



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Comentarios Bibliográficos

Autor:

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1997, 30 - 201-215



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Comentarios _____
_____ *Bibliográficos*

Anales de Historia Antigua y Medieval, N° 30 (1997)

PETER BROWN, *Authority and the sacred*, CUP 1995. (Carlos G. García Mac Gaw; La paradoja, el conflicto y la narrativa del poder).

“Un historiador moderno del ascenso de la cristiandad en el mundo romano no debe repetir la simplificación facilitadora de aquellos que fueron contemporáneos de aquél proceso”¹. Estas palabras sintetizan de alguna manera el pensamiento que organiza las ideas que recorren este libro. Con un hábito obsesivo el autor rasca la superficie de la patrística para construir lo no dicho de la narrativa cristiana.

Insiste en presentar una perspectiva histórica que excede largamente las aproximaciones simplistas a la que nuestras propias fuentes nos han llevado. Hemos sido crédulos, demasiado tal vez, para definir los contornos de una antigüedad tardía imaginada desde los horizontes de la creencia religiosa en función del conflicto. Es verdad que el *corpus* disponible para una visión distinta de la que hoy poseemos es enormemente estrecho, y el propio autor así lo reconoce, pero insiste en una aproximación metodológica que recorre la totalidad de este pequeño gran libro: “*I do, however, wish to set the vivid certainties of many Christian texts against a wider background*”. La utilización de estos textos permite un acercamiento que recoloca a los cristianos, al poder de Cristo y a sus sirvientes -los mártires-, en un antiguo orden espiritual precristiano que exige una perspectiva a cuyo foco deben ajustarse los ojos modernos.

En realidad no se trata aquí de la utilización de nuevas fuentes, como expresamente surge del análisis que Brown realiza de los textos apologeticos del tercer capítulo, donde retoma una figura que ha estudiado profundamente, el “hombre santo”, a través de las *Vidas* escritas por sus discípulos; o el primer capítulo, focalizado especialmente en la obra de Agustín. Como reconoce P. Vidal Naquet “La experiencia demuestra sin embargo que una disciplina como la nuestra no progresa más que aboliendo las fronteras. Los cambios intelectuales, en nuestro campo, han venido menos del descubrimiento de documentos nuevos como la *Constitución de Atenas* o los archivos de Zenón, que de una modificación de la jerarquía entre las fuentes”².

¹ “Preface”, p. X.

² P. VIDAL NAQUET, “Platón, la historia y los historiadores”, p.96, en Idem, *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Akal, Madrid 1992 (Flammarion 1990). Vidal Naquet se refiere a la abolición de las fronteras entre las disciplinas del saber, y en este artículo en particular, a la filosofía. Sin embargo, para el caso del libro de Brown, prefiero la ambigüedad de “frontera” en general, puesto que las fronteras ideológicas operan fundamentalmente como obstáculo epistemológico, antes que las fronteras interdisciplinarias.

El punto de partida para el libro es el conjunto de rápidos cambios que siguieron a la conversión de Constantino, en el 312. Esto implicó que cristianos y paganos por igual necesitaran generar narrativas explicativas que dieran sentido por un lado al éxito, y, por el otro, al eventual fracaso de la nueva política imperial. El primer capítulo está consagrado a la narrativa dominante de la cristianización, que circuló ampliamente en los ámbitos cristianos de los siglos cuatro y cinco. Examina las circunstancias sociales y los lentos cambios de mentalidad por los cuales esta narrativa dominante fue acompañada, en el mundo latino, por una actitud considerablemente menos eufórica -por una visión de la cristianización que estaba preparada para demorarse no tanto en el triunfo sobrenatural de Cristo sino más bien en el amplio peso del pasado pagano dentro del presente cristiano-.

Brown apunta a romper explícitamente con la noción de “fin del paganismo” como resultado de un proceso corto que se extiende desde el advenimiento de Constantino a la muerte de Teodosio II, y la tendencia a presentar el siglo cuarto como un período ensombrecido por el conflicto entre el paganismo y el cristianismo. Esta visión dominante es más bien el producto de la construcción de la historia religiosa realizada por una brillante generación de historiadores, polemistas y predicadores cristianos desde las décadas iniciales del siglo quinto. Esta firme conclusión narrativa se impuso sobre lo que en realidad fue, retomando la cita de Brown, “*a Wavering Century*”³. Pero el autor no centra su libro en la comprobación de esta nueva realidad sino que la utiliza como plataforma para preguntarse por qué la opinión cristiana eligió esta manera particular para ver la historia de su tiempo. Para el autor esta forma proveyó una narrativa facilitadora que colocó en suspenso lo que precisamente hoy llamamos el “problema de la cristianización”. El conflicto se presentó como habiendo ocurrido primeramente en el cielo, y luego en la tierra. Esta percepción del fenómeno suspendió el sentido del tiempo, lo que fue sumamente útil para los contemporáneos: las consecuencias humanas de la victoria en los cielos pasaban a estar garantizadas. El proceso de cristianización ha tendido a ser presentado en términos del impacto de un formidable cuerpo en movimiento sobre la masa inerte y estática del antiguo paganismo. Los historiadores se han aproximado al proceso de cristianización como si se pudiera colocar el impacto de la creencia y las prácticas cristianas esquemáticamente dentro de un mapa acabado de la sociedad y la religión tardoantiguas.

Estos supuestos historiográficos fueron condensados en la publicación compilada por A. Momigliano de las que originariamente fueron las conferencias pronunciadas por sus autores en el Warburg Institute de Londres en el año académico de 1958-1959⁴. Momigliano presentaba claramente allí, en el primer artículo del libro -a título de introducción-, la relación entre cristianismo y decadencia del imperio. Estudiaba a la iglesia como una organización que rivalizó con el propio estado romano, y que lo debilitó en la medida en que absorbió a sus elementos más lúcidos: “La superioridad

³ P. CHUVIN, *A Chronicle of the Last Pagans*, Cambridge, Mass. 1990; que es el título del tercer capítulo.

⁴ A. MOMIGLIANO Y OTROS, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Alianza Ed., Madrid 1989 (Oxford Univ. Press, 1963); en la tardía edición castellana ver el Prefacio a cargo de Javier Arce.

del cristianismo sobre el paganismo, desde el punto de vista del dinamismo y la eficacia, era ya evidente en el siglo IV"⁵. Particularmente no creo que la producción historiográfica anterior se desmorone violentamente, pero sí es cierto que el cambio de perspectiva recoloca y matiza muchos acercamientos. En ese mismo artículo Momigliano indicaba que los estudios sobre el fin del imperio -incluye allí a Pirenne, Dopsch y Rostovtzeff- hablaban de cambios sociales sin discutir el más importante de todos: el surgimiento del cristianismo. Tal vez no haya sido el más importante, pero obviamente no podía ser ignorado; y los autores que colaboraron en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo* abrieron un camino fructífero. Sin embargo puede criticarse a esta historiografía el hecho de haber fijado su mirada en el paso al estado romano cristiano antes como ruptura que otra cosa. Se pensó a una nueva sociedad con valores diferentes y se instaló en el centro del análisis el choque entre lo viejo, el paganismo, y lo nuevo, el cristianismo. ¿Se podría pensar la paradoja de una sociedad donde lo nuevo y lo viejo se amalgaman, donde el conflicto no es más que una variante posible entre muchas otras, una ruptura en continuidad? Es más, la paradoja podría ser mayor: lo nuevo podría resultar tan abrumadoramente arcaico como lo más primitivo de lo viejo⁶. Sólo hay que reparar en que un autor como Momigliano equipara fácilmente cristianismo con iglesia, cuando es obvio -y no todos nos damos cuenta de ello- que son dos cosas manifiestamente distintas (sin poder ser separadas la una de la otra). La historia del cristianismo se puede desplegar en un sinnúmero de facetas, desde el desarrollo de la literatura cristiana a la transformación de la vida privada⁷. Pero cuando hablamos de la iglesia, hablamos fundamentalmente del poder. De su constitución como poder social, económico, político; y también como lugar del poder en la topología de la sociedad. En este sentido apunta el estudio de Brown: la relación entre la autoridad y lo sagrado.

Brown observa que el poder cimentado por el gobierno imperial y por las clases dominantes durante la antigüedad tardía no debe nada al proceso de cristianización. Todo el desarrollo de nuevas formas de la heráldica del poder realizada a partir de un reacomodamiento de las tradiciones clásicas es uno de los grandes logros de este período. Obviamente la reflexión no se circunscribe a los elementos "externos" que caracterizan los enfoques históricos sobre la reconstrucción estatal de fines del siglo III y principios del IV: reorganización administrativa, militar e impositiva, que garantizó la supervivencia de estas estructuras durante casi dos siglos. El florecimiento vigoroso de esta cultura pública fue compartida por igual tanto por cristianos como por no cristianos. La aparición de elementos cristianos en la representación del poder no debe ser leída en términos de grados de cristianización, indicados por el grado de ausencia o de presencia, sino que debemos entender que los elementos clásicos se han redespelado. Y estos elementos cobran real significado desde la perspectiva clásica.

⁵ Id., p.30.

⁶ Ver el artículo de M. FINLEY, "Esparta", en *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona 1977, cap.10; donde el autor organiza la lógica del sistema espartano en función de instituciones arcaicas y destacando la radical novedad de la estructura de conjunto.

⁷ Ver, por ejemplo, el artículo del mismo P. BROWN, "La antigüedad tardía", p.229 y ss., en Ph. ARIES y G. DUBY (Comps.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid 1987.

de representación del poder antes que desde una “visión cristiana” de la sociedad. Estas formas simbólicas, adornadas con elementos que remiten claramente a la nueva religión, no apuntan sin embargo a recolocar el orden romano dentro del mundo refulgente de los cielos, sino que recrean el *saeculum* romano en la tierra como reflejo de aquél, asegurando los poderosos vínculos desplegados desde el emperador a través de energías mágicas de eternidad. Podemos leer la vida de Constantino escrita por Eusebio⁸, pero Constantino no nos dejó sus memorias con las percepciones políticas sobre su acercamiento al poder de la iglesia. Ni siquiera es seguro que pudiera pensarlo en estos mismos términos, sino más bien en el reconocimiento de un poder divino más poderoso del que hasta ese momento había sostenido a los emperadores romanos. Por eso es necesario tratar de pensar el uso laico del poder religioso a través de los textos eclesiásticos.

En cuanto a la propia narrativa, Brown señala que en particular la obra de San Agustín -latina- contribuyó a nuestra construcción de la percepción de la sociedad cristianizada de la antigüedad tardía: sus sermones y obras son la contracara de una producción literaria como la de Eusebio -griega-, que es la narrativa de la victoria sobrenatural sobre los dioses. La obra de Agustín la emprende con los hábitos religiosos del pasado que están aún presentes en la iglesia por la llegada de los nuevos fieles. Existe una necesidad de abolir esas prácticas, y Agustín como sus colegas, reclaman la capacidad de referir a los laicos cristianos exactamente qué había sido el paganismo y cuánto de él aún sobrevivía en sus propias prácticas dentro de la iglesia. Así el creyente fue colocado entre dos culturas, e incluso, entre dos épocas: entre la creciente cultura cristiana de la iglesia católica y el mundo profano cuyas raíces se hundían hacia atrás en el tiempo de una *antiquitas* “madre de todos los males”, paganismo y cristianismo. Esta poderosa percepción, que es una creación que dependió de las necesidades particulares de ese proceso de cristianización, ha organizado nuestra propia “visión del mundo”.

En el segundo capítulo Brown analiza los límites de la intolerancia religiosa tratando de evitar la mirada articulada que se sostiene en la producción tanto de los filósofos, como de los apologetas cristianos. Antes bien se dirige al número sorprendente de fragmentos de evidencia de una coexistencia pacífica de personas de diferentes creencias en el período tardorromano, y una persistente deficiencia en la aplicación de leyes intolerantes. Esto tiene sentido si se lo lee a partir del funcionamiento de técnicas de gobierno largamente establecidas que estaban embebidas en códigos tradicionales de comportamiento. El ejercicio del poder no estaba controlado por restricciones legales, sino por la dignidad de su aplicación, por la majestuosidad ceremoniosa con que desde el pináculo del poder, la omnipotencia del emperador se escurría a través de una sucesión de colaboradores e intercambios innumerables en donde la cortesía y el autocontrol -marcas de una superioridad innata- se pensaba que debían prevalecer⁹. Este énfasis en la civilización tenía su origen en la *paideia*, y no

⁸ *"Libri quatuor de vita Constantini"*, en J.P. MIGNE, *P.L.*, T. VIII.

⁹ Ver R. MAC MULLEN, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Belles Lettres, Paris 1991 (Yale Univ. Press, 1988), Cap.II.2: “Le spectacle du pouvoir”, p.100 y ss.; donde se realiza un análisis exhaustivo de estos mecanismos con una postura diferente a la de Brown, aunque no tanto como a éste último le gustaría.

en la filosofía. La percepción de los límites de la intolerancia religiosa, nos dice Brown, es recolocada en contornos estrechos si se analiza a partir de elementos más profanos, pero indispensables para la supervivencia de la propia estructura imperial: la dependencia de la burocracia central de la colaboración de las elites locales y las estructuras administrativas basadas en las ciudades para la recolección y redistribución de los impuestos. Probablemente gran parte de la permanente solvencia del imperio oriental haya estado en deuda con innumerables actos de *dissimulatio*, cerrando deliberadamente los ojos a las comunidades locales que eran puntuales a la hora de pagar sus impuestos si necesitaban preservar de la interferencia oficial sus prácticas religiosas ancestrales.

En occidente Brown utiliza como ejemplo, en un nivel más bajo del poder, la carta escrita por el notable de una pequeña ciudad norafricana felicitando al obispo católico local por la exitosa conversión de un grupo de campesinos donatistas sin métodos violentos. Contrapone este ejemplo a la instalación del terror a partir de la ley del 30 de enero del 412, donde los *coloni* donatistas son igualados a los esclavos, y, en caso de mantenerse recalcitrantes, eran pasibles de ser flagelados. En general existe una vasta bibliografía que destaca la represión por parte del estado de la que el donatismo fue objeto¹⁰. Sin embargo, apoyando la tesis del mismo Brown y en contra del sesgo engañoso que puede resultar del hecho de concentrarse en la ley del 412, hay que tener en cuenta que hasta que finalmente el estado romano decide aplicar la solución final al problema del donatismo, pasa un siglo. Desde la intervención del propio Constantino¹¹ en la incipiente disputa africana hasta la ley de Honorio, la relación entre el emperador y los donatistas está lejos de ser encuadrada simplemente bajo el término de “persecución”¹². La situación altamente sensible de la provincia africana en relación a la provisión del trigo en Roma hizo que los sucesivos emperadores trataran de solucionar el cisma con guante de seda, a pesar de la indignación manifiesta de los obispos católicos. Pero, profundizando el análisis, también en los diferentes pliegues del poder se debe observar la incompetencia del estado romano para aplicar las leyes imperiales. Recordemos que éstas debían ser cumplidas por los gobernadores y delegados imperiales en el Africa, y que, no en vano, en algunas de ellas se preveía el castigo por incumplimiento en su aplicación¹³.

Para nuestro autor es bien claro que para la formación de la nueva clase gobernante post-constantiniana el siglo cuarto “*was veri definitely not a century*

¹⁰ Por ejemplo F. MARTROYE, “La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et ses successeurs en Afrique”, *Memoires de la Soc. Nat. des Antiquaires de France*, 63, VIII sér., 3eme. tome, p.23 y ss., que trata específicamente sobre la legislación contra los donatistas de manera sumamente equilibrada; P. MONCEAUX, *Histoire Littéraire de l’Afrique Chrétienne*, París 1923; W.H.C. FRIEND, *The Donatist Church*, Oxford 1952.

¹¹ Destaco las conclusiones de Martroye, *op.cit.*, con respecto a la intervención de Constantino: “... *l’histoire de la politique religieuse de Constantin, a montré avec quelle scrupuleuse loyauté la tolérance en matière de religion fut pratiquée sous son règne, dans toute l’administration de l’empire*”, p.60.

¹² Los intereses políticos del gobierno llevan a la sanción de una ley de tolerancia en el año 410: *CT*, XVI, V, 51.

¹³ Ley del 12 de febrero del 405: *CT*, XVI, VI, 4.

overshadowed by 'The Conflict of Paganism and Christianity'". La ambigüedad y lealtad de formas simbólicas religiosas neutrales, comunes a paganos y cristianos, aparece definitivamente como elemento dominante a la división en materia religiosa. El hecho de que nos hayamos enterado de la existencia de tantos actos de iconoclasia se debe a que personas influyentes fueron lo suficientemente libres como para presentarlos como desviaciones de una norma más ordenada. Estos estallidos de violencia incontrolada eran inconsistentes con el monopolio de la misma ejercido controladamente por las élites tradicionales. Para Brown, en uno de sus asertos más nítidos, lo que entendemos por "proceso de cristianización" no puede estar jamás divorciado del debate mayor de la naturaleza y modos de autoridad, por medio de los cuales la iglesia cristiana insensiblemente reemplazó al imperio universal.

El tercer capítulo retoma la figura del hombre santo, aunque desde una perspectiva distinta a la que el propio autor ya había presentado¹⁴. Allí se destacaba el papel de los hombres santos como intercesores entre Dios y el poder mundano, como árbitros y patronos. Pero ahora Brown trata de delinear su intervención en función de la creación de nuevas fidelidades y formas de conducta religiosas, reduciendo al orden los numerosos y conflictivos sistemas de explicación que caracterizaron el mundo religioso de la antigüedad tardía, y ayudando al surgimiento de un nuevo sentido común religioso colocado entre clientes paganos y cristianos.

Partiendo de la base de una autocrítica de su anterior postura¹⁵ trata de observar esta figura como facilitadora en la transición del paganismo al cristianismo, apoyándose en las vidas de los hombres santos para reconstruir una cristianización diferente a la presentada coloridamente por la narrativa eclesiástica cristiana. Nuevamente el enfoque es el de la continuidad, ya que subraya que los hombres santos no proveen una cosmovisión distinta, aunque sí son representativos de un poder superior al de la fe tradicional. Esas prácticas sobrenaturales de las creencias y ritos cristianos fueron canibalizadas para terminar enriqueciendo los propios sistemas religiosos de los paganos de la antigüedad tardía, en un *continuum* maravilloso y nigromántico de agudas ambigüedades al cual las hagiografías intentaron acotar y ordenar. Esta fue la elaboración de un sentido común a través de significantes cristianos, para dirigir la realidad que podía ser interpretada de formas muy distintas. Brown señala la posibilidad de atisbar ese mundo arcano velado, rescatando y reinterpretando las propias prácticas cristianas desde la evidencia que habilita el reconocimiento de la razón de una de esas mismas prácticas, la redacción de las "vidas de los santos".

¹⁴ P. BROWN, "The Rise and function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 1971, pp.80-101.

¹⁵ "I now realise that I fell into the trap prepared for their readers by the disciples of the holy man. The posthumous Lives of so many holy men were written in large part so as to explain, and to maintain, the wealth of the holy man's establishment", p.63.

Anales de Historia Antigua y Medieval, Nº 30 (1997)

C.CASAGRANDE, S.VECCHIO, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Les Editions du Cerf, 1991 (Título original, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987) (Alejandro Morín).

Desde las prescripciones bíblicas, la *custodia linguae* es una responsabilidad de todo creyente. En un contexto cultural en el que los cuerpos aparecen imbuidos de categorías morales y son ejecutores responsables de los proceder humanos, la lengua se presenta como un órgano de fascinante ambigüedad. Su labilidad incontrolable induce a pecados de peligrosa extensión pero a su vez representa el contacto entre un cuerpo humano imperfecto y la voz divina. El trabajo de Casagrande y Vecchio, investigadoras de la Universidad de Pavía, da cuenta de los intentos por fundar, en los siglos XII y XIII, una ética de la palabra que explicita los deberes del saber hablar y el saber callar y que condiga, por otra parte, con los sistemas que encuadran tradicionalmente la moral cristiana.

El trabajo recorre el crucial período que abarcan los años 1190 y 1260 en el cual Europa asiste, entre otros procesos culturales, a una explosión de la oralidad (calificada por Le Goff en el prefacio como el “canto del cisne” previo al avance definitivo de la escritura). Estos años presencian por un lado una encendida denuncia de los peligros que entrañan unas prácticas discursivas nuevas (el ambiente universitario, la feria, los tribunales, el competidor hereje), y por el otro y al mismo tiempo, una aguda conciencia en los hombres de Iglesia de la necesidad de la palabra para la salvación de los fieles, tanto desde la perspectiva del fraile que toma a su cargo la tarea de convertir pecadores como desde la de estos últimos, inducidos a formular en palabras sus actos y sensaciones. La decisión de *faire croire* que implica la renovación del impulso pastoral del XIII está unida indefectiblemente a un *faire dire* encarnado en la confesión y la tortura.

El libro se divide en dos partes claramente diferenciadas. En la primera, se analiza el pecado de la lengua en tanto conjunto, su reflexión como objeto moral específico, su inscripción en modelos tradicionales como el de los siete pecados capitales. Se señala así una evolución que tiende a una creciente complejización, desde las simples listas monásticas hasta el abrumador discernimiento de diferencias, jerarquías y parentescos del rigorismo escolástico. Entre tales factores, cobra importancia la adopción de un punto de vista fisiológico para el tratamiento del pecado de la lengua. En un extremo, se señala la posición del *De lingua*, de posible origen oxoniense, para la cual ningún análisis puede prescindir del examen de la naturaleza física del órgano lengua. Es por ello que se hace derivar a los pecados de la lengua del pecado capital de la gula, subdividida entre un *peccatum in gustu* y un *peccatum in loquela*. En la

postura contraria, hallamos la *Summa fratris Alexandri* que desecha la perspectiva fisiológica y prefiere hablar de pecado de boca en una línea que desemboca en Tomás y su disolución del pecado de la lengua como objeto autónomo de reflexión moral. En la segunda parte del libro, las autoras despliegan los distintos pecados (blasfemia, murmuración, mentira, burla, etc.) dedicando un apartado a cada uno con la historia de su tratamiento específico.

Aunque el texto se centra en el armado que moralistas y filósofos hacen de unos sistemas generales y universales, teóricamente válidos para todos los creyentes, se revela continuamente tras ellos una motivación más ligada al monopolio ideológico de la Iglesia. En efecto, la palabra que recibe más atención es la del eclesiástico y su tratamiento está concebido desde dos finalidades.

Por un lado, la autodefensa: se describen en este punto los intentos de legitimar un *officium loquendi*, privilegio exclusivo de los clérigos, entendiéndolo por él tanto una cuestión de competencia profesional como de investidura. En este sentido, se destacan las variantes que ofrecen una literatura como la del grupo parisino de Pedro el Chantre que avala una palabra laica pero negándole un *status* autónomo y relegándola a una posición subordinada, así como también los intentos de los propios laicos como Albertano da Brescia que se apropian de modelos eclesiásticos a fin de legitimar una palabra laica, ya no don divino, sino objeto y fruto de una laboriosa educación.

Por otro lado, se atiende a la autodisciplina y en este terreno las autoras ponen de relieve (en especial en la segunda parte) las diferencias entre la literatura monástica, la escolástica y la pastoral. Pecados que en un contexto suscitan cierto nivel de análisis (la locuacidad o el comentario cómico, por ejemplo, para los predicadores que evalúan constantemente las mejores estrategias retóricas) reciben en otro una atención diluida (el caso de los monjes para quienes toda palabra humana, en general, es profana y reprobable).

En tanto las autoras se ciñen al estudio de la discusión teológica, quedan sin tratar cuestiones tales como la relación existente entre esta reflexión moral y el derecho (rozada sólo con el tema del juramento) o con cualquier otro ámbito que exceda el mundo de la elaboración teórica y nos introduzca en el de las prácticas. Sin embargo, por su despliegue de información y análisis, el libro representa una base indispensable de consulta para el desarrollo de ciertos problemas que no son tratados específicamente pero que resultan enriquecidos con datos e interrogantes: los pecados profesionales; el tema de la risa o el silencio en la cultura medieval; los delitos constituidos por actos de lenguaje; la confrontación entre prácticas feudales de juramento y prohibiciones bíblicas; la conformación de una ética de la palabra *ad usum delphini*, etc. Una mirada deslizada hacia la faz práctica de los pecados de la lengua llevaría a considerar los efectos productivos que generan las múltiples coacciones morales y disciplinarias sobre el lenguaje y rebasar así el nivel de la prescripción prohibitiva.

Anales de Historia Antigua y Medieval, N° 30 (1997)

C. VIOLANTE (rec.), *Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, Jouvence, Roma, 1993 (María Inés Carzolio).

Diversos en las metodologías empleadas, en la temática y en su relevancia, el conjunto de trabajos reunidos en este homenaje al notable investigador alemán, contiene tres núcleos significativos: el primero en las investigaciones genealógicas y de las estructuras familiares de la nobleza peninsular entre los siglos VI-XII, el segundo en los trabajos sobre las relaciones iglesia-nobleza y el tercero, el más sugerente, comprende interpretaciones renovadas de fuentes ya conocidas, relacionadas con la reforma gregoriana. El interés de las aportaciones de P. Cammarosano, M.Nobile y de G.Violante, es el de desplegar una temática cuyos referentes constantes serán las indagaciones de G. Tellenbach, su discípulo K.Schmid, K.F.Werner y G.Duby. En ese sentido, el homenaje puede ser vinculado directamente con algunas líneas de problemas planteados en el volumen *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, 1977, pero mucho más en el sentido de la contraposición realizada por G.Duby entre genealogías de filiación biológica y de filiación jurídica. El trabajo de P.Cammarosano ejemplifica una lectura de la memoria familiar de Pablo Diácono, en su doble recorrido patronímico genealógico y familiar patrimonial, relacionándolo con el problema de la continuidad y discontinuidad de la memoria histórica en general y al de su percepción subjetiva. El de M.Nobile vincula la aparición de las *maisons* en el siglo XII como una de las estructuras portantes de la sociedad europea, con su característica de organizadoras y productoras de la propia memoria y de la cultura historiográfica en general, cuyo sistema se expresa a través del de denominación familiar. Su investigación, como la de C.Violante, cuestiona -o más bien matiza- aspectos de la ponencia presentada por K.F.Werner ("*Liens de parenté et noms de personne. Un probleme historique et méthodologique*") en el coloquio de París de 1974, referida a linajes de la alta nobleza imperial. M.Nobile, aún aceptando el principio general de que la repetición o la variación de los nombres familiares es en las clases dominantes un signo de conciencia familiar, interpreta el significado del doble nombre y del sobrenombre en un linaje de marqueses de la Liguria Oriental. El primero sería el resultado de dos tensiones combinadas. Por un lado, la tendencia a la finalidad onomástica que permite el mantenimiento de la coherencia del grupo parental con fuerte sentido de la propia identidad hacia el exterior pese a la división patrimonial, y por el otro, la necesidad objetiva de la distinción de la identidad personal en el interior del propio grupo, al mismo tiempo que es signo de una acentuada mentalidad consorteil, que en el fondo es el presupuesto del fenómeno comunal. Esta última constituiría sobre todo un fenómeno constatable a nivel de la pequeña y media aristocracia, protagonistas a nivel local del desarrollo del grupo señorial de estirpe

longobarda. El segundo -indicativo de un cambio de reglas- revelaría que tal vez el grupo parental ya no existe como tal y, lo más importante, representa un elemento de identificación que se impone desde afuera a los miembros del linaje -aunque aceptado por cuanto responde a necesidades generales, y ennoblecido en el siglo XIII contemporáneamente con su reproducción figurada en escudos y enseñas heráldicas- en el interior de una comunidad con mucha cohesión cultural. En consecuencia a partir de su aparición (siglo XII), no se puede hablar en ese caso de *sistema denominativo* y considerar el conjunto de los nombres (doble nombre, sobrenombre) como campo semántico estructurado y formado sobre la base de reglas precisas. En el caso ligur hay paralelismo con la formación en Alemania de *casatas*, afirmadas en el proceso de territorialización que G.Duby identifica con la generalización de los cognómina entre los castellanos del siglo XI, investidos todos del derecho de *ban*, de *honores* de origen público y condensados en torno a una línea de sucesión masculina en la que se manifiesta una mentalidad dinástica.

C.Violante examina la genealogía trazada por Anselmo el Peripatético, regida por principios análogos a la anterior, en la cual el elemento de cohesión está constituido por la transmisión de la dignidad obispal. El imaginario como era representado y sentido por los contemporáneos, estructura y constituye la realidad histórica en familias y parentelas de la Italia centro-septentrional, desde comienzos del siglo IX. Los *Besate* revelan una conciencia genealógica más precoz que la de los castellanos franceses, aun cuando estaban menos dotados de poderes banales y territorios extensos. Distingue a los linajes obispales la particularidad de que no aseguraban el poder en una determinada sede ni el rango social de la alta feudalidad, pero creaban una tradición particular común a la de otros del mismo nivel que tenían la misma experiencia de acceso al oficio episcopal. En el reino itálico, la fenomenología de estos linajes y de su autoconciencia como tales se desarrolla en el período del primer *episcopalismo* autonomista, entre el último cuarto del siglo X y la primera mitad del siglo XI, ligado sobre todo al emperador. El segundo *episcopalismo*, promovido por la Santa Sede hacia fines del siglo X se afirmó con la reforma eclesiástica a principios del siglo siguiente, comenzó a sustraerse del influjo de la nobleza local y de la alta nobleza feudal. Los Obispos de la stirpe Besate pertenecen al primero y estuvieron ligados al poder imperial durante un siglo, en coincidencia con la comunidad de intereses con su parentela y el monaquismo reformado de tipo cluniacense, también proimperial. Pero la división de la stirpe en dos ramas en la segunda o tercera generación y, posteriormente en más, no llevaron a la constitución de un sistema de parentesco artificial ni al *consortium* entre sus varias líneas, sino a la adopción electiva o forzosa de una serie de opciones: aprovechamiento de ventajas estratégicas y políticas de un señorío parroquial y de un castillo en la lucha entre comunas, para obtener el favor imperial -caso de los Besate-, entrar en el vasallaje de una catedral, permanecer en el feudo de la parroquia, sufriendo una lenta y continua erosión de bienes alodiales y feudales por parte de sectores urbanos o de monasterios, hacerse ciudadanos y entrar en las magistraturas comunales o pasar a la carrera eclesiástica y recorrer los grados y oficios curiales, ejemplificando una vasta gama de elecciones protagonizadas por los sujetos en el interior de las estructuras.

El trabajo de M.L.Ceccarelli Lemut, por su parte, muestra como modélicas en el siglo XII, las alternativas sufridas por el patrimonio de un monasterio toscano,

fundado por una poderosa familia como instrumento de afirmación política y económica. Como los de G.Rossetti y A.Spicciani se refiere al tema de la formación de la fortuna de la nobleza, fundiaria en el primer caso, muy relacionada con el desarrollo naval y militar en los últimos, dentro de la lógica del desarrollo feudal, en todos.

La investigación de G.Rossetti contiene un fino análisis de la interpolación realizada en un diploma de Enrique IV, dimitiendo tierras y derechos públicos en la comuna de la ciudad de Pisa. El trabajo de Spicciani -en realidad el enunciado de un problema a estudiar- constituye un balance de las opiniones de destacados especialistas (G.Rossetti, H.Schwarmzmaier, P.Toubert, M.Nobile, C.Violante, P.Cammarosano y P.Brancoli Busdraghi) sobre la naturaleza de los *livelli* sobre iglesias y parroquias otorgados por los obispos lucceses desde mediados del siglo XI a mediados del XII, a grandes propietarios, según algunas opiniones con carácter de beneficio feudal, según otras, como una manera de otorgar dichos beneficios bajo una forma contractual que asegurara el derecho de propiedad del concedente, o en estipendio a cambio de servicios vasalláticos concedidos por los obispos milaneses en el mismo período. En Lucca, el objetivo del *livello* habría sido el de permitir la concesión en arrendamiento de diezmos y otros provechos que los entes eclesiásticos no estaban en condiciones de recaudar, y los *livelarii*, simples exactores libres de vasallaje que no coincidían en clase ni en función con los equivalentes lombardos. Ante tal discordancia, Spicciani se inclina hacia el planteo de Violante acerca de que la noción del feudo debería usarse no sólo en sentido jurídico-formal, sino extenderse a situaciones reales *tipológicamente feudales*, situando *la realidad de las necesidades de una estructura* como objeto de la investigación cuando esta realidad haya podido expresarse en formas jurídicas múltiples y diversas.

Dos trabajos proponen una lectura renovada de fuentes ya ampliamente utilizadas desde hace mucho tiempo, pero empleando un arsenal de categorías y perspectivas proporcionadas por una historia sociocultural, más amplias que las de las tradicionales historias del derecho y de la Iglesia.

El de P.M.Conti conlleva nuevamente una reflexión en torno al tema de la continuidad y discontinuidad, esta vez, en torno a la evolución de las leyes, ordenamientos, costumbres e instituciones de los pueblos germánicos entre los siglos VI y VIII, tan vasta y esencial que podría dudarse de su intrínseca continuidad pese a su lenguaje sustancialmente estable, con pocas innovaciones léxicas. Es evidente que, desarrollándose en edades y duraciones diversas, los cambios lingüísticos dependieron de un proceso y momento evolutivos que cada pueblo atravesó de manera autónoma, según su trayectoria y asentamientos en el interior del Occidente romano. Los cambios -fuera de las fases primordiales- dependerían de manera creciente de preferencias y sugerencias culturales previstas o eficaces en medida diferente en cada ocasión, pero emanadas de la civilización romana. Por esto, continuación, desapariciones, sucesiones, series y variaciones léxicas no pueden ser asumidas como proyecciones directas, puntuales, de las mutaciones sociales e institucionales y por lo mismo, voces que corresponden a las bases semánticas de un extenso y magmático patrimonio romano-germánico se han desplegado después en significados a menudo divergentes en el tiempo y en el espacio, a veces análogos, ocasionalmente correspondientes, excepcionalmente idénticos, si bien permanece interdicta toda automática trasposición inductiva de una tradición a otra. Un lenguaje jurídico singularmente

pobre y estrecho y por consiguiente costreñido a depender de una coherencia a veces sólo tendencial debe recurrir a adaptaciones ocasionales, aunque a veces audaces que intersectan correspondencias puntuales entre categorías sociales diferentes (como ocurre con el *contubernium* de la *Lex Visigothorum* y de las leyes francas). Pero la lengua de las leyes visigodas fue la menos elemental y la que mejor ha sabido reemplazar las palabras germánicas con las circunlocuciones o prerífrasis más aproximadas y pertinentes para reemplazar los términos desaparecidos o nunca utilizados corrientemente, que hubieran hecho la comprensión ardua o incierta (el caso de *buccellarius* del *Codex Euriciano*, reemplazado en algunas *antiquae* por la prerífrasis *qui in patrocinius constitutus est* o el de *leudes* por *in palatium officii dignitate*), lo que no es el caso de las leyes francas (*leudes* es reemplazado por *qui in truste dominica est*) donde *truste* vuelve a aflorar no por insuperada tosquedad bárbara, sino porque su conexión con la autoridad y las prerrogativas regias la habían hecho universalmente conocida y comprensible). Pero las prerífrasis eran expedientes transitorios, ya que en su contra, la conveniencia práctica perseguía una doble y convergente vía: eliminación de los artificios laboriosos y adecuación de la lengua escrita a la hablada (*qui in patrocinius constitutus est* se sustituirá por el equivalente latino *exercitalis*, evidentemente común en la Europa bárbara, y con tal significado figura en una conocida ley de Ervigio, y es calco de *hariman* con significado de hombre de la comitiva y del ejército).

Rico en interpretaciones filológicas e implicaciones políticas, pero de laboriosa lectura, este artículo es una fuerte advertencia contra las analogías simplificadoras.

Por último los trabajos de C.Alzati y de G.Picasso se refieren a dos interpretaciones contrapuestas de la *societas christiana* en los siglos de la reforma gregoriana.

La interpretación de C.Alzati revaloriza como fuente el capítulo III de la *Historia Mediolanensis* de Landulfus Senior (MGH, Scriptores, VIII) -considerado *levioris momenti* por los editores-, referente a la disputa entre los jefes de la Pataria y los más notables exponentes del clero ambrosiano. Si el objeto de la disputa es el estado conyugal del clero, la línea apologética ambrosiana no puede ser considerada como una simple refutación de la disciplina eclesiástica celibataria, ya que se configura dentro de una realidad de términos más vastos que enfrenta problemáticas al mismo tiempo canónicas y doctrinales de más amplio aliento. Sobre esos supuestos, la apologética ambrosiana acerca del matrimonio fundaba la institución de éste en la voluntad divina y por consiguiente no podía permanecer ausente en los enfrentamientos de elaboraciones conceptuales en cuyo ámbito, la exaltación de la condición celibataria del clero terminaba por hacer de él un criterio interpretativo de la entera realidad eclesial. La categoría eclesiológica de *ordo coniugatorum*, que dialécticamente corresponde a la de *ordo continentium* y *ordo praedicatorum*, no sólo está ausente en Landolfo, sino que es incongruente con su sensibilidad, guiada por el ideal de la unidad orgánica del pueblo cristiano, de ascendencia patrística. En este sentido, la dramaticidad con que el ambiente patarínico entiende su lucha contra el vigente régimen del clero, sentido como radicalmente antitético respecto a la auténtica disciplina eclesiástica, encuentra un correlato en la análoga percepción que Landolfo tiene del mismo como negación del ideal eclesiástico que desde la antigüedad se había perpetuado en la iglesia de San Ambrosio. De allí la relevancia del capítulo III de la *Historia Mediolanensis* para caracterizar la sensibilidad ambrosiana que en el siglo XI resistió

tenazmente la reforma promovida por la Iglesia de Roma y proporcionar una visión más compleja y matizada del pensamiento teológico en torno a la pareja humana.

Por su parte, G.Picasso realiza una interpretación diferente del *Liber canonum diversorum sanctorum patrum*, considerado por G.Motta (“*Il Liber canonum diversorum sanctorum patrum e la disciplina canonica*”, en *Chiesa, diritto e ordinamento della “Societas christiana” nei secoli XI e XII*, Atti della nona Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983, Milán 1986, pp.331-339) como una selección de origen exclusivamente monástico, porque el amplio abanico de intereses abarcados sobrepasa los de la vida monacal para alcanzar casi todos los aspectos de la vida cristiana, con referencias más numerosas a la de los clérigos. Por el contrario, ubica al *Liber* en la línea central del pensamiento de la reforma gregoriana, que reivindica la *libertas* y el sacerdocio monástico -pese a que destaca la dignidad y perfección propias de la vida monacal, aún sin la presencia de éste- correspondiente a la instalación de una nueva práctica subsiguiente a la exitosa reforma del clero, especialmente a través de la vida en común que triunfa en la mayor parte de los obispados del siglo XII.