, capítulo 1.

⁵² "Postquam antiquas mundi tenebras supernae veritatis noba irradiavit claritas, ut a sede Romana, prima sanctae ecclesiae catedra, fidei Catholicae dogmatum fulgurans rutilaret immensitas, atque ex Aegypte orientale provincia excellentissima sacrae religionis praemicarent exempla, et huius occiduae plagae exiguae perluceret extremitas, praespiciuae claritatis egregias divina pietas duas inluminavit lucernas, Isidorum, reverentissimum scilicet virus Spalensem episcopum, atque beatissimum Fructuosum, ab infantia immaculatum et iustum. Ille autem pris nitore clarens, insignis industriae, sophistae artis indepius praemicans, dogmata reciprocavit antiquorum meritis Thebaeorum. Ille egregio rutilans eloquio in libris claruit aedificationis; hic autem culmine virtutum coruscans exemplum relinquit sanctae religionis, et innocuo gressu secutus est vestigial praeeuntis Domini nostril et Salvatoris. Cuius tantum ineffabilia sunt virtutum eius prodigia, quod nostra nuncupare non valet ineptia. (...) Vit. Fruct. I, 4-26, en NOCK, F., (ed), *The Vita Sancti Fructuosi, Text with a translation, introduction and commentary. A dissertation*", The Catholic University of America Press, Washington, 1946.

también era un godo de noble origen⁵³; como el Donato de Idelfonso, era él asimismo un monje, etc⁵⁴.

Lo que positivamente se modificaron fueron los datos políticos. En efecto, desde unas décadas antes de la redacción de esta obra- concretamente desde el concilio VIII de Toledo celebrado en 653 bajo los auspicios de Recesvinto- los magnates y abades de los monasterios más importantes fueron convocados a rubricar las decisiones sinodiales⁵⁵. De más está decir que a esta altura de los acontecimientos los monasterios eran instituciones de peso redoblado en la sociedad; mas a partir de esta iniciativa pasaron directamente a formar parte estable en la conducción de los asuntos públicos⁵⁶.

Las causas profundas de esta medida hay que buscarlas una vez más en el contexto escatológico que sellaba la totalidad del espacio mediterráneo, de oriente a occidente durante el siglo entero⁵⁷. Para asegurarse la clemencia divina en tierra propia, se consideró adecuado promocionar las instituciones monásticas especializadas en la plegaria y en la contemplación⁵⁸. En este contexto puntual, la *Vita Fructuosi* invitaba a la aristocracia a sumarse a

⁵³ “Deinde sanctus Masona antistes nobili ortus in hoc saeculo origine sed vitae meritis extitit multo nobilior, genere quidem Gothus, sed mente promptissima erga Deum perquam devotus (...)” *Vit. Patr. Emer.* V, II, 1. Y en la Vida de Fructuoso: “Hic [Fructuosus] ergo beatus ex clarissima regali progenie exortus, sublimissimi culminis, atque ducis exercitus Spaniae proles (...)” *Vit. Fruct.* II, 1-3. Lo resaltado es de la editora.

⁵⁴ La profesión de Donato, ya analizada en nota 50, es semejante a la de Fructuoso: “Post discessum igitur parentum, abiecto saeculari habitu tonsoque capite, cum religiones inicia suscepisset, tradidit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo viro Conantio episcopo”. *Vit. Fruct.* II, 10- 12.

⁵⁵ Un estudio monográfico del Concilio VIII de Toledo en LOMAS SALMONTE, J., (2000-2). Panoramas sucintos y contexto histórico en ORLANDIS, J., (1987), pp. 158; GARCÍA MORENO, L. (1989), pp. 166. Más general para el tema de concilios ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D., (1997).

⁵⁶ En este punto resulta muy interesante una observación de Mayke de Jong: “The monastic nature of the Irish Christianity, with abbots ruling the church, has often been contrasted with the “episcopal” organization of the continental churches. These differences have been exaggerated, however, and moreover, it was not a matter of an authentic Irish church created out of nothing by Patrick. By c. 700 Ireland indeed knew large monastic federations led by abbots wielding great indeed religious and secular authority, but this was the result of a gradual process also occurring in England and on the Continent: there as well monastic life had become integrated in the structures of religious and political power. (...)” de JONG, M., en MC KITTERICK, R. ed. (2001), pp. 135.

⁵⁷ Remitimos al análisis del contexto escatológico ya realizado en el capítulo III.

⁵⁸ Analizando el tema de la jerarquización de las ciudades en el reino visigodo, Martín pone en primer lugar la importancia conferida a la muralla, es decir, a la delimitación física de un espacio preciso, de un espacio materialmente recortado del resto del paisaje. Esto mismo podría agregarse también a la consideración de los monasterios como islas sagradas, estaciones múltiples que por sus obras reciben la protección especial de la divinidad. Para ello consultar MARTÍN, C., (2003), pp. 52 y ss.

ejemplo de su héroe y reorientar su fortuna en dirección a los monasterios, sea multiplicando las fundaciones piadosas o, de modo más acotado, financiando las ya existentes⁵⁹. Los milagros reseñados, entonces, venían a confirmar la santidad de esta propuesta; la anuencia que prestaba a este proyecto una divinidad siempre atenta a sopesar la conducta de los hombres.

Nueve fueron, en sentido amplio, los *mirabilia* producidos en vida por Fructuoso o alrededor de su persona relatadas en el texto. Comparten en común el hecho de haber sido presenciados por un público extremadamente exiguo: laicos en pocos casos⁶⁰, en la mayoría el séquito corto que acompañaba al santo⁶¹, repetición de testigos⁶², etc. Esto nos muestra que en el caso preciso

⁵⁹ La idea trasunta toda la obra pero en este párrafo se deja advertir con claridad expuesta: "Rumore eximiae santitatis eius enixius crebescence, multas idoneas, ac nobiles personas, etiam ex palatio, servitium regis relinquentes ad eius sacratissimam sitientes confugerunt disciplinam, ex quibus plerique ad pontificalem, duce Domino, conscenderent honorem. Inter quos unus sophismae intelligentiaeque peritiam indeptus, nomine Teusclus, opitulante Domino, atque saepedicti beatissimi suffragante praesidio, in abditissima solitudine, in locum qui nuncupatur Castro Leonis, egregium aedificavit monasterium, et in ipso permansit usque ad finis sui terminum." Vit. Fruct. VIII, 1- 10 (lo resaltado corresponde a la edición). Otro ejemplo en Vit. Fruct. XV, 1- 48.

⁶⁰ Ejemplo: "Aliud quoque mirabile factum, quod supradicto viro referente cognovi, silentio occultare non debeo. Quandam die, ipse beatissimus Fructuosus devotionis implendae gratia, de civitate Spalensi ad basilicam sancti Gerontii navigio profectus est. Et dum ibidem desiderii sui vota, adnitate Domini, devotus persolvisset, et vespascente die iterum redire unde venerat disposuisset, nautae ipsi, qui per longa spatia pelagi navem gubernaverant, fessi labore navigii, non solum quod vires ad gubernandam navem non habere se dixerunt, verumetiam quod diei pars extrema iam superesset ceperunt querimoniari. Quibus ille ait: Deprecor vos, ut accipiatis paululum cibi refectionem, et quia lassi estis, vel pusillulum quiescatis, dum et ego officii mei impleo cursum. Nam et hoc quaeso, ut remos huius navis tollatis, et sic paululum dormiatis. Quibus statim obedientibus, et iuxta praeceptum remos navicula auferentibus, vel etiam obdormientibus, illico sanctissimus vir orans, et officium sacrum cum fratribus suis perfungens, nullo homine navem contingente, sed dei sola manu gubernante, ad alteriorem annis ripam celeriter transmeavit. Nautae vero subito expergefati supervacuas eidem viro inferebant querelas, dicentes: Transfretemus iam, quia in noctis tenebras non bene possumus navigare. Quibus ille ait: Nolite, o filii, vos fatigare, quia absque vestro labore Dominus nos ubi desiderabamus iam perduxit. Qui cum surrexissent atque se in alteram partem riae fluminis esse conspexissent, obstupefacti turbatique mirabantur quidnam fecisset Deus" Vit. Fruct. XIII, 1- 24. Observemos que en realidad el que ofrece palabra testimonial es el presbítero Benenato ("supradicto viro referente...") y no los marineros. Tal es también el caso de Vit. Fruct. XIV, 1- 22; etc.

⁶¹ Un ejemplo: "Nunc igitur non prisca, sed moderna, non vetera, sed novella, non vanis quibuslibet fabulis facta, sed miracula veritatis indicio declarata. Narrante venerabili viro Benenato presbyter, quemadmodum gesta sunt, veraciter conperimus, et ob hoc huius in paginulae breviter seriem, sicut ad nos perlata sunt, adnotari omni cum veritatis Studio procurabimus. Denique iam dictus fidelissimus vir retulit, dicens: Dum de provincia Lusitaniae cum sanctissimo viro Fructuoso ad provinciam Baeticam pergerem, et imbriferi aeres immensas ac iuges pluvias, tuptote hiemis tempore, pene multos dies indesinenter exhiberent, et ex multitudine imbrum nimium flumina excrevissent, accidit die quadam puerulum cum caballo qui codices ipsius viri Dei gestabat, dum transmeare cum ceteris collegis suis iititur, in amnis fluentia profundissima cecidisse, et diutissime bataro gurgitum cum ipsis libris demersum fuiste. Tandem igitur, suffragante Domino, a lympharum discrimine ereptus crepidine Alves, madefactus liceo, pertingere tamen meruit incolumis. Idem autem vir paulo post eos pede proprio, ut ei semper mos erat, absque aliqua maestitia, eiici de marsupiiis, et sibimet praesentari praecepit. Sed ita eos repperit

de la *Vita Fructuosi* fueron los elementos eclesiásticos- más puntualmente grupos monacales ligados a los cenobios fructuosianos- los agentes que desataron el rumor con toda intención, que pusieron en marcha el proceso sémico con el único fin de consolidar el culto al santo e incrementar la importancia de sus monasterios. Aclaremos bien: lo que estamos postulando no es que la muy visigoda *Vita Fructuosi* haya sido la primera ocasión histórica en la cual un milagro se "inventara". Esta operación puede rastrearse en muchos textos, algunos de ellos tan visigodos como la *Vita Fructuosi*. La forma sémica de hecho pudo ser utilizada para describir una operación que tuvo asiento en lo real o para cubrir una necesidad del texto, todo esto sin remordimiento alguno. Tampoco consideramos aquí que todos los milagros de Fructuoso, por el contrario, hayan sido inventados: a nuestro criterio, no es justamente asunto de invenciones sino de posicionamientos frente al proceso de dar sentido. Lo que estamos afirmando es que por primera vez en la hagiografía visigoda el sema milagroso fue montado *ex profeso* para un fin. En vez de sobrecodificar comentarios que ya circulaban desde antes- como en el caso de Millán- o de reunir rumores acerca de las experiencias acaecidas en los alrededores de la ciudad como en las *Vitae Patrum*; la Iglesia tomó ella la iniciativa e hizo rodar todas las potencias de la forma. En esta ocasión, como vemos, la Iglesia impulsó el proceso de semiotización valiéndose de un expediente respecto al cual había manifestado bastantes renuencias.

Si tomamos en cuenta los puntos de partida que esta cuestión había registrado, la *Vita Fructuosi* en suma implicó una torsión importante en las estrategias eclesiásticas, siempre atentas- como la misma divinidad a la que rendían servicio- a escudriñar los signos de los hombres. Una vez más, estas operaciones no implican que la iglesia visigótica haya de un modo y para el resto de su historia resuelto el problema de la circulación del milagro. Lo que

siccus ut illos flaviales liquor nullo modo contiguisset, neque madidos humor vel tenuiter facere potuisset. Vit. Fruct. XII, 1- 24.

⁶² El caso del presbítero Benenato arriba citado ofrece su testimonio en tres ocasiones: *Vit. Fruct. XII, 1- 24.*; *XIII, 1- 24* y *XIV, 1- 22.*

muestra más bien es que lentamente fue elaborando respuestas a la altura del desafío; y que era muy capaz de convertir debilidad en virtud.

Culminamos nuestro análisis con las obras de Valerio, monje del Bierzo, curiosísimo personaje nacido en Astorga hacia 630 y muerto en un refugio ocupado por Fructuoso alrededor de 695⁶³. Confiamos a los poderes de su escritura fascinante el alivio del lector, fatigado ya con el correr de tantas páginas.

A través de sus textos, apelando a la mejor retórica de la época y a los modos vigentes de decir verdad, Valerio hacía circular, pues, un programa absolutamente radical, un llamamiento a abandonar los lazos que alimentaban y sostenían el orden social. Ante un mundo a su juicio demasiado preocupado por las cosas profanas, este eremita/ escritor proponía por el contrario dispersarse; formar otros cuadros sociales, microconjuntos de hombres dedicados únicamente a la alabanza y a la contemplación⁶⁴. En esta empresa no había patria, ciudad, familia, ni cenobio que lo retuviera⁶⁵: manchados los hombres a causa del pecado, el único camino que restaba era formalizar

⁶³ Datos biográficos y literarios de Valerio en De BERNARDINO, A., (1996) pp. 115-7; un análisis de sus obras en la introducción de AHERNE, C. (1949), pp. 1- 64.; concentrado en Egeria SOTOMAYOR, M., en GARCÍA VILLOSLADA, R., (1979), pp. 366- 8. Para el contexto histórico, GARCÍA MORENO, L., (1989), pp. 170- 190.

⁶⁴ "Haec cuncta tantae necessitudinis meae penuria contra quod alibi vicinatio annorum numero memoravi. Hic itaque alios viginti duobus annis infelix sustinet anima mea. De innumera discriminum certamina pauca breviter comprehensa non me compulit temeritas vanae gloriae innotescere prolata, sed ut cunctis patesceret qui desiderant in sancta religione ad Dominum convertere, quanta sint inimici invidentes et persecutoris perniciose obstacula, atque omnium perditorum invidens dira diversaque perversitas, et qualiter perseverante certamine confligat qui dederat palmiferam obtinere victoriam, ut non prolixitas fastidiosi agonis gignerat desperationis torporiosam ambiguitatem, sed timore Domini et ejus iudicium atque spes vitae aeternae strenuiter eum corroboret usque in finem" Val. Berg., *Ord. Quer.*, 10, 1- 15; en AHERNE, C., (ed.), *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late Visigothic period. A dissertation.* The catholic university of America Press, Washington, 1949.

⁶⁵ "Dum olim ego, indignissimus peccator, Asturiensis provinciae indigena, intra adolescentia tempora mundialibus illecebris occupatus, lucrisque terrenis inhians, vanis disciplinis intentus, per infimi saeculi tenebras cura eorum frena laxarem, subito gratiae divinae desiderio coactus pro adipiscenda sacrae religionis crepundia toto nisu mundivagi saeculi fretum aggrediens, velut navigio vectans, ad Complutensis cenobii limus properans transmeare immensi desiderii ardore succensus atque futuri iudicii timore perterritus, confidens per conversionis itinere tandem ad lucem pertingerem veritatis. Sed ideo mundane maris fluctibus oppressus, atque ex diabolico saepe infestante flabro dirae tempestatis procellis expulsus desiderium non valui pertingere portum. Necessitate compulsus inter Asturiensis urbis et Castri Petrensis confugio ad eremi deserta confugiens, juxta duritiam nequitiae cordis mei, repperi saxum locum Deo sacratum eminente-celsitudine in montis cacumine situm (...)" Val. Berg., *Ord. Quer.* 1, 1- 16.

lealtades nuevas capaces de alcanzar el perdón y despertar así la misericordia divina⁶⁶. De un modo absolutamente solvente, disolvía las legitimidades desplegando en sus textos visiones persuasivas del más allá⁶⁷, luchas cuerpo a cuerpo con el diablo⁶⁸, relatos de viajes iniciáticos femeninos⁶⁹ y, por supuesto, narraciones de prodigios y milagros.

⁶⁶ Así termina la última de sus autobiografías, el *Residuum*: "Quod in futuro iudicio non locum clausum aut apertum, non monasterium, non villa, non vicum, non habitu aut sexu requirebit Dominus, sed secundum proprium opus singulis retribuere" *Val. Berg.*, Res., 11, 13-15.

⁶⁷ "[Facta Baldario, qui sancto Fructuoso in opere lapideo deserviebat, et adhuc in vivis erat]: Cum olim sanctae memoriae beatissimus Fructuosus in exordio suae almificae conversionis per humus nostrae cohabitationis eremi recessus vastasque solitudines, per diversas rupes, speluncas, atque alpium convalles eremiticam perduceret vita, ad instarque orientalium monachorum in omni abstinentia et sanctis exercitiis degens, ita gloriosis virtutum prodigiis perfectus emicuit, ut antiquis Thebaeis patribus se facile caequaret. In illis vero temporibus habuitsecum quemdam puerulum, lapidum in structura peritum, nomine Baldari, qui ille per antra quae inaccessibilibus erant loci posita, viam ex lapidibus construebat, quod eodem mihi ad singula referente cognovi, qui usque hodie jam in semile degit aetate, quod ipse melius nosti. Ante hos paucos dies hunc, quem tibi nunc loqui desidero, ipse tremens atque cum nimio stuporis fluctuante singulto mihi enarravit miraculum quod per eum pro nostra aedificatione omnipotens Deus modo intra praesentis anni iussit demonstrare curriculum. Cum autem, inquit, grave agitudine oppressus jacerem exanimis praetereunte noctis spatio, exurgente lucis crepusculo, anima mea egressa e corpore suscepta esta a tribus splendidissimis columbis, ex quibus una super caput crucis gestabat vexillum. Cumque me rapuissem in omni velocitate, altitudinem aeris penetravimus, partem Orientis occupantes. Primo diluculo super astra coeli pervenimus. Ibi, scilicet, induxerunt me in excelsum mirae pulchritudinis montem, qui innumerabilium candidatorum erat coopertus caterva seniorum. Inter quos deducentes perduxerunt me ante conspectum majestatis Domini. Cum autem stupens et admirans cernerem eum in throno gloriae suae praesidentem, et innumerabili multitudine circumstante, interrogavi quis est iste tam potens qui solus inter tanta agmina potestatum sedet? Et dixerunt: Ipse est Dominus noster Jesu Christus. Dum autem insolito stupore mirarem tantam ineffabilis et immensae pulchritudinis gloriam, cujus similitudinem nec possum cogitare, nec valeo enarrare, quia inaeffabilis est, post haec igitur dixit Dominus illis qui me exhibuerant: Reducite eum ad corpus suum, quia nondum completum est tempus ejus. (...) "*Val. Berg.*, *Dicta beat.*, 23-4, PL LXXXVII, col. 435-6. Observemos al principio del párrafo cómo Valerio resignifica la vida de Fructuoso en tanto eremita.

⁶⁸ "Cumque in cellulam quem sibi jam dictus sanctus praeparaverat Fructuosus, me denuo retruissem, non cessavit invidus inimicus impedire proposito voluntatis meae. Nam cum ingenti furoribus ingressus strepitum multas pessimas et incasantes contra me adhibuit artes temptationum. Denique oranti mihi aut decumbenti, sedens ad caput, ex infirmis intraneis suis putidissimum indessinenter callidumque naribus meis insufflans foetorem intolerabilem et horrendum. Et cum haec diutius et caeterorum divesorumque tolerarem prestigia tentationum, ira furoris suae vesaniae commotus, tantum tonitruum et fremitum terroris et tremoris commovit, ut saxa ipsa quasi sale conteret et longe dispergeret." *Val. Berg.*, *Ord. Quer.* 7, 30-36.

⁶⁹ Así comienza la *Epistola Beatissime Egerie laude*: "Queso ut intento corde pensetis, sanctis et Deo placiti fratres, quanta sit exercitatio operum diversorum premia adispicendi regni celorum. Dum fortissimorum sanctorumque virorum virtutum adtendimus acta, femineae fragilitatis magis constantissima admiratur virtutis efficacia, sicut beatissime Egerie, cunctorum secularium fortioris virorum, eximia narrat storia. Itaque dum olim almifica fidei catholice crepundia lucifluaque sacre religione immensa claritas huius occiduae plage sera processione tandem refulsisset extremas, idem beatissima sanctimonialis Egerie flamma desiderii gratis divina succensa, maiestatis Domini opitulante virtute, totis nisibus intrepido corde immensum totius orbis arripuit iter; sicque paulisper duce Domino gradiendo, pervenit ad sacratissima et desiderabilia loca nativitatis, passionis et resurrectionis Domini, atque innumerabilium sanctorum per diversas provincias vel civitates corpora martirum, orationis gratia edificationisque peritia. (...) "*Val. Berg.*, *Ep. Beat. Eg.*, 1, 1-18; en DÍAZ y DÍAZ, M., (ed.), "Valerius du Bierzo. Lettre sur la beatissima Egérie", en MARAVAL, P., (ed.), *Egérie. Journal de voyage (itinéraire)*, SC n° 296, ed. Du Cerf, Paris, 1982.

Muy lejos estamos ya de aquella extrañeza que la forma/ milagro suscitaba entre los militantes más activos y cultivados de la iglesia. Finalizando el siglo, Valerio anotaba afiebrado *magnalia* y *prodigia* por todos los costados, sucesos extraordinarios que ocurrían al compás del presente, durante el lapso de su propia vida. Todos estos milagros confirmaban de modo contundente la alternativa de la fuga del mundo; y castigaban sin contemplaciones a quienes la obstaculizaban⁷⁰. Lo que resulta verdaderamente interesante es que Valerio reorientó la forma/ milagro *directamente a su persona* o en su defecto a sus discípulos más dilectos. Los milagros, esas estructuras inquietantes, reactivas al control, por momentos indomables, pasaron ahora a significarlo, es decir, a llenar de sentido la presencia y obra de este eremita enloquecido⁷¹. Por la vía de la escritura y del ejemplo, Valerio echó a rodar la potencia sin fin del significativo milagroso, con el único fin de desorbitar las redes de sociabilidad vigentes y armar unas mejores según él, conforme a sus propios criterios.

⁷⁰ *"Videns enim saevissimus adversarius perfidiae suae conatos frustra adhibitos minime profecisse, per supplantationem invisibilem fraudulentae illusionis suae agresus est illustrem virus, nomine Riccimirum, quem novit etiam ipsius esse predii dominum. Cumque ejus vicinum praetulisset imminere obitum, instigavit eum ut ipsum exiguum deum destrueret habitaculum, quod et protinus fecit; ipsum namque statu diruens tugurium et me simul ruentem quasi de coel ad infernum prolapsam, in saeculi rursus projecit theatrum. (...) Et ut coeptis sermones ordinem percurramus, dum supra memoratus Riccimerus praefata perficere conaretur ecclesia, necdum perfecta predestinate constructionis fabrica repentino irruente interitu, haec praesente crudeliter caruit vita, et infelicitatem meam in ipsa saepe resoluta reliquia naufragia."* Val. Berg., Ord. quaer. 5, 1-9; 41-45.

⁷¹ Los ejemplos resultan innumerables, tomemos uno para ilustrar: *"Et ut hinc postulationem curae miserationis dominicae pateat breviter intimabo. Cum in eodem necessitudinis loco quendam bonorum filium enutirem, et illi pro eruditione praecipuum conscripsissem libellum; cum autem parentes ejus mihi pretium dare niterentur, dixi ad ejus parvuli matrem ut mihi ciliicium mandaret tantum facere pallium. Et cum unius aut duorum annorum vel amplius transisset spatium, et oblita esset promissionis suae implere effectum, cumque propinquante vindemiae tempore se ad vincemia celebranda profiscere prepararet, idem matrona, nomine Teodora, infirmata est. Cum autem per noctem egrotans dormire, revelatum est illi quod cum viro suo puerulis est puellis suis, ad supradictam ecclesiam sancti Felices suffragium incolumitatis flagitatura pergeret. Et quia sub illo monte publica discurreret strata, cum autem in ea ingressi fuissent, obviaverunt multitudinem hominum multa bovum juga ducentium. Cumque inter illos venissent unicornipeda bos furens eadem matronam sub scapulam cornu percussit. Sicque truculentus in altum excutiens caput radicitus subscissu cornum in ejus viscera reliquia infixum. Cur vir ejus cum omnibus suis et caeteris viantibus evellere, et nullatenus prevalerent, cum jam seminece ea tenerent, apparuit eis vir splendidissimus veniens et contra ecclesiam sancti Felices per desertum, cujus vultu fulgebat ut sol; vestimenta ejus splendidior nive. Cum enim propinquaret ad eos, quasi ignorans, interrogavit dicens: Quid habetis, homines, aut quae est causa luctus et tribulationis vestrae? Tunc ostenderunt ipsam plagam crudelitatis, dicentes: Vide, domine, qualis casus perditionis evenit. Occisa est mulier, et ei subvenire nullo modo possumus. Et ille respondit: Vos autem multi estis et subvenire non potestis. Quid mihi dabitis si ego ei admota manu subvenio? Sicque omnes dixerunt: Si jubes facere mercedes, potes, quia tanta in te est gloriosa claritas sanctitatis ut nihil tibi impossibile sit faciendi. Tunc ille perapplicuit se ante illam et dixit ei: Ego tibi nullo modo subveniebo nisi prius mihi juramentum dederis, ut antequam ad Bergidum vadas, illum mantum muni Valeri quem promisisti, facias. At illa interrogans eum dixit: Domine, tu qui est? Et illi respondit: Homo sum domni Felicis. (...) "* Val. Berg. Repl. 3, 1-36. Para milagros de sus discípulos, ver el "ciclo Saturnino", en Val. Berg. Repl. 8 a 12.

¿Y qué sucedió con la forma/ milagro? ¿Funcionó o no funcionó? Al decir de estos textos, el expediente operó a las mil maravillas, Valerio se llenó de seguidores e incluso el rey se preocupó por mantenerlo vivo⁷². Pocos años después de su muerte, los árabes se pasaron muy orondos por una sociedad transtornada, obnubilada por descifrar el sentido de los signos y prodigios⁷³.

⁷² Así lo manifiesta en la *Replicatio*: "Insuper compuxit corda fidelium suorum ad misericordiae pietatem gloriosi principis, pontificum, caeterorumque Christianorum, qui largiflua in mea egestate operati sunt mercede, quam recipiant centupliciter Domino in hereditate coeleste." *Val. Berg. Repl.*, 15, 20- 24.

⁷³ A propósito de esto, Collins anota: "The society of Visigothic Spain was heading in a way that others would soon unwillingly follow: It was not declining or decaying: it was evolving." COLLINS, R. (1995), pp. 143.

5. Conclusiones:

Uno de los teólogos católicos más célebres del siglo XX, Romano Guardini, hundía ante un público de fieles reunidos en Baviera la siguiente queja:

"[El milagro] intenta hacer evidente una relación que la conciencia creyente ha perdido de vista en muchos sentidos desde la segunda mitad del siglo pasado. Es, ante todo, la relación entre el "milagro" y el "signo"⁷⁴

Al igual que Guardini, otros teólogos resaltan la naturaleza signíca del milagro. Los estudios clásicos de Tonquédec y los más recientes de Richardson y Latourelle enfatizan de modo explícito esta dimensión sémica⁷⁵.

Lejos de ser una relación natural, la ligazón visceral que señala Guardini entre un milagro y su sentido es en el caso particular de las sociedades medievales resultado de unos trabajos, de unas operaciones que comenzaban con la escritura, podían seguir en el sermón dominical, en el refectorio o en la fiesta, pero estaban invariablemente promovidas por la institución eclesiástica⁷⁶. De

⁷⁴ GUARDINI, R., (1965), pp. 117. El subrayado es nuestro.

⁷⁵ A manera de ejemplo: "Dans l' Ancien comme dans le Nouveau Testament, notamment dans les synoptiques, dans les Actes et chez saint Jean, le miracle est aussi appelé d' un terme général un signe: ôt, en hébreu, σημεϊον, en grec; signum, dans la Vulgate. Le terme entre souvent en composition avec prodige: signa et prodigia (ôt et môfet). Le miracle, en effet, n' est pas seulement un prodige qui suscite l' étonnement, mais un signe que Dieu adresse aux hommes: il est porteur d' une intention divine qu' il faut savoir lire. Par exemple, Dieu fait entendre qu' il est- avec son Envoyé (Ex. 3, 12; Ac, 10, 38). Que le Royaume du salut est arrivé (Lc. 7, 22), que le Christ est le Fils du Père (Jn. 5, 36-7). LATOURELLE, R., (1986), pp. 303. Observaciones parecidas en RICHARDSON, A. (1974), pp. 23; y en TONQUÉDEC, J., (1955), pp. 48.

⁷⁶ Un análisis de la concepción y utilización del milagro entre los siglos XIII y XIV en BOUREAU, A., en AAVV. (1995), pp. 159-69.

esta ley no escapa la situación visigoda: a través de diferentes coyunturas y apelando a diferentes metodologías, la iglesia intentó asignar al **significante milagroso** un significado estable y unívoco. El análisis permite advertir incluso una tendencia a mejorar la eficacia en el uso de esta forma.

En ninguna de las coyunturas estudiadas, sin embargo, los **dirigentes** de esta iglesia atraparon los fenómenos de modo automático, aplicando recetas rígidas. El milagro constituía una forma de vehiculización de sentidos socialmente expandida y, a diferencia de otros registros examinados- la palabra litúrgica, por ejemplo-; la Iglesia se hacía siempre de este expediente en un marco de competencia signica, de desafío por el uso y la interpretación de los semas. Esta lucha servía en cada caso para pulirse y actualizarse como una verdadera *máquina de significar*, de marcar su presencia a partir de los signos.

Conclusiones a la segunda parte:

De modo bastante semejante a lo que sucedía con los signos y simultáneo a este trabajo, la iglesia visigoda desarrolló estrategias respecto a las cosas, impuso nuevas percepciones, habilitó nuevas facticidades, desarrolló instrucciones. Esta potencia creadora, sin embargo, encontraba desafíos en semas que se extendían por la sociedad en su conjunto y en ese punto se veía obligada a volverse sobre sus pasos, modificar estrategias y ensayar otras formas de abordaje.

Esta iglesia pregregoriana, que recordemos no contaba con monarquía papal centralizada ni con la práctica celibataria obligatoria para conferirse identidad, para diferenciarse claramente del resto del cuerpo social; justamente se legitimaba a través de estas prácticas regulares, sistemáticas y mil veces repetidas. En el despliegue lanzado y relanzado, ella encontraba un punto que inscribía, prestigiaba y justificaba su función. Más que como un *estado*, una institución de contornos fijos (aspecto que la iglesia desarrollará con mayor énfasis después de las reformas del papa Gregorio); a esta iglesia hay que pensarla como unas *funciones*, un tipo de rol y de actividad que la caracterizan respecto de los demás componentes de la sociedad. En el siglo VII, el significado más utilizado de la palabra *ecclesia* es, sin duda, el conjunto entero de los fieles y no la institución que reúne a los consagrados al servicio de Dios. Los expertos son los que conducen a la grey, es decir, los que pueden sostener un rol y, además, hacerlo dignamente.

Llegados a este punto, cabe preguntarnos ¿por qué tanto trabajo? ¿A qué venía ese esfuerzo enorme desplegado en torno a los signos? Esta pregunta, que da sentido al correr de estas páginas, encuentra varios niveles de respuesta posibles.

Conclusiones finales: Una revolución de los signos

En el *Ars grammatica*, obra que la tradición atribuyó a Julián de Toledo mas la crítica moderna pone en duda su autoría, podemos leer:

*"Latinas autem linguas quattuor esse quidam dixerunt, id est, priscam, latinam, romanam et mixtam: prisca est quam vetustissimi Italiae sub Iano et Saturno sunt usi, incondita, ut se habent carmina Saliorum; latina, quam sub latino et regibus Tusci et ceteri in Latio sunt loculi, ex qua fuerunt duodecim tabulae scriptae; romana quae post reges exactos a populo romano gesta est, uam Nevius, Plautus, Ennius, Vergilius, poetae, et ex oratoribus, Gracchus, et Cato, et Cicero, vel ceteri effuderunt; mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam civitatem inrumpit, integritatem verbi per soloecismos et barbarismos corrumpens."*¹

De acuerdo a esta tradición, la lengua latina conoció, como el mismo cuerpo del Hombre, una infancia, una juventud, la madurez y finalmente la decrepitud. *La lengua tenía una historia*; y los tiempos que corrían coincidían con la fase de corrupción, de senectud, en fin, de decadencia.

Para los intelectuales de la iglesia visigoda, el problema que se presentaba no resultaba sencillo en absoluto. Se trataba del material mismo con el cual la grey humana se dirigía a Dios, orientaba su conducta y trabajaba para su salvación. Haciendo uso de signos tales ¿resultaba posible acceder a la divinidad, pedir

¹ Jul. Tol., *Ars gramm.*, II, 14, 115- 125. Un estudio sobre esta obra en MAESTRE YENES, M., (1973); panorama general en DE BERNARDINO, A., (1996), pp. 113.

alguna clemencia, ensayar alguna ofrenda? ¿Podía ser *esa* la lengua del pueblo de Dios?

Una solución a la encrucijada de los tiempos podía ser mejorar la lengua, erradicar sus vicios, pulir sus debilidades. Por tal vía a lo largo de este trabajo vimos caminar buena parte del esfuerzo de Isidoro y sus discípulos; inclusive el de Julián de Toledo y de los alumnos que sistematizaron su gramática: resultaba perentorio dominar la boca, elaborar unas formas decorosas para dirigirse a Dios en las solemnidades, seguir modelos convenientes. El *sermo* debía ser necesariamente *humilis* porque era emitido por la lengua finita de los hombres; mas al tiempo tenía que ser *sublimis* porque constituía el medio para entrar en relación con Dios, con la fuente única de todo poder y verdad².

Mas la cuestión no se resolvía en el *ornatum*, no era solamente un problema de estilo. Los hombres se veían entrapados también por signos inconvenientes, cosas que los orientaban a la perdición, vínculos entre ambos dominios que los desviaban del recto camino. *Todo lo que había* debía ser tamizado por el criterio de la finalidad: ¿convenía a la salvación o acercaba a los infiernos? La tarea por delante era domesticar los signos, advertir sobre las cosas, y ajustar las relaciones que mantenían unidos a los signos con las cosas. Haciendo uso de materiales heredados (principalmente una lengua y una gestualidad); introduciendo algunas innovaciones puntuales, la iglesia consideró llevar adelante esta labor con vistas al Final de los Tiempos.

En este sentido, la Iglesia desarrolló un conjunto de intervenciones. La primera de ellas que hemos analizado fue la desplegada con los signos. ¿Qué

² En un libro ya clásico, muy inteligente, Erich Auerbach escribía a propósito de la tensión ahíta del discurso cristiano: "*Of course vulgarisms and realism are significant hallmarks of the Christian sermo humilis, but only because they are used in speaking of serious and profound matters, and because such "low locutions" are transformed by their contact with the serious and the sublime. The crux of the matter is the extent of the polarity. And the sermo humilis, as I am trying to describe it here, has other features besides vulgarisms and the like: one is its implication of direct human contact between you and me, a note that was lacking the sublime style of Roman antiquity; another is its power to express human brotherhood, and immediate bond between men: all of us here and now.*" AUERBACH, E., (1993), pp. 56-7.

operaciones realizó la Iglesia aquí? Como hemos tenido ocasión de estudiar, la Iglesia instituyó nuevos referentes para los viejos significantes, elaboró signos nuevos, articuló vínculos no tradicionales entre los sistemas de la lengua y del gesto, verticalizó las competencias lingüísticas, desnaturalizó a la lengua. Si repasamos una a una toda esta lista pasablemente incompleta, lo que hizo la iglesia no fue renovar radicalmente los modos de comunicar heredados por la tradición (empresa por demás imposible en esas circunstancias); sino desorbitar los signos, desencajarlos de sus ligazones tradicionales, relativizar los nudos que los hacían decir el mundo.

¿Y cuáles eran las operaciones que realizaba con las cosas? Si nos volvemos una vez más a lo examinado, comprobaremos que en este dominio instituyó nuevas percepciones acerca de las mismas, introdujo criterios diferentes para evaluar su pertinencia, inauguró significados inéditos sobre superficies que antes se veían de otro modo, habilitó entidades que antes no se veían, promovió modos milagrosos de lidiar con ellas. Al igual que con los *signos*, la iglesia tenía estrategias en relación a las *cosas*; haciendo pasar a todas por el tamiz de la finalidad salvífica.

El efecto de estas intervenciones fue, justamente, la instalación de un criterio nuevo que sancionaba la ligazón entre los signos y las cosas. Este criterio resultaba completamente externo a la lengua y externo también a todo sistema signico: su índole no era semiótica sino *escatológica*. Los signos y las cosas conservaban relaciones, pero estas se consideraban verdaderas si y sólo si encaminaban a los hombres a la salvación. Las operaciones reseñadas, en suma, yuxtaponían a los vínculos heredados por la tradición un rasero último que era la finalidad salvífica. Es por eso que las acciones de la iglesia en torno a los signos pueden condensarse en tres sintagmas: la iglesia *regulaba*- es decir, establecía selecciones en la producción signica, sancionaba-; la iglesia *vigilaba*- en otras palabras, controlaba los significados que portaban los significantes seleccionados-; y, sobre todo, la iglesia *garantizaba* la consistencia, la verdad, de

esas relaciones últimas que mantenían ligados los signos con las cosas, es decir, que conservaban encajado al mundo. Como podemos advertir, esas son *funciones y no estados*, constituyen acciones mediante las cuales los pastores legitimaban sus privilegios y los lugares que ocupaban en la grey del Señor³.

En el capítulo introductorio habíamos planteado, muchas páginas ya, que lo que queríamos sintéticamente postular era que la iglesia visigoda entre los siglos VI y VII había llevado adelante una *revolución* en el terreno semiótico. El empleo aquí de este concepto, tan vapuleado en nuestros tiempos, fue resultado de una elección cuidadosa, de una decisión a la que queremos dar fundamento. Nosotros decimos “revolución” en el sentido antiguo y en el sentido moderno del término.

Consideramos que la iglesia visigoda llevó a cabo una “revolución” en el sentido antiguo, astronómico, de la palabra porque esta labor fue pensada como un *regreso* a los vínculos prístinos que mantenían unidas los signos con las cosas. Si bien después del pecado original y del ocultamiento de la faz divina los signos nunca iban a ser transparentes; la iglesia intentaba *ofrecer* un trabajo, un esfuerzo por restaurar los lazos en su máxima pureza posible. Asimismo, a nuestros ojos esta tarea constituyó una “revolución” en el sentido moderno,

³ Resultan muy conocidas las reflexiones de Foucault acerca del problema de la relación entre las palabras y las cosas. Citamos uno de los párrafos fundamentales para mostrar mejor lo que estamos afirmando aquí: “Este texto de Borges [Se refiere a “El idioma analítico de John Wilkins”] me ha hecho reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer. Quizá porque entre sus surcos nació la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo *incongruente* y el acercamiento de lo que no se conviene: sería el desorden que hace centellar los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, si ley ni geometría, de lo *heteróclito* [sic]; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar* común. Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aún si su acceso es quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “*sintaxis*” y no sólo la que construye las frases- aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (una al lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas” FOUCAULT, M., (1993), pp. 3. Observemos que Foucault está afirmando que lo que mantiene juntos a las palabras y las cosas *no* es un lugar. Nosotros intentamos justamente pensar este problema en una coyuntura histórica puntual, y afirmamos que en ella lo que pretendía mantener juntas a las palabras y a las cosas son *operaciones, trabajos, acciones regulares* llevadas a cabo de modo incesante por la iglesia; que no es lo mismo que decir “lugares”. Ahora bien, no podríamos afirmar si esto podría ser extrapolado a otras situaciones sociales diferentes.

dado que modificó, alteró de forma profunda y radical los modos cómo el orden signico se venía tejiendo hasta el momento, instituyó algo nuevo.

Pensado en clave religiosa, este conjunto de acciones guardaba un sentido triple: por un lado, *facilitaba al rebaño el camino a la salvación*, si bien nunca lo garantizaba del todo porque ese juicio no le competía. Por otro, ofrecía a la divinidad un *trabajo de pastores*, una labor propia que los mostraba dignos ante Dios de la responsabilidad que habían asumido con sus cargos. Por último, lo ingente del trabajo con los signos ayudaba al rebaño y sus pastores *como conjunto* a colocarse como el verdadero pueblo elegido, el último de la alianza, el último de la Historia humana.

Un trabajo ingente- advirtamos- hecho con material propio del hombre, con lo único que el hombre podía ofrecer a la divinidad: signos.

Anexos:

Anexo 1: Porcentual de entradas de inscripciones sepulcrales discriminadas por regiones:

Región	Nº de entradas registradas	Porcentual de entradas respecto del total registrado
<i>Lusitania</i>	108	35,64%
<i>Bética</i>	96	31,68%
<i>Tarraconensis</i>	73	24,09%
<i>Cartaginensis</i>	12	3,96%
<i>Gallaecia</i>	9	2,97%
<i>Baleares</i>	5	1,65%
Totales	303	100 %

Anexo 2: Total de entradas de inscripciones que presentan peculiaridades respecto a las normas del latín clásico:

Región	Nº de entradas con peculiaridades	Porcentual respecto del total de la región	Nº de entradas sin peculiaridades	Porcentual respecto del total de la región	Total
<i>Lusitania</i>	25	23,14 %	83	76,85 %	100 %
<i>Bética</i>	17	17,70 %	79	82,29 %	100 %
<i>Tarraconensis</i>	14	19,17 %	59	80,82 %	100 %
<i>Cartaginensis</i>	6	50 %	6	50 %	100 %
<i>Gallaecia</i>	2	22,22 %	7	77,77 %	100 %
<i>Baleares</i>	2	40 %	3	60 %	100 %

Anexo 3: Peculiaridades ortográficas registradas discriminadas por región y por prodencia rural o urbana.

Región	Total de entradas con pec. ortogr.	% de entradas con pec. ortogr. respecto a las entradas con pec.	Total de entradas con pec. ortogr. de proc. rural	% de entradas con pec. ortogr. de proc. rural respecto al total regional	Total de entradas con pec. ortogr. de proc. urb.	% de entradas con pec. ortogr. de proc. urb. respecto al total regional	% total
<i>Lusitania</i>	22	88%	7	30, 43 %	15	68, 18%	100 %
<i>Bética</i>	16	94, 14 %	11	68, 75 %	5	31, 25 %	100 %
<i>Tarraconensis</i>	13	92, 82 %	1	7, 69 %	12	92, 30 %	100 %
<i>Cartaginensis</i>	5	83, 33 %	2	40 %	3	60 %	100 %
<i>Gallaecia</i>	2	100 %	2	100 %	—	—	100 %
<i>Baleares</i>	2	100 %	2	100 %	—	—	100 %

Anexo 4: Peculiaridades semánticas y sintácticas registradas discriminadas por región y por prodencia rural o urbana.

Problemas semánticos:

Región	Total de entradas con pec. semánt.	% de entradas con pec. semánt. respecto a las entradas con pec.	Total de entradas con pec. semánt. de proced. rural	% de entradas con pec. semánt. de proced. rural respecto al total regional	Total de entradas con pec. semánt. de proced. urb.	% de entradas con pec. semánt. de proced. urb. respecto al total regional	Total %
<i>Lusitania</i>	2	8 %	1	50%	1	50 %	100 %
<i>Bética</i>	—	0 %	—	—	—	—	0 %
<i>Tarraconensis</i>	1	7, 14 %	—	—	1	100 %	100 %
<i>Cartaginensis</i>	1	16, 66 %	1	100 %	—	—	100 %
<i>Gallaecia</i>	—	0 %	—	—	—	—	0 %
<i>Baleares</i>	—	0 %	—	—	—	—	0 %

Problemas sintácticos:

Región	Total de entradas con pec. sintáct.	% de entradas con pec. sintáct. respecto a las entradas con pec.	Total de entradas con pec. sintáct. de proc. rural	% de entradas con pec. sintáct. de proc. rural respecto al total regional	Total de entradas con pec. sintáct. de proc. urb.	% de entradas con pec. sintáct. de proc. urb. respecto al total regional	Total
Lusitania	1	4 %	1	100 %	---	---	100 %
Bética	1	5, 88%	1	100 %	---	---	100 %
Tarraconensis	---	---	---	---	---	---	---
Cartaginensis	---	---	---	---	---	---	---
Gallaecia	---	---	---	---	---	---	---
Baleares	---	---	---	---	---	---	---

Anexo 5: Análisis de las particularidades en el uso de la lengua de acuerdo a los modos de estamentación. El caso de Lusitania.

Nº inscr.	Particularidad ortográf.	Part. semánt.	Part. sintáct.	Criterios de estamentac. Eclesiást.
18	Felex	---	---	---
28	Orbanus	---	---	Presbítero
29	- Reqervi - sexsis	---	---	---
40	Aurlius	---	---	---
47	Abeat	(Gen. fem. sing): Ecclesie sepulture	---	---
48	Filumene	---	---	---
52 a	Reqiebit Siccens	---	---	---
73	sub mence	---	---	---
78	Reqievit	---	---	---
83	Vixsit	---	---	---

84	—	(Gen. fem. sing): Servande famule	—	—
86	<i>Ispiritum</i>	—	—	—
90	<i>Vixsit</i>	—	—	—
93	<i>Aeclisiae Famulu</i>	(Gen. Fem. sing): Mertiliane	—	Princeps cantorum aeclisiae Mertiliane
95	<i>Famua</i>	—	—	—
96	<i>Agustas</i>	—	—	Presbítero
98	<i>Vixsit</i>	—	—	—
99	<i>Requivit</i>	—	—	—
493	<i>Vixsit</i>	—	—	—
494	<i>Relegiosa</i>	—	—	—
501	<i>Vixsit</i>	—	—	—
525	—	(Gen. Fem. Sing): Marciane uxori	—	—
530	—	—	Falta de concordancia entre el nº del sujeto y el verbo	—
532	<i>Famola Vixsit</i>	—	—	—
534	<i>Subrina pulcra</i>	—	—	—

Anexo 6: Análisis de las particularidades en el uso de la lengua de acuerdo a las procedencias étnicas. El caso de la *Bética*.

Nº de inscr.	Particularidad ortogr.	Part. semánt.	Part. sintáct.	Procedencia goda	rc
64	<i>annoru</i>	—	—	—	—
106	<i>famola</i>	—	—	—	X
111	<i>Febus</i> (por	—	—	—	X

	Februarius)				
112	Prespister	—	—	—	X
114	Ovit	—	—	—	X
130	vixsit	—	—	—	—
131	Alexadria femena	—	—	—	—
134	octabo	—	—	—	—
135	Oc regmante	—	—	—	X
142	Crixto reqiescit	—	—	—	X
145	—	—	Filius Emilia	—	X
155	baptidiatus	—	—	—	X
157	baselice	Gen. Fem. Sing: baselice	—	—	X
173	Ursor vixsit	—	—	—	X
174	diacunus	—	—	XXX	—
178	umatum Reccisvinti	—	—	—	—
543	ispiritum	—	—	—	X
Total:	Total: 16	—	Total:	Total: 1	T.
17			1		1.
%:	—	—	—	5,88 %	6.
100					%

Anexo 7: Análisis de regiones con escasa documentación epigráfica: el caso de la Gallaecia

Rúbricas	N ^a absolutos	Porcentuales
Total de inscripciones	9	2,97 %
Total de inscripciones que presentan particularidades lingüísticas	2	22,22 %
Total de inscripciones que no presentan particularidades lingüísticas	7	77,77 %
Particularidades	2	100 %

<i>ortográficas</i>		
Particularidades <i>semánticas</i>	—	0 %
Particularidades <i>sintácticas</i>	—	0 %
Particularidades de origen urbano	—	0 %
Particularidades de origen rural	2	100 %
Procedencia urbana de las inscripciones	4	44, 44 %
Procedencia rural de las inscripciones	5	55, 55 %
Inscripciones correspondientes a grupos de filiación romana	4	44, 44 %
Inscripciones correspondientes a grupos de filiación goda	3	33, 33 %
Inscripciones correspondientes a grupos de filiación indígena	—	0 %
Inscripciones correspondientes a grupos de variada filiación (judía, griega, etc.)	1	11, 11 %
Inscripciones correspondientes a grupos de filiación incierto	1	11, 11 %

Fuentes primarias:

ACTAS de los MÁRTIRES RUIZ BUENO, D. (ed.), *Actas de los mártires*, BAC, Madrid, 1968.

AGUSTÍN DE HIPONA, De la utilidad del creer, AAVV, "De la utilidad del creer", en *Obras de San Agustín*, T. IV, BAC, Madrid, 1948.

AGUSTÍN de HIPONA, La Ciudad de Dios, BARDI, J.; COMBÉS, G. (eds), *La cité de Dieu*, Desclée de Brouwer, París, 1959.
MOREAU, L., (ed.), *La ciudad de Dios de san Agustín*, Librairie Garnier frères, París,

AGUSTÍN DE HIPONA, Sobre la doctrina cristiana, BALBINO MARTÍN, O. (ed), "*De doctrina christiana*", en *Obras de San Agustín*, T. XV, BAC, Madrid, 1957.

AURELIO PRUDENCIO, Peristephanon, ORTEGA, A.; RODRIGUEZ, I., (ed). "*Peristephanon*", en *Obras completas de Aurelio Prudencio*, BAC, Madrid, 1981.

AVVV, Epístolas, GIL, I. (ed.), "Miscellanea wisigothica, Epistulae", *Anales de la Universidad Hispalense*, Universidad de Sevilla, nº 15, 1972.

BENITO de NURSIA, *Regula* COLOMBAS, G., y otros (eds.), *San Benito, su vida, y su regla*, BAC, Madrid, 1954.

Biblia de Jerusalén

UBIETA LÓPEZ, J., (dir.), *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000.

Biblia *Vetus Latina Hispana*

AYUSO, T., *Vetus Latina Hispana, t. II, El octateuco*, CSIC, Madrid, 1967.

Biblia *Vulgata*

WEBER, R.; FISCHER, B., GRIBMONT, J.; SPARKS, H.; THIELE, W., (eds), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

BRAULIO de ZARAGOZA, *Vita Sancti Emiliani* PL 80, 699- 711.

OROZ, J., (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Vita Sancti Emiliani, Perficit IX*, nº 119- 120.

BREVIARIO DE ALARICO De CARDENAS, F., FITA, F. (comps) Código de Alarico II. Fragmentos de la "Ley Romana" de los visigodos conservados en un códice palimpsesto de la catedral de León, Fundación Sánchez Albornoz, León, 1991.

CASSIODORUS, *Variae* BARNISH, S.J.B., *The Variae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*, Liverpool, 1992.

CESÁREO de ARLÉS, sermones DELAGE, M., *Cesaire d' Arles, Sermons au peuple*, SC n° 175, 243, 330; París, 1971, 1978, 1983.

CICERO, *Sobre la naturaleza de los dioses*, PIMENTEL ÁLVAREZ, J., (ed.), *Cicerón, "Sobre la naturaleza de los dioses"*, UNAM, Méjico, 1976.

CÓDIGO DE EURICO d' ORS, A. (ed.) , *El código de Eurico. Edición, Palenginesia, Índices. Estudios visigóticos, II Roma-Madrid*, 1960.

CÓDIGO TEODOSIANO MOMMSEN, T., (ed.), *Codex theodosianus, leges novellae*, Zürich, 1971.

- Colección canónica hispana, MARTÍNEZ DIEZ, G.; RODRÍGUEZ, F.;
Concilios Hispanos: segunda parte, CSIC- Instituto Enrique
 Florez, Madrid, 1992.
- Concilios galos GAUDEMET, J.,(ed.), *Les conciles galois du Ivé. siècle*, SC
 n° 241, ed. du Cerf, París, 1977.
 GAUDEMET, J., BASDEVANT, B. (eds), *Les canons des
 conciles mérovingiens (Vie.- VIIe siècles)*, SC n° 353, París,
 1989.
- Concilios visigóticos e hispanorromanos VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e
 hispanorromanos*, CSIC, Madrid- Barcelona, 1963.
- Corpus epigráfico* VIVES, J. (ed.), *Inscripciones cristianas de la España
 romana y visigoda*, CSIC, Barcelona, 1969.
- Corpus epigráfico* C.I.L. II, 2411- 2497.
- Crónica de Zaragoza, MGH, AA. XI, 221-3.

- Crónicas asturianas, BONNAZ, Y., (ed.), *Chroniques asturiennes (fin IX siècle)*, Paris, CNRS, 1987.
- Crónicas Mozárabes GIL, E., (ed.), *Corpus scriptorum mozarabicorum I*, Sevilla, 1973.
- De monachis perfectis* DIAZ y DIAZ, M. (ed.), "La homilía de monachis perfectis", en *Anécdota wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigótica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1958.
- Diplomas CANELLAS LÓPEZ, A., (ed.), *Diplomática hispano-visigoda*, Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 1979.
- ESTRABÓN, Geografía MEANA, J.; PIÑERO, F., (eds.) *Estrabón, Geografía*, Libro III, T. II, Gredos, Madrid, 1992.
- EUSEBIO DE CESÁREA, *Historia Eclesiástica* VELASCO DELGADO, A. (ed.), *Historia Eclesiástica*, BAC, Madrid, 1973.
- EUSEBIO DE CESÁREA, *Chronicon*, PL XXVII, 5- 508.

FELIX DE TOLEDO, Sancti Iuliani toletani episcopi Vita seu Elogium, PL 96, 43- 4.

Fórmulas

GIL, I (ed.), "Formulae", *Anales de la Universidad Hispalense*, Universidad de Sevilla, nº 15, 1972.

FREDEGARIO, Crónica *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV*, MGH SRM II, 18- 168.

FRUCTUOSO de BRAGA, *Regula* CAMPOS, J; ROCA MELIA, I., (eds) "Regla de san Fructuoso", en *Santos Padres españoles II*, BAC, Madrid, 1971.

GREGORIO de TOURS, *Decem libri historiarum* LATOUCHE, R., (ed.), *Grégoire de Tours, Histoire des Francs*, *Classiques de l' Histoire de France au Moyen Âge*, 27-8, París, 1963, 1965.

GREGORIO El grande, Epístolas, PL LXXVII, 1137- 1142.

MINARD, P., (ed.), *Registre des lettres*, nº 370- 371, editions du Cerf, París, 1991.

GREGORIO MAGNO, *Diálogos* de VOGÜÉ, A.; ANTIN, P., *Gregoire le Grand*.
Dialogues. T. II y III, ed. Du Cerf nº 260/ 265; 1979/ 1980.

HIDACIO, *Continuatio Chronicorum Hyeronimianorum*. TRANOY, A., (ed.) *Idace*,
Cronique, SC nº 218- 219, París, 1974.

ILDEFONSO de TOLEDO, *De viris illustribus* PL 96, 195- 204.

CODOÑER MERINO, C. (ed.), El "de Viris illustribus"
de Ildelfonso de Toledo. Estudio y edición crítica, Acta
salmanticensia, Salamanca, 1972.

IDELFONSO de TOLEDO, *De virginitate perpetua Sanctae Marie. Adversus tres*
infideles. PL 96, 53- 110.

ISIDORO de SEVILLA, *Chronicon*, PL LXXXIII, 1017- 1057.

ISIDORO de SEVILLA, *De viris illustribus* PL 83, 1081- 1106.

CODOÑER MERINO, C. (ed.), El "De
viris illustribus" de San Isidoro de Sevilla., Estudio y
edición crítica, Salamanca, 1974.

ISIDORO de SEVILLA, *Etimologías* OROZ RETA, J., (ed.), *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*. Edición bilingüe, BAC, 433- 434, Madrid, 1982.

ISIDORO de SEVILLA, *Historia Gothorum*, PL XXXIII, 1017- 1066.

RODRÍGUEZ ALONSO, C.,(ed.), *Historia de los godos, vándalos y suevos de san Isidoro de Sevilla*, León, 1975.

ISIDORO de SEVILLA, *Regula monachorum* PL 83, 867- 894.

CAMPOS, J; ROCA MELIA, I., (eds), "Regla de san Isidoro", en CAMPOS, J; ROCA MELIA, I., (eds), *op. cit.*

ISIDORO de SEVILLA, *Sentencias*, OTEO URUÑUELA, J., (ed.), *Sentencias en tres libros*, Aspas, Madrid, 1947.

ROCA, I. (ed.), *Los tres libros de las Sentencias de Isidoro. Los santos Padres españoles II*, BAC nº 321, Madrid, 1971.

ISIDORO de SEVILLA, *De ecclesiasticis officis*, LAWSON, M. (ed.), *De ecclesiasticis officis*, CCL CXIII, Turnhout, 1989.

JORDANES, *Getica* MGH, AA V. 1, A, 53- 138.

JUAN de BÍCLARO, *Cronica Iohannis abbatis monasterii Biclarensis*, CAMPOS, J., (ed.)

Juan de Bicláro. Obispo de Gerona. Su vida y su obra,
Madrid, 1960.

JULIÁN DE TOLEDO, *Beati Hildefonsi elogium* PL 96, 43-4

JULIÁN de TOLEDO, *De comprobationis sexta aetatis oratio* HILLGARTH, J., (ed),
Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I,
CCSL CXV, Turnholt, 1976.

JULIAN de TOLEDO, *Historia de Wamba*, HILLGARTH, J., (ed), Sancti Iuliani
Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I, CCSL CXV,
Turnholt, 1976.

JULIAN de TOLEDO, *Ars Grammatica*, MAESTRE YENES, M. (ed.), "*Ars Iuliani
Toletani episcopi. Una gramática latina de la España
visigoda*", *Vestigios del pasado*, Publicaciones del
Instituto provincial de investigaciones y estudios
toledanos, Toledo, 1973.

JULIO CÉSAR, *De Bello Gallico* DU PONTET, R. (ed.), *Commentariorum De Bello
Gallico*, Clarendon Press, Clarendon, 1958.

LATERCULUS

MGH, AA, T. XIII, vol. 3.

LEANDRO de SEVILLA, *Regula* CAMPOS, J; ROCA MELIA, I, (eds), "Regla de san Leandro", en *op. cit.*

Leyes lombardas

AZZARA, C; GASPARRI, S., (eds), *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Viella, Roma, 2005.

Liber Commicus

PEREZ de URBEL, J.; GONZÁLEZ, A., *Liber Commicus*, Madrid, 1953.

Liber Iudiciorum

ZEUMER, K., (ed.), "Leges visigothorum", MGH, LI sectio 1, Hannover y Leipzig, 1902.

Liber ordinum episcopalis

JANINI, J. (ed) "Liber ordinum episcopalis", *Studia Silensia XV*, Abadía de Silos, 1991.

Liber Ordinum

FERÓTIN, M., (ed.) *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne Espagne du cinquième au onzième*

siècle, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, V,
Paris, 1904.

MARTÍN de BRAGA, *De correctione rusticorum* BARLOW, C., (ed.),
Martini episcopi braccarensis Opera omnia, New
Heaven, 1950.

JOVE CLOS, R., (ed.), *Martín de Braga: sermón contra
las supersticiones rurales*, Barcelona, 1981.

Oracional visigótico VIVES, J., (ed.), *Oracional visigótico*, Madrid-
Barcelona, 1947.

Parrochiale suevum DAVID, P., *Études historiques sur la Gallice et le
Portugal du VI^e au VII^e siècles*, Institut Français au
Portugal, Lisboa/ Paris, 1947.

PASIONARIO HISPÁNICO FÁBREGA GRAU, A. (ed.), *Pasionario
hispanico*, T. I y II, CSIC, Madrid- Barcelona, 1953-5.

PAULO ORSIO, *Historiarum adversus paganos* SÁNCHEZ SALOR, E., (ed.)
Historias. Libros I- IV. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid,
1982.

TORRES RODRÍGUEZ C. (ed.), *Paulo Orosio, su vida y sus obras. Introducción, traducción y notas*, Santiago de Compostela, 1985

Pizarras

GÓMEZ MORENO, M., (ed.), *Documentación goda en pizarra*, Madrid, 1966.

Pizarras

VELÁZQUEZ SORIANO, I., (ed.), "Las pizarras visigodas:", *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía IV*. Universidad de Murcia, Alcalá de Henares, Junta de Castilla y León, Murcia, 1989.

Regula communis

CAMPOS, J; ROCA MELIA, I., (eds.) "Regla común", en *op. cit.*

SILIO ITÁLICO, *Punica*,

BAUER, I., (ed.), *Silii Italici, Punica*, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Teubner, 1890.

SISEBUTO, *Vita Desiderii*,

PL 80, 363- 384.

DÍAZ y DÍAZ, P., (ed.), "Tres biografías latino medievales de san Desiderio de

Viena, Traducción y notas", *Fortunatae* 5,
1993.

SULPICIO SEVERO, Vida de San Martín, FONTAINE, J., (ed.), *Sulpice Sévère, Vie de
Saint Martin*, SC n° 133, París, 1967.

TACITO, *Germania*

ANDERSON, J., (ed.), *Tacito: Opera Omnia*,
Clarendon Press, Clarendon, 1958.

VALERIO del BIERZO, Epístola a Egeria, DÍAZ y DÍAZ, M., (ed.), "Valerius du
Bierzo. Lettre sur la beatísima Egérie", en MARAVAL, P., (ed),
Egérie. Journal de voyage (itinéraire), SC n° 296, ed. Du Cerf,
París, 1982.

VALERIO del BIERZO, obras PL LXXXVII, 418- 460.

AHERNE, C., (ed.), *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the late
visigothic period. A dissertation.* The catholic university of
America Press, Washington, 1949.

Vida de los Padres de Mérida PL 80, 115- 180.

GARVIN, J. (ed.), "The vitae sanctorum Patrum
Emeritensium", The catholic university of America
studies in medieval and renaissance Latin, Language
and Literature 19, Washington, 1946.

Vita Sancti Fructuosi

PL 77, 459- 470.

NOCK, F., (ed.), "*The vitae sancti Fructuosi*", The catholic University of America studies in medieval history, vol. 7, Washington, 1946.

Bibliografia

BIBLIOGRAFÍA:

1) Diccionarios y obras de referencia:

ALDEA, Q., MARIN, T., VIVES, J., *Diccionario de historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid.

ALTANER, B.; CUEVAS, E.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

BAUDRILLART, A.; VOGT, M.; ROUZIES, V., *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, Letouzy et Ané, París, 1912 y ss.

CABROL, F., LECLERC, H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzy et Ané, París.

BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Walter De Gruyter ed., Berlín-New York, 1988.

DÍAZ y DÍAZ, M., *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1958.

DI BERNARDINO, A., *Patrologia. I patri latini (sec. V- VIII)*, Institutum Patristicum Agustinianum, Marietti, Génova, 1996.

DU CANGE, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*, L. Favre, París. †

FERREIRO, A., *The visigoths in Gaul and Spain (a.D. 418- 711). A bibliography*, Brill, 1988.

GARCÍA MORENO, L., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1976.

LANDMAN, I., *The universal jewish encyclopaedia*, New York.

NIERMEYER, F., *Mediae Latinitates Lexicon*, Leiden, 1956- 1976.

QUASTEN, J., *Patrología*, Barcelona, 1960.

VACANT, VILLER, M.; CABALLERO, F., de GUIBERT, J. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, París, 1937 y ss.

2) Bibliografía general:

AAVV., *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique*, Faculté de théologie de Lyon- Fournière, Aubier, París, 1961.

—, "Agricultura e mondo rurale in Occidente nell' alto medioevo", *XIII settimane di studi del centro italiano di studii sull' alto medioevo*. 22- 28 de aprile 1965, Spoleto, 1966.

—, *De la Antigüedad al medioevo. Siglos IV al VIII*. Tercer congreso de Estudios medievales. Fundación Sánchez Albornoz, León, 1993.

ABADAL CASAL, L; GUTIERREZ, S., "Inyih (EL tolmo de Minateda, Hellín, Albacete) en el *limes* romano- visigodo", *Antigüedad y cristianismo XIV*, Universidad de Murcia,

ACERBI, S., "La societá ecclesiástica nell' Italiadel VI sécolo: *Clericalis ordo* e scrinia apostólico attraverso l' epistolario di papa Gregorio Magno", *Hispania Sacra XLVIII*, nº 98, 1996.

ALBERTE, A., "Tradición y originalidad en las artes predicatorias medievales", PÉREZ GONZÁLEZ, M. (coord) *Actas del Primer Congreso Nacional de Latín Medieval*, León 1- 4 de diciembre 1993, Universidad de León, León, 1995.

ALDRETE, G., *Gestures and Acclamations in Ancient Rome*, John Hopkins University Press, Baltimore- London, 1999.

ALONSO ÁVILA, A., "Aproximación a la época visigoda en el territorio de la actual provincia de Segovia", *Studia Historica, Historia Antigua*, II- III, nº 1, 1984-5.

—, "La meseta norte de la península ibérica. Testimonios de su visigotización", *Studia historica*, vol. II-III, nº 1, 1984-5.

—, "Visigodos y romanos en la provincia de la Rioja", *Berceo* nº 108- 9, ene- dic, 1985.

ALONSO NÚÑEZ, J., "Aspectos de la Hispania romana del siglo IV. Límites cronológicos y consideraciones de fuentes para su reconstrucción histórica", *Studia historica Vol VIII*, 1990.

ALTHOFF, G., "Les rituels", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l' histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.

ALTHUSSER, A., *La revolución teórica de Marx*, Sº XXI, Méjico, 1985.

ALTHUSSER, A.; BALIBAR, É., *Para leer el capital*, S^o XXI, Méjico, 1988.

ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J, *et alii*, *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Cátedra, Madrid, 1995.

ALVARADO PLANAS, J., "Ordalías y derecho en la España visigótica", *Tercer congreso de Estudios medievales*. Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1993.

—, *El problema del germanismo en el derecho español (siglo V- IX)*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

AMOS, Th. "Early Medieval Sermons and their Audience", *De l' Homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Université Catholique de Louvain, Louvain- La- Neuve, 1993.

ANDERSON, A., *Alexander's gate, Gog and Magog, and the inclosed nations*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1932.

ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, Méjico, 1993.

ANDERSON, P., *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, s^o XXI, Madrid, 1984.

ANGENENDT, A., "A propos de l' étude de la liturgie medieval", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l' histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.

ARBERY, G., "Adam's first word and the failure of language in Paradaiso XXXIII", WASSERMAN, J.; RONEY, L., (ed.), *Sign, sentence, discourse. Language in Medieval thought and literature*, Syracuse university press, New York, 1989.

ARCE, J., *El último siglo de la España romana (284- 409)*, Alianza, Madrid, 1982.

ARIÉS, Ph, "La actitud ante la historia en la edad media", en *El tiempo de la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

ARMADA PITA, X., "El culto a santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: algunos testimonios arqueológicos", *Habis* 34, 2003.

ARRIBAS DOMÍNGUEZ, R., "Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de el Sucedo (Talavera la Nueva, Toledo)", *V reunió d'*

- arqueología cristiana hispánica*, Institut d' estudis catalans, Barcelona, 2000.
- ARRIBAS, A., *Lecciones de prehistoria*, Teide, Barcelona, 1980.
- ASAD, T., *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Londres, 1993.
- AUERBACH, E., *Introduction to romance languages and literature*, Capricorn books, Nueva York, 1961.
- , *Literacy, language and its public in late latin antiquity and in the Middle Ages*, Princeton University press, Princeton, 1993.
- AUSTIN, J., *How to do things with words*, Ursom, Cambridge/Massachusetts, 1962.
- AUZÉPY, M.F., "L' évolution de l' attitude face au miracle á Byzance (VIIe- IXe siècle)", AAVV., *Miracles, prodiges et méroevilles au Moyen Âge. XXV congrès de la SHMES, (Orleans, Juin 1994)*, Publications de la Sorbonne, París, 1995.
- AYUSO, T., *La Vetus Latina hispana. Prolegómenos.*, CSIC, Madrid, 1953.
- AZKARATE GARAIN- OLAUN, A., "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del monasterio de Santa María la Real. Cuarto seminario sobre el monacato*. Aguilar del Campoo, agosto, 1991.
- AZZARA, C., *Le invasioni barbariche*, Il mulino, Bologna, 1999.
- BADIOU, A., *Teoría de la contradicción*, Biblioteca Júcar, Barcelona, 1982.
- , *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- BAJO, F., "El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV- V en Hispania", *Memorias de Historia antigua*, vol. V, 1981.
- , "El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV", *Studia historica* vol. IV-V, n° 1, 1986- 7.
- BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media*, Barcelona, 1976.
- BANNIARD, M., *Genèse culturelle de l' Europe (Ve- VIII siècle)*, Editions du Seuil, París, 1989.

- BAÑOS VALLEJO, F., *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989.
- BARBERO, A., "el pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval", *Hispania* 115, 1970.
- BARBERO, A. y VIGIL, M., *La formación del Feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1979.
- BARCALÁ, A., "El fantasma del Priscilianismo. Aparicio de Beja y el Apocalipsis", *Hispania Sacra* XLIX, n° 99, ene-jul. 1997.
- BARLETT, R., *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- BARONI, A., "Problemi della topografia agraria fra antichità all' alto medioevo", *Athenaenum* 82, fasc. 2, 1994.
- BARTHES, R., *Lo Obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Paidós, Barcelona, 1986.
- , *S/z*, S° XXI, Méjico, 1992.
- , *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994.
- BASCHET, J., "Fécondité et limites d' un approche systématique de l' iconographie médiévale", *Annales ESC* n° 2, mar-abril 1991.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, Ch.; "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life", *Annu. Rev. Anthropol.* 19, 1990.
- BECK, R., "The mysteries of Mythras: a new account on their genesis" *The journal of Roman studies* LXXXVIII, 1998.
- BELTRÁN TORREIRA, F., "Siervos del anticristo. La creación del mito histórico del enemigo inteno en las fuentes hispanovisigodas", DE LA IGLESIA DUARTE, J. (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII semana de estudios medievales*. Nájera, 2002.
- BERMEJO BARRERA, J., GONZÁLEZ GARCÍA, F., REBORDEA MORILLO, S., *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 1996.

- BERMEJO, J., y otros, *Historia de Galicia*, Caixa de Aforros de Galicia, Madrid, 1981.
- BLAZQUEZ, J.M. *La romanización*, Istmo, Madrid, 1975.
- BLECKER, M., "Roman law and *Concilium* in the *Regula Magistri* and the Rule of Saint Benedict", *Speculum* XLVII, nº1, ene 1972.
- BLOCH, M., *A sociedade Feudal*, edições 70, Lisboa, 1987.
- BLOCH, M., *Los reyes taumaturgos*, FCE, Méjico,
- BOIS, G., "La croissance agricole du Haut Moyen Age: le Maconnais au Xe. Siècle", *Flaran* 10, 1988.
- BONACINO, P., "Conti, vescovi, potere civile e immunità ecclesiastiche nell' alto medioevo", *studi medievale*, XXX nº 2, diciembre 1985.
- BONASSIE, P. "La croissance agricole du Haut Moyen Age dans la Gaule du midi et le nord est de la péninsule iberique: chronologie, modalités, limites", *Flaran* 10, 1988.
- BONNASSIE, P., *Vocabulario básico de historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1999.
- BORDIEU, P., *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
- , "Le sens de l' honneur", en *Esquisse d' un théorie de la pratique*, París,
- BOUREAU, A. "Un obstacle à la sacralité royale en occident. Le principe hiérarchique", BOUREAU, A. ; INGERFLOM, C., *La Royauté sacrée dans le monde chrétien. Colloque de Royaumont, mars 1989*, éditions de L' École des Hautes Études en sciences sociales, París, 1992.
- , *L' événement sans fin. Récit et Christianisme au Moyen Âge*, Les Belles Lettres, París, 1993.
- , *La papesse Jeanne*, Champs- Flammarion, París, 1993.
- , "Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270- 1320)", en AAVV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXV congrès de la SHMES, (Orleans, Juin 1994)*, Publications de la Sorbonne, París, 1995.
- , "Des politiques tirées de l' Écriture. Byzance et l' Occident", *Annales HSSS*, jul- agosto 2000, nº 4.
- BOUTRUCHE, R., *Señorío y Feudalismo. Vínculos de dependencia*, T. I, Sº XXI, Madrid, 1980.

- BRAGA da CRUZ, G., "A sucessao legitima no codigo éuriciano", *AHDE* XIII, 1953.
- BRAGANÇA, J., "A liturgia de Braga", *Hispania Sacra* XVII n° 33-4, 1964.
- BRAVO, G., "El estatuto sociopolítico del colono en la génesis de la sociedad bajoimperial", *Memorias de Historia Antigua* II, 1978.
- BREZZI, P., "Chronique universelle du Moyen Age et histoire du salut", GENET, J., *l' historiographie médiévale en Europe*, Ed. du CNRS, París, 1991.
- BROWN, P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, ed. Du Cerf, París, 1984.
- , *The world of late Antiquity AD 150- 750*, Thames and Hudson, Londres, 1989.
- , *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnick eds., Barcelona, 1993.
- , *Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the Roman world*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- , *El primer milenio de la Cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997.
- BRUNNER, H.; von SCHWERIN, C., *Historia del derecho germánico*, Barcelona, 1936.
- BUC, P., "Rituel et institutions", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l' histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.
- , *Dangereux rituel. De l' histoire médiévale aux sciences sociales*, Presses universitaires de France, París, 2003.
- BURKE, P., *Hablar y callar. Función social del lenguaje a través de la Historia*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- BURUCÚA, J., *Sabios y marmitones*, Buenos Aires, 1993.
- CABALLERO ZOREDA, L., "Monasterios visigodos. Evidencias arqueológicas", en *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de santa María la Real n° 1*, Aguilar del Campoo, 1987.
- CALLANDER MURRAY, A (ed.), *After Rome's fall. Narrators and sources of early medieval history*, University of Toronto. Toronto- Buffalo- London, 1998.

- CAMERON, A., *Christianity and the rhetoric of the empire. The development of Christian discourse*, University of California Press, Berkeley, 1991.
- CARO BAROJA, J., *Los pueblos de España*, T. I, Madrid, 1981.
- CARR, K., "From Alaric to the Arab conquest: Visigothic efforts to achieve Romanitas", en JONES HALL, L. (ed.), *Confrontation in Late Antiquity: Imperial presentation and Regional adaptation*, Orchard Academy, Cambridge, 2003.
- , *Vandals to visigoths. Rural settlement and patterns in early medieval Spain*, University of Michigan Press, Detroit, 2003.
- CARRIÉ, J-M; ROUSSELLE, A., *L' Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin (192- 337)*, éditions du Seuil, París, 1999.
- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S., *Les péchés de la langue*, Cerf, París, 1991.
- CASSIN, B., *L' effet sophistique*, Gallimard, París, 1995.
- CASTELLANOS, S., *Hagiografía y sociedad en la Hispania goda. La vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Instituto de estudios riojanos, Logroño, 1999.
- CASTILLO MALDONADO, P., "¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos? *Florentia*, II, 10, 1999.
- CASTRO PAEZ, E., "La ville et le territoire après le Livre III de Strabon. Une méthodologie d' approche et un essai d' application", *Gerion* 1, 2004.
- CASTORIADIS, C., *A instituição imaginaria da sociedade*, Paz e terra, Río de Janeiro, 1990.
- , *El mundo fragmentado*, Altamira- Nordan, Montevideo, 1993.
- CAVALLO, G., *Libros, ediciones y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Alianza, Madrid, 1995.
- , "Scrivere, leggere, memorizzare le sacre scritture", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e Alto medioevo*, XLV settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo, Spoleto, 1998.
- CAVALLO, G.; CHARTIER, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1997.
- CAVALLO, G; LEONARDI, C., MENESSIÓ, E., *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. 1, t. I, Salerno ed., Roma, 1993.

- CODONER, C., "La gramática y las artes liberales", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e Alto medioevo*, XLV settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo, Spoleto, 1998.
- COLOMBI, E., "Rusticitas e vita in villa nella Gallia tardoantica. Tra realtà e rilettura", *Athaenaenum* 84, fasc. II, 1996.
- COLLINS, R., *Early medieval Spain. Unity in diversity (400- 1000)*, Mac Millan Press, Hampshire- London, 1995.
- CONGAR, Y., *La conciencia eclesiológica en oriente y occidente del siglo VI a XI*, Herder, Barcelona, 1963.
- CONNOLLY, E. y otros, (eds), *Saints and their authors: Medieval studies in honour of John K. Walsh*, The Hispanic seminary of Medieval studies, Madison, 1990.
- , "Caballeros, monjes y maestros de la Edad Media", *Actas de las V jornadas medievales*, Méjico, 1996.
- CONTE, E., "Droit médiévale. Un débat historiographique italien", *Annales HSS* 57, n°6, nov- dec. 2002.
- CONTI, P. "Bucelarii ed excercitales, leudes, e gardingi nella *Lex visigothorum*", en VIOLANTE, C., (ed.), *Nobilitá e chiesa nell medioevo*, Louverne, Roma, 1993.
- CORDOGLIANI, A., "Textes du comput espagnol du VII^e siécles", *Hispania Sacra* VI, n°7, ene- jun, 1958.
- CORNELL, T. *Los orígenes de Roma (c. 1000- 264 a. C.)*, Crítica, Barcelona, 1997.
- CORNFORD, F., *De la religión a la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1984.
- CORTESE, E., "Il processo longobardo tra romanità e germanesimo", *Settimana di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo* XLII, *La giustizia nell' alto medioevo (secoli V- VIII)*, T.I, 1995.
- , *Il diritto nella storia medievale*, vol. I, Il Cigno Galileo Galilei, Roma, 1995.
- CORTIJO CERESO, M.L., "Algunos aspectos sobre el medio rural en la Bética romana. Pagi y vici", *Se parata de Hispania Antiqua* XVII, 1993.
- COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Hachette, París, 1948.

- COX MILLER, P., (1994), *Dreams in Late Antiquity. Studies in the imagination of a culture*, Princeton, University Press, Princeton, 1994.
- CURCHIN, L., "Non slave labour in Roman Spain", *Gerión* 4, Madrid, 1986.
- CURTOIS, C., "L' evolution du monachisme en Gaule de St. Martin a St. Colomban", *Il monachesimo nell' alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, IV settimana di Spoleto, Spoleto, 1957.
- CHADWICK, H., "Christian doctrine", en BERN, J., *The Cambridge history of Medieval and political thought (c. 350- 1450)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- , *History and thought of the Early Church*, Variorum repr. Ed Londres, 1982.
- CHAMMING'S, L., "Y a-t-il une vérité dans l' image?", *Nova et vetera* LXXIV, ene- mar 1999.
- CHARTIER, R., *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- , *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- CHARTIER, R.; MADERO, M., "Poderes de escritura. Escritura del poder", en *Anales de Historia Antigua, Media y Moderna*, n° 34, 2001.
- CHAUVEI, L., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Elle dici, Turín, 1982.
- CHESNUT, G., *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Mercer University Press, Macon, 1986.
- D' ALÈS, A., *Priscillien et l' Espagne Chrétienne a la fin; du IV é. siècle*, Beauchesne et ses fils, París, 1936.
- DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le "cesaropapisme" byzantin*, Gallimard, París, 1996.
- DAHAN, G., *L' exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval. XII- XIV siècle*, ed. Du Cerf, París, 1999.
- DALEY, B., *The hope of the early Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- DALY, R., "The power of sacrifice in ancient Judaism and Christianity", *Journal of ritual studies*, n° 4, 1990.
- DANIELOU, J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Ed. du Seuil, París, 1961.
- DANIELOU, J.; MARROU, H., *The Christian centuries. The first six hundred years*, Darton, Longmann and Todd, Londres, 1964.
- DELEHAYE, H. "Les premiers "libelli miraculorum", *Analecta Bolandiana* XXIX, 1910.
- DE ALMEIDA, F., "Civitas Igaeditanum et Egitania: municipium romain - ville épiscopale wisigothique"; en AAVV, *Thèmes de recherches sur les villes antiques de Occident*, París, 1977.
- De CERTEAU, M., "Crear: una práctica de la diferencia", *Descartes* VIII, n°10, Marzo, Buenos Aires, 1992.
- *La escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana, Méjico, 1993.
- , *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Méjico, 1996.
- De GAIFFER, B., "Hagiographie et historiographie", XVII *Settimana di Spoleto*, Spoleto, 1970.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T. LXXVII, 1959.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T.LXXXIV, 1966.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T. XCI, 1973.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T.XCII, 1974.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T. XCVI, 1978.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T. XCVIII, 1980.
- , "Hispania et Lusitania", *Analecta Bollandiana* T.CI, fasc. 1-2, 1983.
- De la CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P., "Los distintos "grupos sociales" del noroeste hispánico y la invasión de los suevos", *Studia Historica* I, n° 1, 1983.
- "Del rechazo de la riqueza a la aparición del patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva", *Studia historica* II- III, n°1, 1984- 5.
- *Formas económicas y sociales del monacato visigodo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987.

— “El Imperio, los bárbaros y el control sobre la Bética en el siglo V”, *Actas del primer coloquio de historia antigua de Andalucía*, T. II, Córdoba, 1988.

— “Monacato y sociedad en la Hispania visigoda”, *Codex Aquilarensis. Cuaderno de investigaciones del monasterio de santa María la Real n°2*, Aguilar del Campoo, 1988.

— “El monacato y el noroeste hispano. Un proceso de aculturación”, *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía VII*, 1990.

—, “La recepción del monacato en Hispania”, *Codex Aquilensis. Cuadernos de Investigación del monasterio de Santa María la Real*, Aguilar del Campoo, 1991.

DE MARINI AVONZO, F., “Diritto e giustizia nell’ Occidente tardoantico” *Settimana di studio del centro italiano di studi sull’ alto medioevo XLII, La giustizia nell’ alto medioevo (secoli V- VIII)*, T.I, 1995.

DE MARTIN DE VIVIÉS, P., *Apocalypses et cosmologie du salut*, Cerf, París, 2002.

De MIER VELEZ, A., “Supersticiones entre los cristianos visigodos francos”, *Religión y cultura XLI n° 195*, oct- dic., 1995.

De PINA, A., “San Martín de Dumio y la sobrevivencia de la mitología suévica”, *Braccara Augusta IX- X*, fasc. 1-4, ene 1958- dic. 1959.

De VOGÜÉ, A., *Grégoire le Grand. Dialogues. Bibliographie et cartes.*, ed. Du Cerf, París, 1978.

Del CASTILLO, A., “La *collatio lustralis* en el régimen fiscal del reino visigodo”, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía VIII*, 1991.

Del VALLE, C., “Tajón de Zaragoza (ca. 600- 680)”, en del VALLE RODRÍGUEZ, E., (ed.) *La controversia judeo- cristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid, 1998.

—, “Julían de Toledo”, en del VALLE RODRÍGUEZ, E., (ed.) *La controversia judeo- cristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid, 1998.

DELAPLACE, C., “Les origines des églises rurales (Ve- Ve siècles). À propos d’ une formule de Grégoire de Tours”, *Histoire et Sociétés Rurales* 18, 2002.

- DELEUZE, G., *Foucault*, Paidós, Méjico, 1991.
- DELEUZE, G., GUATTARI, G., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.
- DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. y otros, *La religión*, Ediciones la Flor, Buenos Aires, 1995.
- DETIENNE, M., *Les maîtres de verité dans la Grece archaïque*, La decouverté, París, 1990.
- DÍAZ, A., "Las relaciones de dependencias no esclavistas y el concilio de Elvira", *Memorias de Historia Antigua* 2, 1978.
- DÍAZ, P. "City and territory in Hispania in Late Antiquity", en BROGIOLO, G. ; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N., *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brill, Leiden- Boston- Köln, 2000.
- DÍAZ y DÍAZ, M., "Sobre la compilación historiográfica de Valerio del Bierzo", *Hispania Sacra* VI, nº 7, ene- jul., 1951.
- "Sermo. Sus valores lingüísticos y retóricos", *Hellmantica* XI, nº 34, ene- abril, 1960.
- , *Liturgia y latín*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1969- 1970. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1970.
- , "La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000", XVII Settimana di Spoleto, Spoleto, 1970.
- , "La *Lex visigothorum* y sus manuscritos. Un ensayo de interpretación", *AHDE* XLVI, 1976.
- , "Cuestiones en torno al culto de santa Leocadia", en CONNOLLY, J.; DEYERMOND, A.; DRILLON, B., *Saints and their authors. Studies in Medieval Hispanic hagiography in honour of John K. Walsh*, Madison, 1990.
- , *Vie chrétienne et culture dans l' Espagne du VII^e au X^e siècles*, Variorum, Hampshire, 1992.
- , "La cultura escrita en La Rioja del siglo X" *II semana de estudios medievales, Nájera, 5/9 de Agosto 1991*, Instituto de estudios riojanos, Logroño, 1992.
- , "Sobre los problemas bibliográficos del mundo visigodo", *Archivos leoneses*, 93-4, Ene- dic., 1993.

- , "Notas sobre el distrito de Lugo en la época sueva", *Hellmantica* XLVI, ene- dic., 1995.
- , "Problemas y perspectivas del latín medieval hispano", PÉREZ GONZÁLEZ, M. (coord) *Actas del primer congreso nacional de Latín medieval*, Universidad de León, León, 1995.
- , "La circulation de manuscrits dans la péninsule ibérique du VII^e. au X^e. siècles, *Cahiers du civilisation medieval* n^o4.
- DIERKENS, A., "Réflexions sur le miracle au Haut Moyen Age", en AAVV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXV congrès de la SHMES, (Orleans, Juin 1994)*, Publications de la Sorbonne, París, 1995.
- DIEZ GONZÁLEZ, F., y otros, *San Fructuoso de Braga y su tiempo*, León, 1966.
- DÍEZ MERINO, L. "San Isidoro de Sevilla y la polémica judeo-cristiana", en del VALLE RODRÍGUEZ, E., (ed.) *La controversia judeo- cristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid, 1998.
- DOBB, M., *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, S^o XXI, Buenos Aires, 1971.
- DOCKÉS, P. *La liberación medieval*, FCE, Méjico, 1984
- DOPSCH, A., *The economic and social foundations of European civilization*, Harcourt, Brace and Co, New York, 1937.
- DUBY, G., *L' Europe au Moyen Âge*, Flammarion, París, 1984.
- , *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500- 1200)*, s^o XXI, Madrid, 1985.
- , *Economía rural e vida no campo no ocidente medieval*, vol. I y II, Edicoes 70, Lisboa, 1987.
- , *El caballero, la mujer, el cura*, Taurus, Madrid, 1987.
- , "¿El Feudalismo, una mentalidad medieval?", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, S^o XXI, Madrid, 1993.
- , "El señorío y la economía campesina. Alpes del sur, 1338", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, S^o XXI, Madrid, 1993.
- , "Estructuras del parentesco y nobleza en la Francia del norte en los siglos XI y XII", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, S^o XXI, Madrid, 1993.
- , "Los orígenes de la caballería", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, S^o XXI, Madrid, 1993.

- DUBY, G., LÉVY- STRAUSS, C., *Histoire de la famille*, T. I, Armand Colin, París, 1986.
- DUCROT, O., *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- DUCHESNE, L., *L' Eglise au VI é siècle*, Fontenmary, París, 1925.
- DUPAQUIER, J., "Sedentarité et mobilité dans l' ancienne société rural. Enracinement et ouverture: faut- il vraiment choisir?", *Histoire et sociétés rurales* 18, 2º semestre 2002.
- DURAND, J.; SCHEID, J., "'Rites" et "Religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des grecs et des romaines", *Archives sciences sociales des religions* 85, Jan- mars 1994.
- DURLIAT, J., *Les finances publiques de Diocletien aux carolingiens (284- 889)*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1990.
- DUVAL, N., "Architecture et liturgie: les rapports de l' Afrique et de l' Hispanie à l' époque byzantine", *V reunió d' arqueología cristiana hispánica*, Institut d' estudis catalans, Barcelona, 2000.
- ECO, U., *La estrategia de la ilusión*, editorial Lumen/ ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1995.
- , *Tratado de Semiótica General*, Lumen, Barcelona, 1995.
- ELIAS, N., *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de cultura económica, México, 1994.
- ELSNER, J., *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford University Press, Oxford- New York, 1998.
- ESCRIBANO, M., "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV DC", *Studia Historica* VIII, 1992.
- ESCRIBANO, M., "Usurpación y religión en el siglo IV DC. Paganismo, cristianismo y legitimación política" *Antigüedad y Cristianismo*, 1990.
- ESTEPA, C.; PLACIDO, D., *Transiciones en la antigüedad y Feudalismo*, Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 1998.
- FEAR, A., *The lives of the visigothic fathers*, Liverpool University press, Glasgow, 1997.

- FERNÁNDEZ ALONSO, J., "La disciplina penitencial en la España romano- visigoda desde el punto de vista pastoral", *Hispania Sacra* VI, jul.- dic., 1951.
- FERNÁNDEZ AMESTO, F., *Historia de la verdad y una guía para perplejos*, Herder, Barcelona, 1999.
- FERNÁNDEZ ORTÍZ de GUINEA, L., "Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano- visigoda", *Studia historica Historia Antigua* XII
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Del esclavismo al colonato en la Bética del siglo III", *Memoria de Historia Antigua* II, 1978.
- "Comportamiento y alternativas cristianas en una época de crisis: el testimonio de Cipriano", *Memorias de Historia Antigua* V, 1981.
- FERNÁNDEZ URIEL, P.; VIDAL MANZANARES, C., "Familia y Oikos. Un estudio puntual sobre la composición socio económica de las primitivas comunidades cristianas", *Antigüedad y Cristianismo* XII, 1995.
- FERREIRA do AMARAL, J., "O reino suevo (550- 585): alguns condicionalismos socioeconómicos", *Bracara Augusta* XXXVI, nº 81- 82, Ene- dic 1982.
- FERREIRO, A., *The visigoths. Studies in culture and society*, Brill, Leiden- Boston- Köln, 1999.
- FESTUGIÈRE, A., *La révélation d' Hermes Tremegiste*, Gabalda et Co ed., París, 1950.
- FOLEY, J., "The implications of oral Tradition", en NICOLAISEN, W., *Oral tradition in the Middle Ages*, Center for Medieval and Early Renaissance studies, New York, 1995.
- FONAY WEMPLE, S., "Le donne fra la fine del V e la fine del X secolo", en DUBY, G, y PERROT, M., *Storia delle donne*, Laterza, Roma- Bari, 1990.
- FONTAINE, J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l' Espagne wisigothique*, Etudes Agustiniennes, París, 1959 (2 vols).
- , "Fins et moyens de l' enseignement ecclésiastique dans l' Espagne wisigothique", *La scuola nell' occidente latino dell' Alto Medioevo. XIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo*, T. I, Spoleto, 1972.

- , "La romanité de Saint Benoit. Vocables et valeurs dans la *Regula Benedictii*", *Revue de Etudes latines*, LVIII, 1980.
- *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle*, Variorum, London, 1986.
- , "Comment doit on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature chrétienne du IV^e siècle?" *Philologus* 13, vol. I, 1988.
- , "Isidoro de Sevilla frente a la España bizantina" *V reunió d'arqueología cristiana hispánica*, Barcelona, 2000.
- , *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Buenos Aires, 2002.
- FONTAINE, J.; PETRIE, CH. (dir.), *Le monde latin et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985.
- FONTAINE, J.; HILLGARTH, J. (eds.), *The seventh century. Change and continuity*, University of London, Londres, 1992.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, T. III, Siglo XXI, Buenos Aires, 1991.
- , *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992
- , *Las palabras y las cosas*, S^o XXI, Méjico, 1993.
- , *Nietzsche, Freud, Marx*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1996.
- FOURQUIN, G., "Le premier Moyen Age", en DUBY, G., y WALLON, A., *Historie de la France rurale*, Seuil, Paris, 1975.
- FREND, W., "As a new eye-witness of the barbarian impact on Spain", *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, VII, 1990.
- FUNES, L., "Don Juan Manuel: inscripción del sujeto en el texto medieval", Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Febrero de 2000.
- , "Don Juan Manuel: inscripción del sujeto en el texto medieval", Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Febrero de 2000.
- FUSTEL de COULANGES, *La ciudad antigua*, Porrúa, Méjico, 1994
- GADAMER, H., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, 1988.

- GALÁN SÁNCHEZ, P., *El género historiográfico de la crónica. Las crónicas hispanas de la época visigoda*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994.
- GALLEGO, J. (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2003.
- GANSHOF, F., *Qu'est-ce que la féodalité?*, Tallandier, París, 1982.
- GARCÍA de CORTÁZAR, A., *La época medieval*, Cátedra, Madrid, 1989.
- , "Yermo estratégico, encuadramiento social. Final de una sociedad de tipo antiguo en Castilla en los siglos VII- X ", *Anales de Historia Antigua y Medieval* 28, 1995.
- GARCÍA de la FUENTE, O., *Latín bíblico y latín cristiano*, CEES, Madrid, 1994.
- GARCÍA GALLO, A., "Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda", *AHDE* XIII, 1936- 41.
- , "Notas sobre el reparto de tierras entre visigodos y romanos", *Hispania* IV, 1941.
- , "Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y las costumbres visigodas", *AHDE* XLIV, 1974.
- GARCÍA GUINEA, M; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J; MAGARIAGA DE LA CAMA, B. "El Castellar. Villajimena (Palencia). Excavación arqueológica", *España* 22, Ministerio de Educación Nacional, Madrid, 1963.
- GARCÍA GUINEA, M; VAN DEN EYNDE CERUTI, E., "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento romano-medieval de Canosa- Rebolledo (Valdeolea- Cantabria), *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de santa María la Real* nº 4, Aguilar del Campoo, enero 1991
- GARCÍA HERRERO, G., "Julián de Toledo y la realeza visigoda", *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* VIII, 1991.
- GARCÍA MORENO, L., "Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI", *Hispania Antiqua*, I, 1971.
- , "Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo", *AHDE* XLIV, 1974.
- , *La religión griega*, Sº XXI, Madrid, 1975.

- , “El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad Tardía”, *Anexos del CHE*, 1983.
- , *Historia de la España visigoda*, Cátedra, Madrid, 1989.
- , “La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940- 1985)”, *Hispania* 175, Mayo- agosto, 1990.
- , “Propaganda religiosa y conflicto político en la epigrafía de la época visigoda”, *Separata de las actas del coloquio internacional de epigrafía, cultura y sociedad en Occidente*, Barcelona, 1991.
- , “Elites e iglesia hispana en la transición del reino romano al visigodo”, en CANDAU, J.; GASCO, F.; RAMÍREZ de VERGER, A., (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Ediciones clásicas, Madrid, 1991.
- , “El habitat rural disperso en la península ibérica durante la Antigüedad tardía (siglos V_ VII)”, en *Antigüedad y Cristianismo VIII*, Murcia, 1991.
- , “Los últimos tiempos del reino visigodo”, *Separata del Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1992.
- , “El Estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia”, *Separata del Colloque international du CNRS*, París- Madrid, 1992.
- , “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas”, *Habis* 24, 1993.
- , “El término *sors* y relacionados en el *Liber Iudicorum*. De nuevo el problema de la división de tierras entre godos y provinciales”.
- , “Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua”, *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4, Conserjería de educación y cultura, Comunidad de Madrid, Madrid, 1997.
- , “Etnia goda e Iglesia hispana”, *Hispania Sacra* 54, 2002.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, T.I, BAC, Madrid, 1979.
- GARNSEY, P.; SALLER, R., *El Imperio romano. Economía, sociedad, cultura*, Crítica, Barcelona, 1991.
- GARNSEY, P., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

- GAUVARD, C., "Le rituel, objet de l'histoire", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.
- GAUVARD, C y otros, "Normes, droit, rituel et pouvoir", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.
- GEARY, P., *Before France and Germany. The Creation and transformation of the Merovingian World*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.
- , *Furta Sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey, 1990.
- , *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Aubier, 1996.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- GIARDINA, A. y otros, *El hombre romano*, Alianza, Madrid, 1991.
- GIL, "judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII" *Hispania Sacra* 30, 1977.
- GIMENO BLAY, F; TRENCHS ODENA, J., "La paleografía y la diplomática en Hispania" *Hispania* L/2 n° 175, 1990.
- GINZBURG, C., "Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de Georges Dumézil", en *Mitos, emblemas, índices. Morfología e Historia*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- , *El queso y los gusanos*, Muchnik eds. Barcelona, 1999.
- GIORDANO, O., *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983.
- GIRARD, P., *Manuel élémentaire de droit romain*, Arthur Rousseau ed., Paris, 1918.
- GIULIANI, A., *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Giuffré, Milán, 1971.
- GODELIER, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, s° XXI, Madrid, 1985.

- GODOY FERNÁNDEZ, C.; Algunos aspectos del culto a los santos durante la Antigüedad tardía en Hispania", *Pyrenae* 29, 1998.
- GODOY FERNÁNDEZ, C.; dels S. GROS I PUJOL, "L' oracional hispanic de Verona i la topografia cristiana de Tarraco a l' Antiguitat tardana: possibilitats y límits", *Pyreneae* 25, 1994.
- GOFFART, W., "From Roman taxation to medieval signeurie: three notes", *Speculum* XVII, nº 2, abril 1972, y XLVII, nº 3, julio 1972.
- , *The narrators of barbarian history (ad 550- 800), Jordanes, Gregory of Tours Bede and Paul the Deacon*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., "El cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410", *Memorias de Historia Antigua* IV, 1981.
- GONZÁLEZ COBOS, A., "Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato", *Hispania Antiqua* III, 1973.
- GONZÁLEZ- COBOS DÁVILA, A., "Monacato: sociedad y Siglo IV" *Hellmantica*, XLIX, Sept- dic. 1998.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., "Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena", *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía* XII, 1995.
- GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona, 1986.
- GOULD, G., *The desert fathers on monastic communities*, Clarendon Press, Oxford,
- GRAMSCI, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura, Nueva visión*, Buenos Aires, 1997.
- GRIESENBERGER, A., "El jaciment de Rhode a la fi de l' Antiguitat tardana. Els contextos del segle VII d.C a la Ciutadella de Roses (Alt Empordá, Girona)." *Pyrenae* 29, 1998.
- GRIFFIN, M., "Philosophy, politics and politicians at Rome", en GRIFFIN, M., BARNES, J., *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- GRIMAL, P., *La mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1998.

GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso, Cristianismo y el hombre actual* 69, Madrid, 1965.

GUENNEÉ, B., "Histoires, Annales, chroniques. Essay sur les genres historiques au Moyen Age", *Annales ESC* 28, 1973.

—, "Histoire et chronique. Nouvelles réflexions sur les genres historiques au moyen age", *La chronique et l'histoire au Moyen Age. Colloque des 24 et 25 mai 1982*.

GUERREAU, A., *El feudalismo un horizonte teórico*, Barcelona, 1988.

—, "Política/Derecho/Economía/Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?" en R. Pastor (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, CSIC, Madrid, 1990.

—, *El futuro de un pasado. La edad media en el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2002.

GUERREAU- JALABERT, A., "L' ecclesia medievale, une institution totale", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.

GUIANCE, A., "Las apariciones de los santos en la hagiografía altomedieval castellana: estructuras y función", *Temas Medievales* 9, 1999.

—, "De Prudencio al siglo XII: el tema de la profecía en la literatura hagiográfica castellana", *Temas Medievales* 10, 2000-1.

—, "Nacionalismos hagiográficos: la idea de España en la hagiografía altomedieval hispana", *Temas Medievales* 11, 2002-3.

GUREVIC, A., *Las categorías del mundo medieval*, Taurus, Madrid, 1990.

GUTIÉRREZ LLORET, S., "El poblamiento tardorromano en Alicante a través de los testimonios materiales: estado de la cuestión y perspectivas", *Antigüedad y cristianismo* V, Murcia, 1988.

HÄGG, T.; ROUSSEAU, P. (eds.), *Geek biography and panegyric in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2000.

HALBWACHS, M., "La reconstruction du passé", en *Les cadres sociaux de la mémoire*, Mouton, París, 1976.

- HALDON, J., "Bizancio y el temprano Islam. Análisis comparativo de dos formaciones sociales tributarias medievales, *Anales de Historia Antigua, Media y Moderna*, 35-6, 2003.
- HAMELINE, J., "Théâtralité de la liturgie", *La maison Dieu* 219, 1999/ 3.
- HEATHER, P., ed., *The visigoths from the migration period to the seventh century. An ethnographic perspective*, The Boydell Press, 2003.
- HEFELE, C., *Histoire des conciles*, T.I., parte 1ª, Letouzy et Ané, París, 1907.
- HEN, Y. ; INNES, M. (ed.), *The uses of the past in the early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- HENRIET, P., "Sacralités royales en Péninsule ibérique. Formes, limites, modalités" en *Études et travaux. Centre d' études médiévales Auxerre* 8, 2004.
- HERRIN, J., *The formation of Christendom*, Princeton, 1989.
- HILL, J., "Reform and resistance: Preaching styles in Anglo-saxon England", Université Catholique de Louvain, *De L' homélie au Sermon: histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la neuve, 1993.
- HILLGARTH, J., "Historiography in visigothic Spain", XVII Settimana di Spoleto, Spoleto, 1970.
- , *Christianity and Paganism. The conversion of Western Europe 350- 700*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1989.
- HODGES, R.; WHITEHOUSE, D., "La decadencia del Imperio Romano de occidente", en LITTLE, R.; ROSENWEIN, W. (eds.), *La edad media a debate*, Akal, Madrid, 2003.
- HONKO, L., "The problem of defining myth"; en DUNDES, A., (ed.), *Sacred narrative. Readings on the theory of myth*, Universidad de California, Berkeley, 1984.
- HOURCADE, E., y otros, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Biblos, Buenos Aires,
- HUBERT, M., *Institutions politiques et sociales de l' Antiquité*, Dalloz, París, 1999.
- IGLESIAS FERREIRÓS, A., "El proceso del conde Bera y el problema de las ordalías", *AHDE* 51, T. LI, 1981.

- INGLEBERT, H., *Interpretatio cristiana. Les mutations des savoirs, cosmographie, géographie, ethnographie histoire dans l'antiquité chrétienne (30- 630 apr. J-C)*, Institut d' études agustiniennes, Paris, 2001.
- INNES, M., "Memory, orality and literacy in an early medieval society", *Past and Present*, 158, Febr. 1998.
- INÍGUEZ HERRERO, J., *Arqueología cristiana*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- ISLA FREZ, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, CSIC, Madrid, 1992.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, CFE, Madrid, 1995.
- JAKOBSON, R., *Lingüística y poética*, Cátedra, Madrid, 1988.
- JAMES, E., (comp.), *Visigothic Spain. New approaches*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- JEANROD, W., "The significance of revelation for biblical theory", *Biblical interpretation. A journal of contemporary approaches*, VI, nº 2, abr. 1998.
- JEDIN, H., *Manual de la Historia de la Iglesia*, T. I, Herder, Barcelona, 1966.
- JIMENEZ GARNICA, A., "Los primeros establecimientos permanentes de visigodos en España", *Hispania* XLII, n 152, sept- dic., 1982.
- , "Consideraciones sobre la trama social en la Hispania temprana visigoda", *Pyreneae* 26, 1995.
- JONES, A., *The later Roman Empire (284- 602)*, T. I y II, Basil Blackwell, Oxford, 1964.
- JUNGMANN, J., *Missarum sollemnia. Expkication génétique de la Messe romaine*, T. I, éditions Montaigne, Paris, 1951.
- JUSSEN, B., "Liturgy and legitimation or how the gallo-Romans ended the Roman Empire", en JUSSEN, B., (ed.), *Ordering medieval society. Perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations*, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 2001.
- KANTOROWICZ, E., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.

- KELLER, H., "Oralité et écriture", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.
- KERLOUÉGAN, F., "Le Haut Moyen Age Latin. (périodisation, bibliographie)", *Lalies* 15, 1995.
- KIECKHEFER, F., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- KING, P., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Alianza, Madrid, 1981.
- KRISTEVA, J., "La productivité appelée texte", *Comunicaciones*, Editorial Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- , *Semiotica 1*, Fundamentos, Madrid, 1981.
- KRÜGER, K., *Die Universalchroniken*, Brepols- Turnhout, Turnhout, 1976.
- KUCHENBUCH, L., "Ecriture et oralité. Quelques compléments et approfondissements", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.
- LACOSTE, Y., *Paisages politiques*, Librairie Générale française, Paris, 1990.
- LANDES, R., "Millenarismus absconditus. L' historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu' à l' an Mil" *Le Moyen Age*, n° 3-4, T. XCVIII, 1992.
- LANDES, R., "Sur les traces du Millennium: La "Via negativa", *Le Moyen Age* n° 1, T. XCIX, 1993.
- LANDES, R., "Lest the millenium be fulfilled: apocalyptic expectations and the pattern of western chronography (100- 800 CE), en VERBEKE, W.; VERHELST, D.; WELKENHEYSEN, A., *The use and abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven University Press, Leuven, 1988.
- LANE FOX, R., *Pagans and Christians*, Harper and Row, San Francisco, 1986.
- LAPESA, R., *Historia de la lengua española*, Escelicer, Madrid, 1950.

- LAPIEZA ELLI, A., *Introducción al derecho romano*, Cooperadora de derecho y ciencias sociales, Buenos Aires, 1972.
- LARREA, J., "El obispado de Pamplona en la época visigótica", *Hispania Sacra*, XLVIII, n° 97, 1996.
- LATOURELLE, R., *Miracles de Jésus et Théologie du Miracle*, ed. Du Cerf, París, 1986.
- LAW, V., *Grammar and grammarians in the Early Middle Ages*, Longman, London- New York, 1997.
- LECLERC, J., "L'écriture Sainte dans l' hagiographie monastique du Haut Moyen Âge", XVII Settimana di Spoleto, Spoleto, 1970.
- LEAR, F., "The public law of the visigothic code", *Speculum* XXVI, n°1, ene 1951.
- LEBECQ, S., "The role of monasteries in the Frankish world", en HAUSEN, I; WICKHAM, C., *The long eighth century. Production, distribution and demand*, Brill, Leiden- Boston- Köln, 2000.
- LEVI- STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, Buenos Aires, 1990.
- LÉVY, G., *La herencia inmateral. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Nerea,
- LÉVY, J., *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Age. Depuis la Renaissance du Droit Romain jusqu' à la fin du XIV siècle*, Librairie du Recueil Sirey, París, 1939.
- LE JAN, R. *La société du Haut Moyen Âge (Vie- IX siècle)*, Armand Colin, París, 2003.
- LE BRAS, G., *Histoire du droit et des institutions de l' Eglise en Occident*, T I, II, III, Sirey, París, 1955.
- LE GOFF, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- , *En busca de la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- LIEBENSCHUETZ, J., *The decline and fall of the Roman city*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- LINAGE CONDE, A., "El ideal monástico de los padres visigodos", *Ligarza* 7, Sept. 1978.
- LINAGE CONDE, A., "Problemática de la *Regula Benedictii*", *Hispania Antiqua* III, 1973.

- , "Isidoro de Sevilla. *De monachis (Etymologiarum VI, 13)*, 1974.
- LINDER, M.; SHEID, J., "Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne", *Arch. De Sc. Soc. des Rel.*, 81, 1993.
- LOMAS SALMONTE, J., "VIII concilio de Toledo (653): La Biblia en el tomo regio y en el debate sobre la legislación de Chindasvinto", *Excerpta Philologica*, X- XII, 2000- 2002.
- LOMAS SALMONTE, J.; DAVIS, F., (eds), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Universidad de Cádiz, 1992.
- LONGÈRE, J., *La prédication médiévale, Études augustinienes*, París, 1983.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P.; LOMAS SALMONTE, J.; *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004.
- LÓPEZ CAMPUYANO, M., "Obispo, comunidad y organización social. El caso de las *Vitae Emilianii*", en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*.
- LÓPEZ TEJIDO, E., "El rito hispano- visigodo: síntesis y nuevas perspectivas", *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4, Conserjería de educación y cultura, Comunidad de Madrid, Madrid, 1997.
- LORD, A., "Oral composition and "Oral residue" in the Middle Ages", en NICOLAISEN, W., *Oral tradition in the Middle Ages*, Center for Medieval and Early Reinassence studies, New York, 1995.
- LORING GARCÍA, M., "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península a fines del Imperio Romano", *Studia Historica* IV- V, nº1, 1986-7.
- LOSCHIAVO, L., *Figure di testimoni e modelli processuali tra antichità e primo medioevo*, Giuffré ed., Milano, 2004.
- LYNCH, C.; GALINDO, P., *San Braulio, Obispo de Zaragoza. Su vida y sus obras*, CSIC, Madrid, 1950.
- MACKENNA, S., *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom*, Washington, 1938.

- MADERO, M., *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII- XV)*, Taurus, Madrid, 1992.
- MAIER, F., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III al VII, siglo XXI*, Méjico, 1984.
- MAINGUENEAU, D., *Introducción a los métodos del análisis discursivo*, Hachette, Buenos Aires, 1989.
- MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984.
- MALUQUER de MOTES, J.; "Formación y desarrollo de la cultura castreña", *Pyrenae* 22-3.
- MANSILLA, D., "Orígenes de la organización metropolitana en la española", *Hispania Sacra* XII, nº 24, 1959.
- MANNEL NOEL, J., "Ritual, Religion and the Law: transformations in architecture under the Tetrarchy", en JONES HALL, L. (ed.), *Confrontation in Late Antiquity, Imperial Presentation and Regional adaptation*, Orchard Academy, Cambridge, 2003.
- MARIN, L., *Des pouvoirs de l' image. Gloses*, Ed. du Seuil, París, 1993.
- , *De la représentation*, Gallimard- Le Seuil, París, 1994.
- MARROU, H., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- , "Saint Augustine, Orose et l' Agustinisme historique", XVII *Settimana di Spoleto*, Spoleto, 1970.
- MARSILI, S., "La liturgia. Panorama histórico generale", *Anamésis* 2, Marietti, Casa de Monferrato, 1978.
- MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l' Espagne visigothique*, Septentrion, París, 2003.
- MARTÍNEZ, G., "Un tratado visigótico sobre la penitencia", *Hispania Sacra* XIX, nº 37, ene-jul., 1966.
- MARX, C., *Trabajo asalariado y Capital. Salario, precio, y ganancia*, Anteo, Buenos Aires, 1974.
- , *El Capital. Crítica de la Economía Política*, 8 vols, sº XXI, Madrid, 1983.
- , *Introducción general a la crítica de la economía política*, 1857, Cuadernos de pasado y presente, Méjico, 1985.

- , *Formaciones económicas precapitalistas*, Cuadernos de Pasado y presente, Méjico, 1987.
- MARX, C.; ENGELS, F., *Manifiesto comunista*, Ediciones Pluma, Buenos Aires, 1974.
- MASOLIVER, A., *Historia del monacato cristiano*, vol. I, Encuentro, Madrid, 1993.
- MASURE, E., *Le passage du visible a l' invisible. Le signe. Psychologie, histoire, mystère*, Bloud & Gay, París, 1953.
- MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, París, 1950.
- McCORMICK, M., *Les Annales du Haut Moyen Âge*, Brepls-Turnholt, Louvain, 1975.
- MC KITTERICK, R., *The uses of literacy in Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Mc MULLEN, R., *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, Les Belles Lettres, París, 1998.
- MC. KEON, R., "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum* XVII, n. 1, Ene- 1942.
- Mc. KITTERICK, R., *The early Middle Ages. Europe 400- 1000*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- MEDINA MORALES, D., "Anotaciones ius- filosóficas acerca de la tónica ruptura entre Roma y la nación visigótica en los tiempos de Eurico", *Actas del I coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, T. II, Córdoba, 1988.
- MELVILLE, G., "Le problème des connaissances historiques au Moyen Age. Compilation et transmission des textes", en *La Historiographie médiévale en Europe. París 29 mars- 1er. Avril 1989*, Éditions du CNRS, París, 1991.
- , "L' institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l' histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España*, T. III, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.
- , "Sobre la crónica pseudo- isidoriana", *CHE* XX, 1953.

—, "Los godos y el origen de la epopeya española", *I goti en Occidente. III settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto, 1956.

—, *Manual de gramática histórica española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

MEREA, P., "Estudios de derecho privado visigodo", *AHDE* XVI, 1945.

—, *Estudios de derecho visigótico*, Universidad de Coimbra, Coimbra, 1948.

MEYVAERT, P., "Bede, Cassiodorus and the *Codex Amiantinus*", *Speculum* 71, nº4, oct. 1996.

MIETHKE, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993.

MILLARES CARLO, A., *Consideraciones sobre la escritura visigótica cursiva*, Centro de estudios e investigaciones "San Isidoro", León, 1973.

MOHL, F., *Chronologie du latin vulgaire*, Librairie Émile Bouillon éditeur, París, 1899.

MOLE, C., "Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio", *Sicolorum gymnasium* XXVIII, nº1, ene-jun., 1965.

MOLONEY, F., *El evangelio Juan*, Verbo divino, Estella, 2005.

MOMIGLIANO, A., "L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320- 550 d.C)" *XVII Settimana di Spoleto*, Spoleto, 1970.

—, y otros, *El conflicto entre el Paganismo y el Cristianismo en el siglo IV*, Alianza, Buenos Aires, 1989.

—, *Ensayos De historiografía antigua y moderna*, FCE, Méjico, 1993.

—, *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, Méjico, 1996.

MONTENEGRO DUQUE, A., "Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del priscilianismo", *Anexos del CHE, Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz*, T.I, 1983.

MORELAND, J., "Concepts of early medieval economy", en HAUSEN, I; WICKHAM, C. (eds), *The long eighth century. Production, distribution and demand*, Brill, Leiden- Boston- Köln, 2000.

- MORSEL, J., *L' aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (Ve- Xve siècle)*, Armand Colin, París, 2004.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manual de Retórica*, Cátedra, Madrid, 1991.
- MOUNIN, G., *La lingüística del siglo XX*, Gredos, Madrid, 1976.
- MULLER, H., "When did latin ceased to be a spoken language?" *Romanic Review* 12, 1921.
- MUNDO, A., "Il monachesimo nella penisola iberica fino al secolo VII. Questione ideologiche e litterarie", *Ilmonachesimo nell alto medioevo e la formazione della civiltá occidentale*, IV settimana de Spoleto, Spoleto, 1957.
- MUNDO, A., "La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos", *Hispania sacra* XVIII, nº35, ene-jul., 1965.
- MURPHY, F., "Julian of toledo and the fall of the visigothic Kingdom in Spain", *Speculum* XXVII, nº1, 1952.
- MURPHY, J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, CFE, Méjico, 1996.
- NIETZCHE, F., "El anticristo", en Idem, *Obras completas de Federico Nietzsche*, X, Aguilar, Buenos Aires, 1958.
- NICOL, W., *The semeia in the fourth gospel. Tradition and redaction* Leiden, Brill, 1974.
- NISSINEN, M., "What 's a prophecy? An Ancient Near East Perspective, in KALNER, J.; STULMAN, L., *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East*, T&T Clark international, London- New York, 2005.
- NOVOA PORTELA, F.; PEREZ CAÑAMARES, E., "La aculturación como modelo de transición social: los mecanismo de la cristianización", *Antigüedad y Cristianismo*, 1991.
- OBARRIO MORENO, J., *Pervivencia del derecho romano en los reinos hispano medievales*, (sº V- XIII) Club Universitario, Alicante, 1996.
- ORELLA, J., "La penitencia en Prisciliano (340- 385)", *Hispania Sacra* XXI, nº 41-42, 1968.
- ORLANDIS, J., "Las consecuencias del delito en el derecho de la Alta Edad Media", *AHDE* XVIII, 1947.

- , "Los monasterios familiares durante la Alta Edad Media", *AHDE XXVI*, 1956.
- , "La reina en la monarquía visigótica", *AHDE XXVII-XXVIII*, 1957-8.
- , "En torno a la noción visigótica de tiranía", *AHDE XXIX*, 1959.
- , "Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica", *Anuario de Estudios Medievales I*, Barcelona, 1964.
- , "El elemento germánico en las iglesias católicas en el siglo VII", *Anuario de Estudios medievales II*, 1966.
- "Sobre el origen de la *lex in confirmatione concilio*", *AHDE XLI*, 1971.
- , "La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo", *AHDE XLVIII*, 1978.
- , "La ambigua jurisdicción de la metrópolis toledana", *CHE LXIII-LXIV*, 1980.
- , "El arrianismo visigodo tardío", *CHE LXV-LXVI*, 1981.
- , "Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina", *Anexos al CHE*, Buenos Aires, 1983.
- , "El ejército y el pueblo visigodo desde su instalación en el Imperio hasta el reino visigodo de Tolosa", *Studia Historica II-III*, nº1, 1984-5.
- , *Historia de España. Época visigoda (409- 711)*, Vol. 4, Gredos, Madrid, 1987.
- , *Historia del reino visigodo español*, Rialp, Madrid, 1988.
- , "Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España", GONZÁLEZ BLANCO, A.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., (eds.), *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, 1990.
- MAYEUR, J-M; PIETRI, CH; PIETRI, L.; VAUCHEZ, A.; VENARD, M., (comps.) *Histoire du Christianisme*, vol. 3: "Les Églises d' Orient et d' Occident (432- 610)", Desclée, París, 1998.
- ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D.; *Historia de los concilios de la España Romana y visigoda*, Eunsa, Pamplona, 1986.
- OSABA, E., *El adulterio uxorio en la Lex visigothorum*, Marcial Pons, Madrid, 1997.
- OTERO, A., "Liber iudicorum 4, 5, 5", *AHDE XLI*, 1971.

- PAGELS, E., *Adam, Eve and the serpent*, Vintage Books, Nueva York, 1989.
- , *The gnostic Gospels*, Vintage Books, Nueva York, 1989.
- , *The Origin of Satan*, Penguin, Nueva York, 1997.
- PALAZZO, E., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age. Des origins au XIIIe. Siècle*, Beauchesne, París, 1993.
- , *Liturgie et société au Moyen Age*, Aubier, París, 2000.
- , "Religion et liturgie", en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.
- PAILLARD, J., "Les bases nerveuses du contrôle visuo-Manuel de l'écriture", en SIRIAT, C.; IRIGOIN, J.; POULLE, E., *L'écriture: le cerveau, le oeil et la main*, Brepols, Turhout, 1990.
- PANERO, F., *Servi et rustici. Ricerche per una storia della servitù, dell' servaggi e della libera dipendenza rurale nell' Italia medievale*, Biblioteca della società storica vercellese, Vercelli, 1990.
- PASTOR MUÑOZ, M., *Los Astures durante el Imperio Romano. Contribución a su historia social y económica*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1977.
- PEIRCE, Ch., *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Torino, 1980.
- PÉREZ- PRENDES, J., *Instituciones medievales*, Síntesis, Madrid, 1997.
- PÉREZ SÁNCHEZ, D., "Problemas sociales del reino visigodo de Toledo", *Studia Historica* I, nº 1, 1983.
- , "Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda", *Studia Historica* X- XI, 1992-3.
- , "Ideología cristiana y sociedad en la Galia del siglo V", *Gerion* 13, 1995.
- PETAZZONI, R., "The truth of myth"; en DUNDES, A., (ed.), *Sacred narrative. Readings on the theory of myth*, Universidad de California, Berkeley, 1984.
- PETERS, E., (ed), *Monks, bishops and pagans. Christian culture in uúGaul and Spain (500- 700)*, Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975.

- PETRUCCI, A., "Libro, scrittura e scuola", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*. XLV *Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo*, Spoleto, 1998.
- PETIT- DUTAILLIS, Ch., *La Monarchie féodale en France et en Angleterre (Xe- XIIIe. Siècle)* La Renaissance du Livre, París, 1933.
- PETIT, C., "Lex visigothorum 11,1,"De medicis et egrotis", *CHE* LXVII, LXVIII, 1982.
- "Consuetudo y mox en la *Ley visigothorum*", *AHDE* LIV, 1984.
- , "Iglesia y justicia en el reino de Toledo", *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo III*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986.
- , *Iustitia gothica. Historia social y teología del proceso en la Lex Visigothorum*, Universidad de Huelva, 2001.
- PINA MANIQUE E ALBURQUERQUE, J., "Mapa da Galiza sueva", *Bracara Augusta* IX- X, nº 1-4, ene 1958- Dic. 1959.
- PINELL, J., "Boletín de liturgia hispano- visigodo", *Hispania sacra* X, nº2, jul.- dic., 1956.
- , "El oficio hispano- visigodo", *Hispania sacra* X, nº2, jul.- dic., 1956.
- , "La liturgia hispánica. Valor documental de sus textos para la historia de la teología"; *Repertorios de historia de la ciencias eclesiásticas en España II*, Salamanca, 1971.
- PINYOL RIVAS, J. "La reacción pagana del siglo IV" *Memorias de Historia Antigua* V, 1981.
- PIRENNE, H., *Mahoma y Carlomagno*, Alianza, Madrid, 1985.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D., "El cristianismo y las mutaciones sociales del Noroeste peninsular", GONZÁLEZ BLANCO, A.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., (eds.), *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, 1990.
- POCOCK, J., "The concept of a language and the *métier d' historien*: some considerations on practice", PAGDEN, E., (comp.) *The languages of political theory in Early Modern Europe*, Cambridge University press, Cambridge, 1987.

- POHL, W., "El concepto de etnia en los estudios de la alta edad media", LITTLE, L.; ROSENWEIN, W., (eds), *La edad media a debate*, Akal, Madrid, 2003.
- POHL, W.; REIMITZ, H., *Strategies of distinction. The construction of ethnic communities (300- 800)*, Brill, Leiden, Boton, Köln, 1998.
- PORTER, W., "Monasticismo español primitivo. El oficio monástico", *Hispania Sacra* VI, nº 12, jun. 1953.
- POUILLON, JEAN *Le cru et le su*, París: Ed. du Seuil, 1993.
- PRADO, G. (ed.), *Manual de liturgia hispánica visigótica o mozárabe*, Voluntad, Madrid, 1927.
- PRICE, S., *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- PRICOCO, S., *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Rubettino, Messina, 1992.
- PUENTE OJEA, G., *Fe cristiana, Iglesia, Poder*, Sº XXI, Madrid, 1991.
- RANDBORG, K., "Barbarians, classical Antiquity and the Rise of Western Europe", *Past and Present* 167, noviembre, 1992.
- REALE, G. *Storia della filosofia antica. Le scuole delle età imperiale*, Universidad Católica, Milán, 1978.
- REDFIELD, R., *The little community. Peasant society and culture*, University of Chicago Press, Londres, 1955.
- REININK, G., *Pseudo- Methodius und di Legende vom Römischen endkaiser*, VERBEKE, W.; VERHELST, D.; WELKENHEYSEN, A., *The use and abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven University Press, Leuven, 1988.
- REMENSNYDER, A., "Croyance et communauté. La mémoire des origins des abbayes bénédictines", *Mélanges de l' Ecole Française de Rome, Moyen Âge*, t. 115, I, 2003.
- RICOEUR, P., *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico* T. I, sº XXI, Méjico, 1995.
- RICOEUR, P.; LEVINAS, E., (comps), *La Révelation*, Publication des facultés universitaires de Saint Louis, Bruxelles, 1977.
- RICH, J. (ed.), *The city in Late Antiquity*, Routledge, Londres, 1996.

- RICHARDSON, A., *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Fax, Madrid, 1974.
- RICHE, P., *Education et culture dans l' occident barbare (VI- VIII siècles)*, Ed. Du Seuil, 1962.
- RICHE, P.; LOBRICHON, G., *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, París, 1984.
- RICHTER, M., "A quelle époque a-t-on- cesse de parler latin en Gaule? A propos d' une question mal posée" *Annales* 38, 1983.
—, *The oral tradition in the Middle Ages*, Turnhout- Brepols, Louvain, 1994.
- RIPOLL, G., ARCE, J., "The transformation and end of Roman *Villae* in the west (fourth- seventh centuries): problems and perspectives" en BROGIOLO, G. ; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N., *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brill, Leiden- Boston- Köln, 2000.
- RIPOLL, G., GURT, J. (eds.), *Sedes regiae anni 400- 800*, Barcelona, 2000.
- RIVERA RECIO, J., "¿Cisma episcopal en la Iglesia toledano-visigoda?", *Hispania sacra* I, nº2, jul- dic. 1949.
—, "Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica", *Hispania sacra* VIII, nº 15, 1er. Semestre, 1955.
—, "Las hijas del rey visigodo Atanagildo y ls tragedias de la familia merovingia reinante", *Anexos al CHE*, Buenos Aires, 1983.
- ROBINS, R., "General linguistics in Great Britain (1930- 1960)", en MOHRMANN, C; NORMAN, F; SOMMERFELT, A., *Trends in modern linguistics*, Spectrum, Amberes, 1963.
- RODRÍGUEZ NEILA, J., "El perfil histórico de Córdoba en la época visigoda", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Artes y Letras*, Separata nº 113, Córdoba, 1987.
- ROMERO FERNÁNDEZ PACHECO, J., "Prisciliano y el priscilianismo, radiografía de un debate historiográfico (las fuentes y su problemática, estado de la cuestión y perspectivas de estudio)" *Hispania Sacra* año 40, ene- jul. 1988.
- ROMERO, J., "La historia de los vándalos y suevos de san Isidoro de Sevilla", *CHE* 1-2, 1944.

- , "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento históricopolítico y sus relaciones con la historia visigoda", *CHÉ* VIII, 1947.
- , *La revolución burguesa en el mundo feudal*, S° XXI, Méjico, 1979.
- , *La cultura occidental*, Alianza, Buenos Aires, 1994.
- RÖSENER, W., *I contadini nel medioevo*, Laterza, Roma- Bari, 1989.
- ROUCHE, M., "La alta edad media occidental", en ARIES, P., y DUBY, G., *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1987.
- ROUSSEAU, P., *Ascetics, authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1993.
- ROUSSELLE, A., *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l' Antiquité tardive*, Fayard, París, 1990
- , *La Contamination spirituelle*, Les belles lettres, París, 1998.
- ROVALO, P., "Temporal y santoral en el Adviento visigodo", *Hispania Sacra* XIX, n° 38, jul.- dic., 1966.
- RUBENSTEIN, J., "Liturgy against History: the competing visions of Lanfranc and Eadmer of Canterbury", *Speculum* 74, 1999.
- RUCQUOI, A., "Les Wisigoths fondement de la "nation Espagne", *L' Europe, héritière de l' Espagne wisigothique. Colloque du CNRS tenu à la fondation Singer- Polignac (París, 14- 18 mai 1990)* Encontres de la Casa de Velázquez, Madrid, 1990.
- RUIZ ASENCIO, J., "Nuevos hallazgos visigodos en pizarras", *Archivos Leoneses*, año XLVII, n° 93-4, ene- dic., 1993.
- RUSSELL, J., *The germanisation of early medioeval Christianity, a socio historical approach to religious transformation*, Oxford University press, New York, 1994.
- SALEWAY, B., "What's in a name? A survey of Roman onomastic practice from 700 B.C to 700AC", *The journal of Roman studies* LXXXIV, 1994.
- SALRACH, J., "Défrichement et croissance agricole dans la septimanie et le nord est de la péninsule iberique", *Flaran* 10, 1988.
- , "Del Estado romano a los Reinos germánicos. En torno a las bases materiales del poder del Estado en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media", *De la Antigüedad al Medioevo* (S° IV-

- VIII). III Congreso de Estudios Medievales, Fundación C. Sánchez Albornoz, 1993.
- SALZMAN, M., "The Christianization of sacred time and sacred space", *Journal of Roman Archaeology*, supplementary series number 33, 1999.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *En torno a los orígenes del Feudalismo*, Parte I, T. I, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1942.
- , *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1943.
- , "El aula regia y las asambleas políticas de los godos", *CHE* V, 1946.
- "El *senatus* visigodo. Don Rodrigo, rey legítimo de España", *CHE* VI, 1946.
- , *El estipendium hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1947.
- , "Tradición y derechos visigodos en León y Castilla", *CHE* XXIX-XXX, 1959.
- , "La *ordinatio principis* en la España goda y post visigoda", *CHE* XXXV-VI, 1962.
- , "Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda", *Settimana di Spoleto*, Spoleto, 1962.
- , "La pérdida de España. El ejército visigodo: su protofeudalización", *CHE* XLIII-IV, 1965.
- , *Estudios sobre instituciones medievales españolas*, Universidad Autónoma de Méjico, Méjico, 1965.
- , *Investigación y documentos sobre las instituciones hispánicas*, Ediciones jurídicas de Chile, Santiago, 1970.
- , "Homines, mandationes, iuniores" *CHE* LIII-LIV, 1971.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., "Concilios y sínodos hispanos e historia de la Iglesia española", *Hispania* 175 vol. L/2, mayo-agosto, 1990.
- SÁNCHEZ SALOR, E., "La preocupación por la cronología en los primeros historiadores cristianos", *sodalitas* 2, 1981.
- , "Factores que influyen en los cambios léxicos en la Baja Latinidad", en PÉREZ GONZÁLEZ, M., *Actas del Primer*

- Congreso Nacional de Latín Medieval, León 1- 4 de diciembre 1993, Universidad de León, León, 1995.
- SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Payottheque, París, 1979.
- SCARRY, E., *The body in pain. The making and unmaking of the world*. Oxford University Press. New York- Oxford, 1985
- SCHEID, J., *La religión en Roma*, Ediciones clásicas, Madrid, 1991.
- SCHLAPIRO, M., *Estudios sobre el arte de la Antigüedad Tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1987.
- SCHMITT, J., "La moral de los gestos", en FEHER, M., y otros (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol II, Taurus, Madrid,
- , *La raison des gestes dans l' occident médiéval*, Gallimard, París, 1990.
- , "La croyance au Moyen Age", *Raison presente* 113, París, 1995.
- , "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval", en *Temas Medievales*, 3, 1993.
- , "Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?" en F. Lepori, F Santi (comp.), *Il mestiere di storico del Medioevo*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994.
- SCHMITT, J-C; BASCHET, J., "La "sexualité" du Christ", *Annales ESC* n° 2, mar- abril 1991.
- SCHREINER, K., "La devotion comme pratique sociale, litteraire et visuelle. Acquis et centres d' interets de la medievistique allemande" en SCHMITT, J.; OEXLE, O. (eds) *Les tendances actuelles de l' histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, París, 2002.
- SERRANO, S., *La semiótica. Una introducción a la teoría de los signos*, Montesinos editor, Barcelona, 1988.
- SERRATO GARRIDO, M., *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1993.
- , "La antigüedad tardía en el territorio andaluz", *Gran enciclopedia andaluza del siglo XXI: conocer Andalucía*, vol. 2, Tartessos, 2001.

- , “*Epitaphium Sanctae Paulae* (Hier. Ep. 108): Metamorfosis de una matrona romana”, *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo* KRK ediciones, Oviedo, 2005.
- SHOAF, R., “Medieval studies after Derrida and after Heidegger”, WASSERMAN, J.; RONEY, L., (ed.), *Sign, sentence, discourse. Language in Medieval thought and literature*, Syracuse university press, New York, 1989.
- SISSA, G.; DETIENNE, M., *The daily life of the Greek gods*, Stanford University Press, Stanford, 2000.
- SOT, M., “Le baptême de Clovis et l’entree des Francs en la Romanité”, *Bulletin de l’Association Guillaume Bude* 1, Marzo, 1996.
- SOTOMAYOR, M., “Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania”, *Memorias de Historia Antigua* V, 1981.
- “Romanos pero cristianos: a propósito de algunos cánones del concilio de Elvira”, GONZÁLEZ BLANCO, A.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., (eds.), *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, 1990.
- SPIEGEL, G., “Political utility in Medieval Historiography”, en *The Past as text. The theory and Practice of Medieval Historiography*, John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997.
- STABILE, G., “Teoria della visione come teoria della conoscenza”, *Micrologus* V, 1997.
- STALLEY, R., *Early Medieval architecture*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- TABACCO, G., “Il tema della famiglia e del suo funzionamento nella società medievale”, *Quaderni storici* XI, nº 33, 1976.
- TEILLET, S., *Des Goths à la Nation gothique. Les origines de l’idée de nation en Occident du Ve. au VIIe siècle*, Société d’édition “Les Belles Lettres”, París, 1984.
- TEJA, R., “La cristianización de los modelos clásicos. El obispo”, en FALQUE, E., y GASCO, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1993.
- TEODOROV, T., *La conquista de América. El problema del otro*, Sº XXI, Méjico, 1992.

- THÉRY, P., "Entrée du Pseudo- Denys en Occident", en *Études Dyonisiennes. Holduin, traducteur de Denys*, Librairie philosophique J. Vrien, Paris, 1932.
- THOMAS, Y., "Les ornements, la cité, le patrimoine", *Images romaines, Actes de la table ronde organisée à l' École Normale Supérieure (24- 26 oct. 1996)*, Presses de l' École Normale Supérieure, Paris, 1998.
- , *Los artificios del derecho. Estudios de derecho romano*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- , "Le valeur des choses. Le droit roman hors de la religion", *Annales HSS* 57, n°6, nov- dec. 2002.
- THOMPSON, E., *Los godos en España*, Alianza, Madrid, 1971.
- TONQUÉDEC, J., *Introduction a l' étude du maraveilleux et du miracle*, Beauchesne, Paris, 1916.
- , "Le miracle chrétien", en *idem, Merveilleux métaphysique et miracle chrétien*, Paris, 1955.
- TORRES LÓPEZ, M., "La doctrina de las "Iglesias propias" en los autores españoles", *AHDE* n° II, 1925.
- , "El estado visigodo", *AHDE* III, 1926.
- TOUBERT, P., "La part du grand domaine dans le décollage économique de l' Occident (VIIIe- Xe siècles)", *Flaran* 10, 1988.
- , *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Crítica, Barcelona, 1990.
- TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l' Empire Romain*, T I, II, III. Ernest Leroux éditeur, Paris,
- TOVAR, A., BLÁZQUEZ, J., *Historia de la Hispania Romana*, Madrid, 1982.
- TRANOY, A., *La Galice Romaine*, Paris, 1981.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introduccón a la Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993.
- UBIERNA, P., "Reflexiones sobre el adopcionismo, la cristiandad oriental y la escatología imperial carolingia", *Temas medievales*, 10, 2000- 1.
- ULLMANN, W., *El pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983.
- , *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.

- VALCARCEL, V., "Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (siglos VII- XII), PÉREZ GONZÁLEZ, M. (coord) *Actas del primer congreso nacional de Latín medieval*, Universidad de León, León, 1995.
- VALVERDE CASTRO, M., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- Van DAM, R., *Leadership and community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- Van UYTFANGHE, M. "La hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif", *Anallecta Bollandiana*, T. 111, fascículos 1-2, 1993.
- VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII, XII)*, Cátedra, Madrid, 1995.
- , "Conclusion", en AAVV, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe. Congrès de la SHMES (Orleans, Juin 1994)*, Publications de la Sorbonne, París, 1995.
- , *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, París, Albin Michel, 1999
- VAZQUEZ HOYS, A., "Algunas consideraciones sobre cultos locales en la Hispania romana", *Memorias de Historia Antigua V*, 1981.
- VEGETTI, M., *Il sapere degli antichi.*, Bollaghi Bollinghieri, Torino, 1992
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., "Las pizarras visigodas", en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía VI*, Universidad de Murcia, Universidad de Alcalá de Henares, Junta de Castilla y León, 1989.
- VERGOTE, A., "L' affectivité qui anime le rite", *la maison de Dieu* 218, 1999/2.
- VERHULST, A., "Étude comparative du régime domanial calssique a l'est et a l' ouest du Rhin a l' epoque carolingienne", *Flaran* 10, 1988.
- VERHULST, A., "Roman cities, *emporia* and new towns (sixth-ninth centuries)" en HAUSEN, I.; WICKHAM, C., *The long eighth century. Production, distrubution and demand*, Brill, Leiden-Boston- Köln, 2000.

- VERNANT, J-P., *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1991.
- , *El Universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- VEYNE, P., "Imperio romano y Antigüedad Tardía" en ARIES, P., y DUBY, G., *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1987.
- VEYRARD-COSME, C., "Hagiographie du Haut Moyen Age", *Lalies* 15, 1995.
- VIDAL-NAQUET, P., *Los asesinos de la memoria*, Sº XXI, Méjico, 1994.
- VIGIL, M.; BARBERO, A., "Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo", *Hispania antiqua* VI, 1974.
- VILLAALTA MARTÍNEZ, P., "Dos objetos de bronce de época visigoda en el yacimiento de Begastri. Estudio y restauración", *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía* V, 1988.
- VINCENT, A., "Restos arqueológicos de la Valencia visigoda", *Ampurias* XIX-XX, 1957.
- VÍNAZO GONZÁLEZ, A., "La hospitalidad monástica en las reglas de san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso del Bierzo"; en SANTIAGO OTERO, H., (ed.), *El camino de Santiago. La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, 1992.
- VISELLA MASANA, J., "La hostilidad entre Constantinopla y Toledo durante la última década del siglo VI", *Actas del I coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, T. II, Córdoba, 1988.
- VIVIANI, P. "L'écriture comme mouvement", SIRIAT, C.; IRIGOIN, J.; POULLE, E., *L'écriture: le cerveau, le oeil et la main*, Brepols, Turnhout, 1990.
- VOGEL, C., *Le pécheur e la pénitence dans l' Eglise ancienne*, Ed. Du Cerf, París, 1966.
- VOLOSHINOV, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.
- VYGOTSKI, L., *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Crítica, Barcelona
- WALKER BYNUM, C., *Metamorphosis and identity*, Zone Books, New York, 2001.

- WALLACE- HADRILL, A., (ed.), *Patronage in ancient society*, Routledge, London, 1989.
- WARD, K., *Religion and Revelation. A theology of revelation in the World's religions*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- WEBER, M. "La decadencia de la cultura antigua. Sus causas sociales", AAVV, *La transición del esclavismo al feudalismo*, Akal, Madrid, 1981.
- WELLS, P., *The barbarians speak. How the conquered peoples shaped Roman Europe*, Princeton University press, Princeton, 1999
- WICKHAM, C., *L' Italia nel primo medioevo*, Jaca book ed., Milán, 1983.
- , *Il problema dell' encastillamento nell' Italia centrale. L' esempio di san Vincenzo al Volturno*, Edizione all' insigna del giglio, Firenze, 1985.
- , *Land and power. Studies in Italian and European social History (400- 1200)*, British school at Rome, Londres, 1991.
- , "La chute de Rome n'aura pas lieu", *Le Moyen Age. Revue d' Histoire et Philologie*, XCIX, 1993.
- WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- WOLFRAM, H., *History of the Goths*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles- Londres, 1990.
- WOOD, I (ed.), *Franks and Alamanni in the merovingian period. An Ethnographic Perspective*, Boydell Press, San Marino, 1998
- WRIGHT, R. (ed.), *Latin and the Romance languages in the early Middle ages*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1996.
- , "Latinistas tardíos y romanistas tempranos", *Signo. Revista de Historia de la cultura escrita* 14, 2004.
- YAÑEZ, G., y otros, "Excavaciones en el conjunto funerario de la época hispano- visigoda de la Cabeza (La Cabrera, Madrid)", *Pyrenae* 25, 1994
- ZEUMER, K., *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, 1944.