

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras

EUROPA

POLÍTICA Y RELIGIÓN:
PROBLEMÁTICAS EUROPEAS EN PERSPECTIVA MUNDIAL

VI Simposio de ADEISE
Asociación de Estudios Interdisciplinarios sobre Europa
2012

Nº 7 2013
Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza
ISSN 1515/6133

Europa, hija de Agenor, jugaba con sus compañeras en las playas de Sidón, donde reinaba su padre. Inflamado de amor por su belleza, Zeus se metamorfoseó en un toro de resplandeciente blancura cuyos cuernos parecían una luna creciente. Tumbado a los pies de la doncella, gana poco a poco su confianza. Ella lo acaricia y finalmente se recuesta en sus espaldas. El divino animal se lanza al mar y la lleva hasta Creta donde consumará sus amores y generará su descendencia.

La tapa reproduce un dibujo original del maestro Alberto Musso, especialmente realizado para la revista. La Comisión Organizadora agradece su generosa participación.

ISSN 1515/6133

EUROPA

Nº 7 2013 Mendoza (Argentina) ISSN 1515-6133



© 2013 by Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo

Derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son exclusiva responsabilidad de sus autores.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, displayed or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying or by any information storage or retrieval system, without the prior written permission from the Editor.

Asociación De Estudios Interdisciplinarios Sobre Europa

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, ADEISE
Centro Universitario Ciudad de Mendoza (5500) Argentina
e-mail: adeise2012@yahoo.com.ar

Suscripciones y Canje

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
Centro Universitario Ciudad de Mendoza (5500) Argentina
Fono/Fax: (54 261) 4135000, interno 2240

Diseño de tapa y diagramación: Clara Luz Muñiz

Comisión DE PUBLICACIÓN

- Esp. María Isabel Becerra (UNCUYO)
- Dra. Viviana Boch (UNCUYO)
- Dr. Raúl Buono-Core Varas (UC Valparaíso - Chile)
- Dra. Elbia Haydée Difabio (UNCUYO)
- Lic. Graciela Gómez de Aso (UCA Buenos Aires)
- Esp. Nélide Mampel (UNCUYO)
- Dra. María E. Pareti (UNCUYO)

Comisión de referato ADEISE 2012-2014:

- Dr. Alejandro Bancalari Molina (Universidad de Concepción - Chile)
- Dr. Hugo Bauzá (UBA - Academia Nac. de Ciencias de Buenos Aires)
- Dra. Sandra Brandi (UCA Buenos Aires)
- María Luz González (UNM del Plata)
- Dra. Nilda Guglielmi (CONICET - Academia Nac. de la Historia)
- Dr. Florencio Hubeňák (UCA Buenos Aires)
- Dra. María E. Lépori de Pithod (UNCUYO)

Editoras:

- Dra. Viviana Boch (UNCUYO)
- Dra. Elbia Haydée Difabio (UNCUYO)

Contenido

Conferencias

- | | |
|--|----|
| → La hagiografía bizantina: un modelo de conducta político-religiosa | n |
| → Derecha e izquierda en la historia | n |
| → Paganismo/cristianismo: el testimonio de la imagen | 75 |

Artículos

- | | |
|---|-----|
| → Mandato divino o conveniencia política en <i>Ifigenia en Áulide</i> y <i>Hécuba</i> de Eurípides | n |
| → Καῖσαρ, ὁ πουλυσέβαστος: Octavio, el Augusto, en la <i>Antología Palatina</i> | 87 |
| → Tertuliano e a Crítica aos Espetáculos dos Gentios: Aspectos Políticos e Religiosos na Obra <i>De Spectaculis</i> | 101 |
| → El ejército en la política de Septimio Severo. Algunas consideraciones | 114 |
| → El modelo epistolar de Jerónimo de Stridón | 122 |
| → La importancia político-religiosa de dicho género entre la aristocracia romano-cristiana y la intelectualidad cristiana en tiempos del contacto cultural de los cristianos y los bárbaros | 122 |
| → Quinto Aurelio Símaco y la inmortalización de un paradigma | 134 |
| → Carlos V y Castilla, el inicio de su identificación: las Comunidades | 167 |
| → Política y Religión. Análisis de la teoría de Richard Hooker [1554-1600] sobre la relación entre ambos | 182 |
| → La iglesia frente a las teologías del período entreguerras. Una situación difícil | 213 |
| → “El lápiz del carpintero” de Manuel Rivas: el discurso social franquista representado en la práctica escritural posfranquista | 237 |

COLABORADORES

249

PRESENTACIÓN

En torno a la temática de Política y Religión: problemáticas europeas desde una perspectiva mundial, se dio comienzo al VI Simposio de la Asociación de Estudios Interdisciplinarios sobre Europa (ADEISE) entre el 11 y 13 de abril de 2012, en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Creada en 2000, ADEISE organiza con una regularidad bianual en Mendoza estos eventos científicos y busca, a partir de distintos tópicos de análisis, revalorizar los lazos que nos unen con el continente europeo y potenciar instancias de acercamiento y diálogo entre actores nacionales y extranjeros que, desde las diversas esferas del conocimiento, intentan propiciar el encuentro cultural.

A través de la organización de dichos Simposios y de acuerdo con su carácter interdisciplinar, ADEISE pretende invitar a investigadores de diferentes especialidades a “pensar en Europa” desde una mirada multifocal. Este objetivo común y mantenido en el tiempo implica revivir los hitos fundamentales de su devenir histórico y cultural, desde la admiración que despierta la excelsa Grecia, paradigma emblemático de ἀρετή y σωφροσύνη, pasando luego por la fáctica Roma, ordenadora del orbe, por la acción transformadora de la *Christianitas*, hasta llegar, a través del esplendor renacentista, a la intensa vivencia de la Contemporaneidad.

Como resultado de las investigaciones presentadas en dicho evento surge el presente número de la Revista *Europa*, estudios avalados por prestigiosos referatistas del país y del extranjero, a quienes se agradece la estricta labor académica llevada a cabo con esmero y eficiencia. Esta publicación se encuentra organizada en dos partes en las que se incorporan tanto conferencias como ponencias expuestas en el mencionado Simposio. Dichas producciones evidencian el alto rigor científico de sus autores así como el interés que despiertan las temáticas europeas en el ámbito académico y científico actual. A través de esta nueva publicación ADEISE procura dar a conocer la labor realizada hasta el presente en su afán de fomentar y difundir la vigencia de los estudios europeos y sus problemáticas desde una perspectiva abarcadora y mundial.

Viviana Boch

Conferencia

Paganismo/cristianismo: el testimonio de la imagen

Paganism-Christianity: the testimony of the images

Ofelia Manzi

Universidad de Buenos Aires

ofeliamanzi@hotmail.com

Resumen

En el complejo marco de la expansión del cristianismo en el mundo romano, la producción de un conjunto organizado de imágenes testimonia la continuidad de ciertas tradiciones y la introducción de nuevos contenidos. La necesidad de crear una iconografía acorde con la difusión de la doctrina, plantea la necesidad de recurrir a formas y significados ampliamente arraigados en el imaginario colectivo. De este modo se produce la conservación y reconversión de la cultura antigua a través del repertorio icónico cristiano.

Palabras clave: arte - iconografía - tradición - cristianismo

Within the complex context of the spread of Christianity in the Roman world, the production of an organized set of images testifies to both the continuity of traditions and the introduction of new contents. The need to create an iconography relevant to the spread of the doctrine relies on the desire to draw on forms and meanings largely rooted in the collective imagination. This way, the preservation and transformation of the ancient culture find its continuity in the Christian iconic repertoire.

Key words: art - iconography - tradition - christianity

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a los organizadores del VI Simposio de la Asociación de Estudios Interdisciplinarios sobre Europa y en particular a su presidente Dra. María Cristina Lucero, por la invitación para exponer un tema de mi especialidad: estudios interdisciplinarios de Historia e Historia del arte. A través de los mismos aparece la posibilidad de relacionar determinadas características de época con la producción plástica realizada en las mismas y establecer hasta qué punto, temas y estilos se convierten en testimonios que permiten ahondar en las circunstancias que los produjeron.

De acuerdo con los objetivos de este encuentro “Política y religión: problemáticas europeas en perspectiva mundial”, veremos de qué manera en el

mundo tardo antiguo, en el momento en el que la doctrina cristiana comienza a difundirse en el ámbito romano, se produce un cruce entre antiguas tradiciones y nuevos mensajes y de qué manera la imagen muestra la existencia de las múltiples tensiones que una nueva realidad plantea.

El punto de partida de este análisis debe tomar en cuenta que cuando, de acuerdo con el principio paulino de difundir la doctrina cristiana a los gentiles, se abre la posibilidad de salir del reducido ámbito de las comunidades judías y proyectarse a un espacio notoriamente más amplio y a la vez más complejo. Esta nueva realidad impuso la elaboración de un discurso que resultara coherente en diversos ámbitos culturales y que contuviera elementos de persuasión capaces de satisfacer aquellos aspectos que la religión oficial no satisfacía.

A partir de las primeras décadas del siglo III, al afirmarse la difusión de la doctrina cristiana en el vasto espacio de la romanidad, el surgimiento y desarrollo de un conjunto de imágenes, ofrece uno de los testimonios más concluyentes para el estudio de las complejas redes de perduración de las creencias tradicionales y los cambios propuestos por la nueva religión; entre la permanencia de la memoria y el surgimiento de diferentes formas de elaboración del pasado, sin olvidar la problemática coexistencia de diversas identidades (cristianos, paganos y judíos). El repertorio icónico –en sus aspectos tanto formales como iconográficos- resulta un tema propicio para reflexionar sobre el imaginario colectivo, entendido como elemento referencial en el vasto sistema simbólico que produce toda comunidad. Dicho sistema permite designar identidades, crear una representación común que incluye las posiciones sociales de la sociedad y establece los caminos para conservar y modelar los recuerdos y proyectar hacia el futuro temores y esperanzas.

El conjunto de imágenes generado en relación con un nuevo contexto teórico que, merced a la difusión de la doctrina, se extiende por áreas ajenas a su génesis, necesita de la resignificación y/o creación de motivos capaces de canalizar una comunicación eficiente.

En relación con el objetivo de esta presentación, tomaremos como referencia la representación de los dioses olímpicos tal como aparece en el Partenón. Esta imagen puede ser tomada como un elemento arquetípico que marcó una huella decisiva en la cultura occidental.

1.- La tradición

Para aproximarnos al arte cristiano, hemos de tener en cuenta, sin embargo, la compleja formación del arte romano en la cual es imposible afirmar rotundamente la existencia de realizaciones con características diferenciadas

antes del siglo II a.c.; las obras anteriores, creadas por artistas de distintas procedencias a los cuales podrían sumarse artesanos romanos, se encuentran relacionadas con representaciones funerarias y culturales. A ellas se agregaron, más adelante, las estatuas honorarias y conmemorativas dedicadas a personajes de la historia legendaria de la ciudad y en muy determinados casos, a algún benemérito ciudadano.

El retrato, la pintura triunfal y el relieve histórico, expresiones estos últimos de elementos narrativos típicos de la cultura peninsular, fueron el vehículo con que la tradición itálica buscó producir un arte que aunó elementos míticos, históricos y celebratorios. Aun cuando su trayectoria no pueda seguirse linealmente y su origen haya que buscarlo en la producción medio-itálica, extendida desde Apulia al Piceno y de la Campania al Lacio, fue su peculiar fidelidad a la realidad la que transformó el realismo helenístico e impidió la total idealización generada por las tendencias neoáticas.

Durante el último período de la República y los comienzos del principado se inició la oposición, continuada luego, entre los gustos de las diferentes capas de la población. Por un lado, aquellas que buscaban los espectáculos circenses, las danzas mímicas, las más exageradas tragedias y la oratoria más impactante y demagógica y, por otro, quienes preferían los refinamientos destinados a las minorías. En relación con estas, surgieron las líneas clasicistas, que se presentan como un fenómeno complejo vinculado a determinadas actitudes mentales e indican tanto la admiración hacia la cultura griega como la intención de reflejar, a la manera de Cicerón, ciertos aspectos de la latinidad recurriendo a formas artísticas fundamentadas en conceptos estoicos y platónicos. A partir de tales ideas, el neo-aticismo se convirtió -a través de la medida, el equilibrio y la idealización- en un componente esencial del arte oficial, que pretendía traducir los elementos fundamentales de la *pax romana* inaugurada por Augusto.

Por estas razones, las imágenes del *princeps* se diferencian de aquellas realizadas dentro de las pautas del arte plebeyo, continuador de la tradición medio-itálica, y que buscaba narrar, sin respetar las relaciones espaciales y de proporción, una realidad conocida por los integrantes de la plebe (funcionarios menores, sub-oficiales, soldados, comerciantes, artesanos y libertos)¹. Las tensiones entre estas dos concepciones de la figuración plástica fueron resueltas por la Tardía Antigüedad con el predominio de las formas derivadas del arte plebeyo sobre las propuestas del ideal artístico augustal. Dentro de este contexto se produce la aparición de

¹ BECATTI, Giovanni, *El arte romano*, México, Uteha, 1964, pp. 1-28. BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio, *Del Helenismo a la Edad Media*, Madrid, Akal, 1981, pp. 21-34. HOLSCHER, Tonio, *Il linguaggio dell' arte romana*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 49-64.

un conjunto de imágenes relacionadas con la expresión de los contenidos de la naciente doctrina cristiana.

La marginación inicial que circunscribió la producción plástica a lugares secundarios y el mismo hecho de que los grupos cristianos carecieran de aceptación, determinó la adopción de los recursos compositivos del arte plebeyo.

2.- El cristianismo

La aparición de imágenes capaces de expresar el contenido de la doctrina cristiana fenómeno acaecido en el siglo III, plantea la problemática de su inserción en el medio cultural romano tardo antiguo. La resolución formal de una temática nueva contó con referentes establecidos e instalados en el imaginario colectivo, de ahí que se recurriera a repertorios de clara raigambre helenístico-romana.

La novedad doctrinaria impuso el protagonismo de personajes cuya existencia visual dependió de arquetipos consagrados por la tradición, sustentados en una intencionada selección de los textos referenciales. La relación entre la escritura y la imagen configuraron un mensaje cuya intencionalidad dependió de las diferentes instancias de la historia interna de la Iglesia y marcaron su ascenso al poder.

El análisis de la producción de imágenes en los primeros siglos del cristianismo presenta la particularidad de comprobar la utilización de un repertorio iconográfico y formal que tuvo que tomar en cuenta la existencia de formas de pensamiento estructuradas en torno a determinados temas y a ciertas resoluciones plásticas que, por su larga existencia, se habían integrado plenamente a aquellas.

El primer aspecto que surge del estudio de esa primera producción iconográfica, es el hecho de que se encuentra circunscripta a usos funerarios como resultan del soporte creado por las paredes de las catacumbas y las caras de los sarcófagos que sirvieron para expresar el mensaje que se privilegió en las épocas anteriores a la paz de la iglesia.

La situación de marginación emanada de la no aceptación del culto y la relativa insignificancia de seguidores con respecto a la población total del imperio, constituyeron el marco referencial del primer mensaje que se intentó instalar en la comunidad: la priorización de la existencia de una instancia de salvación, una vida eterna. Para otorgarle una difusión segura, se estructuró un relato que, siguiendo los pasos que el arte imperial romano había dado a la narración en imágenes, pudiera ser interpretado como una historia arquetípica tal como surgía de las escrituras.

De este modo, se explica la figura que cronológicamente corresponde a la primera que se le otorgó a Cristo, y que es la conocida como “Buen Pastor”. Basada en el Evangelio (Juan XI, 1), recoge la tradición del *Moscóforo* griego a través de su versión latina y presenta a la figura fundamental de la nueva doctrina transformado en un pastor cuya acción permite salvar a la oveja perdida. La existencia de imágenes en las que además el personaje porta un recipiente con alimento, refuerza su significación² en el sentido descripto. La juventud del pastor, sus cabellos rizados, su rostro lampiño, demuestran hasta qué punto los modelos helenísticos se encuentran presentes y articulan un mensaje nuevo a partir de un elemento significante de prestigio reconocido.

Este caso constituye un primer paso en dos direcciones: por un lado, la resignificación de un motivo plástico; por el otro, la selección intencional de un pasaje evangélico coincidente con el núcleo fundamental de lo que se pretende destacar.

La distribución de las figuras es otro de los aspectos por considerar. Herederas, de algún modo, de los sistemas narrativos romanos, las imágenes que expresan visualmente los contenidos de las escrituras, aparecen organizadas de acuerdo con una estructura narrativa generada a partir de determinadas ideas rectoras según las cuales el relato queda expresado mediante la juxtaposición de episodios. De acuerdo con lo que hemos reseñado, la necesidad de destacar algunos temas determina la existencia de conjuntos –que con ciertas diferencias mantienen una relativa homogeneidad- que podemos considerar característicos de la retórica en imágenes de los siglos III y IV.

La decoración del Baptisterio hallado en las excavaciones de Dura Europos³ constituye un ejemplo sumamente interesante por varias circunstancias. En primer lugar, porque se trata de un edificio cuyas pinturas pueden ser datadas en las primeras décadas del siglo III⁴, lo que nos pone en presencia de una producción muy temprana y por otra parte, porque plantea la elaboración de un relato en el que se advierte una intención de narración histórica al presentar momentos cruciales en el desarrollo de la historia de la salvación de la humanidad. En un luneto –hoy recuperado y ambientado en la Galería de Arte de la Universidad de Yale- que originariamente ocupaba el lugar principal en el baptisterio, aparecen en el ángulo inferior izquierdo –según el punto de vista del espectador- Adán y Eva. Estas figuras están apenas esbozadas mediante simples trazos, hoy apenas perceptibles; el espacio central superior está ocupado por una imagen del Buen

2 Tal como la imagen que aparece en la Cripta de Lucina. Catacumba de Calixto. Roma.

3 Dura Europos, “Casa Cristiana”, baptisterio. Ábside situado encima de la pila bautismal.

4 Pinturas de principios del siglo III. Reconstrucción en Yale University Art Gallery.

Pastor, que lleva sobre sus hombros una oveja de considerable tamaño. El resto del rebaño se dispersa más allá de esta figura y hacia la derecha. La presencia de Adán y Eva marca el pecado original, desencadenante de la necesidad de la salvación. El Buen Pastor, por lo tanto, se vincula tanto por su significado como, en una cierta proyección cronológica, con la consecuencia del acto pecaminoso y su superación. El que una iconografía de este tipo se encuentre en un edificio con esas características, en un espacio particular en el que seguramente se realizaban los primeros rituales cristianos, indica la preocupación por privilegiar un determinado discurso refrendado tanto por los textos cuanto por la prédica que de ellos se hacía.

Del resto de la decoración de ese cubículo apenas se conserva la mitad. Diversas figuras aparecen colocadas en dos hileras superpuestas. En la parte superior están los milagros de Cristo apenas esbozados; en la inferior, debajo de una cornisa de estuco, hay pinturas dispuestas sobre un fondo rojo y con grandes personajes. De este conjunto se ha conservado solamente una parte: la escena que representa a las Tres Marías portando mirra ante la tumba de Cristo. En la misma hilera hay otras dos escenas: el pozo de la Samaritana y la victoria de David sobre Goliat.

Este conjunto, aunque mutilado, permite extraer conclusiones acerca de la forma de selección y del ordenamiento del texto para trasladarlo a la imagen y configurar un mensaje cuyo contenido quedara desentrañado a partir de una particular retórica iconográfica. Lo que determinaba la elección de las figuras y aun su disposición en el interior de la habitación era la lectura de pasajes diversos de las escrituras en los oficios bautismales.

Es evidente que el tema general caída-redención planteado como historia general de la humanidad, adquiere la mayor relevancia dado que ocupaba el lugar privilegiado en el interior del baptisterio. El triunfo de David sobre Goliat preanuncia el triunfo del cristianismo sobre el paganismo, en tanto que las Marías ante el sepulcro, iconográficamente constituyen una de las formas de aludir a la resurrección, punto crucial de la nueva doctrina y uno de los pilares de sustentación de su rápida difusión. Por su parte, la decoración superior del muro particulariza la salvación a través de los personajes privilegiados que la obtuvieron por mediación del propio Cristo.

Del análisis de estas imágenes tempranas resulta un modelo de elaboración textual y resolución iconográfica y formal que se constituyó casi en una constante para el arte cristiano tardo antiguo.

Dado que conforma uno de los rasgos fundamentales del cristianismo su condición de doctrina “del libro”, serán las escrituras las rectoras de la producción iconográfica y por lo tanto las generadoras de un aparato propagandístico cuya eficiencia deberá medirse en virtud de su capacidad de difusión.

Este conjunto de primeros objetos decorados permite un abordaje en el que es posible advertir los recursos exegéticos de los textos tendientes a extraer de los mismos aquellos contenidos que se pretende que sean los encargados de multiplicar y afianzar una idea rectora. En este sentido la imagen actúa como un ordenador del texto, destacando ciertos pasajes que resultan unidos por una determinada interpretación simbólica.

El esquema difundido a partir de la obra de Quintiliano⁵ de acuerdo con el cual la división del texto y la marcación del mismo, constituían valiosos recursos para favorecer la memorización, se aplica a la cultura escrita resultante de la difusión del cristianismo. Las recomendaciones de Quintiliano –cuyo conocimiento en la tardía antigüedad se debió a las obras de *Julius Victor* y de *Marcianus Capella*– proporcionaron una determinada cantidad de prescripciones de acuerdo con las cuales fue factible organizar la lectura del libro. El contenido, dividido en diversas unidades, contaba con palabras o imágenes dispuestas en los márgenes que facilitaban la memorización. Si tenemos en cuenta que este sistema domina la tardía antigüedad y los primeros siglos de la Edad Media, podemos interpretar la selección a la que fueron sometidas las Escrituras como una forma de organización textual cuyo objetivo apuntaba a la posibilidad de memorizar episodios considerados fundamentales para la comprensión de la doctrina. Este tipo de utilización de la palabra escrita la transforma en el eje de una elaboración intelectual, al tiempo que supedita al texto todo un aparato conceptual orientado hacia la intensificación de los canales de la comunicación en los que la memorización desempeña un rol fundamental.

Si aplicamos estos conceptos a la producción de las imágenes cristianas, podemos encontrar, por un lado, los recursos intelectuales de acuerdo con los cuales se produjo la primera exégesis textual de las Escrituras y por el otro, descubrir los mensajes que se priorizaron de acuerdo con las circunstancias que rodearon la creación de los conjuntos iconográficos.

La elaboración de un mensaje más complejo, tanto por la resolución plástica cuanto por la creación de una determinada iconografía, se advierte en los numerosos ejemplos contenidos en sarcófagos fabricados –frecuentemente

⁵ ANTOINE, Jean P. *Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIV siècles*. En *Annales*. París, nov. dic. 1993, pp. 1447 ss.

en serie- para satisfacer las necesidades de la comunidad cristiana en constante crecimiento. Ese tipo de producción de un objeto cotidiano favoreció la repetición de motivos, de modo que es posible advertir el establecimiento de un modelo iconográfico reiterado en numerosas ocasiones, incluso en zonas de producción muy alejadas geográficamente entre sí .

En la decoración de los sarcófagos existe una determinada cantidad de escenas que se reiteran en un orden diverso, pero que conservan estrictamente la relación con un discurso generado a partir de una selección intencionada.

Un recorrido por los ejemplos conservados en diversas colecciones⁶ permite establecer la existencia de ciertos temas recurrentes

Antiguo Testamento:

- Adán y Eva;
- Daniel en el foso de los leones;
- Jonás tragado por el monstruo marino y su milagrosa salvación;
- Los jóvenes hebreos en el horno;
- La historia de Job;
- El sacrificio de Abraham;

Nuevo Testamento:

- Ciclo de la infancia de Cristo. Con preferencia la Epifanía;
- Milagros de Cristo. Con preferencia la resurrección de Lázaro;
- Ciclo de la Pasión. Con preferencia el prendimiento de Cristo y su presencia ante Pilatos.
- Entrada de Cristo en Jerusalén;
- El Buen Pastor.
- El Juicio Final, tal como aparece en Mateo XXV, 32-33; es decir, siguiendo el texto que establece que “Separará las ovejas de las cabras”.

Son frecuentes las figuras de orantes incluidas junto a escenas que responden a esta tipología temática. La imagen, masculina o femenina, con los brazos elevados hacia el cielo, constituye el elemento que desencadena la acción generadora del mensaje de salvación.

⁶ GRABAR, Andre, *El primer arte cristiano*, Madrid, Aguilar, 1971 pp. 239-278. GRABAR, Andre, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris, Flammarion, 1979, p. 217. MATHEWS, Thomas, *The clash of gods*, Princeton University Press, Nueva Jersey, pp.23-91.

La decoración de los sarcófagos sigue el esquema, ya desarrollado por los paganos, en los que se sucedía una serie de episodios generalmente de acuerdo con un sistema de narración continua. La novedad radica, por lo tanto, mucho más en la elaboración iconográfica que en la forma y estilo de la decoración. De acuerdo con los temas mencionados surge claramente la intención de utilizar los referentes escriturarios para generar un discurso en imágenes de carácter propiciatorio.

A partir del siglo IV, las transformaciones acaecidas tanto en la situación general del cristianismo en el imperio como en la propia organización de las comunidades, provocaron una consiguiente modificación en el lenguaje plástico y en cierto modo en la selección de la iconografía. Quizás el cambio más notable leído a partir del testimonio plástico, radica en la posibilidad de acceder a lugares de privilegio al desaparecer la marginación de los cristianos. Igualmente se advierte, de manera decisiva, la aproximación al lenguaje artístico generado por los talleres puestos al servicio de los grandes funcionarios imperiales. Es decir, que no solamente la imagen cristiana adquiere la posibilidad de generar una mayor difusión por situarse en lugares públicos, tales como los templos de reciente construcción, sino que también utiliza la mano de quienes hasta ese momento producían obras destinadas a satisfacer las demandas de los grupos de poder político.

2.1.- *Maiestas pagana, Maiestas cristiana. Resignificación cristiana del “personaje bajo la arcada”.*

Podemos recurrir como ejemplo de resignificación de motivos helenístico-romanos a la representación de personajes de la historia sagrada del cristianismo de acuerdo con el esquema del “hombre bajo la arcada”: se trata de un personaje de pie o sentado, ubicado en una hornacina enmarcada por dos soportes, que sustentan un arco o un arquitrabe. Esta manera de composición se inspira en una forma de articulación muraria que, desde dos siglos antes de Cristo, interrelacionaba la arquitectura y la escultura. El arte cristiano la empleó no solo en este sentido sino también en la pintura mural y la ilustración de textos. La génesis de este motivo ofrece un ejemplo de la resignificación a las que fueron sometidas largas tradiciones.

La idea de ubicar estatuas en los intercolumnios fue una fórmula creada por el arte griego, de la cual los romanos extrajeron un mayor partido al adaptarla a sus necesidades. Si bien el llamado sarcófago de las “plañideras de Sidón” (1ra. mitad del IV a.c.) brinda el primer ejemplo conservado de un pórtico enmarcando figuras, ellas semejan actrices interpretando su papel delante de un decorado teatral. Hacia finales del II a.c., aparece algo similar en el mundo etrusco-romano

pero este tipo de representación sufrió transformaciones al llevarse al interior de los edificios. Allí, a la manera de las pinturas pompeyanas sugiere un espacio más allá de la densidad de la pared en la cual se encuentra ya que los marcos de las hornacinas, donde se ubican las figuras, están tratados de manera similar a los pertenecientes a puertas y ventanas. Se constituyen así en la entrada al “país de los dioses, y estos mismos acuden en forma de estatuas a recibir a sus visitantes en el umbral”⁷.

El Foro de Augusto, magnífico ejemplo de la transformación del mito familiar de los Julios en mito del Estado, muestra la utilización en gran escala de esta resolución arquitectónica. Un patio rectangular, con pórticos laterales conectados cada uno con una exedra, enmarcaba el templo de *Marte Ultor*, ubicado en aquel de sus lados más cortos que enfrentaba la puerta de acceso al conjunto. En esta creación augustal, los dioses Marte y Venus se ubicaban en el ábside del templo acompañados por el *Divus Julius*, mientras que en el frontón los dos primeros estaban flanqueados por Rómulo, la Fortuna, Roma y otras personificaciones. En los pórticos se desarrollaba la historia romana encarnada en los *summi viri*. En la exedra, ubicada a la derecha de la entrada, Rómulo; en la situada a la izquierda, Eneas, los reyes de Alba Longa y los Julios. De esta manera, los integrantes de la familia recorrían toda la historia de Roma que era la suya y, en esta teatralización, aparecían acompañados por otros romanos sin importar que en distintas épocas las lides políticas lo hubieran enfrentado. Augusto limaba las asperezas para mostrar los tiempos de paz inaugurados por él y cada estatua, emplazada en una hornacina, iba acompañada de un *titulus* y un *elogium*. Esta elección continuaba aquellas ideas presentes durante la República, que posibilitaban el homenaje escultórico a los hombres destacados pero el respeto por las costumbres tradicionales ingresaba en el campo de las resignificaciones⁸.

La evolución de este motivo es posible seguirla a través de edificios, levantados en las zonas occidental y oriental del Mediterráneo. Entre ellos, a modo de ejemplo, pueden señalarse: el Templo de Diana (Nimes, siglo I), donde se puede observar una continuación de la pared tal como fuera desarrollada en el Templo de *Marte Ultor* a la vez que, en la ciudad de Roma, el *Aula Regia* de la *Domus Flavia*, terminada en el 92, presentaba edículos enmarcados por columnas y el Templo de Venus y Roma (primera mitad del siglo II) poseía apoyos con capiteles corintios sosteniendo el entablamento y, entre ellos, hornacinas con columnas y arquitrabes mientras que, en los muros de la cella del Templo de Baco (Baalbeck, finales del

7 PICARD, Gilbert, *Imperio romano*, Barcelona, Garriga, 1965, p.110.

8 ZANKER, Paul, *Augusto y las imágenes del poder*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 128-271. ONIANS, John, *Arte y pensamiento en la época helenística. La visión griega del mundo (350-50 A.C.)*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 137-170.

siglo II), se encuentran altas columnas sobre pedestales, que enmarcan dos series de nichos superpuestos, limitados por soportes sobre los que descansan arcos y arquitrabes. Esta propuesta también aparece en relieves de los sarcófagos que, a diferencia del antecedente helenístico ya citado, integran a la figura humana en los espacios reservados por las formas arquitectónicas (Sarcófago del Baptisterio de Florencia, c. 250)⁹.

Estas experiencias presentes en el arte romano generaron un referente obligado para delimitar un espacio en el que se presentaba la divinidad o se exaltaba una figura humana que, por diversos motivos, era merecedora de acceder a un lugar privilegiado.

El hecho de que el arte cristiano aparezca con relativo retraso con respecto a los primeros tiempos de difusión y primigenia organización de los grupos de adherentes a la nueva doctrina, plantea una primera cuestión, no exenta de significación. La superación de la iconoclasia veterotestamentaria -quizás nunca desaparecida de manera radical-, constituye uno de los indicios más claros de alejamiento de los núcleos judíos y una aproximación a las formas culturales establecidas en el contexto cultural helenístico romano.

Herederas, de algún modo, de los sistemas narrativos romanos, las imágenes que expresan visualmente los contenidos de las escrituras, aparecen organizadas de acuerdo con una estructura narrativa generada a partir de determinadas ideas rectoras según las cuales el relato queda expresado mediante la yuxtaposición de episodios. De acuerdo con lo que hemos reseñado, la necesidad de destacar algunos temas determina la existencia de conjuntos -que con ciertas diferencias mantienen una relativa homogeneidad- que podemos considerar característicos de la retórica en imágenes de los siglos III y IV.

Dado su carácter protagónico, la figura de Cristo constituye el referente obligado para advertir el proceso de asimilación del arte cristiano y el romano. Las transformaciones en la representación de las figuras centrales de la Nueva Historia, reflejan la apropiación de los recursos que el arte imperial había desarrollado a partir de la elaboración de su propio discurso propagandístico. El primer aspecto significativo está determinado por la temprana aparición de una segunda forma de representación de Cristo. Se trata de las figuras que lo identificaron con la prestigiosa figura del maestro-filósofo¹⁰, iconografía mediante la cual se destaca

9 PICARD, Gilbert, op. cit., caps. 2 y 3 con fotografías de los muros de edificios existentes y reconstrucciones de los muros de aquellos desaparecidos. LYTELTON, Margaret, *La arquitectura barroca en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Akal, 1988, pp.23-57 y 125-158.

10 WEITZMAN, Kurt, *Age of spirituality. Late Antiquity and Early Christian Art. Third to Seventh Century*, Princeton, University Press, 1979, fig. 19.

su papel como formador y difusor de la doctrina. En esa representación resulta enfatizado el papel otorgado a la enseñanza y al mismo tiempo al contenido de lo enseñado. El Libro, en este caso las Sagradas Escrituras vehículo de comunicación por excelencia -tanto por su posibilidad de ser leído, como de ser interpretado y transmitido mediante el recurso de la oralidad- aparece como instrumento decisivo para la acción del Maestro.

En su aspecto formal, esta identificación permitió dotar al protagonista de los atributos exteriores inherentes a la condición de los intelectuales: el rostro generalmente barbado como signo de respetabilidad y aparecer vistiendo la toga, objeto fundamental para producir la asimilación de Cristo con los miembros conspicuos de la sociedad romana. Por otra parte, la figura de maestro-filósofo, dentro del contexto cristiano, aludió de manera directa a la identificación del cristianismo con la “verdadera doctrina”, tal como lo proclamara Tertuliano¹¹.

En el camino recorrido por la *ecclesia* hacia el acceso a la centralidad, se produce la apropiación de una forma de representación que, visual y significativamente, vinculó a Cristo con los altos funcionarios de la administración imperial y con el propio emperador. Así se advierte una doble aproximación a los núcleos de poder apoyada en la posibilidad, por un lado, de expresar públicamente la doctrina y la historia sagrada y por otro de utilizar un repertorio formal e iconográfico ya consagrado que remitía, en el imaginario de la época, a contenidos culturales definidos previamente.

El desarrollo de ese modelo significó la posibilidad de utilizar un signo de poder reconocido y reconocible, sobre todo por su ubicación en edificios y monumentos capaces de generar una importante red de comunicación.

En lo que hace a la representación de Cristo en majestad, un recorrido por diversos objetos posteriores a la Paz de la Iglesia, permite advertir de qué manera una vez creada la posibilidad de asimilar su figura a la del emperador, se incorpora la iconografía característica de esos personajes, particularmente las ligadas con la representación del *dotitripaminus*.

El reducido número de sarcófagos cristianos que pueden ser datados en el siglo III muestra una adaptación de motivos iconográficos consagrados en el arte romano y elaborados con la intención de generar una imagen tendiente a enfatizar el contenido salvífico de la nueva propuesta religiosa.

En una pieza cuya datación es incierta, pero que podría pertenecer al período anterior al edicto de Constantino del 313, el motivo del “personaje bajo la

¹¹ JENSEN, Robin M., *Understanding Early Christian Art*, Londres, Routledge, 2000, pp. 94-112.

arcada” contiene importantes elementos que hablan de las resignificaciones a que fuera sometido el tema inicial..

Se trata del denominado Sarcófago de Flavio Julio Catervio, conservado en el tesoro de la catedral de Tolentino, en el que aparece representada la escena -muy frecuente en ejemplos contemporáneos- de la Epifanía. En este caso, la figura de María aparece singularmente destacada por el manto que la envuelve tal como lo llevaban las matronas romanas y por el hecho de ocupar una silla con escabel, característico de la representación de los funcionarios. Por sobre su cabeza se abre un arco que forma parte de una muralla, pero dispuesto de tal modo que sirve para crear un espacio “bajo la arcada”. Algo similar se consigue con las figuras de los magos portadores de las ofrendas. El muro constituye, de acuerdo con los convencionalismos propios del arte de la época, la manera de indicar el “exterior” de la ciudad en la que acontece la acción. Advertimos la utilización de un motivo arquitectónico que evoca la realidad material de la muralla, pero que ha sido transformado, al mismo tiempo, en el marco enaltecedor de los personajes de la historia sagrada los que, de este modo, ocupan un espacio que la tradición otorgaba a las figuras vinculadas con el poder. La innegable vinculación iconográfica de la escena de la Epifanía con las de entrega de ofrendas a los gobernantes, debía jugar igualmente un papel determinante llegado el momento de interpretar la escena de acuerdo con referentes incorporados al imaginario colectivo.

En ejemplos del siglo siguiente, posteriores a la “Paz de la Iglesia”, la utilización del motivo de las columnas y el arco enmarcando a diversos personajes se convierte casi en un lugar común. Un recurso semejante al ya mencionado se advierte en un sarcófago perteneciente a las colecciones del Museo del Louvre, en el cual los apóstoles avanzan en dirección a Cristo recorriendo el exterior de una muralla, cuyos arcos enmarcan sus cabezas. En este caso, se advierte cómo la imagen de Cristo, que en un primer momento adoptó la forma del “Buen Pastor” o el “Maestro”, ha tomado los caracteres definitorios de la *Maestas*. La aparición de este motivo iconográfico significó la posibilidad de utilizar un signo de poder reconocido y reconocible por la sociedad en todos sus niveles. Un ejemplo insoslayable lo constituye el sarcófago de Junio Basso¹², pieza realizada en el 359. Notable por la riqueza de la composición desplegada en su cara anterior y por el estado de conservación, el conjunto presenta una serie de escenas enmarcadas por columnas y arcos que generan una división en la secuencia narrativa la que, por otra parte, constituye un ejemplo notable de selección e interpretación de los textos de las Escrituras.

12 GRABAR, Andre, *op cit.*, (1979), p. 221.

El personaje principal es Cristo, representado bajo el aspecto de un joven imberbe, togado y entronizado sobre la representación del dios *Caelus*. De este modo su imagen adquiere una dimensión universal por su condición de gobernante cósmico, presentado de acuerdo con los matices característicos de la majestad.

La utilización del esquema de columnas enmarcando escenas, no solo se emplea en este caso para aislar significativamente escenas cuya selección responde a la idea de destacar el camino de la salvación, preanunciado en el Antiguo Testamento y consagrado en el Nuevo, sino también para exaltar la resolución plástica de las respectivas acciones.

La necesidad de destacar la trascendencia llevó progresivamente a que el espacio, generado por columnas y arcos, dejara de indicar una realidad arquitectónicamente posible para señalar **el no espacio**, habitáculo de la Divinidad. De esta manera, el sistema de emplazamiento de las escenas, en uno o dos registros, siguiendo el esquema de columnas arcos, arquitrabes y frontones, se convirtió en un motivo cuya reiteración encierra su transformación en un signo. Así, el cristianismo incorpora distintos elementos a su lenguaje formal y los integra en el imaginario social, a través de sistemas referenciales ya presentes en el mismo pero referidos a otro contexto significativo.

En un sarcófago conservado en el Museo de Letrán, realizado en un taller romano, se desarrolla el tema de la majestad de Cristo, entronizado, como en el caso de Junio Basso, sobre la personificación del *Caelus*. La representación del *Caelus* aparece en la estatua de Augusto, procedente de la villa de Livia cercana a la **Prima Porta** (c. 20 a.c.), considerada por ciertos estudiosos como obra realizada para el ámbito privado y, por otros, como copia en mármol de una obra en bronce vinculada al culto público. Esta estatua que constituye, según Plinio el Viejo, la expresión de la figura masculina armada que se diferencia de la desnudez del atleta griego (*Naturalis Historia*, XXXIV,10) muestra en su coraza la restitución de las insignias que los partos habían obtenido en la batalla de Carres, enmarcada por alegorías cósmicas entre las que se encuentra *Caelus*. Si bien el origen de esta alegorización es anterior a la realización de la obra comentada, al constituirse ésta en un modelo iconográfico, la representación de la concordia entre el estado romano y el universo fue primero vinculada con la imagen del Emperador y, en el temprano cristianismo, con la *Maiestas*. Las escenas se disponen en los intercolumnios. En este caso es significativo el hecho de que ciertos gestos, por ejemplo la entrega de la ley a Pedro o el gesto de Pablo señalando a Cristo, se cumplan atravesando el espacio demarcado por la columna, lo que otorga, en este caso, una existencia real al elemento arquitectónico.

El motivo de las escenas enmarcadas del modo descripto, se encuentra muy difundido a tal punto que se ha constituido en una forma de identificación de los sarcófagos que lo ostentan. Numerosos ejemplos conservados hoy en Museos de las regiones donde se mantuvo la tradición de la fabricación de estos objetos -Italia, sur de Francia, norte del África, costa dalmata-, testimonian la persistencia del motivo. La reiteración de una solución formal, tratándose de objetos de fabricación en serie, no sorprende, dado que llega a constituirse en un signo reiterado e identificado por su pertenencia a un repertorio iconográfico ligado con la función funeraria. Consideramos que constituye el aspecto más significativo del recorrido del motivo, su continuidad en el arte medieval y la transformación del sentido de la espacialidad del ámbito en el cual se ubica una escena o a un personaje.

En imágenes pictóricas tales como las existentes en el Evangelionario Rossano¹³, donde el único ejemplo que se conserva del “retrato de autor” -fol. 121 r- representa al Evangelista Marcos, quien escribe su obra ante una figura femenina asimilable a la “Sabiduría”. El origen de esta imagen, tal vez, pueda encontrarse en la representación de un escritor acompañado por su Musa inspiradora. El motivo de columnas coronadas por un arco, que sirve de marco a la escena, aparece pintado de manera notoriamente planimétrica. Detrás de los personajes, se abren dos cortinados que, a la manera de un telón, muestran no un paisaje, como acostumbraba la pintura romana, sino diversas superficies de color, que han perdido toda referencia analógica a la naturaleza y, por lo tanto, con la existencia de un espacio reconocible y, visualmente, reconocible tal como solían representarlo los pintores del siglo I. Las diferencias señaladas muestran a los protagonistas de la escena insertos en una realidad trascendente, cuyo alejamiento del mundo terrenal ya se perfila mediante el uso del motivo arquitectónico que establece una neta separación entre el hábitat del hombre y aquel poblado por los seres elegidos.

Estos no constituyen las únicas obras donde aparece la evolución del tema iconográfico estudiado, ya que podrían mencionarse numerosos ejemplos en los cuales se advierte de qué manera la inicial articulación muraria romana pasa a integrar conjuntos plásticos cristianos en los cuales el motivo, desgajado del sistema originario, ha perdido su “tridimensionalidad” para convertirse en “marco”. De este modo se genera un signo que señala una realidad totalmente diferente cuya génesis se encuentra en el límite que separa el arte tardo-antiguo del medieval.

El motivo del personaje bajo la arcada, con su carga significativa ligada al ejercicio del poder, se difundió ampliamente, sobre todo aplicado a la figura de Cristo y los Evangelistas. En numerosos ejemplos de diversas procedencias

13 WEITZMAN, Kurt, *Manuscrits gréco romains et paléochrétiens*, París, Chêne, 1977, p. 18, fig. 33.

y realizados a lo largo de la Edad Media, los personajes mencionados fueron presentados, de ese modo, con atributos tendientes a destacar su importancia.

Un ejemplo temprano se encuentra en uno de los folios ilustrados conservados del Evangelionario que San Agustín de Canterbury, enviado de Gregorio Magno, llevó a las islas en su tarea evangelizadora.

Si bien el reconocimiento del valor propagandístico de la imagen constituye uno de los justificativos que permitió la aceptación de la creación de repertorios iconográficos, es interesante advertir los múltiples recursos de utilización de los textos y su resignificación a través del material gráfico, dado que este constituye una nueva forma de comunicación en la que se privilegia el mecanismo de la percepción visual. El impacto que las imágenes producen en el observador, sobre todo cuando las formas están consagradas por la tradición, es un elemento decisivo en la difusión de los textos. La particular retórica visual propuesta por los creadores de la primera iconografía cristiana, repercutió de manera notable en la vida de las comunidades otorgándoles unidad conceptual y al mismo tiempo potenciando el discurso elaborado a partir de la obra escrita en los primeros tiempos.

Nuestra propuesta, limitada en este caso a una línea de análisis, consiste en establecer una relación entre la elaboración de la apologética cristiana y la creación de un repertorio iconográfico cuyo sustento ideológico varía de acuerdo con una realidad que se impone en el momento de realizar la selección texto-imagen. Queda bien claro que la primera elección estuvo centrada en “nos salvaremos del mismo modo que otros lo hicieron” y que una vez que el camino hacia la centralidad del dominio religioso e incluso político quedó allanado, la intención condujo a una interpretación de personajes y situaciones provocando la aproximación conceptual de aquellos con los prestigiosos signos indicadores del poder. La asimilación de Cristo, sus discípulos y todos los protagonistas de episodios que se erigen en arquetípicos, con la corte y la burocracia imperiales –gestos, vestimentas, atributos, objetos- constituyó uno de los pasos que consideramos decisivo en el proceso de reemplazo de la *Romanitas* por la *Christianitas*. El cuadro se completa en el momento en que aparece una arquitectura para ejercicio del culto y con ella los espacios privilegiados para provocar la comunicación visual¹⁴. La existencia de un sistema de elaboración iconográfica vinculado con aspectos como los señalados,

14 Ejemplos relacionados con la *Maestas Christi* en: MANZI, Ofelia, *La influencia de la antigüedad en el arte cristiano: La "Maestas"*, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A., 1989. MANZI, Ofelia, “La imagen cristiana. Algunos problemas estilísticos e iconográficos en el arte tardo antiguo”, en ZURUTUZA, Hugo (comp.), *El hilo de Ariadna. Del tardo antiguo al tardo medioevo*, Rosario, Homo Sapiens, 1996, pp. 65-76. GRABAR, Andre, *op. cit.* (1979), pp. 59-82. JAS, Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 27-87. MATHEWS, Thomas, *op. cit.* (1995) pp. 3-22. WEITZMAN, Kurt, *op. cit.*, (1979) pp. 23-50. ROMANINI, Angiola, *L'arte medievale in Italia*, Florencia, Sansoni Editore, 1988, pp. 29-33. BELTING, Hans, *Likeness and presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 102-109.

aparece como una constante en la creación del arte cristiano medieval. La imagen se convirtió en una forma de visualización doctrinaria, complemento del libro, pronta a ser decodificada por todos independientemente de su condición de cristianos.



1.-Augusto de Prima Porta. c. año 20.
Museo Vaticano. Evangelio Rossano



2.- Calendario de Filocarus, año 354, Biblioteca
Vaticana, Barb. lat. 2154. Copia del original.



3.- Sarcófago de Junio Basso, año 358, Museo Pío Clementino, Vaticano.

Bibliografía consultada

- ANTOINE, Jean P.: Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIV siècles. En *Annales*. París, nov. dic. 1993.
- BECATTI, Giovanni: *El arte romano*, México, Uteha, 1964.
- BELTING, Hans: *Likeness and presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio: *Del Helenismo a la Edad Media*, Madrid, Akal, 1981.
- HOLSCHER, Tonio: *Il linguaggio dell' arte romana*, Torino, Einaudi, 1993.
- GRABAR, Andre: *El primer arte cristiano*, Madrid, Aguilar, 1971.
- GRABAR, Andre: *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, París, Flammarion, 1979.
- JAS, Elsner: *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- JENSEN, Robin M.: *Understanding Early Christian Art*, Londres, Routledge, 2000.
- LYTTTELTON, Margaret: *La arquitectura barroca en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Akal, 1988.
- MANZI, Ofelia: *La influencia de la antigüedad en el arte cristiano: La "Maiestas"*, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A., 1985.
- MANZI, Ofelia: La imagen cristiana. Algunos problemas estilísticos e iconográficos en el arte tardo antiguo, en ZURUTUZA, Hugo (comp.), *El hilo de Ariadna. Del tardo antiguo al tardo medioevo*, Rosario, Homo Sapiens, 1996.
- ONIANS, John: *Arte y pensamiento en la época helenística. La visión griega del mundo (350-50 A.C.)*, Madrid, Alianza, 1996.
- PICARD, Gilbert: *Imperio romano*, Barcelona, Garriga, 1965.
- ROMANINI, Angiola: *L'arte medievale in Italia*, Florencia., Sansoni Editore, 1988.
- WEITZMAN, Kurt: *Manuscrits gréco romains et paléochrétiens*, París, Chêne, 1977.
- WEITZMAN, Kurt: *Age of spirituality. Late Antiquity and Early Christian Art. Third to Seventh Century*, Princeton, University Press, 1979.
- ZANKER, Paul: *Augusto y las imágenes del poder*, Madrid, Alianza, 1992.

Conferencia

La hagiografía bizantina: un modelo de conducta político-religiosa. El caso de Leoncio de Neápolis

**The Byzantine hagiography: a model of political-religious behavior
The case of Leontius of Neapolis**

Pablo A. Cavallero

UBA-UCA-CONICET

pablo.a.cavallero@gmail.com

Resumen

Se pasa revista a tres textos hagiográficos debidos a Leoncio (s. VII), en los que son presentados como modelos tres personas diversas: Simeón, un ex-anacoreta que vuelve a la ciudad y, por humildad, se hace pasar por loco y nos enseña que la sociedad requiere de una presencia activa del *homo religiosus*, quien sin soberbia ni pedertería debe poner sus virtudes al servicio de todos; Juan, un obispo alejandrino que ejerce su poder político y espiritual guiado por la misericordia y, en particular, por la limosna, aplicada a la justicia, la actividad económica, las necesidades sociales; Espiridón, un obispo chipriota que es a la vez pastor y destaca el culto divino pero también enseña al pueblo, con su ejemplo de vida y con los milagros, el ejercicio de la virtudes, la solidaridad, la honestidad, la caridad. El ejemplo de estos santos medievales exhorta al clero, a los fieles laicos y a los gobernantes a encarar su vida personal con criterios evangélicos como base necesaria para poder enseñar a otros y beneficiar a la sociedad.

Palabras-clave: hagiografía – Bizancio – Leoncio de Neápolis

Abstract

This work reviews three hagiographical texts of Leontius (VII century a.D.), where three different persons are presented as models: Symeon, a past-anchorite who comes back to the city and, in order to the humility, he pretends to be crazy and so, he teaches us that the society requires an active presence of the *homo religiosus* who, without arrogance neither pedertry, has to put his virtues at the service of everybody; John, an Alexandrian Bishop who exercises his political and spiritual power drawn by the mercy and specially by the alms applied to the justice, the economic activity, the social needs; Spyridon, a Bishop of Cyprus, who is also a shepherd and emphasizes the divine worship but also teaches the people, with

his model life and with his miracles, the exercise of the virtues, the solidarity, the honesty, the charity. The example of these mediaeval saints exhorts the clergy, the faithful laymen and the rulers to face the personal life with evangelical criteria as a necessary base to can teach the others and to benefit the society.

Key-words: hagiography – Byzantium – Leontius of Neapolis

Muchas veces me preguntan para qué sirve estudiar la literatura y, más aún, la literatura antigua o la medieval, que pertenecen a mundos tan alejados de nuestro tiempo, de nuestro modo de vida, de nuestra tecnología omnipresente, de los valores utilitaristas de la sociedad moderna, que suele anteponer los intereses económicos a los principios de la ética y a los placeres de la estética. Con rostros que denotan aún más asombro, suelen preguntarme para qué gasto mis ojos leyendo manuscritos de hace mil años y luchando para tratar de reconstruir un texto que tan pocos leerán.

Las respuestas pueden ser muchas. Por ejemplo, que la buena literatura no tiene límites temporales, es ‘clásica’ porque logró una perfección formal dentro de su estética, transmite valores universales y, por todo ello, merece emulación. Podría también responder que el mundo medieval, cuyo nombre mismo es peyorativo, es poco conocido pero tiene mucho que decir; que así como hoy se traduce una obra literaria a muchos idiomas, también las escritas en latín, griego, siríaco, copto o estadios arcaicos de las lenguas modernas merecen una traducción; que los estudios literarios, filológicos, lingüísticos, ayudan a iluminar los sentidos de un texto y, por lo tanto, ayudan al lector a entender el mundo que ese texto ilustra y, en todo caso, a aplicarlo a su propio tiempo ‘receptivamente’; que muchas producciones literarias de todo género permanecen sepultadas en pergaminos de decenas de bibliotecas monacales, patriarcales, universitarias, privadas, a la espera de que se los transcriba, estudie, edite y traduzca, porque cada uno puede echar un nuevo dato para el conocimiento de esa época.

Pero a pesar de estas respuestas aún pueden decirme “¿Y a mí de qué me sirve poder contar con esos textos o leer una traducción moderna de ellos?”. A esto se podría responder que en muchos casos el solo placer estético, nada utilitarista, puede hacer que valga la pena el esfuerzo; pero también se podría alegar aquella vieja definición de que la historia es maestra de vida. Conocer los hechos, sus causas, sus consecuencias, las ventajas y desventajas de las acciones, decisiones, deseos, pretensiones, aspiraciones de nuestros antepasados, puede ser muy útil para nuestra propia vida, si es que podemos aprender de la experiencia ajena. Y la historia se escribe a través de testimonios, textos, monumentos, edificios, esculturas, pinturas, músicas. Mediante los textos, en nuestro caso, podemos

aprender cómo vivieron los hombres que nos precedieron y qué resultados obtuvo la humanidad de ese modo de vida. El progreso, en todos los campos, solo puede lograrse partiendo de los conocimientos previos, aprovechándolos, ampliándolos, corrigiéndolos. Negar o desconocer esos siglos de cultura puede retrasar nuestro progreso o desviarlo inconvenientemente.

Por supuesto, esto se aplica a todas las culturas. En nuestro caso, nos guste o no, el legado americano en lo que hace a literatura es escaso o nulo; nos guste o no, la impronta europea prevalece en nuestro mundo y, como dice la convocatoria de este Simposio, nosotros hemos recibido esa herencia: para poder valorarla, adoptarla, rechazarla o adaptarla, debemos primero conocerla.

En atención al tema elegido para este encuentro, “Política y religión: problemáticas europeas en perspectiva mundial”, me atrevo a aportar un enfoque que creo poco conocido, tanto por el autor al que remito cuanto al género del que se trata y del mundo que testimonia. Porque Bizancio, si bien pertenece indiscutiblemente a la cultura europea, así como estuvo parcialmente aislado del Occidente latino por razones lingüísticas, religiosas y políticas, está también parcialmente aislado en el mundo académico actual. Proporcionalmente unos pocos historiadores, estudiosos de la filosofía, de la teología, del arte plástico o de la literatura se dedican al mundo bizantino. Por otra parte, Leoncio de Neápolis es un autor del que muy poco sabemos. Fue obispo de Neápolis o Naplus en Chipre (ciudad llamada hoy Limassol), durante la primera mitad del s. VII; debió exiliarse debido a la invasión persa. Es altamente probable que haya asistido en 649 al concilio de Letrán, en el que se registra la presencia de un “Leoncio de Neápoles en Chipre” quien, con toda probabilidad, aunque no con certeza absoluta, es nuestro Leoncio. Ya en el II Concilio de Nicea su nombre resultaba desconocido a los asistentes¹. Las fechas probables de su vida surgen de la posible datación de sus obras. Saxer propone como lapso de su existencia el comprendido entre 590 y 650². Según algunos historiadores, Leoncio mismo aparece como santo³. A él se atribuyen las siguientes obras:

1 “Léontios est à ma connaissance le seul auteur cité a Nicée II que l'on soit obligé de présenter aux pères conciliaires”, escribe DÉROCHE, Vincent, “L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, en: *Travaux et Mémoires* 11, 1994, 45, n. 3.

2 Cf. DI BERARDINO, A., *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998, 1260. Entre 590 y 668 lo ubicaba KRUMBACHER K., “Leontios Bischoff von Neapolis auf Cypern”, en: *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München, Beck, 1897, 190.

3 Véase DELEHAYE, Hippolyte, “Saints de Chypre”, en: *Analecta Bollandiana* 26, 1907, 262, quien reseña los relatos de Esteban de Lusignan.

- a) dos sermones: uno sobre *Lucas 2: 22* y otro sobre la festividad de mesopentecostés⁴;
- b) un tratado *Contra los judíos*, del que se conservan fragmentos⁵;
- c) tres relatos hagiográficos: la *Vida de Simeón el loco*, la *Vida de Espiridón* y la *Vida de Juan el limosnero*.

Por referencias incluidas en sus obras se sabe que conoció personalmente al Patriarca de Alejandría llamado Juan “el limosnero”, quien se refugió en Chipre en 619 y falleció allí al año siguiente; también, que estuvo un tiempo en Alejandría, donde recopiló datos sobre el Patriarca, cuya biografía completó, dado que había un texto previo debido a Juan Mosco y a Sofronio: proponemos que esa estada debió de ocurrir entre 629 y 639, período en que Alejandría estuvo nuevamente en poder de Bizancio. También por datos internos se deduce que data del 641 su *Vida de Juan el limosnero*; que la de *Espiridón* es anterior a esa obra; que ambas fueron pedidas por el Arzobispo de Chipre, Arcadio. En cuanto a *Simeón*, puede ser previa y, dada su gran difusión manuscrita –que supone aceptación y éxito–, pudo motivar los encargos hechos a Leoncio por Arcadio⁶.

Finalmente, más allá de la relativa marginalidad de Bizancio como eje de estudio y del casi total desconocimiento de la figura de Leoncio de Neápolis, el de la hagiografía tampoco es el género literario más conocido hoy, si bien fue muy cultivado en el medioevo latino y es el más importante en Bizancio. Derivado del griego *hágios*, ‘santo’, y *graphé*, ‘escritura’, el término ‘hagiografía’ designa un género literario dedicado a ‘escribir sobre santos’ o ‘describir santos’. Esto puede ocurrir en una biografía, un relato de martirio, una ‘pasión’, un elogio fúnebre, una homilía, un himno, una carta, un relato de traslado de reliquias, un repertorio de milagros. De alguna manera, todas estas ‘formas’ transmiten ‘vidas de santos’. Para intentar unir esas distintas formas, Michel de Certeau propuso hablar de ‘discurso hagiográfico’, en el que se presentan *virtutes*, es decir, ‘virtudes’ y ‘poderes milagrosos’⁷. M. van Uytfanghe propuso luego tomar este giro “discurso hagiográfico” para caracterizar escritos no solamente cristianos, en los que se verifican estos rasgos⁸:

4 Por ahora solamente en MIGNE, Jean Paul, *Patrologiae graecae cursus completus*, 93, 1565-1597.

5 Véase ahora DÉROCHE, Vincent, “L’Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, en: *Travaux et Mémoires* 11, 1994, 47-227.

6 Cf. CAVALLERO, Pablo, “La *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones”, en: *Byzantion Nea Hellás*, vol. 31, 2012, 133-143.

7 DE CERTEAU, Michel, “Hagiographie”, *Encyclopaedia universalis*, Paris, 1968, vol. 8, p. 207.

8 VAN UYTFANGHE, M., “L’hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?”, en: *Analecta Bollandiana* 111, 1993, 148 ss.

- 1) el personaje está ligado a Dios sin ser estrictamente un dios;
- 2) el enunciado estiliza los datos de la realidad histórica mediante la subjetividad del personaje, la tradición oral y la forma literaria dada por el autor;
- 3) el enunciado tiene una función apologética y/o idealizante respecto del personaje y busca edificar al público en lo religioso-espiritual;
- 4) sus temas y motivos responden a la imagen de un ser providencial, orientado a lo ético y espiritual, de grandes virtudes y con dones sobrenaturales.

Uytfanghe opina que esto permite unir el contenido, la función y la historicidad, dejando de lado el problema formal. Dentro del “discurso hagiográfico general”, este erudito encuentra características propias para el cristiano:

- 1) respecto del personaje, se mantiene una diferenciación entre Dios y el santo, como hace también la hagiografía judía;
- 2) el enunciado también está estilizado, pero añade la ‘historia de la salvación’ judeocristiana y el trasfondo de la Sagrada Escritura;
- 3) apunta las mismas funciones (idealización, apología, parenesis, edificación), pero las dirige a toda la comunidad cristiana, no a una “élite nostálgica”, y las radica en el contexto de un culto y conmemoración;
- 4) la temática es propia, pues el santo parte de la imitación de Cristo, con quien comparte la pasión y resurrección, integra el Cuerpo Místico y, además de tener virtudes filosóficas, observa de manera radical la humildad, la caridad, el perdón, la obediencia, la sobriedad, la identificación con el pobre, la misericordia, el rechazo de toda gloria, la mortificación y el renunciamiento ascético en vista del mundo escatológico; al esfuerzo personal se suma la Gracia; se desarrolla un combate contra la tentación; hay una estrecha correlación entre los méritos y el destino eterno; en los milagros se acentúa la caridad como motivación, se supone la fe y se deja en claro que el santo no es más que un intermediario: el que actúa es Dios.

En la composición del relato hagiográfico no todos los elementos son ‘objetivos’ ni necesariamente ‘históricos’: la ‘recreación’ y el ‘recorte’ de la ‘realidad’ o de los datos disponibles siempre está en mano del autor. Pero este era también un rasgo de la historiografía antigua, claramente vinculada con la retórica.

Las fuentes utilizadas por los hagiógrafos biográficos son:

a) las comunes a todo historiador: crónicas, cartas, anales, inscripciones, documentos, monumentos, arte plástico;

b) las específicas o propias de la materia:

- documentos: calendarios, martirologios, libros litúrgicos;
- relatos: actas y pasiones, panegíricos, leyendas;
- testimonios: constancias de milagros, del hallazgo del cuerpo de un santo, de la traslación de sus reliquias.

Valga todo esto como introducción al mundo, al autor y al género en el que nos centraremos ahora.

Yo me pregunté: ¿pueden estos tres relatos hagiográficos de Leoncio aportar algo para el tema “Política y religión: problemáticas europeas en perspectiva mundial”? Veamos.

La *Vida de Simeón el loco* es un relato de fuerte construcción retórica si bien testimonia, a la vez, la lengua bizantina popular más que la literaria arcaizante⁹. Dentro de la hagiografía representa un tipo especial de narración de santidad, la del ‘loco’ o el ‘tonto’, aquel que siendo también un asceta asume actitudes ‘antisociales’, con el objetivo de ocultar su santidad, expiar pecados y/o lograr insospechadamente beneficios para sus prójimos sin recompensa terrena. Es una forma de κρυπτός δοῦλος, ‘esclavo oculto’, es decir, que oculta a los demás su ascesis para soslayar la vanagloria. Simeón abandona el desierto, donde estaba retirado con su amigo de juventud, Juan el eremita, tras unos días en el cenobio, y después de treinta años de oración y ascetismo al estilo de un βουσκός, es decir, de alguien que vive en un estado cuasi salvaje o primitivo¹⁰, decide volver a la ciudad (142: 7 ss.)¹¹. Esta decisión, cuestionada ciertamente por su amigo¹², está fundada

9 Cf. CAVALLERO, Pablo, “Griego bizantino en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en: *Erytheia* 29, 2008, 7-28; “Tradición helenística e innovación lingüística en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en M. Alesso ed. *Simposio Internacional Helenismo y Cristianismo*, Univ. N. de La Pampa, U.N. Gral. Sarmiento, 2008 (CD); “La retórica en la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, en: *Byzantion Nea Hellás* 28, 2009, 87-104; “Técnica narrativa y composición literaria de la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, en G. Rodríguez – J. Rigueiro García comp., *Actas de las IX Jornadas de Estudios Medievales*, Buenos Aires, SAEMED, 2009 (CD).

10 Simeón mantendrá todavía en Émesa algún rasgo, dado que a veces come carne cruda.

11 La numeración corresponde a la edición de FESTUGIÈRE A.-RYDÉN, L., Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris, Geuthner, 1974, por p.ina y línea.

12 La vida monacal era vista entonces como imagen típica de la santidad. Cf. UBIERNA, Pablo, “El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla”, en: *Byzantion Nea Hellás* 16, 1997, 235-247. Por otra parte, el monje era visto como alguien consagrado a la ‘soledad’ (μοναχός) y al servicio de Dios (θεραπευτής), sin las preocupaciones comunitarias, sociales y

en el hecho de pensar que sería mucho más útil, una vez logrado por él un notorio grado de perfección espiritual, pasar a ayudar a la gente no ya con la oración oculta sino con acciones presenciales. Es esta una decisión de política evangelizadora: Simeón no desdeña el valor de la oración del anacoreta y su ejemplo de vida (recordemos que el modelo del anacoreta, san Antonio abad, recibía a mucha gente a la que aconsejaba y ayudaba en diversos aspectos), pero sin desdeñar esto prefiere pasar a una acción más pública, en plena ciudad de Émesa, en Siria. Esto pudo hacerlo tras lograr la ἀπάθεια, la impasibilidad que surge de la negación de las pasiones del cuerpo como herramienta para el fortalecimiento del alma, autodominio de tradición ya pagana que le permite ‘abusar’ de lo material sin que esto le afecte el alma. Y a la vez, este abuso le permite pasar por tonto o loco para ocultar su virtud y sus milagros.

Es así como Simeón entra a Émesa arrastrando un perro muerto (145: 21 ss.), de modo que inmediatamente los niños lo consideren μωρός, ‘tonto’; ingresa a la iglesia en plena misa y se dedica a cascar nueces y apagar las velas (145: 25 ss.); vuelca las mesas de los pasteleros (146: 2 s.); regala y devora la mercadería que se suponía debía vender (146: 9 ss.); defeca en público (148: 14 ss.), se desnuda en la calle, antes de entrar en el baño (148: 26 ss.)¹³; apedrea a los jóvenes para que lo dejen jugar con ellos (149: 23-24); lleva salchichas colgadas como una estola (160: 25 ss.). Simeón obtiene de estos hechos solamente burlas y golpes, que se toma con tranquilidad e incluso sarcasmo consigo mismo; en su intención evangelizadora, esto sirve para su humildad y para pasar inadvertido, de modo que sus buenas obras no motiven gloria personal.

Algunas anécdotas incluidas en el relato sirven para mostrar a Simeón falsamente vicioso. El relator advierte que cuando la gente se daba cuenta de que Simeón había obrado una buena acción, enseguida cambiaba él de región para ser olvidado o “figuraba algo inconveniente” para ocultar esa virtud (147: 5 ss.). Ejemplo de esto es el episodio de la jarra envenenada: como el tabernero advirtió que Simeón la había roto porque sabía que contenía veneno y entonces “lo tuvo por santo” (147: 24), Simeón, para que el beneficiado no lo glorificara, incurre en una visita ambigua por lo que la esposa del tabernero lo acusa de querer violarla, con lo cual su marido cambia de opinión y tiene al santo por desquiciado. Otro caso

apostólicas del sacerdote; Cf. ROQUES, René, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, PUF, 1962, 210-1.

13 Puede asimilarse esto a la desnudez que, en mujeres santas, es precisamente signo de esa santidad; véase DI MARCO, F., “Undressed. The naked female body as a sign of holiness in apocryphal and hagiographical literature”, en: *Studia patristica* 44, 2010, 499-508. En el caso de Eutimio de Sardes, sometido a torturas, el hagiógrafo señala que “el anciano era adornado por la infantil desnudez en el Señor”; Cf. GOUILLARD, J., “La Vie d’Euthyme de Sardes (+831), une oeuvre du patriarche Méthode”, en: *Travaux et mémoires* 10, 1987, 43, línea 294.

es el de devorar públicamente carne o pasteles después de haber soportado largo ayuno, virtud ignorada por los demás (148: 10-12; 156: 23 ss.). Asimismo, cuando da lugar al parto de la esclava por la confesión de esta, baila y toca castañuelas, de modo que los que lo creen loco convenzan de lo acertado de su opinión a los que veían en ese parto un prodigio propio de un santo (151: 23 ss.). Devora lupines a tal punto que escandaliza a los ‘sabios’, a uno de los cuales le da una bofetada (153: 5 ss.); también baila con prostitutas y se deja toquetear por ellas (154: 28 ss.; 156: 13 ss.).

Otras anécdotas, en cambio, permiten que la gente se asombre de sus prodigios; pero el relator advierte que esto ocurre a pesar de Simeón y con el fin de que los demás se vean movidos a conversión; así, por ejemplo, cuando quema incienso en su mano o en su manto sin que estos ardan, lo cual asombra a la mujer del vendedor de posca (146: 19 ss.). No oculta el prodigio, sin embargo, Simeón, cuando da inexplicables manjares al comerciante que había visitado a Juan el eremita; empero, este no se anima a contar lo ocurrido en razón de la fama de loco que tiene su bienhechor (159: 5 ss.).

Otros episodios muestran curaciones efectuadas de un modo ‘no convencional’, podríamos decir, utilizando métodos indirectos que a la vez disimulan el hecho. Así, por ejemplo, golpea y desmaya al hijo de su amigo Juan el diácono para sacarle el demonio de adentro; y esto en medio de un supuesto juego callejero (149: 26 ss.); o le arroja una piedra a la mano del prestidigitador para secársela, hasta que prometa no cometer ilícitos (150: 10 ss.); o retrasa el parto de la esclava hasta que enmiende su calumnia (151: 10 ss.); o quema los labios de los sabios para que no cuenten lo que les había dicho –y esto porque son de tendencias heréticas (153: 16)–; también manda al diablo en aspecto de etíope a romper las cosas en la tienda de la vendedora de posca y le advierte a esta que eso continuará si no se convierte, con lo cual logra que ella y su esposo dejen la herejía acéfala (153: 18 ss.): recordemos que la vendedora de posca ya había presenciado el milagro de que Simeón no se quemaba con las brasas, por lo que a pesar de sus ‘locuras’ él tenía cierta autoridad moral sobre ella. El artesano hebreo, que ve que dos ángeles conversan con Simeón mientras se lava, recibe en sueños el pedido de que no lo delate; como el judío pensaba hacerlo, el loco lo enmudece; al rogarle que lo cure, Simeón le dice que si se bautiza, lo cura, cosa que ocurre *post mortem* (154: 12 ss.). Para evitar o apartar del pecado a la gente, Simeón controla a las prostitutas que prometieron ser sus amigas: si no guardan continencia, les envía una enfermedad o un demonio para que recuerden el convenio y vuelvan a la virtud (155: 14-18 y 156: 5 ss.). Al intendente que lo cree fornicador le ata la lengua cada vez que intenta calumniarlo ante los demás (156: 14 ss.). A las muchachas difamadoras las hace

bizcas pero las cura si se corrigen de su actitud (157: 17 ss.). A la adivina fabricante de amuletos le da un amuleto que le impide seguir desarrollando su oficio, con lo cual evita la seducción de los demás y el desvío de la propia adivina (162: 22 ss.). Al hebreo fabricante de vidrios hace que estos se le rompan; al asociar esto con su postura religiosa, Simeón logra que se convierta (163: 7 ss.).

En otros casos, las curaciones o beneficios se producen para mover a no repetir errores pasados, pero sin causar ‘daño’ en el beneficiario. En el caso de su amigo Juan el diácono, acusado falsamente de asesinato, Simeón ruega por él y logra que se aprese a los autores del hecho exactamente cuando Juan iba a ser ahorcado; pero luego le explica a su amigo que ese mal le había ocurrido por faltar a la caridad con unos necesitados (159: 16 ss.). Tras la curación del ciego, le aclara que lo hace para que no vuelva a robarle cabras a su vecino (161: 12). Al restituirle lo robado a un amo golpeador, le advierte que debe dejar de maltratar a sus esclavos y, ante el intento de retractarse de la promesa, le advierte que si lo hace perderá sus bienes (161: 13 ss.). A los pobladores que lavaban ropas les da manjares y hace que nunca les falte comida en sus casas; con esto logra que unos abandonen sus malas costumbres y otros se hagan monjes, sin que pudieran empero contar a nadie lo ocurrido (163: 16 ss.). Al magnate lo salva de perecer jugando a los dados con la Muerte para hacerlo dejar sus conductas adúlteras (165: 15 ss.).

Y finalmente, algunas supuestas locuras son hechas para beneficiar a la sociedad y provocar un acercamiento de la gente a Dios al verse protegida por Él. Así, por ejemplo, el golpear las columnas para que no caigan durante el terremoto (150: 20 ss.); el bendecir a los niños que serían víctimas de la peste (151: 1 ss.); el impedir que la gente pase por una calle donde el demonio puede asaltarla (157: 5-11); el convertir el vino en vinagre para que el mulero ponga una tienda de posca, de modo de reparar su quiebra porque era compasivo (164: 14 ss.). También utiliza Simeón la prédica tradicional, pero esto solamente con su amigo Juan el diácono. Y es tradicional, asimismo, que se produzcan milagros *post mortem*.

Simeón opta por predicar la conversión desde la aparente locura, desde la paradoja de un cuerpo y de una actitud externos que asombran, perturban, sacuden y confunden al que los ve, como son la falta de respeto al culto o el bailar con prostitutas o no guardar normas de decoro. Hace esto con dos objetivos: 1) ocultar humildemente su propia virtud, su interioridad santa; 2) demostrar, *a posteriori*, que lo exterior es engañoso, es “vanidad de vanidades” y que, por lo tanto, debe con-formarse, adecuarse, a lo espiritual, para lograr la unidad que es el hombre. Muestra así que la santidad es también posible en la ciudad.

La biografía de Simeón, entonces, como señala el prólogo (Cf. 121: 18 ss.), es presentada como método de conversión para aquellos a quienes ni la conciencia ni los preceptos les bastan, sino que necesitan un ejemplo visible que los conmueva. De tal modo, la vida de Simeón resulta altamente moderna en tanto destaca la posibilidad del logro de la santidad en el mundo, sin anacoresis, objetivo propio del laico y del clero secular en el cual se hace hincapié desde el Concilio Vaticano II y al cual se dedican también algunas órdenes religiosas y los Movimientos laicos surgidos numerosos en el s. XX. Para esto salió Simeón de su cueva y retornó al mundo: su estrategia de conversión debía utilizar las armas y los ámbitos del mundo¹⁴.

Recordemos que Leoncio es un obispo. A pesar de ello, presentó con Simeón el ejemplo de alguien que no se muestra como clérigo y que ni siquiera tiene rango o jerarquía especial. La acción ciudadana del modelo consiste en hacer el bien, con vistas a la salvación definitiva y al bienestar terreno de la gente: se trata de una religión práctica, activa –después de una larga contemplación, eso sí– y que se desarrolla en plena *polis*, públicamente pero sin aspavientos y de modo privado, sin dependencia de ninguna organización, ni religiosa ni política.

Algo completamente diferente es el modelo que ofrece Leoncio en su *Vida de Juan el limosnero*. Si bien los recursos literarios y lingüísticos empleados en este escrito son los mismos que en *Simeón* y tienen las mismas intenciones didácticas¹⁵, la figura biografiada es la de un cortesano de Constantinopla natural de Chipre, laico, que había perdido a su esposa y a sus hijos y que es nombrado Arzobispo de Alejandría por el Emperador, con el fin político de limitar el poder espiritual y material de los monofisitas. Esto ocurre en 610, cuando Egipto ya es asediado por los persas.

Juan es, pues, un personaje muy importante. Ocupa una de las cinco sedes patriarcales del cristianismo y el ejercicio de su cargo tiene alcances no solo espirituales sino también jurídicos y socio-económicos: consecuentemente, tiene implicancias políticas. Hay que tener presente que desde fines de la Antigüedad el Imperio había delegado en la Iglesia la atención social del pueblo. Este carácter

14 Sobre estos aspectos cf. CAVALLERO, Pablo, "Griego bizantino en la Vida de Juan el limosnero, de Leoncio de Neápolis: fonética y morfosintaxis", en: *Bizantinistica* 12, 2009, 185-199.

15 Cf. CAVALLERO, Pablo, "La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto", en: *Erytheia* 31, 2010, 35-53; "Caracterización y técnica narrativa en *Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis", en: *Byzantion Nea Hellás* 29, 2010, 169-187; "Griego bizantino en la Vida de Juan el limosnero, de Leoncio de Neápolis: fonética y morfosintaxis", en: *Bizantinistica* 12, 2010, 185-199; SAPERE Analía, "Estrategias discursivas en el Prólogo de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis", ponencia presentada a las *V Jornadas Nacionales "La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones"*, Rosario, Universidad Nacional, 2009; "Mimesis, diégesis y *paideía* en la *Vida de Juan el Limosnero*", ponencia presentada a las *IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"*, La Plata, Universidad Nacional, 2009.

político queda destacado por el vínculo que establece Juan con el gobernador Nicetas. Primero tiene con él un enfrentamiento motivado por el uso que se quería dar al dinero percibido mediante impuestos; luego Nicetas comprende su error y traba buena amistad con el patriarca.

La principal característica que presenta el autor en este Arzobispo es la de la misericordia, en el aspecto especial de la limosna. *Eleémon* es el término que califica a Juan casi como epíteto: ἐλεήμων es un adjetivo que significa ‘misericordioso’ en general pero que se particularizó en el sentido de ‘limosnero’, por cuanto ἐλεημοσύνη, ‘misericordia’, también pasó a significar ‘limosna’, es decir, forma concreta de ayudar a alguien a causa de sentir misericordia por su condición penosa. No faltan, empero, otras virtudes, como la mansedumbre, justicia, sabiduría, extrema compasión, servicio, honradez, piedad, nobleza, paciencia, humildad, virtudes por las que Juan es “santísimo” ἀγιώτατος (11: 4, 24)¹⁶, “portador de Dios” θεόφορος (9: 45), “heraldo de Dios” θεοκῆρυξ (11: 46), “digno de admiración” ἀξιοθαύμαστος (29: 10).

Lo cierto es que Juan ejerce sus múltiples funciones regido siempre por la virtud esencial de la compasión o misericordia. Así, pues, ante el hecho de que el cercano Oriente está siendo dominado por los persas y que muchos cristianos huyen a Egipto buscando refugio, Juan organiza la construcción de hospedajes para albergar a los que van llegando (Prólogo 123; 6: 2-16); a ellos Juan les procura alojamiento y atención médica gratuita mientras quieran quedarse, o, si están sanos, dinero para sostenerse; en esa asignación de subsidios, la cantidad es doble si se trata de mujeres (6: 15); por otra parte, Juan visita personalmente a los enfermos y a los moribundos y se ocupa de aliviarlos en cuerpo y alma (cap. 6: 6 ss.; 7: 5; 24: 3 ss.). La misma actitud tiene con los pobres (27: 1-2), para quienes hace construir un albergue llamado Καισάρειον (19: 21, 27: 2-5). El pobre es una figura de insistente aparición a lo largo del texto, con los términos αἰτῶν, προσαιτῶν, ‘el que pide’, ἐπαίτης, ‘pordiosero’, πτωχός, ‘mendigo’, πένης, ‘pobre’, οἱ δεόμενοι, ‘los necesitados’ y su sinónimo οἱ χρίζοντες, a los cuales se los considera ἀδελφοί, ‘hermanos’¹⁷. Lo mismo hace Juan para monjes (23: 102 ss.; 48), puesto que los venera especialmente y sabe que les es difícil procurarse el sustento: en esos recintos los hospeda y alimenta. Otro sector de la sociedad que recibe sus atenciones son

16 Remitimos a capítulo y línea de la edición de FESTUGIÈRE A.-RYDÉN, L., *Leontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris, Geuthner, 1974. Puede consultarse también CAVALLERO, Pablo-UBIENA, Pablo *et alii*, LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introducción, traducción y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires (Colección Textos y Estudios N° 9), 2011.

17 Cf. CAVALLERO, Pablo, “La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto”, en: *Erytheia* 31, 2010, 35-53.

los huérfanos, que no pueden valerse por sí mismos; en el caso de un devoto de la Virgen, le crea un legado (35: 20 ss.); y también las viudas (22: 21 ss.), mujeres solas que deben mantener a sus hijos. De ahí que en 60: 32, en ocasión de la muerte del santo, un piadoso tiene una visión por la que son los mendigos, huérfanos y viudas quienes hacen séquito al obispo fallecido, por haber sido particularmente asistidos por él¹⁸. Asimismo, Juan se ocupa del pueblo en general, oprimido por la hambruna (8: 45 en Bretaña; 11: 10 ss. en Egipto); el Patriarca reparte todo lo que tiene y envía la flota a Sicilia para aportar trigo; también se ocupa del que afronta un problema individual, como el que no puede cultivar por sequía y no tiene con qué pagar impuestos (cap. 30): Juan le envía oro como adelanto y le cede su propia túnica. Por otra parte, son objeto de su atención los esclavos, a quienes rescata cuando son maltratados (33: 39-43): si el patrón de alguno no atiende sus exhortaciones a respetarlo, Juan hace que el esclavo busque refugio y reclame ser vendido, para comprarlo él mismo y luego poder dejarlo libre. Recordemos que también Simeón, como indicamos, reclamó a un amo golpeador que cesara su violencia. A propósito de los esclavos, es importante un pasaje del cap. 34: 8-11, en el que Juan el limosnero dice:

pues Dios no nos los dio para golpearlos sino para que sean esclavos y, quizás, ni siquiera para esto, sino para que sean mantenidos por nosotros con aquello con lo que Dios nos enriqueció,¹⁹

lo cual parece constituir un alegato sobre la igualdad humana, al indicar que “quizás” no deberían ser esclavos sino merecedores de atenciones como todos los demás, cosa que parece ‘anacrónica’ para su tiempo²⁰. Respecto de la sociedad toda, el Obispo pone freno a la corrupción, sobre todo de los magistrados a quienes, para evitar la tentación, les aumenta el sueldo (cap. 3); asimismo, reprocha a los que entregan menos dádivas que las ordenadas por él (cap. 9) y censura a quien pretende comprar la ordenación diaconal aprovechándose de la hambruna (cap. 11).

¹⁸ Figuras similares son la de Filáreto el misericordioso, que también reparte sus bienes a los pobres, y Zótico πτωχοτρόφος ‘sostén de los mendigos’, quien además se ocupa en especial de los leprosos; ambos son personajes estrechamente vinculados con la familia imperial. Cf. FOURMY M.-LEROY M., “La vie de saint Philarète”, en: *Byzantion* 9, 1934, 85-170; y AUBINEAU M. (1975): “Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux”, en: *Analecta Bollandiana* 93, 1975, 67-108.

¹⁹ οὐ γὰρ διὰ τὸ πλήθειν τούτους ἔδωκεν ἡμῖν αὐτοὺς ὁ θεός, ἀλλὰ διὰ τὸ δουλεύεσθαι, τάχα δὲ οὐδὲ διὰ τοῦτο, ἀλλὰ διὰ τὸ συγκροτεῖσθαι παρ’ ἡμῶν ἐξ ὧν ὁ θεός ἐπλούτισεν ἡμᾶς.

²⁰ Sobre la situación de los esclavos en Bizancio, véase YANNÓPOULOS, P., “La posición de los esclavos en la familia bizantina del siglo VIII según las fuentes hagiográficas”, en: *Byzantion Nea Hellás* 5, 1981, 107-117. “Las fuentes hagiológicas permiten concluir en (sic) que los esclavos tenían una posición en la familia. Vivían con ella, de ella y para ella, no se enfrentaban a los problemas de la vida pero sufrían de sus propietarios humillaciones corporales y morales. (...) La legislación bizantina, siguiendo el ejemplo de la romana, consideraba a los esclavos como ‘objetos’” (p. 115). El cristianismo provocó un cambio legal, si no moral, en el sentido de que algunos patrones reconocieron a sus esclavos como seres humanos y moderaban sus actitudes, como en el caso de Teoctiste, madre de Teodoro Estudita (Cf. p. 116).

La actitud que Juan tiene ante el necesitado es la de dar a todo el que le pida (36: 1-3), incluso haciéndose el que no se da cuenta de su engaño (7: 15) cuando un mendigo le pide tres veces como si fuera diferentes personas. En esta actitud, Juan actúa de modo similar a Simeón 'el loco'; es decir, se 'finge' loco o tonto, porque prefiere anteponer la bondad y, a la vez, ocultar la virtud. Tiene también actitudes de asceta (cap. 47), porque elige la pobreza, la austeridad. Es capaz de aceptar una bofetada (39: 4-13) y se cuida de injuriar a otro (cap. 50). Su prudencia hace que corrija sigilosamente el orgullo (cap. 42), de modo de no exponer el pecado ajeno.

Su actitud es también la de un maestro; siempre enseña, sea con la palabra directa, discursos admonitorios o diálogos con las características de los repertorios de preguntas y respuestas o comentarios sobre actitudes ajenas; también enseña con la cita de las Sagradas Escrituras, con el relato de anécdotas de santos, relatos que constituyen una estrategia evangelizadora amena y que desvía el modelo desde la propia persona hacia otras, como signo de humildad; enseña con la inclusión de visiones oníricas, propias o ajenas; otras enseñanzas surgen del reconocimiento de las propias fallas o de decisiones paradójicas, como el premiar a quien ultrajó a su sobrino (14: 30 ss.). También es maestro en cuestiones teológicas, aspecto que podemos considerar más propio de su función de pastor espiritual; para ello explica la posición ortodoxa frente a las heréticas (16: 5-12) o envía cartas pastorales (cap. 49: 7 ss.) o pide a teólogos que enseñen. Todo esto se suma a los milagros, los cuales realiza ya no como jerarca y gobernante sino como santo.

Pero resta un aspecto importante de su labor gubernamental, vinculado con el elogio de 'buscar el Reino de Dios y su justicia'. En tanto patriarca, Juan tenía la atribución pero también el deber de aplicar justicia²¹. Una de sus primeras actividades a favor de ella fue mandar a confeccionar pesas exactas, con el fin de evitar el fraude en las medidas comerciales (cap. 2). Por otra parte, facilitaba a los necesitados de justicia el ser atendidos, saliendo de su palacio arzobispal y sentándose todos los miércoles y viernes ante la catedral, de modo de evitar 'burocracias'. Y, para dar confianza y libertad de palabra a quien necesitara plantearle un litigio o necesidad, se hacía acompañar por un solo síndico. Buscaba solucionar sin demoras los problemas, argumentando que nosotros pretendemos que Dios nos oiga y beneficie rápidamente (capp. 4 y 31). Otro detalle destacable es que, antes de emitir un fallo, Juan escucha 'las dos campanas' (cap. 13). Asimismo, no aplica venganza sino que devuelve bien por mal (cap. 14).

Para toda esta labor que hemos reseñado brevemente, Juan tiene una perseverante confianza en la Providencia y en la generosidad de Dios como fuentes de su acción misericordiosa, más allá de que como administrador de la ciudad

21 Cf. DÉROCHE, Vincent, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, 142 ss.

perciba impuestos (δημόσια²²) y también rentas de las propiedades eclesiásticas (ἐνοίκιον, 14: 41). Pues además de administrar los bienes episcopales y de emplear todo su aparato burocrático a favor de la comunidad, no duda en dar también los bienes propios, como son sus vestimentas, su tiempo, su sabiduría, con absoluta certeza de que son, todos, propiedades de Dios y que debe hacerse con ellas una administración en beneficio de todos, como lo señalaría expresamente, siglos después, la Doctrina Social de la Iglesia.

Jean-Claude Fredouille señala que hay una tradición, ya desde el s. IV, por la que el Obispo desarrolla una acción “social o sociológica”, que consiste en “*officia caritatis, misericordiae*”, labor que incluye “la intervención en la justicia secular”²³. A raíz de estas acciones, el pueblo solía considerar a su santo Obispo fallecido *patronus* o προστάτης, como los paganos solían hacer con sus dioses o con sus héroes locales, pero extendiendo el poder que tenían tales magistrados civiles a logros menos habituales o pedidos más relevantes. Y hacían esto porque percibían a sus Obispos como ‘protectores’ ya en vida. La importancia de los ‘hechos’ y ‘dichos’ como vehículos de acción para el bien común radica en que “las palabras convencen, pero los ejemplos arrastran”, como dice el refrán. Juan cumple prácticamente todas ‘obras de misericordia’, tanto las de carácter ‘corporal’ como las de carácter ‘espiritual’. Pero por el puesto que él ocupa, esta práctica tiene una mayor trascendencia y eficacia social, dado que tiene un alcance más amplio que el que puede lograr un particular. Si bien es innegable que el protagonista busca su salvación personal y que sus acciones apuntan a ‘reunir méritos’, nos parece indudable que su obra es una manera de luchar por establecer el Reino en este mundo, *hic et nunc*, y para todos, más allá de la salvación en sentido ‘escatológico’. Puesto que en el 641 Egipto se hallaba en poder persa, la narración aporta a la comunidad cristiana ‘ortodoxa’ de ese momento una añorable imagen del patriarca ideal, protector de su pueblo. Juan reúne su virtud personal y la capacidad ‘estatal’ o ‘pública’ que le da su cargo religioso, de modo que se torna modelo para el individuo pero también para el estadista en sentido amplio, porque no solo atiende la necesidad puntual u ocasional sino que emprende acciones duraderas, como la construcción de hospicios y hospitales en beneficio de sectores amplios de la sociedad.

Juan tiene poco conocimiento de la retórica y no es un teólogo; frente a esto, que pondría en peligro el liderazgo episcopal desde la cátedra²⁴, Leoncio

²² Es decir, la *capitatio* del Imperio Romano, el impuesto ‘por cabeza’.

²³ FREDOUILLE, J., “Le héros et le saint”, *Du héros païen au saint Chrétien. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité* (Strasbourg, 1995), Paris, 1997, 18.

²⁴ Cf. TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 1999, 105.

destaca en su personaje la virtud en grado heroico y una sabiduría que no surge de los 'estudios' sino de la fe práctica. Así, parece claro que el hagiógrafo pretende con su narración enaltecer la persona de Juan, ensalzar su virtud como imitable y, a la vez, destacar su rango como el de una autoridad digna, cuyo indiscutible poder debe ser utilizado en la *res publica* para beneficio común: el Obispo ha de ser un 'gobernante' (un 'timonel' en sentido etimológico), que mantenga no solo la nave a flote sino también el rumbo correcto, sin 'contaminarse' con los peligros del poder y de la riqueza²⁵.

No puedo obviar la confrontación entre las actitudes de Juan y las de muchos gobernantes de hoy o de instituciones internacionales modernas. Juan no busca beneficio político personal; ni siquiera un acrecentamiento y disfrute egoísta de los bienes de los que dispone, percibe y administra. Atiende necesidades puntuales, exigencias del momento, pero también emprende obras duraderas en bien de muchos. Sus dádivas son fruto de la misericordia, no del interés, y pretenden facilitar la promoción de la persona humana y no sojuzgarla mediante alguna especie de clientelismo ni comprar la adhesión de la gente por medio de favores, dado que facilita que la persona trabaje y gane su sustento. Busca la justicia pero prefiere dañarse a sí mismo antes que dañar a otros. Es una pena que estos valores así exaltados no estén más presentes en el mundo de hoy. Cuando yo escribía estas páginas, la Grecia moderna estaba ardiendo literalmente²⁶. No hay misericordia hacia los errores políticos y menos hacia el sufrimiento de los pueblos. Los intereses económicos no tienen compasión del caído en desgracia ni contemplan modos de reparación menos dolorosos.

Por último, traeré a colación el tercer caso ofrecido por Leoncio en sus relatos hagiográficos. Se trata de una narración mucho más corta y centrada en un santo del mismo terruño chipriota pero tres siglos anterior a quien la escribe. Espiridón ha merecido la composición de varias obras sobre su persona; primero, un poema yámbico que, luego, fue fuente de al menos tres relatos²⁷. Creemos que pertenece a Leoncio el llamado "Vida II", testimoniado por un manuscrito laurenciano. Los relatos no aportan muchos datos biográficos sobre el personaje. Se sabe, por el historiador Rufino²⁸, que Espiridón participó de los debates del Concilio de Nicea

25 Sobre estas consideraciones, Cf. CAVALLERO, Pablo, "Un Obispo gobernante para el bien común: Juan el limosnero", en: *Stylos* 20, 2011, 71-81.

26 Me refiero a los enfrentamientos y desmanes acaecidos en el 2011 y particularmente el 12 de febrero de 2012.

27 Cf. VAN DEN VEN, Paul, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste, 1953. Como bien señala Claudia RAPP, "Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries", en: *Byzantinische Forschungen* 21, 1995, 36 ss., estas 'reescrituras' que hace Leoncio en *Juan* y en *Espiridón* son anticipos de la labor que hará Simeón Metafrastes en el s. x.

28 *Historia ecclesiastica* I 5 (PL 21: 471-72).

(año 325), aunque no figura entre los signatarios. Además, fue contemporáneo y amigo de san Trifilio, obispo de Ledra²⁹. Como era habitual entre los jerarcas de la Iglesia hasta el s. IV, Espiridón era casado y padre de familia, aunque enviuda y su hija Irene, al menos, fallece³⁰, pero además ejercía el oficio de pastor de ganado, de modo que de noche cuidaba las reses y rezaba; de día, apacentaba espiritualmente a sus feligreses, su grey humana. Detentaba muchas virtudes y por su intercesión Dios obró varios milagros.

El relato de estos milagros es el cuerpo principal del texto por cuanto ellos, por una parte, muestran los intereses del accionar de Espiridón y, por otra, prueban su santidad y justifican el culto generado en la localidad. Esta versión de su vida reseña diecisiete milagros, que vamos a clasificar de este modo:

a) los que alteran el curso natural de los hechos para beneficiar a otra persona. Ellos son:

- lograr que su hija muerta le diga dónde encontrar un objeto ajeno que ella tenía en custodia antes de morir;
- conseguir que la lluvia concluya una sequía y, luego, que la lluvia excesiva cese;
- transformar en oro una serpiente para que un amigo pueda recuperar lo empeñado y, luego, hacer que la serpiente reaparezca como tal;
- detener la corriente de un río que le impedía llegar pronto a Constanza (ex Salamina) para liberar a un amigo condenado a muerte;
- curar al emperador Constantino ungiéndolo con aceite del madero de la Cruz, que él llevaba encima, cosa que había sido prevista en sueños por el emperador quien por agradecimiento, como Espiridón reparte en limosnas el dinero que él le había dado, exime al clero de sus 'deberes civiles';
- resucitar a un niño y luego a su madre, muerta de asombro, y provocarle amnesia para que no recuerde el milagro, presenciado por el diácono Artemidoro, quien luego lo contará;

b) los que revelan un don especial concedido por Dios al santo, el cual actúa a la vez como recurso admonitorio, ya para la conversión de las personas, ya para destacar la prioridad de las cosas divinas:

²⁹ Cf. Jerónimo, *De viris illustribus* 92; Sozómeneo, *Historia ecclesiastica* I 11.

³⁰ De esta manera queda 'libre' de compromisos terreno-familiares; lo mismo ocurre con Juan; también Simeón pierde a su madre, único familiar a cargo.

- predecir que un rico que negó sus granos a un hambriento le pediría a este lo necesario al día siguiente, hecho que se verifica cuando la lluvia derriba el granero del rico y los pobres recogen lo disperso por el suelo;
- presagiar el peregrinaje de jóvenes, adultos y ancianos a su propia futura tumba, interpretando así el hecho de que unas gotas de lluvia le hayan tornado rubios, negros y blancos sus cabellos;
- tener conocimiento de la situación pecaminosa de una mujer supuestamente virtuosa, a la que invita a la conversión;
- hacer que una cabra vendida por él a un mercader pero no pagada por este dolosamente, se niegue a irse con el comprador y dé lugar a que se enmiende;
- enmudecer a un clérigo charlatán que había desobedecido la orden de abreviar las plegarias a causa del calor agobiante;
- lograr que un coro de ángeles acompañe el oficio de la tarde y sea oído por todos cuando nadie de Trimitunte había asistido a la iglesia;
- hacer desbordar de aceite la lámpara del santuario que estaba casi vacía;
- conocer los pensamientos de su discípulo Trifilio, a quien reprocha su apego a los bienes terrenos;
- predecir que una mujer adúltera, que afirma la paternidad de su esposo ausente respecto del hijo que espera, no lo dará a luz, porque ciertamente ella fallece;
- predecir también el anuncio de la pérdida de un ganado perteneciente al santo, pero recuperado sin que el anunciante lo supiera;
- detener con lazos invisibles a unos ladrones que entran en su establo, a los cuales libera por la mañana y les regala un carnero.

El autor del relato hagiográfico señala que para componerlo sigue el poema de Trifilio, salvo en el último milagro, que proviene de un historiador. No es posible determinar la fecha de las hambrunas, sequías y lluvias torrenciales mencionadas; solamente la exención de los *munera civilia* al clero es un hecho que podemos individualizar: alude a una ley del 21 de octubre de 319³¹. Pero más allá

31 VAN DEN VEN, Paul, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste, 1953, 51* nota 3.

de esto, la breve narración destaca que el Obispo de Trimitunte pastorea a su grey en dos aspectos: el espiritual, porque cuida fundamentalmente de que la feligresía se oriente hacia la santidad mediante el cultivo de las virtudes y la adhesión a Dios; el material, porque se ocupa también del bienestar terreno de las personas, la salud, el alimento, la preservación de los bienes, sea de un simple ciudadano o de la máxima autoridad política. Además, el Obispo da ejemplo, con su propia vida, de que se puede estar en el mundo, dedicarse a las tareas cotidianas, sin descuidar el objetivo espiritual y la mirada escatológica: el hecho de que trabaje como pastor no es una simple metáfora sino también un ejemplo de conducta.

¿Qué aportan estos relatos a nuestra actual reflexión sobre la política y religión como problemática europea? En primer lugar se me ocurre que de la unión entre ambos temas, muy fuerte en Bizancio, se ha pasado hoy al otro extremo. Sabemos que Europa da muestras de alejarse del cristianismo, no solo por el avance de los musulmanes inmigrantes sino por acedia de los nativos, por un enfriamiento en la adhesión a la religiosidad de siglos. Lo muestran diversos hechos vinculados con la familia, con la conducta sexual, con el rechazo de las imágenes, con el silenciamiento de Dios en los documentos oficiales, etc. etc. Claro está que no se requiere de una ‘unión’ entre el Estado y la Iglesia o entre la política y la religión; pero si Europa (y nosotros) quiere ser fiel a las raíces que la hicieron crecer debería, al menos, dejar que la religión iluminara e inspirara la política. Y esto tanto en la vida ciudadana particular cuanto en las acciones gubernamentales.

Así lo muestran los tres relatos que hemos comentado, redactados como modo de exhortar a la emulación por parte del público. Simeón enseña que la sociedad requiere de una presencia activa del *homo religiosus*, quien sin soberbia ni pedantería debe poner sus virtudes al servicio de todos. Simeón no ejerce ninguna función eclesiástica ni política: es simplemente un cristiano que se ocupa de los demás en su vida cotidiana y nos da ejemplo de la actuación que podríamos tener como particulares, lo cual no implica que debamos hacer cosas que choquen con la urbanidad.

En cambio, Espiridón y Juan son Obispos; es decir, ambos tienen una responsabilidad mayor en tanto jerarcas de la Iglesia y, por lo tanto, también tienen mayor alcance en sus acciones. Por una parte, ambos enseñan que el ser Obispos no los exime del ejercicio de las virtudes en beneficio del prójimo en tanto que siguen siendo cristianos con su propia vida personal. Por otra parte, sus deberes públicos añaden otro nivel. En primer lugar, el trato con sus pares y con las autoridades políticas: Espiridón va con otros Obispos a Antioquía y allí cura al Emperador e incluso rechaza dar uso personal a la retribución que este le asigna; Juan se vincula con el gobernador y no teme enfrentarlo en lo que hace al destino pretendido para

los impuestos; asimismo, socorre a otros Obispos, clérigos y monjes. Espiridón destaca la importancia del culto divino, conmoviendo a todo el pueblo mediante el canto de ángeles y el desborde de óleo, pero también le muestra con su ejemplo de vida y con los milagros el ejercicio de la virtudes, la solidaridad, la honestidad, la caridad. Juan destaca la importancia de la compasión por encima de toda otra virtud, misericordia que aplica a los pecadores, a los desgraciados, a los necesitados de justicia, al control de las actividades económicas, a la enseñanza teológica y moral; encara obras públicas para beneficio duradero de la sociedad, además de atender las necesidades puntuales.

En fin, el ejemplo de estos santos medievales exhorta a todos, al clero, a los fieles laicos y a los gobernantes a encarar su vida personal con criterios evangélicos como base necesaria para poder enseñar a otros y beneficiar a la sociedad, no como meros *philánthropoi*, al modo de los faraones helenísticos, sino como personas cuya vida político-ciudadana está sostenida por la caridad, es decir, por un principio que re-liga con la Divinidad haciéndose fuente y razón de las actitudes personales y cívicas. Con una perspectiva mundial, esta tradición legada por Europa a través de varios siglos de su historia debería hoy ser renovada y fortalecida para poder tener no solo laicos santos sino ante todo jefes y gobernantes santos, cuyas decisiones políticas estén inspiradas en valores religiosos, que son axiológicamente los más elevados. Recordemos que los griegos antiguos, ‘creadores’ de la política, marcaban el ritmo del quehacer ciudadano, en lo político, lo económico, lo bélico, lo artístico, según el ritmo de las celebraciones religiosas³²: la religión marcaba el rumbo de la *pólis*.

Bibliografía:

Fuentes:

- AUBINEAU, M. (1975): “Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux”, *Analecta Bollandiana* 93, 67-108.
- CAVALLERO, P; FERNÁNDEZ, T. Y LASTRA, J. (2009): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Simeón el loco*, edición revisada, con intr., trad. y notas. Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires (Colección Textos y Estudios N° 8).

³² Como indicio de la frecuencia de las celebraciones religiosas en Atenas, véase por ejemplo el listado de BRUIT ZAIMAN, L.; SCHMITT-PANTEL, P., *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, Akal, 2002, 88-89. No olvidemos, por ejemplo, que las críticas que el teatro hacía a la marcha de la política y de la sociedad se presentaban en el marco de una fiesta religiosa en honor de Dioniso.

- CAVALLERO, P.; UBIERNA, P. et alii (2011): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introd., trad. y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires (Colección Textos y Estudios N° 9).
- DÉROCHE, V. (1994): “L’Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, *TM* 11, 47-227.
- FESTUGIÈRE, A.; RYDÉN, L. (1974): Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris, Geuthner.
- FOURMY, M.; LEROY, M. (1934): “La vie de saint Philarète”, *Byzantion* 9, 85-170.
- GOUILLARD, J. (1987): “La Vie d’Euthyme de Sardes (+831), une oeuvre du patriarche Méthode”, *Travaux et mémoires* 10, 1-101.

Bibliografía consultada:

- BRUIT ZAIDMAN, L.; SCHMITT-PANTEL, P. (2002): *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, Akal.
- CAVALLERO, P. (2008): “Griego bizantino en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, *Erytheia* 29, 7-28.
- CAVALLERO, P. (2008 b): “Tradición helenística e innovación lingüística en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en M. Alesso ed. *Simposio Internacional Helenismo y Cristianismo*, Univ. N. de La Pampa, U.N. Gral Sarmiento (CD).
- CAVALLERO, P. (2009): “La retórica en la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, *Byzantion Nea Hellás* 28, 87-104.
- CAVALLERO, P. (2009 b): “Técnica narrativa y composición literaria de la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, en G. Rodríguez – J. Rigueiro García comp., *Actas de las IX Jornadas de Estudios Medievales*, Buenos Aires, SAEMED (CD).
- CAVALLERO, P. (2009 c): “Estrategias de conversión religiosa en *Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en M. Campagno-J. Gallego-C. García Mac Gaw, *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, UBA, 2009, 325-338.
- CAVALLERO, P. (2010): “La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto”, *Erytheia* (Madrid) 31, 35-53.
- CAVALLERO, P. (2010 b): “Caracterización y técnica narrativa en *Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis”, *Byzantion Nea Hellás* (Santiago de Chile) 29, 169-187.
- CAVALLERO, P. (2010 c): “Griego bizantino en la *Vida de Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis: fonética y morfosintaxis”, *Bizantinistica* (Spoleto) 12, 185-199.
- CAVALLERO, P. (2011): “Un Obispo gobernante para el bien común: *Juan el limosnero*”, *Stylos* 20, 71-81.
- CAVALLERO, P. (2012): “La *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones”, en prensa (*Byzantion Nea Hellás*).

- DE CERTEAU, M. 1968: "Hagiographie", *Encyclopaedia universalis*, Paris, 8, 207-209.
- DELEHAYE, H. (1907): "Saints de Chypre", *Analecta Bollandiana* 26, 161-301.
- DÉROCHE, V. (1995): *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala.
- DI BERARDINO, A. (1998): *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme.
- DI MARCO, F. (2010): "Undressed. The naked female body as a sign of holiness in apocryphal and hagiographical literature", *Studia patristica* 44, 499-508.
- FREDOUILLE, J. (1997): "Le héros et le saint", *Du héros païen au saint Chrétien. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité* (Strasbourg, 1995), Paris, 11-25.
- KRUMBACHER, K. (1897): "Leontios Bischoff von Neapolis auf Cypern", en *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München, Beck, 190-192.
- RAPP, C. (1995): "Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries", *Byzantinische Forschungen* 21, 31-44.
- ROQUES, R. (1962): *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, PUF.
- SAPERE, A. (2009): "Estrategias discursivas en el Prólogo de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis", ponencia presentada a las *V Jornadas Nacionales "La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones"*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- SAPERE, A. (2009 b): "*Mimesis, diégesis y paideía* en la *Vida de Juan el Limosnero*", ponencia presentada a las *IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- TEJA, R. (1999): *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta.
- UBIERNA, P. (1997): "El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla", *Byzantion Nea Hellás* 16, 235-247.
- VAN DEN VEN, P. (1953): *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste.
- VAN UYTFANGHE, M. (1993): "L'hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?", *Analecta Bollandiana* 111, 135-188.
- YANNÓPOULOS, P. (1981): "La posición de los esclavos en la familia bizantina del siglo VIII según las fuentes hagiográficas", *Byzantion Nea Hellás* 5, 107-117.

Conferencia

Derecha e izquierda en la historia

Florencio Hubeñák

UCA Buenos Aires

fhubenak@fibertel.com.ar

Cuando alguien intenta ocuparse del tema de las derechas y las izquierdas la primera respuesta con que encuentra es que –como es sabido- derecha e izquierda son nombres puramente casuales y convencionales, que surgieron de la ubicación física en la Convención nacional durante la revolución francesa. Y allí parece agotarse el tema.

Pero para un historiador de “lo político” la cuestión no resulta tan sencilla y bien merece un análisis, que intentaremos en esta oportunidad. Nuestro objetivo es rastrear el significado y simbolismo de ambos términos a través de la historia y vincularlos con su uso político. O sea “delimitar con precisión el sentido de las palabras ‘izquierda’ y ‘derecha’ ”¹.

Comencemos aclarando que según Baldwin “el idioma es el catálogo del saber heredado”; las palabras tiene un significado y una carga profunda, generando una tradición. Ortega y Gasset llegó a afirmar que es “una elemental interpretación de la vida”, una cosmovisión rudimentaria asentada en la intuición colectiva. Y como bien expresara Jorge Martínez Albaizeta², a quien debemos gran parte del material citado “(...)la antinomia derecha-izquierda excede los límites de la ideología política y abarca toda la cosmovisión”³.

Nuestro primer paso nos conducirá al campo de los mitos y estudios de los símbolos, últimamente revitalizados a partir de la obra de Ernst Cassirer.

Recordemos que el ser humano se mueve a través de la historia en un espacio y un tiempo. Mircea Eliade ha demostrado en múltiples trabajos la importancia del centro como *omphalos* o punto de irradiación del poder hacia los cuatro puntos cardinales (el *imperium mundi*). En este contexto surgieron la derecha y la izquierda, relacionados con los antiguos conocimientos sobre el cuerpo humano. La propia anatomía distinguió derecha e izquierda y el mundo clásico destacó la diferencia que la Cristiandad medieval simbolizó en el espacio.

1 MARTINEZ ALBAIZETA, Jorge. *Izquierdas y derechas. Su sentido y misterio*. Madrid, Speiro, 1974, p. 19.

2 *Izquierdas y derechas. Su sentido y misterio*. Madrid, Speiro, 1974.

3 op.cit. p. 23.

Manfred Lurker no vacila en afirmar que “derecha e izquierda tienen una dimensión cósmica (como arriba y abajo) que las vincula al sol y a la luna”. Es interesante observar que “al sol, vinculado con las representaciones de la esfera superior, el cielo y el día, en la mayor parte de los pueblos se le asigna el lado derecho, mientras que la luna, vinculada a los conceptos de abajo, y tierra y noche, ocupa el lado izquierdo”⁴.

Es obvio –y sabido- que las culturas patriarcales -de matriz solar- se vinculen con los valores y las matriarcales -lunares- con las mujeres. Ello se aprecia ya en las tumbas del mesolítico y del neolítico y se caracteriza porque “los varones fueron enterrados a la derecha y las mujeres a la izquierda”⁵.

Las referencias más antiguas a la palabra “derecha” (*daksina*) aparecen en sánscrito y las encontramos en la India antigua, ya en el *Rig Veda*; deriva de la raíz *daks*. Esta última también se encuentra en el *Rig Veda*, y significa “actuar a satisfacción de”, “ser útil”, “servir”, “valer”⁶.

Los especialistas no dudan en afirmar la preferencia de la derecha sobre la izquierda, de más confuso origen.

Tanto en la India dravidiana como en la aria, la derecha se opone a la izquierda como la dexteridad se opone a la zurdería, lo puro a lo impuro, lo recto a lo curvo, lo noble a lo vil, la rectitud a la bajeza, la dicha a la infelicidad, el bien al mal, la bondad a la crueldad, lo normal a lo anormal, el orden al desorden, lo sagrado a lo profano⁷.

En la India del sur -la más antigua-, las castas privilegiadas son las castas de la derecha; las inferiores eran, en su origen de izquierda⁸.

Asimismo en la antigua India

para comer se emplean solo los dedos de la mano derecha. La derecha es la mano indicada para/ numerosos actos rituales, ya sea por su pureza o porque se la considera dotada de especial poderío. Además, la mano derecha desempeña un papel de importancia en el código de la cortesía; verbigracia, entre los diversos modos de saludo hay uno que consiste en llevarse la mano

4 LURKER, Manfred: *El mensaje de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1992, p. 214. Cfr. “Espacio” en: Cirlot, J.E. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1992, pp. 191-192.

5 LURKER, M. op.cit., p. 214.

6 BAREAU, A.: “Norma y lateralidad en la civilización india”, en: Kourilsky, R. y otros. *Mano derecha y mano izquierda*, Norma y lateralidad, Buenos Aires, Proteo, 1972, p. 140. cit. Martínez Albaizeta, J. op.cit., p. 49.

7 Idem. cit MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 48/9.

8 LAPONCE, J.A.: “Dieu- á droite ou á gauche?”; en: *Canadian Journal of Political Science*, 3-2, junio 1970, p. 259.

derecha al corazón, y otro para el cual se extiende la diestra hacia la persona que se quiere saludar”⁹.

Cabe agregar que en la India

no sólo la parte derecha del cuerpo es noble, pura y propicia, sino que todo lo que está situado a la derecha de un punto de referencia participa de esas cualidades. Siempre que se transite junto a un brahmán o un objeto sagrado hay que tenerlos del lado derecho; esta regla se sigue para el *pradksina*, uno de los ritos más antiguos y difundidos en la India y su área de influencia, comprendidos los países budistas. Se trata de la vuelta que se da hacia la derecha, alrededor del objeto venerado. Así, se gira en torno al fuego sacro en diversas ceremonias, como el casamiento o la investidura del cordón brahmánico; en los sacrificios se da la vuelta hacia la derecha en derredor de la víctima y los instrumentos culturales¹⁰.

A su vez “la *prasavya* o vuelta hacia la siniestra constituye un testimonio de desprecio y de hostilidad; también se presenta como rito funerario”¹¹. Como es sabido este rito –hacia la derecha- ha sido incorporado por el cristianismo y en el Islam¹².

Si nos trasladamos a Súmer -cuyas raíces indoeuropeas son casi indiscutibles- percibimos igual valoración de la derecha. Así, por ejemplo, “cuando rezan sus oraciones lo hacen con la diestra en alto¹³ y esa estima se extiende al brazo derecho; Maslamtaea es alabado como ‘brazo derecho’ de Lagash y en Súmer “ser el brazo derecho de uno es ser la persona de mayor confianza”¹⁴, tradición que se incorporó a nuestra cultura occidental.

Todos los pueblos que llegaron a la Mesopotamia después de los súmeros prefirieron la derecha. Así, los caldeos heredan de sus predecesores el hábito de rezar con la diestra levantada¹⁵ y la discriminación entre la derecha, favorable, y la izquierda, desfavorable, constituye en la Mesopotamia ‘la gran ley de la

9 BAREAU, A. op.cit. , pp. 136-138.

10 idem.

11 Ibidem, p. 141.

12 “El rito de la vuelta a la izquierda, que, como veremos, aparece con sentido fúnebre en la India, en Grecia, en Roma, se presenta también en ritual funerario católico romano, en el que el sacerdote camina alrededor del catafalco, para asperjarlo e incensarlo, de izquierda a derecha” (Goblet d’Alviella, A. *Croyances, rites, instituciones*, París, 1911, t. I, p. 15). Juan Eduardo CIRLOT en su Diccionario de los símbolos (Barcelona, 1969) cita el artículo ‘Espacio’ de H. JAFFÉ afirmando que “la vinculación de la izquierda a la muerte se da en todas las civilizaciones del Mediterráneo anteriores a nuestra era” (MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit. p. 46, nota 60). En edición 1992 no aparece.

13 Cfr. SCHMOEKEL, H.: *El país de los súmeros*. EUDEBA, 1965, p. 184.

14 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 39.

15 NICOLAY: *Historia de las creencias*. Barcelona, 1904, t. I, p, 73.

mántica¹⁶. Los adivinos de Babilonia se atienen a este principio cuando examinan las vísceras de los animales sacrificados para leer en ellas el futuro¹⁷, costumbre que reencontramos en Roma.

Si pasamos a la Hélade, también se prefirió la derecha a la izquierda. Allí “como en otros pueblos, la mano derecha es signo de bienvenida o de saludo. Asimismo, es emblema de confianza y prenda de acuerdo (...) Y, al igual que los habitantes de la Mesopotamia, los griegos levantan la mano derecha para rezar¹⁸”.

Señala W. Guthrie en su estudio sobre el orfismo que “las tablillas de Eleuternes, del siglo II a C., aluden solamente a la fuente buena: ‘Me consumo de sed y perezco. Pero dame de beber de la fuente siempre fluyente de la derecha’¹⁹”.

Los adivinos de Grecia consideran que los rayos, truenos y relámpagos son de buen o mal agüero según se produzcan a la derecha o a la izquierda²⁰.

En la adivinación por la posición de las aves, los augures miran como favorable el lado diestro; las aves situadas a la izquierda constituyen un signo desfavorable²¹.

Por otra parte, el mismo Aristóteles refiere que los pitagóricos ‘llaman bueno lo que está a la derecha, arriba, adelante, y malo lo que está a la izquierda, abajo y atrás’²².

Al analizar el papel de la izquierda y la derecha en la filosofía griega, G.E.R. Lloyd²³ menciona que los simbolismos se vinculan a un análisis anatómico de la superioridad de la derecha sobre la izquierda²⁴ y el ya citado W. Guthrie²⁵ distingue claramente la religión olímpica que privilegia la derecha de la ctónica inclinada por la izquierda. Encontramos interesantes referencias en *Iliada*: “el águila se les mostró a la derecha²⁶” y la derecha es identificada con el Sol y con el este: “De ellas (las aves desplegadas) ni me preocupó ni me importa que vayan hacia la derecha, o a la aurora y al sol al levante, o también a la izquierda, hacia el tenebroso poniente²⁷”.

16 LABAT. “Mesopotamia”; en: *Historia general de las ciencias*. Barcelona, 1971, t. I, p. 114.

17 Idem, p. 114.

18 ESQUILO. *Agamenón*, 852.

19 GUTHRIE, W. *Orfeo*. EUDEBA, 1970.

20 Cfr. *Iliada* II, 353; IV, 236; PINDARO. *Píticas* IV, 23; EURIPIDES. *Las fenicias* I, 189.

21 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit. , p. 56.

22 Idem.

23 “Right and Left in Greek Philosophy”, en: J.H.S., 82, 1962, pp. 56-66.

24 Estudios etnográficos comparativos de R. HERTZ. *Death and Right Hand*, Revue Philosophique, 1909.

25 *The Greeks and their Gods*. London, 1950.

26 XXIV, 315-21.

27 XII, 238.

En el aspecto escatológico de la *República*, Platón menciona que los jueces

“ordenaban a los justos que caminaran a la derecha y hacia arriba, colgándoles por delante letreros indicativos de cómo habían sido juzgados, y a los injustos los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de lo que habían hecho”²⁸.

Como los pitagóricos, Platón ubica el bien a la derecha, arriba y adelante, y el mal a la izquierda, atrás y abajo y, a su vez, en las *Leyes*, lo par y lo izquierdo se asignan a los dioses de la tierra; lo impar y lo derecho corresponden a los dioses del cielo^{29 30}.

A su vez Aristóteles, en sus estudios biológicos

advierde que en lo humano la dexteridad es más intensa; y lo explica diciendo que la superioridad de la derecha resulta de la naturaleza y el hombre ‘es natural en un grado más alto que los otros animales’³¹. ‘Es razonable que los puntos iniciales residan en dichas partes, porque el punto inicial es noble, y lo superior es más noble que lo inferior, la delantera que la trasera, la derecha que la izquierda’^{32 33}.

La superioridad del lado derecho sobre el izquierdo se aprecia igualmente en el arte griego del siglo V a C. En éste la derecha es el sitio de los vencedores y los afortunados; la izquierda, el lugar de los derrotados y los que no son gratos a los dioses³⁴.

Asimismo Cirlot considera que “la espiral de la destrucción, atributo de Poseidón, gira hacia la izquierda, mientras que la espiral creadora, símbolo de Palas Atenea gira hacia la derecha”³⁵.

Finalmente, “las gradas de los templos helénicos poseen un número impar de escalones, para poder empezar y terminar la subida con el mismo pie; el derecho³⁶. Ello se relaciona con el antiquísimo consejo de comenzar la marcha con el pie derecho.

28 614 c.f.

29 717 a, b.

30 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit, p. 57.

31 *Sobre el andar de los animales* 706, a.

32 706, b.

33 cit. MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 59.

34 MÉAUTIS, G. *Las obras maestras de la pintura griega*. Buenos Aires, 1948, p. 18.

35 cit. CIRLOT, J.E. art.espiral. p. 196.

36 *Enciclopedia Espasa*, Art. ‘Derecha’. Martinez Albaizeta, J. op.cit., p.53.

Si pasamos a Roma, los criterios son similares³⁷:

la mano derecha es signo de muchas cosas buenas. Con la diestra se efectúa el saludo romano, en el que se conjugan las tres relatividades espaciales más caras al hombre clásico, la derecha, el adelante y el arriba (...) Además, para los romanos, como para los griegos, la derecha es la mano de los juramentos³⁸ (...) La diestra es el símbolo y asiento de *Fides*, personificación divina de la buena fe que ha de presidir las convenciones públicas y privadas³⁹. Por último, la mano derecha significa la fuerza y el coraje⁴⁰.

A su vez, en la religión podemos advertir que “la derecha es el lado de los dioses favorables”; como se ve en Quintiliano⁴¹ y en la Eneida⁴² y “también los romanos se vuelven hacia la derecha para rezar en señal de respeto”⁴³. Y “en los casamientos, los esposos, a fin de asegurar la felicidad de la unión, dan vuelta al altar de izquierda a derecha, es decir, teniendo siempre el altar a la diestra”⁴⁴.

También los hebreos prefirieron la derecha a la izquierda como lo demuestran muchas citas del Antiguo Testamento donde “el lado derecho suele ser signo de predilección: la reina se sienta a la diestra del rey⁴⁵, Dios sienta a su derecha al Hijo encarnado⁴⁶. El vástago más querido de Jacob se llamaba Benjamín⁴⁷, nombre que significa ‘hijo de la derecha’ ... /... Otras veces, Dios se encuentra a la derecha de quien recibe su auxilio⁴⁸, por ej. en Salmos CIX, 30-31, el Salmista dice ‘Yo alabaré a Yahvé (...) porque él se pondrá a la diestra del pobre, para liberar su alma de los que le juzgan’ (...) En Eclesiástes X, 2 hay una sentencia ciertamente original: ‘El corazón del sabio está a su lado derecho; mas el corazón del necio está a su lado izquierdo’ (...) La diestra es también la mano de las obras humanas: en

37 Al menos post etruscos por influencia helénica. Los romanos, influenciados por los etruscos, eran defensores de la izquierda, pero cambiaron su posición en su contacto con los griegos. “Pompeyo Festo expresa el nuevo criterio: *Dextra auspicia prospera* (Sobre el significado de las palabras. LXV, 6). Ahora ‘los presagios siniestros’ son los nefastos” (MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 62).

38 CICERÓN: *Filipicas* XI, 2-5; *Eneida* VI, 613, TÁCITO, *Anales* II, 58. Una fórmula romana para el juramento recogida por Tito Livio, reza: *Date dextras fidemque* (*Décadas* I, 58).

39 *Décadas*, I, 21.

40 *Eneida*, II, 291. HORACIO. *Epodos* VII, 10; Salustio. *Catalina*. LVIII, 8.

41 *Institución oratoria* 4, proemio.

42 VIII, 302.

43 PLINIO. *Historia natural* XXVIII, 2.

44 CUIILLANDRE, op. cit. p. 284.

45 I Reyes II, 19; Ps. XIV, 10.

46 Ps. CX, I.

47 Gen XXXV, 18.

48 Ps. XVI, 8; CIX, 5, CXXI, 5.

Ps. CXXXVII, 5, canta el Salmista: 'Si me olvidare de ti, oh Jerusalén, mi diestra / sea olvidada'. Por último, con la mano derecha se formalizan los juramentos⁴⁹.

También en el Talmud encontramos referencias concretas como esta: "a la derecha de Dios está la vida y a su izquierda la muerte"⁵⁰ (...) y en el Zohar 'el reino de Satanás, emanado del mismo Dios, de quien es el 'lado izquierdo'⁵¹.

Más conocidas son las menciones en el Nuevo Testamento. "En Mt. XXII, 44, Cristo repite las palabras de David: 'Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra' (Cfr. Lc. XXII, 69)(...) En Mt. XXV, 31-46, se describe el juicio final, en el que los bienaventurados serán colocados a la derecha de Dios y los condenados a su izquierda"⁵². En otros textos del Nuevo Testamento se hacen alusiones a la diestra de Dios, la cual como en el Antiguo Testamento significa su predilección⁵³ o su poder⁵⁴. Dios vuelve a situarse del lado derecho de quien recibe su socorro⁵⁵.

Estas mismas ideas persisten en la literatura eclesiástica antigua y medieval que "continúa luego utilizando la diestra y la siniestra como imágenes de lo bueno y de lo malo, o lo superior y lo inferior. Los escritores cristianos -retomando una tradición antigua muy estudiada por Mircea Eliade- suelen emplearlas para simbolizar lo profano y lo sagrado respectivamente"⁵⁶. Como estudiara detalladamente Malé, similares ideas se observan en la imaginaria cristiana hasta fines de la Edad Media⁵⁷.

Si por otra parte consultamos una obra cumbre de la literatura cristiana como la *Divina Comedia* de Dante, es sugestivo observar que durante su célebre travesía cuando

se dirigen hacia la sede de Satanás, doblan siempre hacia la izquierda, en tanto que cuando ascienden hacia Dios toman el camino de la derecha. Dante adhiere aquí a una confección simbólica muy antigua, la de la marcha hacia la derecha como itinerario de perfección y salvación, y la marcha hacia la izquierda como lo contrario, que hallamos en la India y países budistas, en el orfismo, en Platón, entre los celtas, en el Evangelio, en la Patrística. Dante quizá sigue a su maestro Virgilio; en la *Eneida*, cuando el héroe baja al reino de los muertos, el sendero de pronto se bifurca; el camino de la derecha conduce a los Campos Elíseos,

49 ISAÍAS. LXII, 8; I Macb XI, 50, etc.

50 JALKUT, p. 6.

51 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 65.

52 Idem, p. 67.

53 Hch. II, 34; VII, 55-56; Ef.I, 20; Col. III, 1; Heb I, 3 y 13; X, 2.

54 Hch II, 33.

55 Hch II, 25.

56 MARTÍNEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 69.

57 MALE, E. *L'art religieux du XIIIe siècle en France*. Paris, 1923, p. 192 y 195.

morada de los bienaventurados, y el de la izquierda lleva al Tártato, donde los precitos (sic) sufren castigo⁵⁸.

Un esquema similar aparece en las reproducciones artísticas del juicio final. Quizás el mejor ejemplo sea el pintor Hans Memling, en cuyo trípico

recordando el importante pasaje escatológico de la separación de ovejas y cabritos⁵⁹, a la derecha de Dios figuran los buenos y a la izquierda los réprobos; en la tabla situada a la derecha de la tabla central está representado el paraíso, y en la izquierda las almas de los que son arrojados al infierno. Aquí puede haber también una referencia a la concepción dantesca de los dos caminos hacia el más allá. Mientras que la ascensión al cielo se hace por el camino a la derecha en forma de espiral, la espiral de la izquierda desciende hasta el infierno⁶⁰.

También en la literatura del siglo de oro español “Francisco de Quevedo se refiere a los dos caminos en *El sueño del Infierno*: el camino de la derecha es la ruta difícil y poco transitada de la Virtud; el camino de la izquierda es el de la licencia y los placeres terrenos”⁶¹.

De igual manera

en el Islam la diestra y la siniestra significan, respectivamente, lo bueno y lo malo, lo superior y lo inferior. El *Corán* habla de ‘los de la derecha’ y ‘los de la izquierda’, refiriéndose a los bienaventurados y los condenados: ‘Toda alma será rehén de sus acciones, salvo los de la derecha, que estarán en los jardines del placer’⁶²: ‘Y los de la izquierda ¡Oh los de la izquierda! Sufrirán el Simún y el agua ardiente, y la sombra de negra humareda, ni fresca ni grata’ [LVI, 41-44] y los bienaventurados reciben registro de sus obras en la mano derecha⁶³.

Y aún el Libro del Mormón afirma que el Señor “no puede andar por senderos tortuosos ni se desvía de lo que ha dicho; ni hay en Él sombra de apartarse de la derecha a la izquierda, o de lo justo a lo injusto”⁶⁴.

También el psicoanálisis –deudor del mundo clásico- adoptó esta simbología. Freud escribió “El camino de la derecha (el camino derecho) significa siempre el camino del derecho, y en cambio, el izquierdo, el del delito”⁶⁵. “Otras asimilaciones son: lado izquierdo (pasado, siniestro, reprimido, involución,

58 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit, p. 70/1.

59 Mt. XXV, 33-41.

60 LURKER, M. op.cit., p. 215.

61 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit. p. 38.

62 LXXXIV, 38-400 y LVI 27-38 y 90-91.

63 LXIX, 25-26 y 29-30.

64 Alma VII, 20. cit. MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit. p. 36, nota 12.

65 FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires, 1953, t. II, p. 53.

anormal, ilegítimo); lado derecho (futuro, diestro, abierto, evolución, normal, legítimo)⁶⁶. Los análisis anatómicos comparativos fueron desarrollados por J. A. Laponce⁶⁷ y los psicológicos por el celebrado Carl Gustav Jung⁶⁸, quien agregó que la derecha domina la razón conciente y la izquierda –el lado del corazón- lo emocional e inconsciente. En cuanto a los símbolos no podemos omitir una mención a la cruz *svástica* –menospreciada al convertirse en símbolo del nazismo- pero cuya antigüedad la convierte en uno de los signos más antiguos de la humanidad. Según Cirlot –en su reconocido diccionario de símbolos

aparece en casi todas las culturas primitivas y antiguas del mundo, en las catacumbas cristianas, en Bretaña, Irlanda, Mecenias, Vasconia; entre los etruscos, hindúes, celtas, germanos; tanto en Asia central como en la América precolombina. Su poder sugestivo es grande porque integra dos símbolos muy efectivos: la cruz de brazos iguales (griega) y los cuatro ejes en una misma dirección rotatoria (los cuatro puntos cardinales: el *imperium*). La *tetraskelion* o esvástica de cuatro ramas en ángulo recto se llama también cruz gamada o *gammadion*, porque puede constituirse juntando cuatro letras gamma.

Su significado ha sido estudiado por numerosos autores, entre los que destacan René Guenon⁶⁹ y Mircea Eliade⁷⁰. La mayoría de los investigadores la

66 PANETH, L. "La Symbolique des nombres dans l'Inconscient". Paris, 1953; en: "Espacio" en: CIRLOT, J.E. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1992, p. 190.

67 El libro de J.A. LAPONCE, profesor de la Universidad de Toronto, *Left and Right. The Topography of Political Perceptions* (Univ. of Toronto, 1981) –basado en su artículo "Dieu- á droite ou á gauche?"; en: *Canadian Journal of Political Science*, 3-2, junio 1970, p. 257/74- es la obra principal sobre el tema, meta de los análisis anteriores, y punto de partida de las investigaciones posteriores. En su artículo Laponce hace especial referencia al artículo de Robert HERZ ("La préminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse"; en: *Revue philosophique*, 68, 1909, pp. 553-580), donde estudia sociedades primitivas del sudeste asiático y del África. "De la contraposición entre momento religioso y momento político se deriva la insistencia con la que el autor [Laponce], manejándose entre las varias propuestas de distinción, que emergen de los diferentes sondeos analizados, pone especialmente de manifiesto el hecho de que la distinción entre derecha e izquierda se resuelve en última instancia entre sagrado y profano (las categorías de Eliade), dentro de la cual encuentran su lugar otras diferencias, como aquella que existe entre orden jerárquico e igualitario, y aquella entre actitud tradicionalista favorable a la continuidad y actitud dirigida hacia lo nuevo o progresista, favorable a la ruptura (Revolución) o discontinuidad. Una de las afirmaciones recurrentes en todo el libro, y que reaparece en las más diversas ocasiones, es que la religión está a la derecha y el ateísmo a la izquierda. En realidad, la distinción así propuesta acaba coincidiendo con la distinción entre dimensión vertical y horizontal, que al principio parecía indicar una distinción diferente de aquella entre derecha e izquierda, definida en contraste con lo que hay entre alto y bajo. Al final del libro, la transposición del tema, limitado al binomio derecha-izquierda, hacia la situación, mucho más general y comprometida, entre religión y política llega incluso a representar la lucha entre religión/ y política casa como una lucha entre el bien y el mal, donde el triunfo final pertenece a pesar de todas las batallas perdidas, a la religión" (BOBBIO, N. *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid, Taurus, 1995, pp. 108-109).

68 AION. *Symbolgeschichte y Psicología y alquimia*, 1932

69 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, 1976.

70 *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 1975.

consideran la “rueda solar”, o sea un símbolo del antiguo culto al sol, propio de las culturas patriarcales⁷¹.

En su estudio sobre los orígenes indoeuropeos o arios, A. Pictet aclara que

la cruz *svástica*, cuyas ramas se orientan hacia la derecha, es un signo auspicioso que se encuentra en el hinduismo, el budismo, en el jinismo: su nombre significa ‘felicidad, bienestar’. Cuando las ramas se dirigen hacia la izquierda la cruz se llama *sauvástica*, y es signo de desdicha, como dijimos, es atributo de Kali, la diosa de la muerte⁷².

Juan Eduardo Cirlot añade que “este símbolo es uno de los elementos más permanentes del arte cristiano; se lo encuentra inclusive en las catacumbas⁷³ y es utilizado como emblema de Cristo hasta el final de la Edad Media”⁷⁴.

El tema tampoco está ausente en la literatura apocalíptica.

Según el Libro de los *Dyzan*, texto esotérico tibetano⁷⁵ existen en el mundo dos fuentes de poder: la fuente de la mano derecha y la fuente de la mano izquierda. La primera se encuentra en la ciudad simbólicamente llamada Agharta, cuyo príncipe es el Rey del Mundo⁷⁶. Éste aparece en la tradición asiática como el ‘Legislador primordial y universal’, autor del Dharma⁷⁷ -o sea, de la ley ético-religiosa-. La fuente de la mano izquierda, que es surtidor de la potencia material, reside en Shampullah, ‘la ciudad de la violencia’, bajo la férula del ‘Rey del Temor’. El contraste es claro: de la fuente de la mano diestra brota la autoridad legal, conforme a derecho; la fuente de la mano izquierda genera un poder material fundado en la violencia y el temor⁷⁸.

A su vez

en la religión tántrica hay dos orientaciones opuestas, que se denominan *daksinacara* (literalmente ‘vía de la derecha’) y *vamacara* (‘vía de la izquierda’). Ambas prometen la liberación, a través de métodos diversos: la vía de la derecha

71 GUENON lo identifica con “la gran triada”, a la que considera uno de los mayores secretos simbólicos de la masonería; en: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, 1976, pp. 103-106.

72 PICTET, A. *Les origines indoeuropeenes ou les arias primitifs*. Paris, 1877, t. III, p. 228.

73 CIRLOT, art. *Esvástica*; en: *Diccionario*, 1969.

74 GUENON, R. *Le symbolisme de la croix*, Paris, 1957, p. 158.

75 “Los lamas tibetanos hacen girar de izquierda a derecha, durante días pequeños cilindros de metal, llamados ‘molinos de oraciones’. Hacerlos girar hacia la siniestra borraría todos los méritos ganados con la repetición del movimiento normal” (Goblet d’Alviella, A. *Croyances, rites, instituciones*, Paris, 1911, t. I, p. 15).

76 Cfr. OSEDOVSKI, F. *Bestias, hombres, dioses*. Buenos Aires, 1946, pp. 297-298.

77 Cfr. GUENON, R. *El rey del mundo*. Madrid, Carcano, 1987, p. 11.

78 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 36.

respeta las reglas religiosas tradicionales en tanto que la vía de la izquierda ‘se caracteriza, por el contrario, no sólo por el abandono de esas reglas, sino por la realización sistemática de los actos contrarios’⁷⁹.

Podríamos agregar algunas costumbres muy arraigadas de nuestra cultura que marcan la misma tendencia. Así

una costumbre muy antigua hace de la diestra un lugar de preferencia. Los poderosos sientan a la derecha a aquellos a quienes desean manifestar su estima. Esta superioridad de la derecha sobre la izquierda ha sido asumida por el protocolo de la diplomacia. En los ejércitos el extremo diestro es el de mayor jerarquía (...) La superioridad de la derecha se verifica asimismo en los usos marinos. Así, la banda derecha de las embarcaciones (mirando a proa) que se denomina ‘estribor’ es la primera en el orden ceremonial; por allí acceden al buque los oficiales, mientras la marinería lo hace por la banda izquierda o ‘babor’. Además, es práctica reconocida en todo el mundo conceder la prioridad en el paso a la embarcación que recibe el viento sobre su lado derecho⁸⁰.

Asimismo “Una creencia milenaria, muy extendida en Europa, aconseja vestirse, calzarse y asearse comenzando por los miembros derechos del cuerpo (...)”⁸¹. Recordemos la famosa expresión: Levantarse con el pie derecho.

También “se dice que quien sufre un golpe en el codo tiene que prepararse para una sorpresa, que será buena o mala según que el codo golpeado sea el derecho o el izquierdo”⁸² o que “la irrupción de aves, gatos, zorros y otros animales a mano derecha se tiene por buena señal, cuando proviene del lado opuesto presagian mala suerte”⁸³, ideas persistentes en las artes adivinatorias desde la Antigüedad.

Otra veta no menos importante que debemos analizar es la etimológica. Partiendo del convencimiento que las palabras tienen un significado y generan una tradición, sin pretender ser eruditos, haremos algunas referencias que nos proporcionan los diccionarios especializados.

Es sabido que las referencias más antiguas a la palabra “derecha” se encuentran en sánscrito, o sea, son de origen indoeuropeo. De allí pasó al griego, al latín y luego a los idiomas europeos. Algo más controvertido es el origen del término “izquierda”.

79 BAREAU, A. op.cit.. Cit. MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 37.

80 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 42.

81 Idem, p. 42.

82 Ibidem, p. 43.

83 Ibidem.

La palabra sánscrita referida a la derecha –como dijimos- es *daksina*, se traduce por “estar a la derecha” y significa además “moral, honesto, amable, cortés, hábil, sincero, benévolo.

En cuanto a la izquierda

la palabra sánscrita es *vama*, que también significa ‘oblicuo, curvado, contrario, hostil, opuesto, desfavorable, cruel, malvado, vil’. *Vamatva* quiere decir ‘adversidad, oposición, desgracia’; *vamacara* es el que tiene una mala conducta, *vamasila* el que posee mal carácter o está de mal humor, *vamabhasin* el que habla mal o con hostilidad. Las cosas enrolladas hacia la izquierda, *vamavarta*, traen desgracia, lo mismo que una llama que el viento incline hacia la izquierda, *vamarcis*⁸⁴.

Del adjetivo sánscrito *daksina* se originan el término griego *dexiós* y el latín *dexter*, con similar significado.

Según el *Greek English Lexicon* de Oxford

la palabra griega para ‘derecho’ es *dexiós*; que significa asimismo ‘afortunado’, lo que se dice especialmente del vuelo de las aves y de otros presagios. Además quiere decir ‘diestro, dispuesto, hábil’. Por último se le emplea como ‘cortés, amistoso’⁸⁵.

En cambio –según el mismo diccionario- la palabra izquierdo *skaiós* vale igualmente por ‘infortunado, ominoso, injurioso’, por ‘torpe, inepto, estúpido’⁸⁶.

De manera similar para el *Latin Dictionary* de Oxford (1933)-, en Roma *dexter*, ‘derecho’ también equivale a ‘favorable, propicio, afortunado’, ‘hábil, diestro, oportuno, correcto, adecuado’ y se relaciona con *decet* “es menester, decente, decoroso” y *decis* “moralidad, deber, virtud”.

El término opuesto es *sinister*, que además de ‘izquierdo’ significa ‘torpe, erróneo, perverso, incorrecto, infortunado, injurioso, adverso, desfavorable, enfermo, malo’. Izquierdo se dice igualmente *laevus*, que, por otra parte, quiere decir de mal agüero, desfavorable, inconveniente, infortunado, malo, pernicioso, torpe, estúpido, tonto⁸⁷. Otra palabra para izquierdo es *scaevus*, que secundariamente se usa como ‘torpe, perverso, estúpido, tonto, desfavorable, perverso, desgraciado’⁸⁸.

84 BAREAU, A., op.cit. Cit Martínez Albaizeta, J. op.cit. p. 49.

85 *A Greek English Lexicon*. Oxford, 1968. En cada caso agrega ejemplos de la literatura clásica.

86 Idem.

87 El latín *laevus*, sinónimo de *scaevus* y correspondiente al griego *laios*, deriva de la raíz *lei* curvar; la acepción arcaica de curvado reaparece en el comentario de Servio a las *Geórgicas* (3, 55): *Laevi quorum cornua ad terram spectant*.

88 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., pp. 59-60.

Su significado quedó patente en la palabra castellana siniestro o en inglés *sinister*⁸⁹, que significa entre otras cosas, deshonesto, corrompido”.

Martínez Albaizeta –que realizó una compulsa etimológica minuciosa- nos aclara que

el griego *skaios* izquierdo, idéntico al latín *scaevus*, tiene la misma raíz que el galo *chwith* izquierdo y las formas irlandesas *ciotach* zurdo, *ciotan* izquierda que H. Pedersen vincula al medio alto-alemán *schief, schiec*, oblicuo o de través. Otra palabra para designar la izquierda es la forma irlandesa *clóen*, que quiere decir ‘que está de través’. Este vocablo, derivado de una raíz *cli* inclinar, oblicuar, se relaciona con el griego κλί-vw inclinar, doblar, desviar, *declino* desviarse, alejarse, apartarse, y formas como *clivus* declive; con el gótico *hleiduma* izquierda emparentado según Grimm con el antiguo alemán *hlita* declive; con el eslavo *kloniti* inclinar⁹⁰.

O aún *levo* = izquierda en checo.

Resulta interesante observar que la palabra “derecha” se identifica con el derecho o la forma jurídica de “ordenar” la comunidad⁹¹.

Así lo atestiguan, en sánscrito, las formas *raj* ordenar, gobernar, *rijras* conductor, *rju* correcto; en latín el verbo *rego* con sus dos significados: dirigir y ordenar; en céltico el irlandés *recht* ley, el bretón *reiz* orden; el inglés *right* o en alemán *recht*⁹².

O de la mencionada raíz *daksina, droit* en francés, *diritto* en italiano *derecho* en castellano. La identificación de ambos conceptos aparece en eslavo con *pravo*, derecho y *prava*, derecha y aún *pravda*, verdad.

Una breve recorrida metodológica nos permite observar que

“en francés ‘derecho’ se dice *droit*, que también se utiliza para ‘honesto, justo, equitativo’, mientras que *gauche* ‘izquierdo’ significa además ‘de través, torcido,

89 Idem, p. 36.

90 Ibidem, pp. 34-35.

91 “La idea de orden se remonta a los indoeuropeos siendo “una de las nociones cardinales del universo jurídico y también religioso y moral de los indoeuropeos; es el Orden que regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años como las relaciones de los hombres y de los dioses y, por último, las relaciones de los hombres entre sí...es el fundamento tanto religioso como moral de toda la sociedad: sin ese principio, todo volvería al caos” (Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 297) en: F.P.P.J. Interesantes referencias en estudios ya clásicos de: WILE (*Handedness Right and Left*, Boston, 1934) y FRITSCH (*La gauche et la droite: vérités et illusions du miroir*. Paris, 1967).

92 MARTINEZ ALBAIZETA, Jorge. *Izquierdas y derechas. Su sentido y misterio*. Madrid, Speiro, 1974, p. 34

torpe, burdo, desmañado, desairado, forzado'. *A gauche*⁹³ quiere decir 'mal', 'sin fundamento', 'al revés'⁹⁴.

En inglés *right* 'derecho' quiere decir también 'recto, justo, verdadero, ortodoxo, convente'. La palabra inglesa para 'izquierdo' es *left* originariamente débil (del anglosajón *lyft*, sin valor), *Left handed* 'zurdo' también se usa como 'torpe, inepto' (...) También *sinister* es 'deshonesto, desleal, torcido, oscuro, corrupto, malo, bajo, avieso, infortunado, adverso'⁹⁵.

En italiano 'derecho' se dice *destro*. De aquí deriva *destreggiare*, que es 'obrar con destreza y habilidad' y significa asimismo 'ágil, rápido, sagaz'. *Sinistro*, 'izquierdo' es además 'funesto, aciago' y significa también 'desastre': la mano izquierda recibe los nombres de *manca* (defectuosa) y *stanca* (fatigada). *Mancino*, 'zurdo' tiene, además, los sentidos de 'perverso', 'falso', 'desleal'⁹⁶.

En alemán 'derecho' se dice *recht*, que también vale por 'diestro, recto, justo, correcto, conveniente, fiel'. *Recht tun* es hacer el bien... Izquierdo es *link*, de donde proviene *linkheit*, 'falta de soltura', *linkisch*, 'torpe', *links*, 'mal', 'al revés'⁹⁷.

En castellano Corominas señala en el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (Madrid, 1961) que

El vocablo 'diestro' es sinónimo de 'derecho'; además, significa 'hábil', 'experto en un arte u oficio', 'sagaz, prevenido y avezado para manejar los negocios, sin detenerse por las dificultades', 'favorable, benigno, venturoso'. 'Siniestro', a su vez, quiere decir 'viciado, avieso y malintencionado', 'infeliz, funesto o aciago', 'propensión o inclinación a lo malo; resabio, vicio o dañada costumbre que tiene el hombre o la bestia', 'avería grave, destrucción fortuita o pérdida importante que sufren las personas o la propiedad, especialmente por muerte, incendio o naufragio'. La palabra 'manizquierda' quiere decir 'mala suerte, desgracia' (...) 'Izquierdear' es 'apartarse de lo que dictan la razón y el juicio'⁹⁸.

Parece conveniente para cerrar este primer aspecto, donde evitamos todo juicio de valor y abusamos de datos eruditos, recurrir a la opinión de un reconocido politicólogo que no puede ser acusado "de derechas", Norberto Bobbio afirma rotundamente que

es innegable que en su significado original antes de convertirse en una metáfora del lenguaje político, el binomio derecha-izquierda tuvo una connotación de

93 *Gauche* es originariamente un eufemismo? Su origen es incierto. Se identifica con *gauchir* = deformar.

94 LEROUX DE LINCY, A. *Le livre des proverbes françaises*. Paris, 1842, t. I, p. 260. cit. MARTINEZ ALBAIZETA, Jorge. *Izquierdas y derechas. Su sentido y misterio*. Madrid, Speiro, 1974, p. 41.

95 *Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford, 1958.

96 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 41.

97 *Idem*, pp. 41-42.

98 *Ibidem*, p. 40.

valor unívoca, por el hecho de que uno de los dos términos, derecha, tiene una connotación siempre positiva, y el otro, la izquierda, siempre negativa, y que esta unidireccionalidad ha quedado en la mayor parte de los usos metafóricos del binomio, empezando por el lenguaje religioso, donde los buenos están sentados a la derecha, y los malos a la izquierda del Padre⁹⁹.

Antes de pasar a la segunda parte referida a las derechas e izquierdas en el mundo moderno, quiero llamar la atención sobre la relación directa que parece surgir entre los términos, su simbolismo y la “cosmovisión” del mundo ario o indoeuropeo.

En esta segunda parte pretendo rastrear el origen de la aplicación de los términos derecha e izquierda al campo político y su posible vinculación con el sentido simbólico mencionado.

Como ya señalamos al comienzo, es tradición casi universalmente aceptada que el uso político de derecha e izquierda se origina en la Revolución francesa, más precisamente en la sesión de la Asamblea nacional del 4 de setiembre de 1789, cuando se debatió por sugerencia del diputado Mounier la cuestión del veto suspensivo del Rey¹⁰⁰. Pero cuando uno **va a las fuentes** se encuentra con varias divergencias.

Curiosamente Philip Sagnac, al estudiar la revolución, en la historia dirigida por Ernest Lavisse (1842-1922) –discípulo de Víctor Duruy-, uno de los artífices de los programas educativos de la III República y constructores de la historia oficial de Francia junto a Charles Seignobos (1854-1942)–, escribió que ya “en la Francia del *ancienne-regime*, al reunirse los Estados Generales, el clero se coloca ‘a la derecha del trono, y la nobleza a la izquierda’ ”¹⁰¹.

Y habría que rastrear cuidadosamente fuentes más antiguas para verificar que en la Inglaterra de mitades del siglo XVII -cuna de la cosmovisión iluminista- antes que surgieran los partidos políticos encarnados por *torys* y *whigs*, en 1643 al reunirse el Parlamento (los Comunes) –conocido como “parlamento robadilla”- los miembros del ala radicalizada de los puritanos -conocidos como “cabeza redonda”- liderados por John Pym se sentaban a la izquierda del “*speaker*” y los conservadores (“caballeros”) a la derecha, al menos los seis miembros que votaron la abolición

99 BOBBIO, N. *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid, Taurus, 1995, p. 106.

100 Otros autores afirman que en mayo de 1789 fueron convocados los Estados Generales y el tercer estado se ordenó en el interior del hemiciclo con los conservadores espontáneos capitaneados por Pierre Victor de Malouet que se ubicó a la derecha del Presidente, los radicales de Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau a la izquierda. Esta división se mantuvo cuando se formó la Asamblea Nacional.

101 SAGNAC, P. “*La Révolution*”; en: LAVISSE, E. *Historie de France*. Paris, 1920/36, I, p. 18.

de la monarquía (Cromwell) y la ejecución de Charles I. Su ubicación definitiva en el Parlamento suele ubicarse hacia 1730, antes de la Revolución francesa¹⁰². Otra cuestión que los franceses adoptaron de los ingleses en esa época.

En cuanto a la Revolución francesa tampoco el tema es tan sencillo como parece o nos explicaron.

La mayoría de los historiadores modernos –de la III República- han sostenido que la división izquierda-derecha surgió en la reunión de la Convención Constituyente del 21 de setiembre de 1792. En dicha ocasión los constituyentes –divididos en dos bandos (?)- discutieron el derecho del veto por parte de Rey.

Los defensores del monarca –la Gironda o los girondinos (Brissot) – se sentaron **por casualidad** a la derecha del presidente de la Asamblea, mientras que los opositores al monarca –la Montaña, los jacobinos¹⁰³ lo hicieron a la izquierda. Ya entonces, la mayoría –una masa indiferenciada- conocida como la Llanura (*la plaine*) o la marisma (*le marais*) se ubicó en el centro¹⁰⁴.

Ahora bien, la pregunta obligada es si el lugar obedeció realmente a una casualidad.

Lamentablemente **no hemos podido encontrar datos suficientes** para poder confirmar nuestra intuición: que esta ubicación obedeció a razones simbólicas y está vinculada al pasado inglés y a la influencia significativa de la masonería¹⁰⁵. Podemos sugerir algunas pistas para seguir investigando el papel significativo de los *clubs* –antecesores de los partidos políticos- en la denostada obra del abad Barruel¹⁰⁶ y los estudios posteriores del socialista Louis Blanc (1811/82)¹⁰⁷ y

102 "Como el lado derecho se considera el preferido, los partidos del gobierno en Inglaterra posterior a 1730 ocuparon sus escaños en la parte derecha, mientras que la oposición se sentaba a la izquierda" (LURKER, M. op.cit., p. 215).

103 Danton, Marat, Robespierre eran miembros del famoso Club de los Jacobinos que se reunía en el convento de la calle Saint Honoré de París.

104 Cfr. El diccionario italiano razonado de Ferraresi.

105 Cfr. símbolos masones en revolución de USA. "En los templos masónicos, la columna de la derecha simboliza las fuerzas masculinas, luminosas; la columna de la izquierda, las fuerzas femeninas oscuras y nefastas" (Cfr. HUTIN, S. *Les sociétés secrètes*. Paris, 1954, p. 71). También el judaísmo medieval asocia las fuerzas nefastas con el lado izquierdo (Cfr. TRACHTENBERG. *Jewish Magic and Superstition*, Cleveland, 1967, p. 26).

106 *Memoirs pour servir a l'histoire del jacobinisme*, en Internet.

107 *Histoire de la révolution française*, Lacroix, Paris, 1878, 2ª ed., 15 vols.

últimamente de Augustin Cochin (1876/1916)¹⁰⁸, más allá del revisionismo reciente de Francois Furet¹⁰⁹.

Pese a la escasa información sobre este aspecto de una sociedad secreta como la masonería, intentaremos sugerir algunos puntos que nos parecen sugestivos y deberían profundizarse.

En primer lugar, es sabido que el templo de Salomón, en Jerusalén –eje de la concepción simbólica del templo masónico- tenía en su centro dos pilares o columnas: la derecha llamada de Jachim que simboliza lo luminoso, el orbe celeste, al varón y el bien y la de la izquierda o de Boaz que representa lo oscuro, el orbe terrestre, lo femenino y el mal¹¹⁰.

En este contexto René Guenon –en “Entre la escuadra y el compás” – afirma que “la vía del cielo prefiere la derecha, la vía de la tierra prefiere la izquierda”.

Por otra parte, una pista que merecería ser investigada en relación con la opinión vertida anteriormente es el simbolismo de comenzar los ritos (del aprendiz) con el pie izquierdo¹¹¹ y hacia el Oriente, avanzando hacia la Luz y el Conocimiento, objetivo primordial del masón¹¹².

La versión de una Revolución francesa mitificada e ideologizada como paradigma del liberalismo igualitario que –salvo escasos autores revisionistas aún subsiste¹¹³ -fue construida –como tantos otros *tópoi* históricos- en la segunda mitad del XIX.

Recordemos que en esa misma época la significativa historiografía francesa (la III República o república de los historiadores: Guizot, Thiers) reelaboró el modelo griego de democracia y construyó la estructura de la historia de Roma (monarquía-república-imperio).

Si rastreamos las dos voluminosas obras sobre la Revolución escritas por Jules Michelet (1798-1874) y Adolphe Thiers observamos que el primero, en el cap. XXII del libro IV que tituló “Alianza frustrada entre la izquierda y la derecha”

108 “*L'Esprit du jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française, préface de Jean Baechler*”, París, *Presses universitaires de France*, 1979 y *Abstraction révolutionnaire et Réalisme catholique*, Introduction de Michel de BOUARD, París, *Desclée De Brouwer et Cie*, 1935.

109 *Pensar la Revolución francesa*. Madrid, Petrel, 1980.

110 Symboldictionary.net.

111 Todos los personajes míticos que aplastan monstruos lo hacen con la izquierda.

112 Porque así avanza hacia la Luz y el Conocimiento, objetivo primordial del masón, www.mofmasoniclibrary.

113 O fue acentuada por los marxistas como Albert Soboul y George Lefebvre.

(agosto del 91) transcribe unas frases del constitucionalista Barnave al monárquico Malouet:

¿Es que no veis que todos nosotros los diputados de la izquierda, excepción hecha de una docena de ambiciosos o fanáticos, deseamos concluir con la revolución? (...) Comprendemos que no lo conseguiremos si no se da una base fuerte a la autoridad real...! Ah si la derecha en vez de irritar a la izquierda rechazando todo lo que aquella propone, secundara la revisión! (...) ¹¹⁴.

Thiers (Marie Joseph Louis Adolphe) (1797-1877), en cambio, solo emplea la expresión ubicacional “lado izquierdo”. Así, en el tomo I, escribe:

Todas las subdivisiones del lado izquierdo, exceptuando los que acababan de tomar el reciente nombre de republicanos, se habían alistado bajo un mismo sistema de moderación (...) El **lado derecho**, continuando en sus imprudencias, protestaba siempre en vez de unirse con la mayoría moderada, que seguía dominando la asamblea¹¹⁵.

en el segundo agrega:

La nueva Asamblea se componía de varias clases de hombres, contando entre los partidarios ilustrados de la primera revolución, a Ramoda, Girordin, Dumas y otros que se apellidaron los constitucionales y ocuparon el lado derecho, donde ya no se hallaba uno solo de los antiguos privilegiados: así, por la marcha natural y progresiva de la revolución, el lado izquierdo de la primera asamblea debía trocarse en el derecho de la segunda¹¹⁶.

Un primer acercamiento a las fuentes complica aún más el panorama. Thiers transcribe una carta de Bouille al conde de Gouvernet de agosto de 1791 donde este afirma que “todos los individuos del lado derecho guardaron silencio, y los del izquierdo dejaron a sus corifeos proponer las medidas que llamaron de seguridad y que nadie contradijo (...)”¹¹⁷.

Pero el contemporáneo monárquico Antoine de Rivarol en el “Diario político nacional” cuando se refiere a los grupos políticos de la Revolución no habla de lados sino que menciona a los “negros” y a los “furibundos”. En nota al pie se aclara:

Desde hace rato la asamblea se halla dividida en dos bandos, los Negros y los Furibundos. Los Negros son la minoría del clero, más de la mitad de la nobleza y en general los más moderados del estado llano. Los Furibundos son la flor

114 MICHELET, J. *Historia de la revolución francesa*. Buenos Aires, Areópago, 1960, t. II, p. 211.

115 THIERS, A. *Historia de la revolución francesa*. Buenos Aires, Vda de Serafín Ponzinibbio, s/f., t. I, p. 291.

116 Idem, t. II, p. 14.

117 Carta de Bouillé al conde de Gouvernet del 26 de agosto de 1791, cit. Thiers, A. op.cit., t. I, p. 298, nota 1.

y nata de los demócratas, en los tres estamentos. Constituyen la mayoría de la Asamblea, y son sus tiranos. Celebran todas las noches sesiones secretas y llegan trayendo mociones y decretos: la galería está siempre a su favor¹¹⁸.

En otro párrafo menciona ‘jacobinos’ y ‘constitucionalistas’ y resalta la importancia de los *clubs*.

Originariamente (después de la Revolución francesa) la derecha “conservaba” las instituciones del *Ancien regime*: la Corona (el trono) como signo de estabilidad (y orden) y el Altar (religión como base de la política). La izquierda en nombre de la soberanía popular- defendía el cambio-la ruptura (**Revolución**). Se convirtió en una cuestión de fe (mito s/ Furet y Solé) o “concepciones del mundo”.

Pero para los historiadores decimonónicos –más allá del lugar físico, casual o no- la derecha representaba a los defensores del poder monárquico (luego liberal y finalmente conservadora a lo Burke) y una izquierda (la *gauche divine*) (radical y luego socialista) que nucleaba a los revolucionarios. Con la Restauración la distinción se confirmó como una característica constante del sistema parlamentario, destinada a durar. De Francia se expandió por toda Europa. En el período de la Restauración la derecha estaba ocupada por los monárquicos católicos: los ultras o los contrarrevolucionarios. Y este fue el matiz anacrónico que impusieron los historiadores de la época.

Como señala Martínez Albaizeta, de este modo “‘izquierda’ y ‘derecha’ pasaron a designar concepciones políticas y luego ideologías en general”¹¹⁹.

En una segunda etapa la ideologización se fue consolidando en el seno del hegelianismo, cuando en 1836 David Strauss –conocido por su *Vida de Jesús*- identificó la esfera conservadora de Hegel (“lo que es real es racional”) con la revolucionaria (“lo que es racional es real”), originando la división en derecha e izquierda hegeliana. De esta nació el marxismo.

La división se produjo primero en el aspecto religioso, donde la izquierda hegeliana sostenía que la religión había sido definitivamente superada por la filosofía (Feuerbach).

En una tercera etapa, Kart Marx incorporó la lucha de clases identificando la izquierda con el proletariado y la derecha con la burguesía capitalista. Asimismo, mediante el concepto de bonapartidismo identificó al militarismo con la derecha.

118 RIVAROL. *Escritos políticos*. (1789-1800), Buenos Aires, Dictio, 1980, p. 253, nota 112.

119 MARTINEZ ALBAIZETA, J. op.cit., p. 33.

En esta tercera parte –y tras enunciar tres etapas-, podemos concluir con Bobbio que “izquierda y derecha son términos que el lenguaje político ha venido adoptando a lo largo del siglo XIX hasta nuestros días para representar al universo conflictivo de la política”¹²⁰ y que engarzan perfectamente en la posición de Carl Schmitt cuando expuso su célebre tesis “maniquea” en las categorías de “amigo-enemigo”, que resume la política como un lugar de antagonismo¹²¹.

El mismo Bobbio nos recuerda que “los dos conceptos derecha e izquierda no son conceptos absolutos. Son conceptos relativos. No son conceptos substantivos y ontológicos. No son calidades intrínsecas del universo político. Son lugares del ‘espacio político’ “-que, desde hace más de dos siglos, se emplean habitualmente para designar el contraste de las ideologías y de los movimientos en que está dividido el universo, eminentemente conflictivo, del pensamiento y de las acciones políticas”¹²², sin perjuicio que hayan sido convertidos –como ya expusimos- en conceptos ideológicos. Además la historia demuestra que “evolucionan de manera rotunda y, a veces, errática”¹²³. “Decir que una ideología es derechista implica referirla a otra ideología, que, a su vez, será de izquierda con respecto a aquélla”¹²⁴. Según Gustavo Bueno se han convertido en esencias míticas que eternizan y mitifican las categorías (metafísicas), más allá de sus diferentes manifestaciones históricas. Asumen posiciones maniqueas (buenos y malos) y antagonismos emocionales.

A esta altura de nuestra exposición –y con las aclaraciones efectuadas- parece conveniente intentar señalar las características que se han considerado como distintivas de cada una de estas categorías.

Con todas las variantes posibles podríamos generalizar que en líneas generales el “pensamiento de derecha/s” caracterizó a aquellos que defendían la existencia de un orden natural¹²⁵. La idea es muy antigua y está directamente vinculada con la cosmovisión indoeuropea y fue adoptada por el mundo greco-romano.

120 BOBBIO, N. *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid, Taurus, 1995, p. 129.

121 *Idem*, p. 92.

122 *Ibidem*, p. 49.

123 FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo; en: *Izquierda y derecha hoy*, nº 96.

124 MARTINEZ ALBAIZETA, J. *op.ci.t.*, p. 19.

125 DONOSO CORTÉS -en su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo-, afirmaba que “el orden es el bien supremo, el desorden es el mal por excelencia; fuera del desorden no hay ningún mal, como fuera del orden no hay bien alguno” (en: *Obras escogidas*, Buenos Aires., 1943, p. 630).

Como bien advierte Bobbio “la derecha está más dispuesta a aceptar lo que es natural y aquella segunda naturaleza que es la costumbre, la tradición, la fuerza del pasado”¹²⁶, la que debe resguardarse. Somos herederos de lo que construyeron nuestros antepasados. Así aceptan la religiosidad natural del hombre y “procuran promover la estabilidad y su visión de la sociedad a través del fortalecimiento de la familia, la moral, la religión, la autoridad, la propiedad, las lealtades étnicas y el nacionalismo”¹²⁷. De este modo podríamos decir que la derecha es verticalista, ordenada, jerárquica (“no defiende la igualdad de todos los seres humanos”, sino las diferencias y se identifica con el ejercicio del mando, el poder, la dirección (del latín *dirigere*). Defiende los valores de patria-nación.

Finalmente la derecha –en su versión liberal del siglo XX- prioriza lo privado (“el Estado mínimo”) y la economía de mercado.

Como contraposición señalemos los rasgos generales del pensamiento considerado “de izquierda”. En primer lugar, la izquierda se opone a un orden estable y en nombre de la igualdad de todos los hombres¹²⁸ defiende el cambio (reforma), cuya expresión más acabada es la destrucción del orden establecido mediante la Revolución..

En ese contexto luchan por “liberar a sus semejantes de las cadenas que les han sido impuestas por los privilegios de raza, de casta, de clase, etc”¹²⁹. Por ello se opone a todas las diferencias de sexo, raza, edad, lengua, religión, inteligencia, nivel económico. Para ello defiende los movimientos liberacionistas: políticos, feministas, sexuales, etc.

A diferencia de la defensa de los principios patrióticos-nacionales, la izquierda se caracteriza por su internacionalismo.

Finalmente defiende lo público y el “estado social” o de bienestar.

Sintetizando, la izquierda es aconfesional o laica, progresista, igualitaria y intercultural.

Algunos autores agregan que la izquierda es idealista, mientras que la derecha realista (*real-politik*: el arte de lo posible).

126 BOBBIO, N. op. cit., p. 147.

127 *Diccionario de movimientos del siglo XX*. Buenos Aires., Longseller, 2003, p. 47.

128 LANZMANN, Ch. *El hombre de izquierda*. Buenos Aires, 1971, p. 107.

129 BOBBIO, N. op.cit., p. 116.

Si intentamos encontrar un eje que nos permita remarcar esta distinción en sus raíces político-ideológicas, podríamos decir que así como la filosofía es el eterno diálogo entre Platón y Aristóteles, la filosofía política es la confrontación entre Hobbes y Locke. El primero –en el *Leviatán*- partía de la premisa que el hombre es malo por naturaleza; en consecuencia hay que tenerlo controlado¹³⁰. La posición extrema de esta idea –considerada de derecha- conduce al totalitarismo. Locke, en cambio, afirmaba que el hombre era bueno por naturaleza y por ello el estado no debía interferir en su actividad. La consecuencia extrema de esta concepción –de izquierda- es el anarquismo.

De similar manera la izquierda avanza hacia la utopía socialista, mientras que la derecha a la “utopía liberal”.

Finalmente, en la última parte intentaremos aproximarnos al estado actual de la cuestión.

Como ya señalamos y bien sintetiza Fernández de la Mora “desde las revoluciones de 1848 hasta la segunda postguerra mundial, los programas de los partidos aparecen fuertemente ideologizados”¹³¹.

Los grupos liberales se fueron radicalizando en las expresiones laicistas de la república francesa (Clemenceau) y luego lentamente aceptaron principios del socialismo (Cfr. Stuart Mill), mientras que la derecha se adaptó –en gran parte- al legado liberal capitalista.

Paralelamente el fin del mito comteano del “progreso permanente de Europa” destruido violentamente por la gran guerra europea del 14, alteró las ideologías, la *gauche divine* descalificó a la derecha como reaccionaria y la inclinó –en parte- hacia “los fascismos”.

En el período clave de la post-guerra se produjo una nueva estructuración de la historia contemporánea, ya no liberal, sino marxista. Los ideólogos “marxistas” (la *gauche divine*) que estudió detalladamente Furet en su interesante “El pasado de una ilusión” convirtieron el “fascismo” en un todo con el nacionalismo- socialismo y lo identificaron con la derecha¹³². El nacionalismo-socialismo se convirtió en nazismo (sin socialismo) de acuerdo con las necesidades políticas de Stalin (y su Frente Popular). Paralelamente se vació el concepto de “democracia” a favor de las democracias populares”.

130 El hombre es bueno, pero si se lo controla es mucho mejor según Lord Acton.

131 FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. op.cit.

132 Cfr. la obra de Ernst Nolde.

El nazismo terminó enterrando a la derecha. Nadie quiso ser “de derechas”. Se acrecentó el “centro” y se corrieron las corrientes políticas.

Para la izquierda el fascismo comprende todo lo que está a la derecha del liberalismo y de la democracia social, con configuraciones tan disparatadas como el Irán del ayatollah Khomeini (Jumaini). (...) Para la derecha, el comunismo comprende cualquier cosa a la izquierda del New Deal, éste incluido¹³³.

Los liberales –ahora claramente a la izquierda (cfr. el *New Deal*; los liberales norteamericanos)- se unieron a socialistas “democráticos” (no marxistas) en un gran Frente (popular). También surgió un social-cristianismo progresista.

De este modo “se borró” la lucha política, se vaciaron las ideologías. A ello ayudó la imprecisión –o falta de significado- que fueron adquiriendo los términos mitificados: Hitler y Stalin, por ej. ¿eran de derecha o izquierda? Ya decía Aristóteles que “los extremos se tocan”.

Paralelamente se comenzó a hablar del fin del Estado-Nación y en nombre de una sociedad global que instaure un Nuevo Orden Mundial¹³⁴, se atomizaron los partidos políticos, con líderes convertidos en gestores o administradores (ej. Monti o Papademos) mientras se instauraba un “pensamiento político correcto”, basado en la doctrina iluminista de los derechos humanos y caracterizada por una social-democracia “a la sueca”¹³⁵.

En este contexto cabe un interrogante: ¿tiene sentido aún la distinción izquierda-derecha como categorías políticas?

Bobbio sugiere que Sastre “parece haber sido uno de los primeros en decir que derecha e izquierda son dos cajas vacías”¹³⁶.

Aunque ya Fernández de la Mora había advertido que “la distinción entre la derecha y la izquierda, hoy como ayer, ha de fundarse en la cambiante historia porque nadie puede predecir si tal dicotomía política subsistirá y cuál será su significado en el futuro”¹³⁷ parece evidente que “la diferencia política entre derecha e izquierda está hoy reducida, en buena medida, a disensos tácticos sobre el modo

133 LASCH, Christopher. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*. Milano, Feltrinelli, 1992, p. 19.

134 Frase curiosamente usada tanto por la masonería como por Hitler o Bush.

135 ORFALI, Kristina. “Un modelo de transparencia: la sociedad sueca”; en: ARIES, Ph-Duby, G. *Historia de la vida privada*, t. X, p. 225. Cfr. HUBEŇÁK, F. *Historia integral de Occidente*, Buenos Aires, EDUCA, 2007, p.457.

136 BOBBIO, N. op.cit., p. 51.

137 FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. op.cit.

de alcanzar objetivos morales equivalentes”¹³⁸. Se ha esfumado y ha perdido consenso.

En nuestra opinión -y a manera de conclusión- aunque sigan perdiendo significación ideológica –más allá de las denominaciones- derecha e izquierda expresan dos categorías naturales (psicológicas) del ser humano. Todos podemos comprobar que hay gente que por naturaleza otorga preferencia a rescatar el pasado y conservar los valores tradicionales, mientras que otra tiene una tendencia al cambio, a anticipar el futuro modificando la situación presente. Estas características adquirirán otro nombre, se metamorfosearán una vez más, quizás se encontrarán términos más ajustados, pero persistirá la lucha política como una dinámica natural. Lo contrario –y nos lo muestra la realidad cotidiana- es la muerte de la política.

138 LASCH, Ch. op. cit., p. 18.

Mandato divino o conveniencia política en *Ifigenia en Áulide* y *Hécuba* de Eurípides

Divine mandate or political expediency in *Iphigenia at Aulis* and *Hecuba* by Euripides

María Celina Perriot
Universidad Nacional de San Juan
celperriot@gmail.com

Recibido: 26 de agosto 2012. Aceptado: 15 de enero de 2013.

Resumen

La mitología griega expone -sobre todo en el marco del ciclo troyano- el motivo del sacrificio de jóvenes doncellas como consecuencia de imperativos religiosos. Las figuras de Ifigenia y Políxena son paradigmáticas en este sentido.

El dramaturgo griego Eurípides escogió este tema como motivo de tragicidad en algunas de sus obras. Así, en *Ifigenia en Áulide* y en *Hécuba*, el *topos* de la muerte por la patria es un eje articulador de la acción. Sin embargo, veremos que Eurípides aplica a esta temática una mirada crítica. En este trabajo intentaremos demostrar que en ambas tragedias las tensiones generadas por el poder y sus aristas revelan la compleja trama que entrelaza las motivaciones religiosas con las manipulaciones de índole política.

Expresiones religiosas como los rituales, los oráculos o las advertencias divinas se vuelven sospechosas en este contexto y se cargan de significaciones ambiguas que opacan su credibilidad. Asimismo, la reflexión eurípidea en torno a los comportamientos diversos de varones y mujeres (tan frecuente en sus obras), configura una distribución dicotómica en lo que respecta a las relaciones con lo divino: los varones aparentan respeto hacia lo religioso al tiempo que ocultan intenciones egoístas y ambiciosas, mientras que las mujeres evidencian en su relación con las prácticas religiosas una entrega libre de segundas intenciones.

Palabras claves: política – religión – tragedia – Eurípides

Abstract

Greek mythology states, especially in the context of the Trojan cycle, the sacrifice of young girls because of religious imperatives. In this regard, figures of Iphigenia and Polyxena are paradigmatic.

The Greek playwright Euripides chose this issue as a ground of tragedy in some of his works. Thus in *Iphigenia at Aulis* and *Hecuba*, the *topos* of death for the homeland is an articulating axis of the action. However, we will see that Euripides

applies to this issue a critical view. This paper attempts to show that in both tragedies, the stresses generated by the power and its edges, reveal the complex plot that interweaves religious motivations with political manipulations.

Religious expressions such as rituals, oracles or divine warnings, become suspicious in this context and are loaded with ambiguous meanings that overshadow its credibility. Also, the Euripidean thought about different behaviors of men and women (so common in his works), configures a dichotomous distribution about relations with the divine forces: men seem to respect religion while hiding selfish and ambitious intentions, whereas women show religious practices free of ulterior motives.

Keywords: politics - religion - tragedy - Euripides

La tragedia griega escenifica motivos míticos que permiten reflexionar sobre problemáticas humanas de índole general. Preguntas acerca del destino, el papel de la divinidad en el decurso de los acontecimientos, la responsabilidad del mal, el lugar de las pasiones en el juego entre culpa y castigo, son solo algunas de las temáticas que se entretienen en la trama ficcional.

En el caso de Eurípides se hace evidente que el fondo mítico oculta una visión crítica de la propia realidad contemporánea del poeta. Así, por ejemplo, cuando en *Troyanas* se pone en escena el dolor de los seres más vulnerables de la guerra de Troya, como son los niños y las mujeres cautivas, el texto remite a otra guerra, una muy actual y viva para los espectadores: la Guerra del Peloponeso.

¿Cómo podía no conmoverse el público del teatro en Atenas cuando escuchaba el clamor desesperado de esas víctimas inocentes que padecían los estragos de las luchas feroces entre griegos? ¿Cómo no sentir que esos padecimientos actualizaban los propios?

De este modo el intercambio entre lo universal y lo particular se vuelve esencial en la tragedia; los casos presentados en escena vehiculizan una mirada más amplia y abarcadora, que no tiene límites temporales. Este aspecto característico, peculiar del teatro griego, ha sido analizado detalladamente por Jacqueline de Romilly:

*“Vemos así despuntar, en su propio principio, una especie de aspiración a lo universal: el autor trágico debe situarse por encima de lo que interesa sólo a tal o cual categoría de espectadores; y para ello debe poner la mira siempre en lo esencial.”*¹

El tema de la función de lo político en el entramado social y su relación con la religión cívica, se vuelve en Eurípides una reflexión sostenida

¹ DE ROMILLY, J., *¿Por qué Grecia?*, Debate, Madrid, 1997, p. 100.

en varias tragedias. Si, como genuino portavoz de la ideología sofística, el dramaturgo expresa habitualmente sus dudas acerca del lugar de los dioses en el diseño del destino humano y cuestiona la arbitrariedad divina, en las tragedias seleccionadas para este trabajo el tema del poder entrelazado con los imperativos religiosos -presente en numerosos mitos- le permite dramatizar la incómoda conclusión de que a veces los poderosos excusan sus abusos detrás de pretextos religiosos. Y cuando a través del lenguaje del mito el autor expresa esto, lo hace -creemos- para significar también un fenómeno real en la sociedad de su tiempo.

Ifigenia en Áulide -representada en 405 a. C. en forma póstuma por un hijo del autor-, recorta un episodio previo a la partida de las huestes griegas hacia Troya: el sacrificio de Ifigenia, una de las hijas de Agamenón, por exigencia de la diosa Ártemis a cambio de otorgar vientos favorables y un viaje próspero.

Como ocurre también en otras obras eurípideas del ciclo troyano (*Andrómaca, Troyanas*), los héroes consagrados por el mito y exaltados por la épica, tales como Agamenón, Menelao, Aquiles, Odiseo, aparecen aquí devaluados, despojados de su aureola gloriosa, transformados en seres humanos mezquinos, ambiciosos, hipócritas, afanosos por conseguir cada vez más poder, cegados por su egoísmo y capaces de todo tipo de manipulaciones para obtener lo que anhelan. El autor desnuda las pasiones que los dominan; pone a la vista sus ambigüedades, sus vacilaciones y dudas, las maquinaciones que se esconden detrás de sus discursos.

El valor de este nuevo tratamiento de los jefes griegos reside en que su diseño es verosímil: no parecen absolutamente malvados (al menos no todos), sino que evidencian atisbos de reflexión o de compasión, aunque tales actitudes se ven finalmente superadas por la ceguera de las pasiones, especialmente por la ambición de poder, y por el interés desmedido en preservar la imagen. Al mismo tiempo, esta aparente lucha entre el deber y el querer aparece planteada de un modo ambiguo, abierta a la interpretación del espectador. Esto ocurre especialmente con el personaje de Agamenón. Respecto de él cabe plantearse algunas preguntas: ¿está realmente arrepentido el rey micénico de haber tramado un engaño para atraer a su hija al campamento con el fin de sacrificarla? ¿Es auténtica su vacilación? ¿O más bien está convencido de lo que planea hacer y finge una lucha interior que no es genuina?

La tragedia se inicia con la escena en que, aparentemente arrepentido de haber enviado una tablilla engañosa en la que invitaba a su hija Ifigenia a acudir al campamento griego para desposarla con Aquiles, Agamenón decide enviar un segundo mensaje que invalidará el anterior. La supuesta boda era en realidad una mentira fraguada para conseguir la presencia de Ifigenia, quien en realidad será entregada en sacrificio a Ártemis.

La duda que surge en el espectador-lector sobre la sinceridad de ese arrepentimiento se ve incrementada por la forma en que el rey reacciona ante los reproches de Menelao, quien lo interpela cuando descubre la marcha atrás en la decisión. El rey espartano desea fervientemente viajar a Troya para rescatar a su esposa Helena; por eso, al darse cuenta de que la expedición puede fracasar por la momentánea debilidad de Agamenón, decide desafiarlo y ponerlo en evidencia, con lo cual devela cuál había sido en un primer momento su verdadera intención. Así, en referencia a la reacción del padre de Ifigenia ante el oráculo transmitido por Calcante, según el cual la diosa reclamaba a la doncella como único medio para calmar su ira, afirma Menelao ante su hermano:

Y me consultabas “¿Qué hago? ¿Qué salida encontraré?”
Para no perder el mando con la gloria sin igual. (356-357)²

Menelao ha captado la gran preocupación de Agamenón: a este solo le interesa conservar el mando (ἀρχή/) y la gloria (κλέος) y por ello actúa de modo que sus apetencias no se vean afectadas. Unos versos después, agrega:

Luego, al prescribir Calcante que debías inmolar
a tu hija en el ara de Ártemis, con lo cual navegar ya
podrías, de buena gana –no me vayas a decir
que a la fuerza-, y muy contento la diste (...) (358-361)

Esto equivale a decir que Agamenón -a juicio de Menelao-, movido por el deseo de mantener el poder y la gloria, no había mostrado resistencia ante la terrible exigencia divina: su aceptación fue ἄσμενος: de buena gana, alegre, gustosa, y no βίαια por fuerza. Por su parte, cuando se da cuenta de que Menelao ha interceptado la tablilla con el segundo mensaje -aquel en el que daba marcha atrás en el engaño-, el mismo Agamenón da nombre a su maniobra de engaño: habla de argucia, de artificio:

El sino me ha engañado, mostrándose más hábil
que todas mis argucias! (444-445)

² La edición utilizada es Fernández-Galiano, Manuel, *Eurípides. Tragedias troyanas*, Barcelona, Planeta, 1986. En las citas cuya traducción es propia, se aclara convenientemente.

En efecto, su tramoya es un σοφισμα; este es el término que emplea. Y afirma también que Clitemnestra, su esposa, vendrá para acompañar a su hija y descubrirá su maldad (ἡμᾶς ὄντας εὐρήσει κακούς).

En realidad, los Atridas participan de un juego de fuerzas muy hábil, en el que cada uno prueba los límites ante los cuales el otro podría detenerse. En un momento, Menelao fingirá resignación y propondrá a Agamenón desoír a la divinidad, preservar la vida de Ifigenia, eliminar a Calcante para que no deleve ante los soldados el oráculo. Y Agamenón entonces adoptará una actitud de entrega desinteresada, de desprendimiento generoso ante la situación:

Gracias, Menelao: contra lo que esperaba yo mudaste tu actitud de modo recto y digno de ti. (.....)	(506-508)
Mas nos aguarda el trance necesario de hacer que Ifigenia en cruento sacrificio sucumba.	(511-512)

Los argumentos que esgrime Agamenón para sostener esta decisión tienen que ver también con el poder y la gloria: teme que los soldados se enteren del oráculo y ataquen a sus reyes: habla de *“la asamblea griega que se alzará”* (528) y de Odiseo quien, por ser muy codicioso (*“la ambición lo posee”*, 527) *“se hará con la tropa, y tras matarnos a ambos, mandará a los Argivos que a la niña degüellen”* (531-532).

Ambos jefes griegos desprecian en realidad lo religioso aunque aparentan por conveniencia ser obedientes a los dioses; cuando se encuentran en la disyuntiva de obedecer o no al oráculo, Agamenón dice de Calcante: *–“¡Codiciosa ralea la de los adivinos!”* (520) y Menelao sugiere eliminar al augur, para que la tropa no se entere del oráculo.

Esta actitud ante lo religioso se manifiesta también en un canto del coro que expresa la falta de confianza en la verdad del mito y pone en duda la metamorfosis de Zeus en cisne para engendrar a Helena. Es cierto que es un sentir de época: la mirada sofisticada se refleja en la obra de Eurípides cuando el discurso pone en cuestión las certidumbres (entre ellas la fe tradicional) y este texto se ocupa de mostrar a dos reyes que aparentan fe en esas certezas aunque en el fondo se mueven por intereses muy pedestres y egoístas.

Esta realidad es advertida acertadamente por Clitemnestra. Cuando la reina -que ha llegado al campamento griego para participar de la boda de su hija- descubre que ambas han caído en una trampa fraguada por su propio esposo, devela su propia interpretación acerca de la naturaleza de Agamenón: *“Es un*

cobarde y teme demasiado a la tropa". (1012). El rey teme: *ταρβεί*, reforzado por el adverbio *λίαν*; esto es: se espanta muchísimo, está demasiado aterrorizado ante la perspectiva de perder el poder si el ejército se rebela.

Por otra parte, la figura de Aquiles, otro de los héroes consagrados por la épica que aquí aparecen devaluados, revela a lo largo de la obra una suerte de desnudamiento: en un principio parece ser otra víctima de la artimaña urdida por Agamenón –con él sería supuestamente desposada Ifigenia- pero finalmente revela su verdadera índole: en realidad no le molesta la actitud tramposa del monarca micénico; le indigna ciertamente que lo haya utilizado para esos fines, sin consultarlo, sin pedir su opinión:

Es grande el ultraje que el rey Agamenón
me ha inferido. Debió solicitarme el uso
de mi nombre, señuelo para que Clitemnestra
accediera a casar a Ifigenia conmigo. (961-964)

El empleo del acusativo interno (*ὑβριν / ὑβρισε*), expresión difícilmente transferible al español, pero que podríamos traducir aproximadamente como “la humillación con que me humilló” o “el ultraje con el que me ultrajó”, fortalece la interpretación que esbozamos del personaje: no admite que su gloria y prestigio hayan sido utilizados por Agamenón como anzuelo (*θήραμα*), término utilizado en el léxico cinegético para designar la pequeña presa empleada para atraer a otras a la muerte. Una vez más estamos ante el tema del poder: para Aquiles –quien se considera el héroe máximo del campamento griego-, aquí está en cuestión no la falta de ética de su jefe; lo grave es que lo haya convertido en un objeto³.

He aquí el sutil entrecruzamiento de política y poder: las mujeres respetan los ritos religiosos tal como están establecidos: Clitemnestra quiere como madre llevar la antorcha en la procesión nupcial e insiste en ello; por su parte, Ifigenia admite ser sacrificada aun cuando descubre la verdad oculta tras la trampa y no obstante se entrega voluntariamente, creyendo sinceramente que es una inmolación por la patria. Los hombres, en cambio, utilizan los ritos y la fe en las divinidades para llevar adelante sus planes estratégicos de guerra y gloria: Agamenón engaña primero y luego pretende alejar a su esposa de las ceremonias que a ella como madre le corresponden; Menelao manipula, finge, exige adhesión a sus proyectos bajo un pretexto religioso; Aquiles se ofende cuando ve lesionada su honra: no le importa tanto la mentira en sí misma como la vulneración de su nombre; Odiseo exige obediencia al oráculo, pero en realidad anhela dar cauce a su ambición y conducir su ejército hacia Troya.

³ Recordemos la causa de la cólera de Aquiles en *Iliada*, afín con este tratamiento del héroe.

En el marco de la cultura griega la simbiosis de la religión con lo político es parte misma de su definición. Así lo afirma Vernant:

Decir que lo político está impregnado por lo religioso es reconocer, al mismo tiempo, que la religión misma está ligada a lo político. Toda magistratura tiene un carácter sagrado pero todo sacerdocio depende de la autoridad pública. Si los dioses son los de la ciudad, y si no hay ciudad sin divinidades políadas velando por su salvación, dentro y fuera, es la asamblea del pueblo la que manda sobre la economía de los *hiera*, de las cosas sagradas, decide la organización de las fiestas, el reglamento de los santuarios, los sacrificios que deben cumplirse, los dioses nuevos que van a acogerse y los honores que les son debidos.⁴

Agamenón y Menelao se valen de esta condición de la religión griega para encaminar las demandas de los dioses en beneficio de un fortalecimiento de su autoridad terrena. No se trata aquí de una asamblea de guerreros que debata acerca de la pertinencia del oráculo o de la forma de su implementación; se trata más bien de hombres –guerreros y jefes- que deciden acatar las exigencias divinas menos por devoción religiosa que por conveniencia política.

La tragedia *Hécuba* escenifica episodios míticos que corresponden al otro extremo temporal de la guerra de Troya. Mientras *Ifigenia* se centraba en los momentos previos a la partida hacia Ilión, esta obra, del 424 a.C., plantea situaciones producidas luego de la caída de la ciudad, mientras los guerreros griegos esperan buenos augurios para emprender el regreso. En esta instancia se produce también una demanda sobrenatural: en este caso, el alma de Aquiles reclama que una doncella troyana, Políxena, sea sacrificada en su pira funeraria. Los guerreros helenos vacilan al principio pero finalmente acatan esta demanda interpretándola como un imperativo religioso. Odiseo desempeña un papel decisivo en este asunto; de él habla el mensajero para comunicar a Hécuba, la madre de Políxena, acerca de la terrible decisión adoptada en la asamblea:

Y causaba el debate tensión indecisa
cuando el hijo de Laertes, astuto y bribón,
que tan bien sabe adular a la plebe,
convenció a los soldados de que era un error
desairar al mejor de los dánaos por culpa
de una víctima sierva (...) (130-135)

Astuto es ποικιλόφρων. La raíz ποικιλ- alude a flexibilidad, ductilidad, diversidad de un objeto o persona. La mente de Odiseo sabe adaptarse a las necesidades del momento y por eso logra persuadir a la multitud,

4 VERNANT, J. - P., *Mito y religión en Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 11 y 12.

mediante adulación. Las palabras del mensajero señalan las características más representativas del ingenioso rey de Ítaca. Él es, además, δημοχριστής, adulator del pueblo (v.132).

Así como en *Ifigenia en Áulide* la acción diseñaba el carácter de los personajes Agamenón y Menelao con rasgos negativos, vinculando su naturaleza pérfida a la ambición de poder, en *Hécuba* Odiseo es ubicado bajo la lupa crítica de Eurípides. Su capacidad de utilizar el lenguaje (ήδύλογος: dulce, empalagoso, v. 32) para arrastrar al ejército tras sus puntos de vista, es la que define la decisión, antes dubitativa. Eurípides desliza en forma implícita una tesis: cuando los poderosos quieren llevar adelante sus propósitos, lo hacen con palabras seductoras, agradables de oír. La reina Hécuba capta esto a la perfección cuando afirma:

(...) ¡Ralea ingrata la de los que persiguen
honoros populares! ¡No conozca yo a aquellos
que no sienten escrúpulos en dañar al amigo
con tal de que al pueblo puedan decir lo que le guste! (254-257)

Una traducción más literal sería:

Ingrata simiente la de vosotros, cuantos buscáis honras propias de las arengas
públicas. No sean conocidos para mí los que no os preocupáis si dañáis a los
amigos, siempre que decís lo agradable a las multitudes.

Hécuba sabe reconocer muy bien el flanco oscuro de sus adversarios: les interesa congraciarse con las multitudes para engrandecer su poder. Ella utiliza el adjetivo δημηγόρος (compuesto por δῆμος + ἀγορά), el cual tiene directa relación lexical con el sustantivo δημαγωγός, demagogo. Además demuestra gran coraje al increpar a los reyes directamente; emplea la segunda persona para denunciarlos dirigiéndose a ellos cara a cara, sin temores. La reina se atreve incluso a elaborar nociones sobre el poder; así aconseja a Odiseo: “Ni deben quienes manden abusar del poder, ni aquellos que felices son, pensar que por siempre va a durar su fortuna.” (281-282).

Sin embargo, este guerrero -célebre por su astucia incansable- no advierte con claridad el planteo de la doliente troyana; él está cegado por el deseo de satisfacer a la tropa para no perder honra y gloria. En su afán por sostener la argumentación que procura legitimar el reclamo de los soldados griegos, incurre en la misma falla que Agamenón en *Ifigenia en Áulide*: revela a las claras que su gran preocupación es la opinión de la multitud: “¿Qué dirán los soldados cuando surja la pugna contra los enemigos? ¿Lucharemos o amaremos la vida quienes vemos que no se honra a aquel que la entrega?” (315-316).

También Polixena habla de honor; ella dice: “*no hay peor miseria que vivir sin honor*” (378). Sin embargo, en este personaje femenino la honra adquiere un valor y un significado que trascienden los estrechos parámetros con que lo entienden los varones griegos. Honor implica para Polixena aceptar el destino que se le ha impuesto y enfrentar la muerte como un compromiso para con los suyos y como una demostración de dignidad. Si ella viviera, su persona caería bajo el yugo de la esclavitud y llevaría una existencia penosa lejos de su patria, en un mundo ajeno y extraño. Cuando Odiseo busca conducirla hacia la pira del sacrificio, sostiene con absoluta decisión:

(.....) A seguirte
 voy porque es necesario, mas también porque quiero
 perecer; y si no fuera así, una persona
 cobarde mostraríame que a su vida se apega. (345-348)

La heroica joven no teme; incluso consuela a su madre doliente. No cuestiona la imposición que dispuso su muerte; ni siquiera alude a la procedencia de esta demanda, surgida en el supuesto reclamo de un guerrero muerto y sostenida por la masa de soldados griegos. Antes bien, reflexiona acerca de su futuro como esclava y elige la libertad que encontrará con una muerte digna:

No, por cierto: prefiero conservar la mirada
 libre mientras consagro mi cuerpo al Hades. (367-368)

¿Qué plantea Eurípides en estas tragedias, en lo que respecta a la obediencia a los dioses y su relación con la voluntad humana? El problema no radica en que los hombres quieran obedecer a los dioses; esto es propio de la religión, no solo de la griega. Como afirma Vernant:

Los hombres dependen de la divinidad: sin su consentimiento nada puede realizarse aquí abajo. En cualquier momento, por tanto, hay que estar en regla con aquella para garantizarse sin falta su servicio. Pero servicio no significa servidumbre. Para señalar su diferencia con el bárbaro el griego proclama que es un hombre libre, *eleutheros*, y la expresión ‘esclavo del dios’, que tan ampliamente documentada encontramos en otros pueblos, es inusitada no sólo en la práctica cultural corriente, sino incluso para designar las funciones sacerdotales o religiosas de una divinidad, ya que se trata de ciudadanos libres que ejercen a título oficial sus funciones sacerdotales.⁵

La obra eurípidea (como hemos visto en los dos casos analizados) muestra de qué modo y mediante qué artilugios el mundo de la religión y de sus códigos puede en ocasiones ser utilizado, aprovechado y manipulado por la maquinaria del poder. Solo las voluntades libres de seres heroicos como Polixena o Ifigenia

⁵ VERNANT, J.- P., El hombre griego, en: Vernant *et al.*, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995, p. 18.

pueden, desde su inocencia y su valor, desafiar tales estrategias. Intereses de orden político, ambiciones personales y mezquindades humanas se valen de la religión para legitimar sus prácticas y otorgarles una aparente validación.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones

- FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel. *Eurípides. Tragedias troyanas*, Barcelona, Planeta, 1986.
- JOUAN, François. *Euripide. Iphigénie à Aulis*. Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- MERIDIER, Louis. *Euripide: Hippolyte - Andromaque - Hécube*, T. II, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Bibliografía consultada
- DE ROMILLY, Jacqueline, *¿Por qué Grecia?*, Madrid, Debate, 1997.
- DELI, Delia, La transformación de la tradición épica en la *Hécuba* de Eurípides, en: *Revista Argos*, N° 15-16, 1991-1992, pp. 25-32.
- DIB, Jimena, Conflictos entre la decisión colectiva y el sentimiento privado. Su configuración discursiva en *Hécuba* de Eurípides, en: Andrade, Nora (Edit.), *Discurso y poder en la tragedia y la historiografía griegas*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003.
- PARSSON NILSSON, Martin, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, Alianza, 1997.
- VERNANT, Jean Pierre, El hombre griego, en: Vernant et al., *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 1995.
- VERNANT, Jean Pierre, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- VERNANT, Jean Pierre, *Entre mito y política*, México, FCE, 2002.

Καίσαρ, ὁ πουλυσέβαστος:

Octavio, el Augusto, en la *Antología Palatina*

Octavius, the Augustus, in the *Palatine Anthology*

Elbia Haydée Difabio

UNCUYO

elbiad@ffyl.UNCUYO.edu.ar

Resumen

Los epigramas contenidos en la *Antología Palatina* conforman tan vasto repertorio de autores, temas, enfoques, tonos, que no extraña encontrar ejemplos vinculados con protagonistas históricos poderosos, ubicados en algún momento de una prolongada franja temporal que abarca desde el VII a. C. a plena época bizantina. Cualquiera haya sido la intención más o menos disimulada para componerlos o para solicitar que fueran escritos por profesionales, devienen valiosos documentos que relacionan Literatura e Historia y que nos permiten acceder al siempre sugestivo comportamiento humano en poesías quintaesenciadas que censuran, enaltecen o adulan al personaje de turno y a sus familiares. Son murmullos pretéritos, prontos a favorecer la rearticulación pasado-presente. Así, por ejemplo, Crinágoras de Mitilene y Filipo de Tesalónica, epigramatistas de la época augústea patrocinados por los círculos aristocráticos e influyentes de Roma, dedican varias de sus creaciones a César Augusto Octavio, el primer emperador, y lo caracterizan mediante atributos políticos y/o religiosos.

Esta investigación exploratorio-analítica se sustenta en la selección de un *corpus* de diez poemas, la traducción directa del original griego, la jerarquización del contenido manifiesto del discurso y la valoración de una literatura condicionada y clientelar con las consecuencias inmediatas y mediatas que ello implica. En pro de dicha meta, el análisis integra elementos textuales (estético-éticos) y contextuales (geográfico-históricos, míticos y religiosos, políticos y filosóficos). Sobre esta base, este estudio prevé un aporte mediador para una mejor comprensión crítico-reflexiva de registros específicos en que poder y arte se conjugan unidos.

Palabras clave: *Antología Palatina* – género epigramático – Augusto - Crinágoras de Mitilene - Filipo de Tesalónica

Abstract

The epigrams contained in the *Palatine Anthology* make such a vast repertoire of authors, topics, approaches, tones, that it is not surprising to find examples linked to powerful historical characters, located at some period of a long time frame ranging from the seventh century B.C. to Byzantine epoch. Whatever the intention, more or less hidden, to compose them or to request professionals to create them,

they become valuable documents relating Literature and History and allow us to access to the always evocative human behavior in quintessential poems which reproach, flatter or applaud the public figure of shift and his relatives. They are past whispers, ready to favor the past – present bond. For example, Crinagoras of Mytilene and Philippus of Thessalonica, epigrammatists of the Augustan age sponsored by the Roman aristocratic and chief circles, dedicated more of their creations to Octavius Caesar Augustus, the first emperor, and portrayed him through political and / or religious attributes.

This exploratory analytical research is based on the selection of a *corpus* of ten poems, the direct translation of the original Greek language, the ranking of the evident matter of the speech and a review of a conditional and patronage literature with the immediate and mediate consequences that this implies. In support of the above mentioned purpose, the research connects textual (aesthetic and ethical) and contextual (geographical, historical, mythical and religious, political and philosophical) elements. On this basis, the study foresees a mediating contribution for a better critical-reflexive comprehension of specific records in which art and power jointly conjugate.

Key words: *Palatine Anthology* – epigrammatic gender – Augustus – Crinagoras of Mytilene – Philippus of Thessalonica

Los epigramas contenidos en la *Antología Palatina* conforman tan vasto repertorio de autores, temas, enfoques, tonos, fines, que no extraña encontrar ejemplos vinculados con protagonistas históricos poderosos, ubicados en algún momento de una prolongada franja temporal que abarca desde el VII a. C. a plena época bizantina. Cualquiera haya sido la intención más o menos encubierta para componerlos o para solicitar que fueran escritos por profesionales, devienen valiosos documentos que relacionan Literatura e Historia y que nos permiten acceder al siempre sugestivo comportamiento humano en poesías quintaesenciadas que censuran, enaltecen o adulan al personaje de turno y a sus familiares. Son murmullos pretéritos, prontos -sin embargo- a favorecer la rearticulación pasado-presente. Así, por ejemplo, Crinágoras de Mítelene y Filipo de Tesalónica, epigramatistas de la época augústea patrocinados por los círculos aristocráticos e influyentes de Roma, dedican varias de sus creaciones a César Augusto Octavio (ca. 63 a. C.-14 d. C.), el primer emperador, y lo caracterizan mediante atributos políticos y/o religiosos.

En el marco del tema general del Simposio, esta investigación exploratorio-analítica se sustenta en la selección de un *corpus* de nueve poemas, la traducción directa del original griego, la jerarquización del contenido manifiesto del discurso y la valoración de una literatura condicionada y clientelar con las consecuencias inmediatas y mediatas que ello implica, y que resultan una constante en el devenir humano. En pro de dicha meta, el análisis integra los elementos centrales, textuales

(estético-éticos) y contextuales (geográfico-históricos, míticos y religiosos, políticos y filosóficos). Sobre esta base, este estudio prevé un aporte mediador para una mejor comprensión crítico-reflexiva de registros específicos en que poder y arte se conjugan unidos.

Varios de los ejemplos seleccionados corresponden a los ἐπιγράμματα ἐπειδικτικά o descriptivos, “género que a lo largo de todo su desarrollo dio muestras de una gran capacidad expresiva, apto para significar las más diversas actitudes del espíritu poético, como atestiguan los 827 epigramas del libro IX de la *Antología Palatina*.”¹

En este libro 9 aparece la figura de Augusto ensalzada desde distintos ángulos y por poetas cortesanos, entre ellos Κριναγόρας (70 a. C.-18 d. C.), Crinágoras -también conocido como Crinogoras y Crinagorasis-. Según las inscripciones encontradas en su ciudad de origen, Mitilene, tomó parte en tres embajadas a Roma: ante el César en 48/47 y en 45 y ante Augusto en 26/25 a. C. El poeta se inspira en Octavio y su familia (su sobrino Claudio Marcelo, su única hija Julia, su hijo adoptivo Tiberio), en varios de los cincuenta y un epigramas suyos conservados en la *Antología de Filipo*, comprendida a su vez en la *Palatina*. El mismo Filipo le asigna el fruto de la hiedra o κόρυμβος (vv. 7-8) en su *Guirnalda*.

En 224 emparenta al César, término tal vez de origen púnico, con Zeus, en una analogía mítica que es, en definitiva, un imperativo: de poderoso en la tierra a omnipotente en el cielo:

Αἰγά με τήν εὐθηλον, ὅσων ἐκένωσεν ἀμολγεύς
οὔθατα πασάων πουλυγαλακτοτάτην,
γευσάμενος, μελιηδῆς ἐπεὶ τ' ἐφράσσατο πῖα
Καῖσαρ, κῆν νηυσὶν σύμπλοον εἰργάσατο.
ἦξω δ' αὐτίκα που καὶ ἐς ἀστέρας· ὣ γὰρ ἐπέσχον 5
μαζὸν ἐμόν, μείων οὐδ' ὅσον Αἰγίοχου.

A mí, la cabra de mamas hinchadas de leche, de todas cuantas vertió la lechera
mis ubres, las más ricas en leche de todas,
probándola, tan pronto como consideró mi nata, dulce como la miel,
César, me hizo su compañera de travesía en las naves.
*Y llegaré enseguida probablemente incluso a las estrellas, pues a quien ofrecí 5
mi ubre, no es inferior en absoluto al portaégida.*

¹ ORTEGA VILLARO, Begoña (Ed.), *Poemas griegos de vino y burla. Antología Palatina, libro XI*, Akal, Madrid, 2006, 31.

Presumiblemente se trata del viaje que Octavio efectuó a Grecia y Asia entre el 22 y el 19 a. C. o al perpetrado en el 27 a. C. por España o Galia. La última palabra del texto, Αἰγιόχου, epíteto de Zeus y de Atenea, remite al conocido episodio de Amaltea, la cabra nodriza del padre de dioses y hombres. De igual manera, esta cabrita sueña con que, gracias a la dignidad del César y a que él la ha distinguido con su preferencia, será perpetuada prontamente (αὐτίκα, v. 5) en una constelación, en la conversión o catasterismo, práctica arraigada en la cultura helena, y se ufana de la exquisitez de su leche, la mejor que ha sido volcada en el balde o ἀμολγεύς (v. 1). El asimismo un eco del episodio de la Vía Láctea.

Son todos rastros poéticos, ya homéricos, el genitivo no contracto πασάων en v. 2; el dativo épico y jónico νηυσίν y κήν, variante eólico y dórica por κὰν, crisis por καὶ ἐν en el 4º y en el siguiente ἐς, forma jónica y ática de la preposición εἰς. La elección de unas formas sobre otras obedece muchas veces a razones métricas.

Es llamativa la ingeniosa intercalación de una palabra tan extensa, tan luego heptasílaba, πουλυγαλακτοτάτην, cuyo comienzo deliberadamente jónico (en lugar de πολυ-) coincide así con el *longum* correspondiente.

El poema siguiente, el 291, fue escrito después de una derrota del ejército romano en Germania. Sin embargo el tono es de absoluta certeza sobre la majestad de Roma comandada por Augusto, a pesar de las contingencias adversas. Según Gow-Page (II. 237-238), se trata de la *clades Lolliana*, acaecida en 16 a. C. bajo el mando de Marco Lolio y que significó un duro impacto para el prestigio imperial.

Οὐδ' ἦν Ὠκεανὸς πᾶσαν πλήμμυραν ἐγείρη,
οὐδ' ἦν Γερμανίη Ῥήνον ἅπαντα πίη,
Ῥώμης οὐδ' ὅσσον βλάψει σθένος, ἄχρι κε μίμνη
δεξιὰ σημαίνειν Καίσαρι θαρσαλέη.
οὕτως χαί ἱεραὶ Ζηνὸς δρῦες ἔμπεδα ρίζαις
ἐκτᾶσιν, φύλλων δ' αὔα χέουσ' ἄνεμοι. 5

*Ni aunque Océano alce toda su marea
ni aunque Germania el Rin todo beba,
de Roma no se dañará su fuerza, mientras permanezca
confiada en el César, en que siga [él] dando señales de buen augurio.
Así también las sagradas encinas de Zeus firmemente sobre sus raíces 5
se yerguen y de las hojas lo seco esparcen los vientos.*

El verso segundo refiere al incontable número de enemigos, en este caso germanos, que beben el agua del río. Las concesivas iniciales, reforzadas por la anáfora, suman dificultades pero en tanto concesivas no invalidan lo afirmado por la oración principal: Roma es sólida y lo es gracias a Augusto. El adjetivo θαρσαλέη,
88

latín *ferox*, con que cierra el cuarto verso, proviene de θάρσος, ático y jónico antiguo por θάρρος. Las líneas 4ª y 6ª agregan aliteración de sonidos aspirados y en el 5º hay crasis poética de και αἰ.

Las encinas estaban consagradas a Zeus y a Cibeles y simbolizan la fuerza y la duración. De ellas dice que son ἱεραῖ, sagradas, y especifica Ζηνός, antiguo genitivo empleado ya por Homero, en lugar del usual Διός. La última imagen es homérica (*Ilíada* 12.132-134) e interesa remarcar su acertada selección ya que en ese canto el campamento aqueo ha sufrido el asalto troyano.

En 419 la alabanza adquiere de nuevo matices hiperbólicos:

Κῆν μυχὸν Ἐρκυναῖον, ἧ ἔς πύματον Σολόεντα
 ἔλθη καὶ Λιβυκῶν κράσπεδον Ἐσπερίδων
 Καίσαρ ὁ πουλυσέβαστος, ἅμα κλέος εἶσιν ἐκείνῳ
 πάντη. Πυρήνης ὕδατα μαρτύρια·
 οἴσι γὰρ οὐδὲ πέριξ δρυτόμοι ἀπεφαιδρύναντο,
 λουτρά καὶ ἠπειρῶν ἔσσειται ἀμφοτέρων. 5

Aunque vaya a la profundidad del Hercinio o al extremo Solunte
 y a la frontera de la libia Hespérides,
 César el muy augusto, igualmente la fama irá con aquel
 por todas partes. Las aguas de los Pirineos son testigos:
pues en ellas no se bañan solo los leñadores de los alrededores,
 también serán baños de ambos continentes. 5

El bosque Hercinio estaba situado en el noroeste de Alemania, en la región comprendida entre el este del Rin y el norte del Danubio; Solunte, por su parte, es el cabo más occidental del continente africano, cerca de la actual ciudad de Tánger. A su vez, la referencia a las aguas del Pirineo probablemente aluda a *Dax (Aquae Augustae)*, *Aquae Tarbellicae*, acreditado centro termal en Aquitania visitado por Augusto y su hija Julia.

δρυτόμοι, latín *lignatores*, significa literalmente “quien corta o sierra la encina”, ya asentado en la *Ilíada*.

En 562 las aves son insólitos agentes del enaltecimiento a Augusto deificado:

Ψιπακὸς ὁ βροτόγηρυς, ἀφεις λυγοτευχέα κύρτον,
 ἤλυθεν ἐς δρυμούς ἀνθοφυεῖ πτέρυγι.
 αἰεὶ δ' ἐκμελετῶν ἀσπάσμασι Καίσαρα κλεινόν,
 οὐδ' ἄν' ὄρη λήθην ἤγαγεν οὐνόματος·

†ἔδραμε δ' ὠκυθίδακτος ἄπας οἰωνός, ἐρίζων 5
 τίς φθῆναι δύναται δαίμονι χαίρ' ἐνέπειν.
 Ὀρφεύς θήρας ἔπεισεν ἐν οὐρεσι· καὶ δὲ σέ, Καίσαρ²,
 νῦν ἀκέλευστος ἄπας ὄρνις ἀνακρέκεται.

Un papagayo, con voz humana, soltado de su jaula de mimbre,
 voló a los bosques con sus alas de brillantes colores.
 Y acostumbrado a saludar al famoso César,
 ni siquiera en los bosques olvidó su nombre;
se apresuró cada ave, rápida para aprender, rivalizando 5
 quién puede ser la primera en saludar a la divinidad.
 Orfeo hizo que las fieras lo obedecieran en las montañas; también a ti, César,
ahora, sin recibir orden, cada ave [te] canta.

Si las aves encarnan la altura y Orfeo es el apaciguador de la naturaleza y el cantor del amor por sobre la muerte, el César no puede sentirse inferior. Es más, será celebrado sin siquiera exigirlo (ἀκέλευστος, no mandado, voluntario) sobre la base de su legítima *auctoritas* más que de su *potestas*. Forman una red lexical ψιπτακός, papagayo, loro, al inicio; οἰωνός, ave que anuncia el porvenir, en el 5º y ὄρνις, a modo de hiperónimo, en el último. El último verbo, ἀνακρέκεται, traducido como “canta”, significa rigurosamente “empezar a tañer la lira o a cantar”, en consonancia con el recuerdo del magno cantor tracio. Del mismo modo, en v. 3 el participio ἐκμελετῶν, traducido “acostumbrado”, implica “practicar a fondo”, *train or teach carefully, learn perfectly*, y el dativo plural (en singular en esta versión) ἀσπάσμασι, objeto amado, salutación. Los adjetivos son homogéneamente ponderativos e interesa remarcar el calificativo, en eficaz posición final, para César en el tercer verso: κλεινόν, de la familia de κλέος, gloria, renombre, reputación, término ya empleado en el poema anterior. Además, son ἄπαξ o vocablos registrados en un solo lugar βροτόγηρυς y λυγοτευχέα (v. 1), ὠκυθίδακτος (v. 5) y la última palabra ἀνακρέκεται. ἀνθοφυεῖ (v. 2) en el sentido de multicolor aparece solo en Crinágoras. Estos detalles dan cuenta del esmero, ingenio, originalidad y audacia del poeta, que aprovecha al máximo la sonoridad y la capacidad de sugerencia de la lengua griega.

En v. 5 ha aludido a οἰωνός, *generally birds opposite to beasts*, aclara Liddell-Scott. Es interesante porque dos versos más adelante θήρας remite a Orfeo.

En otro libro, el 16, estrictamente el *Apéndice Planudeo*, en el poema 40 Crinágoras recurre a la *Tyche*, potente fuerza que, sin embargo, se doblega al excepcional soberano:

² Algunos estudiosos creen que se refiere a Tiberio.

Γείτονες οὐ τρισσαὶ μοῦνον Τύχαι ἔπρεπον εἶναι,
 Κρίσπε, βαθυπλούτου σῆς ἔνεκεν κραδίης,
 ἀλλὰ καὶ αἱ πάντων πᾶσαν· τί γὰρ ἀνδρὶ τοσῶδε
 ἀρκέσει εἰς ἐτάρων μυρίον εὐφροσύνην;
 νῦν δέ σε καὶ τούτων κρέσσων ἐπὶ μείζον' ἀέξοι
 Καῖσαρ. Τίς κείνου χωρὶς ἄρηρε τύχη;

5

No solo las tres Fortunas debieran ser tus vecinas,
 Crispo, a causa de tu riquísimo corazón,
 sino también todas las del mundo, pues ¿qué le es suficiente a varón semejante
 en su infinito regocijo para con [lit. de] sus camaradas?
 ¡Que César, que es incluso más poderoso que esas, te aumente ahora
 una [gloria] mayor! ¿Qué fortuna está asegurada sin aquel?

5

Las Fortunas mencionadas eran estatuas erigidas cerca de la casa de Crispo, probablemente el sobrino-nieto e hijo adoptivo del historiador Salustio a quien dedica Horacio su oda 2.2. Cierra el poema τύχη pero esta vez sujeta al emperador.

Dos preguntas retóricas confieren intensidad a un texto pleno de préstamos homéricos y el empleo de voces provenientes de otros dialectos potencia el efecto estilístico: son las γλώπται, así llamadas por Aristóteles (*Poética* 1457b y *Retórica* 1404b). La combinación dialectal libre seguramente contribuía a dar un tono eminentemente erudito a las composiciones epigramáticas.

Así, por ejemplo, se destaca el jónico, épico y poético μοῦνον en lugar de μόνον en el primer verso; el jónico y épico, con metátesis cuantitativa, κραδίης por καρδίας y el compuesto con matiz hiperbólico, βαθυπλούτου, *exceeding rich*, en v. 2; el políptoto πάντων πᾶσαν en verso 3, la partícula oracional o serie de monosílabos encadenados que proporcionan información en un espacio muy breve, νῦν δέ σε καὶ...al comienzo del 5º, igualmente en verso 5 el poético ἀέξοι, en el último el jónico y poético κείνου por ἐκείνου, la forma jónica ἄρηρε por ἄραρε, con el agregado del tiempo -un perfecto, como tal resultativo- y sobre todo, un vocablo de notable resonancia heroica: en verso 4, ἐτάρων, de los compañeros, de los camaradas; en sentido estricto, el amigo que ha compartido seguramente los juegos infantiles y de joven, el entretenimiento, la aventura y el peligro; de modo más amplio, cada miembro de la hueste de un caudillo. Altamente valorada, esta relación exige además la mutua ayuda.

Un libro anterior, el 6º, compendia los ἐπιγράμματα ἀναθηματικά, esto es, poemitas que acompañaban a ofrendas o exvotos religiosos. Aquí figuran poemas de Filipo, cuyas fechas de nacimiento y muerte son inciertas. Este escritor y editor

había llegado a Roma en busca de notoriedad y también él fue cliente de patronos ilustres. Su *Guirnalda* seguramente fue publicada en época de Nerón, abarca unos cien años de epigramatistas o un poco más y guarda unos ochenta epigramas suyos.

En el 236 el tesalonicense conmemora la célebre y decisiva batalla naval de Accio acontecida el 2 de setiembre de 31 a. C. en Acarnania, frente al golfo de Ambracia, en la que venció Augusto y que motivó la huida de Marco Antonio y Cleopatra VII. Se ha aplicado la fecha como hito para indicar el fin de la república y el comienzo del imperio.

Ἐμβολα χαλκογένεια, φιλόπλοα τεύχεα νηῶν,
Ἄκτιακοῦ πολέμου κείμενα μαρτύρια,
ἤνιδε σιμβλεῦει κηρότροφα δῶρα μελισσῶν,
ἔσμῳ βομβητῆ κυκλόσε βριθόμενα.
Καίσαρος εὐνομίας χρηστὴ χάρις· ὄπλα γὰρ ἐχθρῶν
καρπούς εἰρήνης ἀντεδίδαξε τρέφειν. 5

Espolones de bronceas quijadas, remos de naves aficionadas a navegar,
que yacen como testigos de la batalla de Accio,
¡mira!, recogen dones hechos de cera de las abejas,
hinchidos alrededor por el enjambre zumbante.
*Bienhechora es la gracia del buen gobierno de César, pues enseña también que
las armas de los enemigos*
hacen crecer frutos de paz. 5

Hay tres ἄπαξ aglutinados en tan solo tres líneas: los compuestos χαλκογένεια y φιλόπλοα (v. 1) y κηρότροφα (v. 3), más aliteración de sonidos aspirados en v. 5, indicio de que el poeta busca el apoyo sonoro para imitar la facilidad con que la asistencia imperial ha superado a los adversarios (χάρις remarcada por la diéresis bucólica) y el encabalgamiento a su vez contribuye a plasmar la destreza con que se concreta la acción explicada en el verso siguiente. Las abejas que han anidado en los restos de la flota vencida son emblema de trabajo y de obediencia, más en este caso también de paz y sosiego.

9.285 es el turno para un elefante, amansado por su incondicional respeto al amo Augusto:

Οὐκέτι πυργωθεὶς ὁ φαλαγγομάχας ἐπὶ δῆριν
ἄσχετος ὄρμαίνει μυριόδους ἐλέφας,
ἀλλὰ φόβῳ στείλας βαθὺν αὐχένα πρὸς ζυγοδέσμους,
ἄντυγα διφρουλκεῖ Καίσαρος οὐρανοῦ.

ἔγνω δ' εἰρήνης καὶ θῆρ χάριν· ὄργανα ῥίψας
Ἄρεος, εὐνομίης ἀντανάγει πατέρα. 5

Ya no se lanza más en el combate el destructor de falanges,
este irresistible elefante de colmillos enormes,
sino que por miedo arrastra su gruesa nuca bajo las correas del yugo,
y tira del carro del César celestial.
La bestia también conoce la gracia de la paz: dejando los instrumentos 5
de Ares, lleva sobre él al padre del buen gobierno.

Pareciera que las palabras son insuficientes para expresar la dimensión extraordinaria del César. Entonces, lejos de ser un elefante común, es φαλαγγομάχας (dórico por φαλαγγομάχης) en v. 1 y ἄσχετος y μυριόδους en v. 2, inclusive siente miedo (v. 3). A su vez, el César es llamado οὐρανόυ (v. 4) y εὐνομίης ... πατέρα (v. 6), distanciado del Marte latino, siempre sediento de botín y de sangre, que contrasta ubicado en el mismo verso.

En 9.307 Filipo apela al mito de Dafne. La solitaria, fugitiva, indefensa y angustiada ninfa, que había rechazado el amor y la compañía de Apolo, muestra en cambio su predisposición y beneplácito ante Augusto regalándole, solicita y libre, ramas de laurel sobre su altar:

Φοῖβον ἀνηναμένη Δάφνη ποτέ, νῦν ἀνέτειλεν
Καίσαρος ἐκ βωμοῦ κλῶνα μελαμπέταλον·
ἐκ δὲ θεοῦ θεὸν εὖρεν ἀμείνονα· Λητοῖδην γὰρ
ἐχθήρασα, θέλει Ζῆνα τὸν Αἰνεάδην.
ῥίζαν δ' οὐκ ἀπὸ γῆς μητρὸς βάλεν, ἀλλ' ἀπὸ πέτρης.
Καίσαρι μὴ τικτεῖν οὐδὲ λίθος δύναται. 5

Habiendo desdeñado Dafne a Apolo en otro tiempo, ahora hace brotar del altar del César una rama de negras hojas;
y en lugar del dios encontró a un dios mejor. Pues
habiendo aborrecido al hijo de Leto, desea a Zeus hijo de Eneas.
Y dejó caer su raíz no en la tierra madre sino en roca. 5
Ni la piedra puede no ser fértil para el César.

El magno ancestro de Augusto es Eneas, el más valeroso de los troyanos después de Héctor, hijo de Afrodita y Anquises en la tradición romana. Goza de la protección de los dioses, en especial de su madre y de Apolo, tanto por la procedencia divina como por su naturaleza piadosa. Se aplica al César el gentilicio Αἰνεάδην como última palabra en v. 4, en clara divergencia con Λητοῖδην de la línea anterior. El mismo recurso se observa entre los nombres iniciales en versos

1 y 2, Φοῖβον y Καίσαρος, este en posición anastrófica. De hecho, llama a Octavio de tres maneras distintas, todas encumbradas: mediante el políptoto en posición anafórica Καίσαρος / Καίσαρι (vv. 2 y 6 respectivamente), θεόν (v. 3) y Ζῆνα τὸν Αἰνεάδην (v. 4).

La posición inicial de ambos nombres masculinos está lejos de ser ingenua o accidental y está remarcada por los adverbios ποτέ νῦν, en franco contraste, contiguos pero espaciados por la diéresis bucólica. El laurel era el árbol consagrado a Apolo pero también a la victoria. La coronación con laurel simboliza desde antiguo el reconocimiento de triunfos exteriores y, sobre todo, interiores. Además expresa la identificación progresiva del auténtico batallador.

Acorde con el esmero técnico con que son concebidos los epigramas, este combina recursos estilísticos, entre ellos el políptoto θεοῦ θεόν (v. 2), la repetición del nombre César en posición privilegiada inicial (vv. 2 y 6), el aoristo épico βάλεν (v. 5). Son implacables los participios aoristos (y, por ende, puntuales), con los que refiere el disgusto de Dafne ante Febo: ἀνηναμένη y ἐχθήρασα, el primero sobre todo poético.

En el segundo verso, amerita hacer breve referencia a otro término: βωμός, altar en el que se veneraban los olímpicos (los ctónicos y los muertos en ἐσχάρα, uno bajo donde se dejaba que la sangre corriera y βόθρος, hoyo). Por la raíz a la que pertenece tiene el significado de “lugar al que el sacerdote asciende”, sustantivo verbal de βαίνω.

Paton consigna que los habitantes de Tarragona anunciaron a Augusto que una palmera (aquí un laurel) había brotado de su altar y que él respondió: “Esto muestra cuán frecuentemente ustedes encienden fuegos sobre él.”

El epigrama 9.553, del que se duda la autoría de Filipo, enumera acumulativamente la pérdida de ciudades a causa de la guerra y la construcción compensatoria de Nicópolis, por iniciativa de Augusto. Habla la ciudad misma:

Λευκάδος ἀντί με Καῖσαρ· ἰδ' Ἀμβρακίης ἐριβώλου,
 Θυρρείου τε πέλειν, ἀντί τ' Ἀνακτορίου,
 Ἄργεος Ἀμφιλόχου τε, καὶ ὀππόσα ράϊσατο κύκλω
 ἄστε' ἐπιθρώσκων δουρομανῆς πόλεμος,
 εἶσατο Νικόπολιν, θεῖην πόλιν· ἀντί δὲ νίκης
 Φοῖβος ἄναξ ταύτην δέχνυται Ἀκτιάδος.

5

Para reemplazar Léucade y Ambracia, la fértil,
 y Tirreo y Anactorio

y Argos de Anfiloquio y cuantas ciudades arrasó
 la guerra enloquecida por las armas, saltando alrededor,
César me fundó a mí, Nicópolis, divina ciudad; y por la victoria 5
 de Accio Febo soberano la recibe.

Lista un mapa de ciudades devastadas por la guerra, a la que califica elocuentemente con el poético ἄπαξ δουρομανής, en esta enumeración acumulativa: una en la costa de Acarnania, las actuales Arta en Epiro y Zaverdha en Acarnania de nuevo, otra más y un condado de la misma región, este último con capital Argos. Nicópolis, etimológicamente “la ciudad de la victoria”, es aquí una en el Epiro, la actual Paleoprévyza, fundada por Octavio poco después del combate, en el lugar en que ejército acampó. No conmemoró solo el triunfo sino compuso un sinecismo de ciudades más antiguas, ofrendada a Apolo quizá en el 29. A él se lo llama ἄναξ, título presente en los poemas homéricos y asegurado por testimonios micénicos (*wa-na-ka*) y en inscripciones halladas en Argos, Corinto. La primera Nicópolis había sido erigida por Alejandro Magno para celebrar la batalla de Iso (333 a. C.).

En posición predicativa, el calificativo para Ambracia, ἐριβώλου (v. 1), de suelo fecundo, feraz, es epíteto de regiones fértiles ya desde la *Iliada*.

A modo de epílogo

Los textos analizados descubren con nitidez la ponderación superlativa con que cada poeta intenta complacer al monarca, en consonancia con la siguiente explicación:

In this period epigram seems to have been either a light entertainment practised by politicians or rhetors in their leisure, or a kind of occasional poetry, suited to celebrate quickly any event of court life in the hope of meeting the approval of the powerful. The *Garland* itself, so full of flattering epigrams, might even have been assembled by Philip as a present for the court³.

Ambos epigramatistas lo homologan a la divinidad y escogen con pulcritud a Zeus y a Febo, dúo canónico en su encarnación del orden y del equilibrio. De hecho, Apolo, “el más griego de todos los dioses”⁴ tuvo gran culto en el Imperio Romano. Lo entroncan con ellos y con Eneas, acorde con la propaganda augústea. Aprovecha episodios míticos decisivos, como el de Dafne o el de Orfeo, muy bien escogidos porque una ha sido amada por Apolo y el otro es hijo de Febo, pero les da giros inusitados gracias a los cuales Octavio sobresale siempre triunfante. Algunos

³ BING, Peter & BRUSS, Jon Steffen (Eds.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Brill, Leiden-Boston, 2007, 161.

⁴ OTTO, Walter F., *Los dioses de Grecia; la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, 63.

poemas adoptan la forma de crónica y en ellos es evidente la impronta de Accio en el imaginario popular.

El núcleo era la corte, “where a poet was appreciated less for sincerity in speaking of himself than for his craftsmanship in celebrating other people’s achievements”⁵. La franqueza es la actitud que permite expresar lo que piensa de manera clara y sincera y es imposible que florezca entre tantas presiones, explícitas e implícitas. Crinágoras y Filipo son profesionales, además de foráneos; necesitan del patronazgo y retribuyen el apoyo con sus versos. Posiblemente algunas facetas de Octavio les resultaban positivas y entonces las realzan con excesiva prodigalidad; silencian, en cambio, las otras con desmesurada reserva. Avezados y elegantes escritores, conocen su oficio y se valen de un lenguaje riquísimo en posibilidades retóricas, con empleo preferencial del dialecto jónico literario estándar, y saben adaptarlo al riguroso formalismo del esquema métrico y templarlo al calor del compromiso contraído. A su vez, el destinatario necesita del elogio que lo nutre y que es fuente de honor, a la vez que impide las voces opositoras en “(...) una firma política de represión literaria que marcará la pauta por seguir a los emperadores siguientes”⁶.

Resulta, por ende, un arte parcial y sumiso, puesto al servicio de intereses coyunturales extra-literarios, en que la libertad de expresión o *παρρησία* más se aletarga y se desdibuja mientras más crece el aplauso y el ensalzamiento. No hay insinuación o sugerencia ni discreción: el panegírico es directo y absoluto. Es lamentable que en el siglo XXI siga sucediendo...

Fuentes primarias o ediciones

- CAMERON, A. (Trad.), *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- COUGNI, Ed. (Ed.), *Epigrammatum Anthologia Palatina; cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum. Graece et latine*, vol. 3, Ambrosio Firmin-Didot et Sociis, Paris, 1927.
- DÜBNER, Fred, *Epigrammatum Anthologia Palatina, cum Planudeis et appendice nova, Volumen primum*, Ambrosio Firmin-Didot et Sociis, Paris, 1927.
- GALÁN VIOQUE, Guillermo (Introd.), *Antología Palatina. II. La Guirnalda de Filipo*, Gredos, Madrid, 2004.

⁵ BING, Peter & BRUSS, Jon Steffen (Eds.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Brill, Leiden-Boston, 2007, 158.

⁶ GIL, Luis, “Augusto”, en: *Censura en el mundo antiguo*, Alianza, Madrid, 1985, 134.

- GOW, A. S. F. y PAGE, D. L. (Eds.), *The Greek Anthology: The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, 2 vols., Cambridge University Press, London, 1968.
- ORTEGA VILLARO, Begoña (Ed.), *Poemas griegos de vino y burla. Antología Palatina, libro XI*, Akal, Madrid, 2006.
- PATON, W. R. (Ed.), *The Greek Anthology*, vol. 1, Harvard University Press, 1956-1958. Edición bilingüe.
- WALTZ, Pierre; GUILLON, Jean *et alii* (Eds.), *Anthologie Grecque*, t. III, 2 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1928-1980.

Diccionarios, gramáticas, etimologías y estudios histórico-filológicos

- AUTENRIETH, Georg, *Homeric Dictionary*, Ducksworth, London, 1991.
- CAMARERO, Antonio, *Vocabulario elemental de la cultura clásica griega*, Edición del autor, Bahía Blanca, 1975.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968.
- CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de los símbolos*, 7ª ed., Herder, Barcelona, 2000.
- CIRLOT, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, 4ª ed., Grupo Editor Quinto Centenario, Bogotá, 1995.
- ETEROVIC, Mirko, *Diccionario de raíces*, Miguel Rúa, Córdoba, 1970.
- GRANDSAIGNES D' HAUTERIVE, R., *Dictionnaire des racines des langues européennes*. Librairie Larousse, Paris, 1949.
- HORNBLLOWER, Simon & SPAWFORTH, Antony (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford University Press, New York-Oxford, 1996.
- LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert (Eds.) (1996), *Greek-English Lexicon*, 9ª ed., University Press, Oxford, 1996.
- SCARAMELLA, Dora, "Los hápax en la literatura", en: *Revista de Estudios Clásicos*, 26, 1997, 119-127.
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio I., *Diccionario griego-español*, Sopena, Barcelona, 1954.
- VICUÑA, Justo y SANZ DE ALMARZA, Luis, *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*, Clásicas, Madrid, 1998.

Historias de la literatura y estudios relacionados con aspectos culturales y retóricos

- ALSINA, José, *La literatura griega de la época helenística e imperial*, Losada, Buenos Aires, 1972.
- --- *Teoría literaria griega*, Gredos, Madrid, 1991.

- BING, Peter & BRUSS, Jon Steffen (Eds.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- CANTARELLA, Raffaella, *La literatura griega de la época helenística e imperial*, Losada, Buenos Aires, 1972.
- GIL, Luis, "Augusto", en: *Censura en el mundo antiguo*, Alianza, Madrid, 1985, 132-141.
- GUIDORIZI, Giulio, "L' epigramma", en: LANA, Italo e MALTESE, Enrico, *Storia della Civiltà letteraria greca e latina* (vol. II), UTET, Torino, 1998, 181-224.
- OTTO, Walter F., *Los dioses de Grecia; la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

Tertuliano e a Crítica aos Espetáculos dos Gentios: Aspectos Políticos e Religiosos na Obra *De Spectaculis*

**Tertullian and the Critique of the Gentiles Festivities: Political and
Religious Aspects in *De Spectaculis***

**Tertuliano y la Crítica de los Espectáculos Gentiles: Aspectos
Políticos y Religiosos en la Obra *De Spectaculis***

Ana Teresa Marques Gonçalves
Universidad Federal de Goiás
anateresamarquesgoncalves@gmail.com

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado 5 de octubre de 2012

Resumo

Na obra *De Spectaculis*, Tertuliano incentiva os cristãos a não participarem de festividades promovidas pelos gentios, para evitarem se envolver em espetáculos nos quais ocorressem atos de idolatria. Como os aspectos religiosos estavam imbricados em todas as esferas sociais no mundo romano, as festas e cerimônias encontravam-se inseridas no âmbito do sagrado, misturando aspectos políticos, religiosos, econômicos, sociais e culturais. Ao analisar a obra, podemos conhecer como se dava a realização de vários rituais e perceber os argumentos elencados pelo apologista para buscar converter os gentios e para manter a pureza dos recém convertidos ao cristianismo. Neste texto, objetivamos refletir também sobre as opções que Tertuliano apresenta como formas de distração e convívio social para os cristãos, baseando-se numa leitura particular das Sagradas Escrituras.

Palavras-Chave: Tertuliano - Roma - Gentios - Festas.

Abstract

In the work *De Spectaculis*, Tertullian encourages Christians not to participate in festivities promoted by the Gentiles, to avoid getting involved in shows which occur in acts of idolatry. As the religious aspects were intertwined in all spheres of society in the Roman world, the festivities and ceremonies were inserted under the sacred, mixing political, religious, economic, social and cultural rights. By analyzing the work, we can know how the performance of various rituals was and understand the arguments listed by the apologist to convert the Gentiles seek and to maintain the purity of the recent converts to Christianity. In this paper, we also aim to reflect on the options that Tertullian presented as forms of entertainment and social interaction for Christians, based on a particular reading of the Holy Scriptures.

Keywords: Tertullian - Rome - gentiles - parties.

Resumen

En la obra *De Spectaculis*, Tertuliano anima a los cristianos a no participar en las fiestas promovidas por los gentiles, para evitar involucrarse en programas que se producen en actos de idolatría. En cuanto a los aspectos religiosos se entrelazan en todas las esferas de la sociedad en el mundo romano, las fiestas y las ceremonias fueron insertados bajo el sagrado, mezclando los derechos políticos, religiosos, económicos, sociales y culturales. Mediante el análisis de la obra, podemos saber cómo fue la actuación en los diferentes rituales y entender los argumentos enumerados por el apologista para convertir a los gentiles y para mantener la pureza de los recién convertidos al cristianismo. En este trabajo, nos proponemos reflexionar también sobre las opciones que Tertuliano presenta como formas de entretenimiento e interacción social para los cristianos, a partir de una particular lectura de las Sagradas Escrituras.

Palabras Clave: Tertuliano - Roma - gentiles - fiestas.

A releitura da obra *De Spectaculis*, isto é, *Sobre os Espetáculos*, de Tertuliano, produzida no final do II século d.C., traz-nos interessantes questões acerca da relação dos cristãos com os vários tipos de festividades públicas promovidas pelos não cristãos no seio do Império Romano. A profissão de fé cristã engendrava em si comportamentos específicos, que levava seus fiéis a se protegerem da contaminação pagã, tanto pelo empreendimento de ações próprias quanto pela negação e refutação de certas ações.

Quinto Séptimo Florens Tertuliano nasceu na África Romana, mais especificamente em Cartago, por volta de 155 d.C. Teve uma educação privilegiada e erudita, tanto em letras quanto em direito, tanto que como advogado exerceu a jurisprudência em Roma, alcançando notoriedade e autoridade na área do direito. Após sua conversão ao cristianismo, quando ainda estava em Roma, iniciou seus estudos sobre aquilo que ele mesmo classificaria de filosofia cristã. Ao retornar a Cartago, em 195 d.C., buscou se dedicar ao estudo do cristianismo, sua história e sua filosofia, no qual tentou dedicar-se ao estilo apologético, ou seja, de convencimento proselitista dos ainda não-convertidos à fé cristã, demonstrado exaustivamente no decorrer de suas obras. O estilo apologético foi muito utilizado pelos cristãos, indo dos Evangelhos aos escritores patrísticos e às orações, pois este estilo de escrita retratava um discurso dinâmico, normalmente feito para ser lido em voz alta e em público, por meio do qual ficava ressaltada a capacidade crítica, a forte base retórica, a grande erudição dos autores, pois por meio de artifícios de linguagem, isto é, de princípios de retórica, os expositores/leitores precisavam captar e manter a atenção de sua platéia. Por isso, são obras nas quais costumeiramente encontram-se abundantes metáforas, exemplificações e outras figuras de linguagem. Trata-se de obras de persuasão, antes de tudo, pois visam ampliar o rebanho do Senhor, o

número dos convertidos, dos crentes, por intermédio da veiculação de argumentos encarados como irrefutáveis, visto que baseados nas Sagradas Escrituras.

Foi contemporâneo ao governo do Imperador Septímio Severo (193-211 d.C.), além de compatriota do mesmo, pois nasceram em cidades norte-africanas e ambos fazem parte de um processo de inserção de valores norte-africanos no interior do Império Romano. Septímio Severo, em 202 d.C., lançou um edito imperial, no qual lembrava aos súditos da necessidade de realização dos sacrifícios e dos cultos aos deuses do Império e enfatizava a importância do culto ao *genius* do Imperador, pois havia ascendido ao poder após longa luta civil contra as legiões de Pescênio Nigro e Clódio Albino, e desgastante contenda externa contra os Partos, que onerou de forma intensa o erário público. Com isso, acabou proibindo, mesmo que de maneira indireta, qualquer forma de proselitismo e propaganda religiosa concorrente à *religio licita*, atingindo assim especialmente a fé judaica e a fé cristã¹. Esta nova legislação causou grandes problemas aos cristãos, especialmente porque o estilo apologético e o caráter proselitista eram a principal forma de agregação de pessoas ao movimento cristão.

Tentando solucionar as crises sociais e políticas vigentes, além de visar a agregação e a unidade social, este edito, que em sua essência não pode ser visto como um incentivo claro à perseguição de cristãos, acabou dando margem para tais ações, pois o edito imperial tinha status de lei. Logo, com o ato de desobediência feria-se o preceito jurídico romano da legalidade, sendo o desobediente passível de ser penalizado juridicamente pela sua desobediência e podendo chegar até a ser condenado pelo crime de Lesa-Majestade, ou seja, traição ao poder exercido pelo povo romano por intermédio de seus magistrados, dos quais o Imperador era o principal representante em Roma e nas províncias.

A situação dos cristãos ao tempo de Severo parece ter sido boa, não se detectando nos documentos a existência de uma perseguição imperial oficial, mas devemos lembrar que o edito de Severo poderia levar à ocorrência de perseguições locais por parte de governadores das províncias romanas², gerando prisões de fiéis e o fechamento de centros de ensino cristãos, como os de Alexandria e de Cartago.

Visto como herdeiro da erudição de Tácito, mas sem perder suas raízes eruditas e o estilo africano de escrita³, Tertuliano buscou dentro do direito romano as condições para provar a tese da ilegalidade das perseguições aos cristãos, demonstrando com estilo e retórica irrefreáveis, que o problema fundamental

1 SIMON, M.; BENOIT, A.: *Judaísmo e Cristianismo Antigo*, Pioneira, São Paulo, 1987, p.134.

2 MATOS, H. C. J.: *Introdução à História da Igreja*, Lutador, Belo Horizonte, 1997, p.69.

3 HAMMAN, A. G.: *Os Padres da Igreja*, Paulus, São Paulo, 1995, pp.72-73.

daqueles que perseguiram os cristãos era o desconhecimento desta filosofia, ou seja, a *ignorantia* dos perseguidores. Com uma contribuição que marcou todo o pensamento e os escritos cristãos posteriores, Tertuliano, por intermédio de um estilo que mesclava erudição greco-romana clássica com seus conhecimentos dos dogmas cristãos, quis trazer a *sophia* àqueles que não a detinham⁴.

Segundo Martino Menghi (1995), sua vasta obra pode ser dividida em três grupos: estudos apologéticos, narrações anti-heréticas e orações ético-disciplinares. Deste último grupo, faz parte a obra que nos propomos a analisar neste texto e agrega obras nas quais Tertuliano explicita a forma de agir de um bom cristão. As práticas que ele enfatiza são todas justificadas pelas crenças cristãs e devem ser efetivados sem relutância por aqueles que optarem por professarem a fé no deus cristão. Congrega temas diversos, mas fundamentais para a produção identitária cristã, pois por meio destas orações discute a importância da virgindade, do martírio, da fuga da idolatria, os tipos de vestimentas adequadas aos não gentios e as qualidades a serem desenvolvidas na prática da fé, como a coragem para o martírio, o pudor, a castidade, a monogamia, a paciência e a penitência. Neste grupo de orações, que foram em sua maioria produzidas para serem lidas em voz alta para um auditório já convertido ou em vias de conversão, Tertuliano prega a transformação das qualidades cristãs em ações adequadas aos fiéis, vinculando crença e prática na criação de uma identidade compartilhada cristã.

Tertuliano apresenta, por meio de seus escritos, um modelo de vida alternativo ao praticado pela cultura e pela lei dos romanos⁵. O prêmio iminente para os convertidos e para os que demonstrarem diariamente por suas ações sua conversão seria a criação de um reino celeste na Terra. Em suas obras, propõe uma releitura de princípios platônicos, aristotélicos, estóicos e epicuristas no afã de converter os gentios, de disciplinar suas ações e aproximá-las do ideal cristão.

Como a produção identitária sempre engendra a construção de identidades múltiplas e conflitantes, este processo se efetivou nos primórdios da produção da fé cristã. Tornaram-se comuns grandes e intensas discussões doutrinárias, ao longo do estabelecimento dos cânones teológicos, que geraram a irrupção de diversas posturas posteriormente denominadas heréticas. Um exemplo a ser destacado no estudo da obra tertuliânea é a formação do chamado movimento montanista, que se alastrou bastante no norte da África. Montano foi seu líder fundador, na transição do I para o II século d.C., quando afirmava ser portador de uma relação especial com o Espírito Santo que lhe garantia a glossolalia, isto é, a possibilidade de por

4 CAMPENHAUSEN, H. Von.: *Os Pais da Igreja*, CPAD, Rio de Janeiro, 2005, p.198.

5 MENGHI, M.: "Introduzione", en: TERTULLIANO, *De Spectaculis*, Trad. Martino Menghi, Arnoldo Mondadori, Verona, 1995, pp.5-24.

meio de um transe se expressar em várias línguas, inclusive a dos anjos, o que lhe permitiria converter um número maior de povos e se aproximar dos apóstolos de Cristo, também inundados pelos dons do Espírito Santo na ação de Pentecostes. A doutrina montanista pregava forte rigor moral e práticas ascéticas que afastavam os fiéis de ritos considerados impuros. Montano, originário da Frígia, encorajava o martírio diante das perseguições locais, o que atraiu a simpatia de Tertuliano. W. H. C. Friend, a partir de uma análise filológica das obras de Tertuliano, defende que ele teria integrado a seita montanista e depois se afastado dela para criar uma comunidade ainda mais firme em termos de preceitos morais: “(Tertuliano) considera a igreja não somente como uma escola para a salvação, mas como uma comunidade de santos, aguardando a aproximação cada vez mais rápida do fim do mundo”⁶. As obras mais tardias de Tertuliano apresentam noções ascéticas mais rígidas, exortando a monogamia ou mesmo rechaçando o casamento em prol da virgindade, enfatizando as práticas da penitência e a abolição de antigos costumes e prazeres como demonstrações de fé e de caridade cristãs. Não temos, contudo, informações sobre Tertuliano a partir de 222 d.C., data de sua última obra (*De Pallio*).

A obra *De Spectaculis* está disposta em trinta sucintos livros, escritos em latim, que propõem um novo prazer para os cristãos: um bom assento no espetáculo do Juízo Final, se o fiel souber evitar tentações como a de assistir os espetáculos pagãos. Para melhor realizar o ato de convencimento e de conversão à fé cristã, Tertuliano se apropria de cânones, gêneros, formas lingüísticas, idéias e exemplos retirados da tradição pagã. Ele cita textualmente os nomes de Timeu, Varrão e Suetônio no livro V, pois era preciso falar e convencer tomando-se por base o que já era conhecido. Só se efetiva um ato de persuasão a partir de modelos já construídos e estabelecidos na tradição de *exempla* e de referenciais retóricos.

A obra em questão é uma oração na qual se exorta os cristãos a não integrarem de forma alguma, nem como partícipes nem como expectadores, espetáculos promovidos pelos pagãos. Tal exortação reveste-se de significados religiosos, políticos e éticos⁷, pois os rituais romanos congregavam todas estas esferas. Como ressalta Florence Dupont (1991), a realização de ritos públicos e a participação em espetáculos era uma parte importante da vida política dos cidadãos romanos na capital e nas províncias. Apropriando-se de um cânone dissertativo e expositivo muito comum aos retóricos antigos, Tertuliano rejeita o ato de ver e de ouvir os espetáculos pagãos. Os sentidos da visão e da audição sempre foram caros e precisos para vários gêneros, inclusive o da História, na Antiguidade. Adaptando o sentido de verdade ao que está estipulado nas Sagradas Escrituras, ele percebe a

6 FRIEND, W. H. C.: *The Donatist Church*, Oxford, London, 1952, pp.118-119.

7 MENGHI, M., op. cit. pp.5-24.

audição e a visão como os veículos para a contaminação. Os sentidos não apenas podem se impregnar com a verdade como podem ser maculados pela vergonha. Tanto o ato de ver quanto o de ouvir em si não são bons ou maus, mas o que é visto ou ouvido se converte em porta de danação ou em caminho de salvação para o crente. Como cita Peter Brown, no capítulo sobre festas pagãs e cristãs no mundo antigo, no livro *Governanti e Intellettuali: Popolo de Roma e Popolo di Dio*, é pelo uso do que há de mais humano, que são os sentidos mais primordiais, que a fé deve se estabelecer e se impregnar na essência dos crentes⁸.

A noção de *fides* latina, tão bem estudada por Gérard Freyburger (2009), em sua obra *Fides*, designa ao mesmo tempo uma disposição interior do indivíduo, uma crença, uma opinião pessoal e um aspecto de prestígio social, vinculado à concepção de *fama*, está ligada a uma certa atitude de constância e provém de um engajamento preciso, baseado na reciprocidade com obrigações inequívocas e numa dedicação a outrem. Sua acepção de crença, unida a uma sinceridade no ato de crer, fez com que ela fosse ressignificada pelos autores cristãos e traduzida nestas obras como “fé”, vista como engajamento particular em princípios divinos estabelecidos por uma divindade superior que em tempos imemoriais se comunicou diretamente com os seres humanos, que são sua criação. Este pacto criador-criatura estabelece um sistema de leis e convicções que devem ser praticadas pelos que nele crêem.

Maria Helena da Rocha Pereira (1990) lembra-nos, em sua obra *Estudos de História da Cultura Clássica*, que *fides* se relaciona diretamente com os atos de confiar, garantir e deixar-se persuadir. Trata-se da fé nos juramentos, na força da palavra empenhada, na lealdade sancionada pela divindade, práticas tão caras às sociedades orais. E é desta forma que Tertuliano inicia sua oração: “Quais fundamentos da fé, quais princípios da verdade, quais prescrições da doutrina cristã vieram mostrar outros erros do mundo, como a realização dos espetáculos”⁹. A opção pela fé cristã incita o fiel a escolher alguns prazeres em detrimento de outros: “os prazeres dos espetáculos são incompatíveis com a verdadeira religião e com o verdadeiro respeito devido ao verdadeiro Deus”¹⁰.

Interessante como Tertuliano percebe que assistir aos espetáculos pagãos é uma fonte de prazeres, mas que tal ato deve ser evitado pelos cristãos a partir de duas premissas argumentativas: renunciar aos prazeres é uma prática ascética muito bem vista e participar dos espetáculos seria ato de idolatria, pois todas as

8 BROWN, P.; RUGGINI, L. C.; MAZZA, M.: *Governanti e Intellettuali: Popolo de Roma e Popolo di Dio*, Giappichelli, Torino, 1982, p.67.

9 TERTULIANO: *De Spectaculis*, l.1.1-3.

10 Idem, l.4.19-20.

cerimônias romanas pagãs se revestiriam de atos religiosos em honra de alguma divindade do panteão. Queremos nos ater a esta segunda idéia tertuliânea: “os espetáculos trazem em sua essência a idolatria”¹¹. Para este autor, os escritores antigos indicam que todos os espetáculos, cerimônias e festividades advêm de “práticas religiosas”¹², isto é, todas as festas são celebradas “no interesse público” e estão designadas para “ídolos e superstições” específicas¹³. Desta forma, renunciar à participação nos espetáculos era o mesmo que renunciar à idolatria.

Tertuliano proporciona em sua obra uma apresentação bastante interessante de alguns espetáculos romanos. Em primeiro lugar, infere que tudo que existe no mundo é obra de Deus. Assim, o problema não é o que existe, mas a finalidade dada pelo homem a cada coisa existente, pois em sua ignorância transforma em mau o que é em essência bom. O homem corrompe a criação divina ao utilizar as coisas a seu serviço de forma equivocada. O autor nos fornece um exemplo bem elucidativo desta sua argumentação: “Um homicídio, por exemplo, pode ser realizado com uma arma, com veneno ou por meio de fórmulas mágicas. Tanto o material da arma quanto o que é usado para fazer os venenos e as magias são obras de Deus, mas o homem lhes dá mau uso”¹⁴. Trata-se do “uso perverso da criação por parte das criaturas”¹⁵.

O mesmo raciocínio retórico é usado para entender o mal que a visão dos espetáculos pagãos poderia causar num cristão, visto que a idolatria seria se afastar da disciplina, seria também fruto da ignorância e a pior das ofensas¹⁶. Os espetáculos citados pelo autor são antes de tudo grandes festas latinas, que buscavam integrar os provinciais, garantir sua lealdade e fortalecer o consenso em torno da expansão territorial do Império Romano. Por intermédio destes espetáculos, os romanos e seus líderes demonstravam sua grandeza, sua força, sua soberania, sua abundância e pediam às divindades que esta situação se estendesse por muito tempo.

As festividades são momentos nos quais seu caráter cíclico e regular garantem uma renovação de laços com o sagrado, mas também dos laços sociais. São espaços que se abrem para acionar o geral e o particular, as memórias individuais e as coletivas. Na narrativa de Tertuliano espetáculo é festa e traz prazer. E o prazer maior do cristão seria renunciar ao prazer transitório da festividade

11 Idem, IV.3.11.

12 Idem, V.3.19.

13 Idem, VI.2.6-7.

14 Idem, II.8.18-21.

15 Idem, II.11.11-12.

16 Idem, II.9.29.

em nome de sua demonstração pública de fé, pois seria dever cristão “declarar publicamente vossa adesão a Ele”¹⁷, “religião esta baseada sobre o espírito e sobre a consciência”¹⁸.

Para Tertuliano, as Sagradas Escrituras se prestam sempre a várias interpretações¹⁹, noção esta que será reformada em autores cristãos posteriores. Sendo assim, não há na Bíblia uma interdição direta dos espetáculos. Mas cabe a Tertuliano argumentar de forma enfática que certas práticas são boas em si e que devem ser reforçadas enquanto outras, más em si, devem ser evitadas. Os espetáculos permitem a reunião de ímpios, de incrédulos, e seria interessante que os cristãos se afastassem dos gentios²⁰. Em nenhum lugar achar-se-ia escrito “não irás ao circo nem ao teatro, não observareis uma luta nem um combate de gladiadores”, mas os que se afastam dos ímpios se afastariam da corrupção²¹. Outro excerto exemplifica também este argumento:

Esta renúncia não está explicitamente prescrita [...]. De fato, como existe um desejo de riqueza, de dignidade, de gula, de libidinagem ou de glória, também existe um desejo de prazeres e os espetáculos são uma espécie de prazer²².

Ele compara os espetáculos romanos à pompa que cercaria o diabo²³ e vincula cada jogo romano a uma explicação mitológica e/ou lendária e a uma divindade, dando relevo à figura de *Liber Pater*, uma das emulações latinas de Dioniso. Nos livros V e VI, exemplifica sua argumentação citando os jogos natalícios dos Imperadores e dos Reis, os jogos públicos em prol da prosperidade dos cidadãos, as festas municipais e as cerimônias fúnebres. Tanto que o autor classifica os jogos em duas categorias: os sagrados e os fúnebres, ou seja, em honra dos vivos e em honra dos mortos²⁴. Relata os sacrifícios, a organização das corridas de bigas e quadrigas no Circo, as estátuas perfiladas, os tronos, as coroas, as roupas, os mobiliários que cercavam as cerimônias de beleza e glamour, mas que horrorizavam os olhos de Tertuliano. Segundo ele, os espetáculos provinciais eram organizados com menor cuidado pela diminuta disponibilidade de meios econômicos²⁵, mas ofendiam o deus dos cristãos da mesma forma. No Circo, poder-se-ia ver o

17 Idem, I.1.5.

18 Idem, I.3.14-15.

19 Idem, III.4.20.

20 Idem, III.8.18.

21 Idem, III.2.10-13.

22 Idem, XIV.1.4 e 2.8-11.

23 Idem, IV.1.5.

24 Idem, VI.3.13-15.

25 Idem, VII.4.

culto ao Sol, vindo de Samotrácia, ou à Grande Mãe, vindo do Egito. O Circo, os teatros e o Capitólio seriam lugares ocupados pelos espíritos do diabo, para evitar contaminação o cristão deveria se manter longe destes espaços citadinos²⁶. Até as torcidas do Circo (vermelha, branca, verde e azul) estariam conspurcadas por sua vinculação às divindades não cristãs²⁷. Os jogos atléticos estariam contaminados pelo cerimonial efetivado pelos sacerdotes pagãos e porque o Estádio imitaria o Circo ao estar dedicado a vários ídolos, como Castor, Hércules e Mercúrio²⁸.

No livro XII, Tertuliano dedica-se a descrever o *munus*, segundo ele, “o maior e mais famoso dos espetáculos”²⁹, ressaltando sua extrema crueldade. O Anfiteatro seria consagrado a potências divinas ainda mais terríveis que aquelas encontradas no Capitólio, transformando-se no templo de todos os demônios³⁰.

Religião e Poder se misturavam intrinsecamente em solo romano. O calendário de festividades (*feriae*) era imenso e comportava verdadeiros ciclos festivos bastante heterogêneos nas formas de comemoração. As festas misturavam várias maneiras de agradar aos deuses e aos homens. Numa mesma festividade poderiam ocorrer procissões festivas, sacrifícios de animais, jogos gladiatórios, banquetes públicos, corridas de carros, entre outras atrações.

A lógica tertuliânea é de que não se pode servir a bem a dois senhores, pela participação nestes espetáculos tão variados, mas imersos na religiosidade não cristã:

Não reconhecemos os altares, não adoramos as imagens, não realizamos sacrifícios, não oferecemos sacrifícios aos mortos, não comemos nada que provenha dos sacrifícios feitos aos deuses ou aos mortos, pois não podemos nutrir-nos ao mesmo tempo da ceia de Deus e daquela oferecida aos mortos³¹.

Assim, todos os espetáculos seriam criados no interesse do Diabo e organizados de acordo com o que lhe provem³². Por isso, não se deveria participar nem com ações, nem com palavras, nem com o olhar, nem com o pensamento³³. Porém, Tertuliano fornece aos cristãos outras fontes de prazeres: escutar os profetas

26 Idem, VIII.10.17-21.

27 Idem, IX.5.26-28.

28 Idem, XI.4.18-19.

29 Idem, XII.1.1.

30 Idem, XII.7.14-16.

31 Idem, XIII.4.14-20.

32 Idem, XXIV.1.4-5.

33 Idem, XXIV.3.9-11.

ou ler/ouvir os salmos³⁴. Pode-se tocar instrumentos e cantar, mas a harmonia deve ser feita em nome do Senhor³⁵. Os espetáculos cristãos devem ser santos, eternos e gratuitos. Por eles, revelar-se-ia a verdade, reconheceriam-se os erros e se perdoariam pecados cometidos no passado, por meio de uma vida moderada, da liberdade de uma consciência pura e da superação do temor da morte³⁶. Mas o verdadeiro espetáculo do Deus cristão seria a criação de uma nova Jerusalém, quando um grande incêndio anunciaria o Juízo Final e um novo tempo de paz e prosperidade³⁷.

As referências ao espaço, às técnicas e às tramas teatrais se iniciam no livro XV da obra de Tertuliano. Segundo ele, não é o Teatro em si, enquanto lugar, que estaria contaminado, pois seria obra de Deus, mas o que fosse realizado neste espaço que contaminaria quem lá estivesse. As obras apresentadas trariam a alteração do espírito, tirariam a calma e a paz enquanto promoveriam “o *furor*, a bile, a ira e a dor”³⁸. Os textos representados incitariam à paixão, pois “ninguém se aproxima do prazer sem paixão e ninguém prova uma paixão sem risco”³⁹. Seria impossível assistir aos espetáculos teatrais com temperança e sabedoria, ou ânimo imperturbável e sem paixão atingindo o espírito.

Interessante notar como Tertuliano nega, assim, toda a importância da catarse garantida aos textos teatrais em *A Poética*, de Aristóteles⁴⁰. Para o autor cristão, a catarse teatral geraria o *furor*, a vaidade, a estranheza, e não a reflexão que melhoraria o caráter dos homens, como para Aristóteles. O *furor* seria um sentimento capaz de impelir o homem a más ações, a delírios, a paixões⁴¹, por isso deveria ser evitado a todo custo, mesmo abrindo-se mão de situações consideradas prazerosas. A ação de assistir a atos teatrais poderia levar à impudicícia e à obscenidade que os atores representavam com seus gestos. Arriscava-se a ordem ao se colocar no palco, por exemplo, personagens que representassem prostitutas⁴².

Tertuliano retira do texto teatral qualquer possibilidade pedagógica, qualidade que os antigos autores pagãos tanto reforçavam. Seria impossível aprender qualquer valor cristão assistindo as peças ou participando de

34 Idem, XXV.3.10-13.

35 Idem, 5.23-25.

36 Idem, XXIX.1.5-7 e 3.14-15.

37 Idem, XXX.1.5 e 2.10.

38 Idem, 2.8-10.

39 Idem, XV.6.24-25.

40 ARISTÓTELES, *A Poética*, XIV.1.30-54.

41 Idem, XVI.4.15.

42 Idem, XVII.2.5 e 4.20-22.

espetáculos teatrais. Eram festas, sem dúvida, mas que contaminavam ao invés de limpavam o espírito: “Da interdição da impudícia advém a interdição também do teatro”⁴³. Tanto no gênero trágico quanto no cômico, defenderiam-se crimes e se apresentariam cenas libidinosas, cruentas e lascivas, o que reforçaria a obscenidade por meio dos olhos e dos ouvidos. O texto teatral não deveria ser acolhido nem sob forma de recitação⁴⁴.

O espetáculo teatral não deveria ser visto porque ficaria na memória do espectador e ao recordá-lo ele seria para sempre revivenciado, o que denotaria novas ondas de impurezas no caráter do cristão. O espaço cênico estaria reservado para cenas de adultérios, mentiras, idolatrias. Os espetáculos no Circo causariam frenesi, os do Estádio, insolência, os do Anfiteatro, horror, e os do Teatro, impureza⁴⁵. O fiel deveria se proteger de palavras vulgares e de gestos desavergonhados. Tertuliano critica até mesmo o fato dos atores usarem sapatos que os deixavam mais altos que os outros mortais, pois para ele apenas Cristo poderia ter uma estatura mais elevada. As máscaras, objetos cênicos por excelência, seriam terríveis, pois imitariam a imagem de Deus. Ele não aprova quem falsifica a própria voz, o sexo, quem faz passar por verdadeiros falsos amores, quem falseia lágrimas e gemidos, quem finge ser uma mulher⁴⁶, desabonando qualquer prática teatral.

No livro XXVI, bem ao gosto da retórica antiga, fornece um exemplo vivaz do que pode acontecer com quem freqüenta teatros. Uma mulher que foi ao Teatro acabou tomada pelo Diabo. Durante o exorcismo, o espírito maligno afirmava: “eu fiz algo que me é de direito, pois ela se encontrava em meu território”⁴⁷. Tem-se uma quantidade suficiente de obras, versos, pensamentos, hinos e cantos, mas não se encontra neles a verdade. Não se divulga por eles a castidade, a fé, a misericórdia e a modéstia, valores mais ressaltados por Tertuliano nesta obra⁴⁸. A obra teatral desequilibraria os humores e os sentimentos, turbaria a visão da verdade. Os atores, os atletas, os gladiadores, os aurigas acabariam sendo exaltados mesmo não detendo amplos direitos civis. Eles receberiam distinções mesmo não integrando a Cúria, o Senado, a Rostra, ou pertencendo à ordem eqüestre ou tendo honras e distinções. Os partícipes dos espetáculos confundiriam a ordem instituída, falseariam os papéis sociais e desorganizariam o equilíbrio das instituições, na opinião tertuliânea⁴⁹.

43 Idem, XVII.2.5 e 4.20-22.

44 Idem, XVII.7.17.

45 Idem, XX.5.17-20.

46 Idem, XXIII.4.15-19 e 5.20-24.

47 Idem, XXVI.2.4-8.

48 Idem, XXIX.4.19-22 e 5.25-27.

49 Idem, XXII.1.6-7 e 2.10-15.

Da mesma forma como condena todos os tipos de espetáculos, sem fazer grande diferença entre eles, Tertuliano indica que o espaço do Teatro é também um espaço festivo, mas tão indigno quanto os outros. Nada de bom poderia vir de se freqüentar os espaços cênicos, nem o palco, nem a platéia, nem os locais de recitação e/ou leitura pública. Para o autor, não se poderia desenvolver a moral verdadeira em locais onde se praticavam atos impuros aos olhos do deus cristão.

Pela releitura atenta da obra em questão, percebe-se que o mundo de Tertuliano é dividido entre o bem e o mal. Seu imaginário é marcado pelo confronto entre luz e trevas num mundo real criado a imagem e semelhança de seu Deus. Os espaços foram criados pela divindade, mas mal usados pelo Diabo e por seus seguidores. Nas festas cristãs, o único sangue bem vindo seria o dos mártires, como o próprio Cristo, que se imolou pelos seus fiéis. O único gesto salutar seria o do martírio em prol do proselitismo cristão. Tertuliano chega mesmo a enfatizar: “Querem também um pouco de sangue ? Tem aquele de Cristo”⁵⁰.

Como a origem de todos os espetáculos seria a idolatria, eles deveriam ser evitados. A loucura, a ira, a dor se insinuariam inevitavelmente aos que participassem das manifestações festivas⁵¹. Mesmo na platéia, os expectadores seriam partícipes dos atos impetrados e se contaminariam tanto quanto quem nele interferisse diretamente. Não há diferença na mácula entre atores e público no espaço teatral pensado por Tertuliano. Como compensação pela renúncia aos prazeres pagãos, o autor apregoa um lugar de relevo no maravilhoso e terrível espetáculo que será o fim do mundo. Os olhos, como portas da alma, e os ouvidos deveriam ser poupados para o Apocalipse, o mais importante espetáculo cristão. Portanto, no longo processo de construção de uma identidade cristã, frente às expressões culturais não cristãs, autores como Tertuliano expressaram seu incômodo com práticas tradicionais pagãs e admoestaram os fiéis a controlarem seus prazeres, em prol da construção de um outro tipo de sociedade, baseada em novas lógicas, novas mitologias e várias ações ressignificadas.

Bibliografia

1) Fontes

- ARISTÓTELES: *A Poética*, Trad. Jaime Bruna, Cultrix, São Paulo, 1995.
- TERTULLIANO: *De Spectaculis*, Trad. Martino Menghi, Arnaldo Mondadori, Verona, 1995.

50 Idem, XXXIX.5.28

51 MENGHI, M., Op. Cit., p.5-24.

2) Bibliografia Consultada

- BROWN, P.; RUGGINI, L. C.; MAZZA, M.: *Governanti e Intellettuali: Popolo de Roma e Popolo di Dio*, Giappichelli, Torino, 1982.
- _____: *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*, Presença, Lisboa, 1999.
- CAMPENHAUSEN, H. Von.: *Os Pais da Igreja*, CPAD, Rio de Janeiro, 2005.
- DUPONT, F.: *Teatro e Società a Roma*, Laterza, Bari, 1991.
- FRENCH, W. H. C.: *The Donatist Church*, Oxford, London, 1952.
- FREYBURGER, G.: *Fides*, Les Belles Lettres, Paris, 2009.
- HAMMAN, A. G.: *Os Padres da Igreja*, Paulus, São Paulo, 1995.
- MATOS, H. C. J.: *Introdução à História da Igreja*, Lutador, Belo Horizonte, 1997.
- MENGHI, M.: "Introduzione", en: TERTULLIANO, *De Spectaculis*, Trad. Martino Menghi, Arnaldo Mondadori, Verona, 1995, p.5-24.
- PEREIRA, M. H. da R.: *Estudos de História da Cultura Clássica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1990, v.2.
- SIMON, M.; BENOIT, A.: *Judaísmo e Cristianismo Antigo*, Pioneira, São Paulo, 1987.

El ejército en la política de Septimio Severo. Algunas consideraciones.

The army in Septimio Severo's politic. Some considerations.

Lic. Lorena Esteller*

Pontificia Universidad Católica Argentina

Instituto Superior de Profesorado "Dr. Joaquín V. González"

lorenaesteller@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de agosto 2012 Aceptado 20 de febrero de 2013

Resumen:

El III de la era cristiana, siglo en que se sitúa el comienzo de la dinastía severa, fue y es considerado uno de los períodos más críticos de la historia de Roma debido a la difícil crisis coyuntural que atravesó el Imperio. El gobierno de los emperadores severos quedó caracterizado políticamente, por la vasta historiografía especializada, como "monarquía militar", con clara connotación negativa.

Es la intención del presente trabajo investigar sobre la importancia que el ejército cumplió en la conformación de la política del primer emperador de la dinastía severa, Lucio Septimio Severo.

Palabras Claves: Lucio Septimio Severo – Monarquía Militar – Ejército

Summary:

The third century of the Christian era, when the beginning of the Severe dynasty is dated, was and is considered one of the most critical periods in the history of Rome, due to the difficult conjuncture crisis that crossed the Empire.

The Severe emperors' government remained characterized politically for the vast specialized historiography, like a "military monarchy", with clear negative connotation.

This study tends to investigate the importance fulfilled by the army in shaping imperial policy of the first emperor of the Severe dynasty, *Lucius Septimius Severus*.

Key words: Lucius Septimius Severus - Military Monarchy- Army

El comienzo de la dinastía severa se sitúa durante el siglo III de la era cristiana. Esta época es considerada uno de los períodos más críticos de la historia de Roma, que dio sus primeros síntomas en 193: la subasta del poder imperial por parte de la guardia pretoriana, tras el asesinato del emperador Pertinax. Este hecho condujo al nombramiento de cuatro emperadores simultáneos: Didio

Juliano, aclamado por los pretorianos; Clodio Albino, nombrado por las legiones de Bretaña; Níger, por las de Asia y finalmente Lucio Septimio Severo, por las de Panonia. Esta situación culminará con una guerra civil desatada entre 193 y 197, luego del asesinato de Didio Juliano por parte del Senado y tendrá como general victorioso a Septimio Severo.

Debido a la difícil crisis coyuntural-estructural que atravesó Roma en ese tiempo, el gobierno de la dinastía de los severos ha sido caracterizado políticamente, por la historiografía especializada, como una monarquía militar, connotada negativamente.

El presente trabajo intenta abordar la importancia que el ejército cumplió en la conformación de la política del primer emperador de la dinastía Severa. Y de esta manera constatar si la caracterización del gobierno de Septimio como monarquía militar es viable, de acuerdo con la reforma militar realizada por el emperador y reflejada por Herodiano¹ en su obra². La reforma militar a la que aludimos es tan solo un aspecto por considerar para la revisión del concepto de monarquía militar; queda para una futura oportunidad la realización de un trabajo mayor que contenga todos los aspectos necesarios para el análisis integral del mismo.

Según relata Herodiano, al finalizar la última etapa de la guerra civil contra el ejército de Clodio Albino en *Lugdunum*, Septimio regresa a Roma victorioso. En conmemoración por sus victorias dio, como ya era tradición, un donativo al pueblo:

Entregó también a los soldados una suma considerable y les concedió otros muchos privilegios que antes no tenían; fue el primero, en efecto, en aumentarles la paga y les permitió usar anillos de oro y habitar con sus mujeres, lo que se consideraba absolutamente contrario a la disciplina militar y a una pronta disposición para la guerra³.

1 * Este trabajo forma parte del Proyecto "Aristocracias Imperiales: las relaciones ideológicas entre la nobleza y el poder central (emperador) en tiempos del Imperio Romano en la época clásica y tardo-antigua (Siglos I -VI)", financiado por la Unidad Interdepartamental de Investigaciones del I.S.P. "Dr. Joaquín V. González".

No son menores las críticas que la historiografía ha efectuado a Herodiano debido a la ausencia de datos ciertos con respecto a su vida. Pueden leerse sobre en particular los breves artículos de Fernando GASCÓ "La patria de Herodiano", *Habilis* 13, 1982, pp. 165-170; "Las fuentes de la Historia de Herodiano", *Emerita* 52, 1984, pp. 355-360; "El cargo ocupado por Herodiano el historiador", *Veleia* 4, 1987, pp. 365-368; "La crisis del siglo III y la recuperación de la Historia de Roma como un tema digno de ser historiado", *Studia Historica* 45, 1987, pp. 167-171, reunidos en el libro homenaje *OPVSCVLA SELECTA*, Universidad de Huelva – Universidad de Sevilla, 1996, en los cuales realiza un significativo estado de la cuestión sobre cada tema que trata.

2 HERODIANO, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, Madrid, Gredos, 1985.

3 HERODIANO, op. cit. III 8. 4-5.

Herodiano afirma que, a partir del hecho conocido como la “subasta imperial”⁴ en 193, se puede observar la corrupción moral de los soldados. A partir de allí, atestigua una “*insaciable y vergonzosa codicia y el desprecio de la dignidad imperial*”⁵ e indica que el emperador altera la fortaleza y la austeridad de la vida militar, haciendo caer en el deseo de la riqueza y la desvergüenza al ejército con tal reforma⁶.

Al igual que Herodiano, Dión Casio⁷ en su respectiva *Historia*⁸ califica negativamente el reinado de Septimio, pues hace hincapié principalmente en su estrecha relación con el ejército y tan lejana con el Senado. No debe olvidarse que, en el caso puntual de este historiador, fue miembro reconocido del *ordo* senatorial. Por esta razón no extraña la importancia que se le atribuye a la célebre frase: “*enriqueced a los soldados y olvidaos del resto*”⁹.

En igual sentido, muchos de los principales historiadores modernos han tomado a pie juntillas lo escrito por estos autores clásicos a la hora de caracterizar tanto el gobierno de Septimio como la valoración negativa que el ejército tuvo en su política imperial. Tal es el caso de Charles Louis de Secondant barón de Montesquieu, quien en su obra sobre los orígenes de Roma hasta su decadencia¹⁰ contrapone la dinastía Antonina con la Severa, otorgándole a esta rasgos como el relajamiento de las costumbres y un acentuado interés por el poder militar.

Para Edward Gibbon¹¹, Septimio Severo fue “*el principal autor de la decadencia del Imperio Romano*”¹² debido a su fuerte personalidad, que lo llevó a prescindir del instrumento político del Senado, aumentar el número de legiones y considerar el Imperio parte de su propiedad personal.

4 Ibidem, II 6. 4-5.

5 Ibidem, II 6. 14.

6 Ibidem, III 8. 5.

7 Historiador romano (ca. 163- ca. 235 d. C.), Casio Dión Cocceciario nació en Bitinia pero fue a Roma en su juventud e, ingresando en el Senado, llegó al consulado en tiempos de Septimio Severo. Escribió buena parte de su *Historia Romana* en su retiro de la vida pública durante el reinado de Caracala, tras el cual fue sucesivamente procónsul de África, gobernador de Dalmacia y luego de Panonia y finalmente otra vez cónsul (229). De los 80 libros de su *Historia*, que cubre la historia de Roma hasta 229 d. C., los libros 36 a 60 (68 a. C. a 46 d. C.), se conservan bastante intactos, mientras que Xifilino (siglo XI) y Zonaras (XII) resumen buena parte del resto. SPEAKE, G. (ed.), *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*, Madrid, Akal, 1999, p.122.

8 DION CASIO, *Roman History*, London, the Loeb Classical Library, 1927.

9 DION CASIO, op. cit., LXXVII 15. 2.

10 MONTESQUIEU, Charles Louis, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1962.

11 GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Barcelona, Alba Editorial, 2003.

12 Ibidem, p. 104.

A principios del siglo XX, León Homo identificó la crisis militar del 193 con el comienzo de la forma aguda de la enfermedad que atacó al Imperio. Y considera que, como fundador de la dinastía, Septimio fue en parte responsable pues sustituye el moribundo sistema tradicional instaurado por Augusto por uno que bajo “tres modalidades precisas: el rebajamiento del Senado, el esfuerzo del funcionarismo, [y sobre todo] la preponderancia del ejército”¹³ intenta dar una solución práctica al problema mediante la “monarquía militar”¹⁴. Pero en la decisión de Septimio, el autor advierte la base misma del fracaso, porque el creciente poder militar no tenía el contrapeso necesario del Senado ni la base económica para renovar el dañado Imperio romano¹⁵, que lo condenaba a la crisis total o a la del III.

En la década de los sesenta, Rémondon¹⁶ coincide con la escuela francesa antedicha en identificar el poder del emperador como eminentemente militar. Y al finalizar los ochenta, el español Gonzalo Bravo escribe a modo de síntesis:

La llamada “Monarquía Militar” de los Severos recibe esta denominación en la historiografía por dos razones: una, porque la responsabilidad de la elección del emperador recayó de forma decisiva en el ejército; otra, que en el nuevo régimen político las exigencias de la clase militar relegaron a segundo plano las tradicionales prerrogativas de los grupos civiles.¹⁷

Si bien parecería, por lo hasta aquí expuesto, que no cabría la menor duda de que el gobierno de Septimio Severo fue completamente militar con la clara intención de adueñarse y perpetuarse en el poder en un período problemático de la historia de Roma -para lo cual no tuvo escrúpulos en utilizar la fuerza del ejército-, los especialistas en el tema militar aportan otra mirada por tener en cuenta.

En *El ejército romano*¹⁸, Le Bohec¹⁹ lo describe como gran estratega además de reformador de primer orden. A criterio del autor, Septimio fue el segundo emperador en importancia después de Augusto en lo referente al ejército, entendiéndose que su accionar estuvo orientado a mejorar las condiciones de vida de los militares, penosa hasta entonces.

13 HOMO, León, *Nueva Historia de Roma*, Barcelona, Iberia, 1981, p. 342.

14 El término de monarquía militar fue utilizado por Homo en varios pasajes para caracterizar la forma de gobierno de la dinastía severa. Ver p. 342 y ss.

15 Ibidem, p. 344.

16 Cfr. RÉMONDON, Roger, *La crisis del Imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, Labor, 1973.

17 BRAVO, G., *Poder político y desarrollo social en la Roma Antigua*, Madrid, Taurus Universitaria, 1989, p. 209.

18 Cfr. LE BOHEC, Yann, *El ejército romano*, Barcelona, Ariel, 2006, p. 267 ss.

19 Es profesor de la Universidad de la Sorbona-París IV y gran experto en el ejército romano.

Por su parte, según Smith²⁰ Septimio no era un emperador improvisado ni un demagogo sino que se había interiorizado de los graves problemas del imperio en cuanto a su supervivencia: su interés se centraba en la defensa, incluso antes de acceder al trono y de haber sido general de una de las provincias militares del Danubio, la Panonia. Arrastrados desde la dinastía anterior, las dificultades eran: la simultaneidad de ataques en la frontera, el mantenimiento del número de reclutas debido a la plaga, la muerte y la renuencia a alistarse. Con el fin de solucionar estos problemas, Septimio realizó la reforma militar.

Dicho autor analiza esta reforma en dos partes: la primera, la estrategia fronteriza, que le permitiría actualizar el sistema militar de Adriano y hacer factible el rechazo de ataques simultáneos sin debilitar otras regiones de la frontera. Por este motivo aumentó el número de legiones, fortaleciendo África, los ríos Rin y el Danubio y la frontera este, a causa de los partos. La segunda consistió en proporcionar hombres para poner en práctica la primera parte. Y para ello, fue necesario mejorar la paga a causa de la devaluación existente y permitir las uniones maritales.

Nos permitiremos profundizar sobre esta segunda parte, justamente el punto primordial en el que basan su análisis los historiadores tanto clásicos como modernos con el fin de sustentar su opinión negativa sobre el rol que el ejército cumplió durante el imperio de Severo.

Como ya hemos mencionado, los autores estudiados refieren que el relajamiento de las costumbres y la falta de lealtad de los soldados al imperio se han debido a la codicia y al abandono de las tradiciones ocasionadas por la reforma militar de Septimio.

Según expone Carrié²¹, la soldada no había aumentado desde tiempos del último emperador de la dinastía Flavia, Domiciano, por lo cual el pago estaba muy por debajo del percibido por artesanos y empleados. Esto, sin tener en cuenta que el soldado sólo disponía de una pequeña parte de su paga, ya que se le realizaban deducciones por su alimentación y debía además realizar depósitos obligatorios en las cajas de sus unidades, utilizables después de su licencia.

En cuanto al beneficio de contraer matrimonio legal, esta medida fue solo el reconocimiento de lo que ya acontecía en los hechos, debido a que la situación de concubinato era aceptada desde hacía tiempo en los campamentos fronterizos. Tanto era así que, por lo general, el soldado una vez licenciado legalizaba la unión

20 Cfr. SMITH, R. E., "The Army Reforms of Septimius Severus", *Historia* 12, 1972, pp. 481-500.

21 Cfr. CARRIÉ, Jean-Michel, "El soldado", en: GIARDINA, A., *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1991, p. 137 ss.

con su compañera y a los hijos nacidos de esta, estableciéndose en la misma región donde había cumplido su deber.

En un reciente libro publicado por el especialista en ejército romano, Menéndez Argüín²² coincide con Smith, al opinar que Septimio intentó convertir al ejército en una salida atractiva

“(...) actualizando y adaptando las estructuras militares precedentes a las nuevas exigencias del imperio. (...) [Entendiendo] que la defensa de las fronteras necesitaba tanto financiación como hombres, por lo que el aumento [de la paga] estaría encaminado a suplir tales necesidades. (...) La legalización de las uniones de hecho se vio muy favorecida por la política de reclutamiento local y la menor frecuencia en los cambios de destino de las unidades”²³.

Para concluir, la reforma militar realizada por Septimio sin duda fue importante en su política imperial. Pero consideramos cierto tono prejuicioso tanto en Herodiano como en Dión Casio que condujo a los autores modernos a situar en tiempo de los Severos el origen del mal del principado y el germen del dominado. Entendemos que si el único o principal objetivo del primer emperador de la dinastía Severa hubiese sido ganarse a los soldados -tal como manifiestan en reiteradas oportunidades Dión Casio y Herodiano-, para adueñarse del poder le hubiese bastado con realizar lo mismo que sus precursores: optar por dar donativos y mejoras de hecho y no de derecho.

Además, si bien el ascenso al gobierno fue a partir de una guerra civil, este hecho no era novedad en la historia de Roma. En efecto, varios emperadores anteriores asumieron el alto cargo por asesinatos a manos de los soldados durante la dinastía Julio-Claudia. También los Flavios asumieron tras una guerra civil.

Por lo anteriormente expuesto, consideramos que, a la hora de analizar este tema, es necesario comprender que la importancia que el ejército tuvo para Septimio debe ser entendida dentro de un proceso de continuidad, el cual nos lleva a revisar desde los tiempos de la República tardía la reforma militar llevada a cabo por Cayo Mario como consecuencia de la expansión territorial y de las guerras civiles, sin olvidarnos de las invasiones bárbaras a partir del siglo II de la era cristiana. Todo este contexto llevó, sin duda, a conformar el poder del ejército en función de las necesidades del imperio. En el principado y luego durante el dominado, este poder se consolidará incluso en la militarización de las estructuras administrativas de Roma.

22 MENÉNDEZ ARGÜÍN, Adolfo Raúl, *El ejército romano en campaña. De Septimio Severo a Diocleciano (193-305 D. C.)*, Salamanca, Universidad de Sevilla, 2011.

23 MENÉNDEZ ARGÜÍN, A., op. cit., pp. 32-4.

Fuentes primarias

- HERODIANO, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, Madrid, Gredos, 1985.
- DION CASIO, *Roman History*, London, the Loeb Classical Library, 1927.

Bibliografía consultada

- ALFOLDY, G., "The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries", *GRBS* 15, 1974, 89-111.
- --- "Herodian Person", *AncSoc* 2, 1971 A, 205-209.
- ALSTON, R., "Roman Military Pay from Caesar to Diocletian" *JRS* 84, 1994, 113-123.
- BRAVO, G., *Poder político y desarrollo social en la Roma Antigua*, Madrid, Taurus Universitaria, 1989.
- BIRLEY, Eric, "Septimius Severus and the Roman Army", *Epigraphische Studien* 8, 1969, 63-82.
- BOWERSOCK, G. W., "Herodian and Elagabalus", en: CAGAN, D. (ed.) *Studies in the Greek Historians*, Cambridge, 1975, pp. 229-236.
- BOWIE, E. L., "Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística", en FINLEY, I. M. (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, Akal, 1981.
- CARRIÉ, Jean-Michel, "El soldado", en: GIARDINA, A., *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1991.
- CATAUDELLA, Q., *Historia de la literatura griega*, Barcelona, Iberia, 1954.
- ESPINOSA, U., *Los Severos*, Madrid, Akal, 1991.
- GASCÓ, F "La patria de Herodiano", *Habilis* 13, 1982, 165.
- --- "Las fuentes de la Historia de Herodiano", *Emerita* 52, 1984, 355-360.
- --- "El cargo ocupado por Herodiano el historiador", *Veleia* 4, 1987, 365-368;
- --- "La crisis del siglo III y la recuperación de la Historia de Roma como un tema digno de ser historiado", *Studia Historica* 45, 1987, 167-171.
- --- "Retórica y realidad en la Segunda Sofística", *Habis* 18-19, 1987-88, 437-443.
- --- "Buenos y malos emperadores en Casio Dión", en: CANDAU J. M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (eds), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, 115-140.
- GIBBON, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Barcelona, Alba Editorial, 2003.
- HOMO, León, *Nueva Historia de Roma*, Barcelona, Iberia, 1981.
- KOLB, *Literarische Beziehungren swischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta*, Boon, 1972
- LE BOHEC, Yann, *El ejército romano*, Barcelona, Ariel, 2006.

- MENÉNDEZ ARGÜÍN, Adolfo Raúl, *El ejército romano en campaña. De Septimio Severo a Diocleciano (193-305 D. C.)*, Salamanca, Universidad de Sevilla, 2011.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1962.
- RÉMONDON, Roger, *La crisis del Imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, Labor, 1973.
- SIRAGO, V. A. "La seconda sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II sec", *ANRW* 33.1, 1989.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., *Ejército Romano I. La dinastía de los Severos. Comienzo del declive del Imperio Romano*, Madrid, Almena, 2010.
- SMITH, R. E., "The Army Reforms of Septimius Severus", *Historia* 12; 1972, 481-500.
- SPEAKE, G. (ed.), *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*, Madrid, Akal, 1999.

El modelo epistolar de Jerónimo de Estridón

La importancia político-religiosa de dicho género entre la aristocracia romano-cristiana y la intelectualidad cristiana en tiempos del contacto cultural de cristianos y bárbaros

Jerome of Stridon's epistolary model. The religious and political importance of such genre between Roman and Christian aristocracy and the Christian intellectuality in times of Christians and Barbarians' cultural contact.

Graciela Gómez Aso

Antigüedad Tardía

Pontificia Universidad Católica Argentina

Directora del PEHG (Proyecto de Estudios Históricos Grecorromanos)

g_gomezaso@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de agosto 2012 Aceptado 20 de febrero de 2013

Resumen:

El género epistolar ha sido dentro de la intelectualidad cristiana tardo-antigua un recurso efectivo desde lo retórico y estético, pero también como relato escrito, con la expresividad y contundencia del relato oral.

Jerónimo de Estridón ha sido un Padre de la Iglesia generoso en el arte de la descripción de la realidad cultural que lo rodeaba. Su visión sobre los otros (bárbaros) permite reconstruir la época y el significado del encuentro cultural entre cristianos y bárbaros. Connotar, apreciar, prejuizar, excluir, confrontar, han sido algunas de las posiciones que la intelectualidad cristiana adoptó para con los otros, invasores bárbaros, cargados desde el discurso y la acción de una furia o energía vital que agravaba los vínculos y la cohabitación dentro de la parte Occidental del Imperio que crujía ante los avasallamientos que cada confrontación armada provocaba en el mismo.

El tema de este trabajo será dilucidar desde elementos discursivos, culturales y político-religiosos la visión que Jerónimo de Stridón expresó en alguna de sus cartas, seleccionadas ex profeso para esta ponencia.

Palabras clave: Epístolas - intelectualidad cristiana - Antigüedad Tardía - retórica - Jerónimo de Stridón - Bárbaros.

Abstract

The epistolary genre has been an effective resource from the rhetorical and esthetic views in the late ancient Christian intellectuality, but also it has been considered a written statement with the expressiveness and forcefulness of oral account.

Jerome of Stridon has been a bighearted Father of the Church in the art of description of the cultural reality around him. His vision on other people (barbarians) allows reconstructing the period and the meaning of the cultural meeting between Christians and barbarians. To connote, to value, to presume, to reject, to challenge, have been some positions that Christian intellectuals adopted towards other people, the barbarians invaders. They loaded the speech and action with a fury or vital energy that made worse the links and the cohabitation inside the Western side of the Empire that weakened due to the subjugation and the armed conflict caused therein.

The topic of this work will consist in explaining Jerome's vision based on discursive, cultural and political-religious elements expressed in one of his letters, specifically chosen for this paper.

Key words: Epistles - Christian intellectuality - rethoric - Jerome of Stridon - Barbarians.

TEMA Y PROBLEMA:

Para el analista de la historia, el texto y el contexto tanto como las variables de espacio y tiempo ofician de matriz de nuestro perfil historiográfico y epistemológico.

El tema de este trabajo es analizar los fundamentos teóricos (filosóficos y retóricos) de Jerónimo¹ de *Strido Dalmatiae*² con el fin de dilucidar las razones de su posicionamiento político-religioso ante el avance de los bárbaros dentro del territorio Occidental del Imperio romano entre los siglos IV y V.

He enfocado como problemática el reconocer, a partir de la epístola 60 (LX) (*Consolatio a Heliodoro o Epitaphium Nepotiani*)³ el perfil de época que traza Jerónimo, Padre de la Iglesia Occidental, considerado un ícono de la erudición de su tiempo dentro de la intelectualidad cristiana tardo-antigua. En función de los tiempos aciagos que vivía Roma y su Imperio, Jerónimo brindó un soporte discursivo,

1 *Eusebius Hieronymus Sophronius*.

2 Nombre latino para Stridón o su castellanización Estridón (en la ex provincia de Dalmacia, hoy Croacia). Corresponde a la costa Balcánica del Mar Adriático.

3 Epitafio a Nepociano, sobrino de su discípulo Heliodoro a quien va dirigida esta carta, considerada una *Consolatio*, una carta de consuelo al amigo coetáneo y coterráneo, tan próximo a sus afectos mundanos cuanto religiosos.

propio de su formación y su ideario, como se aprecia en el párrafo 16 de dicha epístola, en que parafrasea a Virgilio: “*Duelo doquier, doquier gemidos; la imagen por doquiera de la muerte*”⁴

El objetivo de su paráfrasis se percibe en un pasaje sentido de su *consolatio* /epitafio:

Feliz Nepociano, que nada de esto ve; feliz el que nada de esto oye. Nosotros, sí, infortunados que o padecemos o vemos padecer a nuestro hermanos tamañas calamidades (...)5.

Estos pasajes son claros testimonios de la desorientación intelectual que provocó el ingreso de bárbaros en el Imperio y que puso en jaque la vulnerabilidad de Roma. Uno de los ejes sobre los que se apoyaba tradicionalmente la mentalidad imperial, el mito de la eternidad de Roma, se desvanecía de repente.

Jerónimo, hombre de Iglesia, secretario del Papa Dámaso⁶ en tiempos de la redacción de la carta LX utilizó el género literario epistolar como el soporte discursivo que le permitió la transmisión del ideario cristiano durante su época: siglos IV y V, neurálgicos dentro de la Tardo-Antigüedad.

Para dar espacio a la especificidad de este trabajo me abocaré a analizar a Jerónimo dentro de la epistolografía clásica y tardo-antigua, a reconocer los patrones estructurales de su pensamiento dentro del modelo de adaptabilidad que expresó la intelectualidad cristiana ante el ocaso imperial y a constatar por vía documental la dimensión ideológica de su tarea y de su pensamiento dentro de la elite cristiana de su tiempo.

El modelo epistolar tardo-antiguo: Jerónimo de Strido Dalmatiae como referente cristiano de la tradición greco-latina

El primer tratado sobre el estilo y la estructura epistolar fue escrito durante el período helenístico por el peripatético Demetrio Falero⁷, quien presentó los apuntes prácticos sobre la epistolografía o los distintos modos de escribir epístolas. Son muy atendibles sus apostillas: “

4 “*ubique luctus, ubique gemitus et plurima mortis imago*”, VIRGILIO, *Eneida*, 2, 368, 2; en: RUIZ BUENO, Daniel, *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, BAC, 1962. (RUIZ BUENO ha realizado en esta versión bilingüe introducción y notas.)

5 *Felix Nepotianus qui haec non videt; felix qui ista non audit. Nos miseri qui aut patimur aut patientes fratres nostros tanta perspicimus.*

6 36º Pontificado: 366-384

7 Peripatético de la escuela de Teofrasto que vivió entre 345- 280 a. C.

La carta es expresión de la personalidad del que escribe, es la plasmación de su espíritu. Como en ninguna otra forma de literatura, la carta (...) se percibe como auto-revelación. La carta no debe ser larga. Entre amigos es ridículo que aparezcan largos discursos. En las cartas entre amigos, el atractivo está en el calor de la amistad, engalanada de lenguaje popular o de una 'chispa' particular"⁸.

En Roma el primer gran *Corpus Epistolar* perteneció a Cicerón con 937 cartas, de las cuales 797 fueron escritas por él mismo. Se le debe un esbozo de tipificación:

1. Carta-mensaje: La comunicación de una noticia a un ausente (según Cicerón así fue el género en su origen) Característica esencial: la *brevitas*.
2. Intercambio personal entre amigos: Puede revestir dos modalidades:
 - a. Ligera (*genus iocosum*)
 - b. De más peso (*genus grave*). Sobre acontecimientos políticos.
3. Carta- tratado: *Son meras excusas con el fin de exponer ideas sobre materia filosófica o científica y tienen como finalidad la exposición doctrinal.*
4. Epístola dedicatoria: *epístola proemio. Son introductorias a una obra literaria de más envergadura.*⁹

Al inicio del Principado, se destacó el epistolario de Séneca con 124 cartas dedicadas a su discípulo Lucilio, escritas para difundir el ideario estoico. En ellas se observa el tono íntimo que adquiere la conversación entre maestro y discípulo. Se percibe el tono elevado, sentencioso, la brillantez retórica y la ausencia de términos vulgares y arcaicos. Este estilo epistolar se abrió camino rápidamente en medios intelectuales cristianos¹⁰.

Contemporáneamente a Jerónimo de Estridón, Julio Víctor escribió *Ars Rhetorica*, obra que incluyó un apartado: *conscribendis epistolis* (sobre cómo escribir cartas), considerado la primera reflexión teórica de la tradición retórica latina sobre la escritura epistolar y que desembocó en el período medieval, poco antes del 1100, en el *ars dictaminis* (el arte del dictado de cartas)¹¹.

⁸ CASTILLO, Carmen: *La epístola como género literario: de la Antigüedad a la Edad Media Latina*. Murcia, Interclassica, 1984, p. 12.

⁹ CASTILLO, Carmen: *op.cit.*, p. 10.

¹⁰ Ídem. 6

¹¹ MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, María Teresa: *El género epistolar en la Antigüedad Tardía: las cartas de San Jerónimo*, Universidad del país Vasco, 2009, p. 61

La intelectualidad romano-cristiana: Jerónimo, la influencia de la epistolografía clásica en su posicionamiento discursivo ante los hechos político-religiosos de su tiempo

Entre la intelectualidad romano-cristiana la razón del gusto por las epístolas tiene su fundamento, tanto en la tradición greco-latina ya citada como en los mismos textos sagrados. Así, en el *Corpus Epistolar Paulino* los intelectuales cristianos prefirieron utilizar el género epistolar porque se percibía como una fórmula estética y didáctica cómoda y muy útil, cuyo marco estilístico tendía a suavizar el dogmatismo religioso que era el eje central del mensaje por difundir¹².

Con el fin de ahondar en el universo discursivo que rodeaba a la intelectualidad cristiana, bueno es volver sobre Julio Víctor, quien en su *Ars Rhetórica* da la siguiente noción: que la *epístola* (carta) sigue los preceptos del *sermo* (homilía, prédica o la palabra). Julio Víctor afirma que el discurso epistolar activa la útil ejercitación escrita y mejora las formas expresivas tanto del autor como del destinatario. Y confirma, por tanto, que en la Antigüedad tardía el dominio retórico siguió siendo pragmático y que no dejó de referirse a todos los tipos de comunicación verbal, de modo que el *rhétor* debía conseguir del discípulo su dominio de cualquier discurso, oral o escrito, oficial o privado¹³.

Es válido recordar en Aristóteles que la retórica era: “(...) *la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer*”¹⁴. La retórica formaba parte de la filosofía. La diferencia estribaba en que la argumentación retórica iba dirigida a un auditorio concreto al que se pretendía persuadir, en cambio la argumentación filosófica se dirigía a uno ideal y universal al que intentaba convencer desde bases epistemológicas¹⁵. En concreto: la persuasión connotaba consecución de un resultado práctico y el convencimiento no trascendía la esfera mental¹⁶.

En este escenario discursivo, literario y filosófico-religioso, vivió y desarrolló su obra epistolar Jerónimo nacido en *Strido Dalmatiae* en fecha controversial¹⁷. Tuvo

12 MIRANDA, Lidia Raquel: 'San Jerónimo y la primera epístola: modelo retórico de conversión', *Circe de clásicos y modernos* 11, Universidad Nacional de La Pampa, 2007, p. 196.

13 *Ibidem*

14 ARISTÓTELES: *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994, p. 173.

15 Cfr. PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 67.

16 *Ibidem*.

17 Los estudios de P. Jay, *Sur la date de naissance de saint Jérôme*, *REL* 51, 1973, 262-280, y A. D. Booth, *The Date of Jerome's Birth*, *Phoenix* 33, 1979, 346-353, y *The Chronology of Jerome's Early Years*, *Phoenix* 35,

la fortuna de asistir en Roma a la escuela de Elio Donato¹⁸ y por ello, a los estudios habituales de gramática, lectura y comentario de poetas e historiadores, de obras filosóficas, dialécticas y retóricas, así como a la declamación de *controversiae* del ámbito filosófico-retórico. Terminó de educarse en Antioquía con Apolinar de Laodicea¹⁹ y Dídimo el ciego²⁰ (entre 368-374) y en Constantinopla, donde culminó sus primeros encuentros con la teología y la lectura de los autores cristianos.

Su *Corpus Epistolar* incluye cartas escritas entre 374 y 419/20²¹ y se reconoce como un dinámico retrato del carácter vigoroso y controversial del autor²². Afronta variados temas de muy diversos ámbitos y con diferentes registros, desde la teología y el debate religioso a la sátira social, la biografía, el elogio y la crítica literaria, entre otros asuntos.

La vida de Jerónimo se nos muestra como magnífico ejemplo de la movilidad y de los logros eruditos (tanto filosóficos, teológicos, religiosos como políticos) que caracterizaron a la intelectualidad cristiana tardo-antigua. En este *Corpus Epistolar* se aprecia la magnitud de la crisis del Imperio que es vivida con intensidad, soledad y ascetismo por Jerónimo. Predominan en sus cartas los planteamientos doctrinales y los problemas de la comunidad, sin dejar de lado el vivo interés por aunar los intereses de *docere et delectare* (enseñar y deleitar). Por ello lo privado o personal pasaba a segundo plano. El didactismo de las cartas pareciera ser el eco de

1981, 237-259, sitúan el año de su nacimiento entre 345 y 347, si bien J. N. D. Kelly, *Jerome*, 1998, especifica 337-339, la adelanta a 331.

18 Aproximadamente entre 360 y 367 los humanistas atribuían a Elio Donato su refinada educación literaria (cf. E. F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore - Londres 1985, 85).

19 Teólogo y heresiarca cristiano, colaboró con Atanasio de Alejandría en las disputas cristológicas contra los arrianos. Cayó prontamente en un posicionamiento que mutilaba la persona humana de Cristo, por considerar que su espíritu o intelecto eran divinos. Se le atribuyó la herejía conocida como apolinarismo.

20 El relato de Rufino, *Historia Ecclesiastica*, 11,7: PL 21,516, ha permitido conocer su método de estudio y trabajo. "(...) se dedicaba durante noches ininterrumpidas no a leer sino a oír, para que, lo que a otros les era proporcionado mediante la vista, le fuese a él mediante el oído. Y como suele suceder que después de un trabajo de estudio llega el sueño a los que leen, Dídimo, en cambio, aprovechaba dicho silencio no para el descanso o desocupación, sino que, como una especie de animal rumiante, consideraba de nuevo el alimento recibido y lo que había llegado a conocer mediante una ligera lectura hecha por otros, lo retenía de tal modo en su memoria y en su mente que parecía que no sólo había escuchado todo lo leído, sino, más bien, que lo había grabado en las p.inas de su mente. De este modo, en breve espacio de tiempo, alcanzó tal acervo de ciencia y erudición que llegó a ser doctor de la escuela eclesiástica".

21 Año de su muerte en Belén.

22 No olvidemos que se enfrentó ante diversas temáticas tanto con Ambrosio de Milán como con Agustín de Hipona, considerados junto con él Padres de la Iglesia Occidental

una revalorización realista de su época. Como escritor, no oculta su carácter eminentemente literario, que lo convierte en todo un personaje²³.

En el *Corpus Epistolar* la difusión de asuntos clave doctrinales tuvo destinatarios directos de relevancia: los Papas Dámaso I, Inocencio I y Bonifacio I; ilustres laicos convertidos como Paulino de Nola, antiguos amigos y rivales como Rufino de Aquileya, intelectuales como el *orator* Magno o Teófilo de Antioquía, o casi discípulos muy aventajados como Agustín de Hipona, sin olvidar los grupos de mujeres de la más rancia aristocracia romana que en el siglo IV eran el principal sustento económico para la difusión del Cristianismo, pues oficiaban de mecenas de la labor intelectual y episcopal de Jerónimo, tanto en Roma como en Belén, su última estancia y en la que murió el 30 de septiembre del 420.

Su epistolario está formado por 154 cartas, de las cuales 124 son de su autoría. Todo tema tratado fusiona erudición y simplicidad. Se destacan las *consolationes* así como feroces críticas a los vicios de su época. Jerónimo se muestra especialmente severo con los numerosos hombres de iglesia corruptos y entregados al lujo y al pecado, cuyos retratos le sirven para contraponer el ideal de vida ascética y de renuncia a los falsos placeres²⁴.

Tal como se ha apreciado, la formación de Jerónimo perfiló como un intelectual de sólida formación frente a la controversia con paganos y herejes. La fuerte necesidad de conversión requería de los obispos una sólida formación retórica que los posicionara ante la circunstancia adversa. Como obispo desplegó aquello para lo que más se preparó: la traducción de la *Biblia* del hebreo al latín (versión conocida como *Vulgata*) y el posicionamiento retórico por vía epistolar: centrado en la erudición y el *sermo simplex*.

De las escuelas de retórica salieron muchos oradores políticos quienes, convertidos al Cristianismo, escribieron cartas aunque ya desde sus sitiales de obispo y desde los escritorios de sus sedes episcopales. El *rhétor* de la Antigüedad Tardía se convirtió así en obispo y la retórica siguió

23 Cfr. MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, María Teresa, *op. cit.*, p. 62.

24 *Idem*, p. 64.

siendo lo que siempre fue: una herramienta discursiva requerida y necesaria en los círculos intelectuales políticos cuanto religiosos²⁵.

La epístola LX: una *Consolatio* paradigmática. Las analogías de Jerónimo ante la muerte del presbítero Nepociano: muerte, violencia y final de tiempo²⁶

De acuerdo con el análisis de Muñoz García, Jerónimo intentó conscientemente hacer una síntesis entre la lengua y el estilo clásicos y la lengua y el estilo que se iban perfilando como propio de los nuevos tiempos²⁷. Jerónimo se preparó para ser un testigo destacado de su tiempo. Aun cuando la temática de sus epístolas es de variado espectro, la epístola LX despliega una temática contundente: las incursiones de los bárbaros han puesto al Imperio ante su hora más aciaga. Y en esta temática, el basamento discursivo de los intelectuales paganos y cristianos, si no era coincidente, al menos no difería estructuralmente.

Esta carta, conocida como *Consolatio Magna*, tiene como fin acompañar al monje obispo de *Altinum*²⁸ Heliodoro por la muerte repentina de su joven sobrino, presbítero de su iglesia y discípulo de ambos desde el intercambio epistolar y brindarle al muerto una *laudatio* (alabanza) ejemplar.

El modelo epistolar tardo-antiguo, influido por la retórica, exigía en su estructura tres partes bien destacadas:

1. Una entrada o *salutatio*, donde se aclaraba expresamente el motivo (*exordio*) del mensaje, casi siempre un tema que interesaba al remitente tanto como al destinatario.
2. Una parte central que, coincidente con lo que los retóricos llamaban el tratado, presentaba frecuentes digresiones y argumentaciones, pasajes narrativos y satíricos, en los que se intercalaban expresiones que subrayaban la fe y el afecto compartidos así como el respeto por la jerarquía

25 RAMÍREZ VIDAL, Gerardo: *La dimensión política de la retórica griega*, Universidad Autónoma de México, Retór, 1(I) 85-104, México, 2011, p. 98.

26 Versión de RUIZ BUENO.

27 MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, María Teresa, *op. cit.*, p. 67.

28 Antigua ciudad costera del Véneto, en la que se encontraba la aldea de Adria que dio nombre al Mar Adriático.

eclesiástica.

3. El final (*subscriptio*²⁹ o suscripción), ajustado por lo general al tono del resto, con elementos habituales como la evocación de la amistad recíproca y con tendencia a reiterar el asunto planteado en el exordio³⁰ (con lo cual principio y fin se aunaban con finalidad efectista desde el enfoque discursivo).

Por su condición de *Consolatio / Laudatio*, esta epístola LX deja de lado la *salutatio* y pasa firme y decididamente al desarrollo. Su urdimbre discursiva pretende:

1. Generar en el lector y sus escuchas³¹ un fuerte impacto emocional por vía de un discurso efectista. Para ello aprovecha la Oración fúnebre a Nepociano como analogía de la Oración fúnebre del Imperio Romano.

Contrapone la *laudatio* a Nepociano:

Él era el báculo de los ciegos, pan de los hambrientos, esperanza de los miserables, consuelo de los que lloraban (...) Todo su hablar y todo su convite era oír de buena gana, responder con modestia, aceptar lo recto, refutar sin acrimonia lo torcido. Más le importaba instruir que no vencer al de opinión contraria (...) ³²

con el relato de una Roma agonizante: “*Quiero repetirte las miserias de emperadores cercanos a nosotros y las calamidades de nuestro tiempo, tales y tantas que no tanto es de llorar el que no ve esta luz que nos alumbra, cuanto de felicitar el que ha escapado a tanto desastre*”³³.

2. Postular una filosofía de la Historia en la cual la caída de Roma era señal del castigo divino ante la sumatoria de pecados humanos: “*A nuestros pecados deben los bárbaros su fuerza, por nuestros vicios es vencido el ejército romano*”³⁴. Su intencionalidad retórica es clara: Jerónimo veía en la ruina del Imperio un castigo del Dios verdadero, en certero ataque al sentir pagano de aquellos tiempos³⁵, que consideraba a la crisis fruto del

²⁹ La firma.

³⁰ Exordio: Introducción, preámbulo de una obra y especialmente de un discurso.

³¹ Las cartas eran dictadas por el emisor a sus discípulos y leídas por el receptor en torno a su *scriptorium* junto con sus más cercanos hermanos en la fe, discípulos o acólitos.

³² SAN JERÓNIMO, *Cartas*, LX, 9. p. 537.

³³ Ídem, Carta LX, 15, p. 544.

³⁴ Ídem, carta LX, 17, p. 547.

³⁵ Los paganos (con Símaco por aquellos días a la cabeza), un castigo de los dioses que Roma abandonara para seguir al solo Dios cristiano.

abandono de la religión cívica ancestral.

3. Pronunciar ante la comunidad cristiana una advertencia, todo el linaje humano estaba en peligro frente al ingreso y destrucción que producían los bárbaros:

“(…) Mi alma se horroriza de hacer el recuento de los desastres de nuestro tiempo. Hace veinte y más años que, desde Constantinopla a los Alpes julianos, se derrama diariamente la sangre romana. Escitia, Tracia, Macedonia, Tesalia, Dardania, Dacia, los Epiros, Dalmacia, y todas las Panonias están devastadas, despobladas y saqueadas por godos, sármatas, cuados, alanos, hunos, vándalos y marcomanos. ¡Cuántas matronas, cuántas vírgenes de Dios y personas libres y nobles han sido escarnio (burla) de estas fieras! Los obispos han sido hechos cautivos, asesinados los sacerdotes y clérigos, derruidas las iglesias. Los altares han servido de cuadras a los caballos, las reliquias de los mártires han sido desenterradas”³⁶ (...).

Como remate discursivo, Jerónimo afirma: “Cuando prohibimos llorar la muerte de uno solo, hemos plañido a los muertos del orbe entero”³⁷.

4. Mostrar su visión antropológica acerca del bárbaro. Al respecto, conviene recordar el marco de referencia que he tomado en mis recientes trabajos sobre la otredad tardo-antigua. En ellos considero ineludible asirme al marco teórico brindado por quien desbrozó el camino del estudio, estructuración y catalogación del fenómeno de “lo bárbaro”: Ives Daugé³⁸. Este autor distingue, en la cosmovisión romana clásica, dos modalidades antropológicas de consideración del otro: el de alienidad (según la cual se aprecia al otro sin connotación peyorativa), propio del tiempo tardo-repúblicano y alto imperial, y el de la alteridad³⁹ (en que se refiere a los otros a partir de adjetivaciones excluyentes y/o peyorativas). Tal el caso de la siguiente cita del parágrafo 17 de la carta: “¡Qué vergüenza, qué estolidez de alma que raya en lo increíble! El ejército romano, vencedor y dueño del orbe, es vencido, siente pánico y se aterra a la vista de hombres que son incapaces de andar (...)”⁴⁰.

Esta breve y contundente cita connota a los bárbaros como seres monstruosos, asimilables a las bestias.

³⁶ SAN JERÓNIMO, *Cartas*, LX, 17, p. 547.

³⁷ *Idem*, LX, 18, p. 548.

³⁸ DAUGE, Yves Albert: *Le Barbare, recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.

³⁹ Cfr. Gómez Aso, Graciela, *Alienidad y Alteridad* (en prensa) Cfr. Daugé, Yves...SU POSTURA

⁴⁰ SAN JERÓNIMO, *Cartas*, LX, 17, 547

Se ha arribado a las siguientes conclusiones:

1. Que la formación retórica, filosófica y teológico-religiosa de Jerónimo se amalgamó en su epistolario y le permitió atestiguar, con erudición y sencillez, su circunstancia personal y eclesiástica ante los acontecimientos de su época.
2. Que como romano-cristiano se posicionó ante la historia desde un perfil providencialista, a partir del cual elaboró su visión filosófica de la historia: la invasión exitosa de los bárbaros era consecuencia de los vicios de los romanos. La ruina del imperio era castigo del Dios de los cristianos.
3. Que por la personalidad, deslizada en sus cartas, se lo percibe como un áspero batallador, defensor del trabajo denodado, el ascetismo y la lucha frente a los corruptos dentro del contexto interior de la Iglesia. Frente a los otros, a los bárbaros, no titubeó en considerarlos causantes directos del ocaso del mundo romano-cristiano del que él formaba parte activa y productiva.
4. Que plasmó una visión antropológica de los bárbaros a partir de un perfil de alteridad, en la cual se los connotaba como seres carentes de la condición humana, asimilables a las fieras, seres que alteraron el Imperio y que pusieron en peligro a los cristianos, sus comunidades de fe y a las Iglesias cristianas.

De acuerdo con lo observado, se percibe en Jerónimo un dejo de dolor y de impotencia ante la catástrofe de su tiempo. Su visión etnocéntrica lo alejó de aquello que tan oportunamente llamara Castellanos⁴¹ la adaptabilidad ante los otros.

Su carta LX no trasunta adaptabilidad. Otros Padres de la Iglesia, en la misma época y ante distinta circunstancia espacial -tal el caso de Agustín-, hicieron una lectura ecuménica y no excluyente del fenómeno bárbaro. Ese análisis será objeto de nuevos trabajos.

41 CASTELLANOS, Santiago. *Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana Occidental*, Salamanca, Studia Histórica. Hª Antigua, 24, 2006, 237-256.

FUENTES PRIMARIAS

- SAN JERÓNIMO, *Cartas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962 (Trad., introd. y notas de Daniel Ruiz Bueno), Carta XL.
- VIRGILIO, *Eneida*, 2, 368,
- ARISTÓTELES. *Retórica*, Trad. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994.
- RUFINO, *Historia Ecclesiastica*, 11,7: PL 21,516.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- BOOTH, A. D., *The Date of Jerome's Birth*, *Phoenix* 33, 1979, 346-353.
- --- *The Chronology of Jerome's Early Years*, *Phoenix* 35, 1981, 237-259.
- CASTELLANOS, Santiago. *Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana Occidental*, Salamanca, Studia Histórica. Hª Antigua, 24, 2006, 237-256.
- CASTILLO, Carmen. *La epístola como género literario: de la Antigüedad a la Edad Media Latina*. Murcia, Interclassica, 1984,
- DAUGE, Yves Albert, *Le Barbare, recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.
- GÓMEZ ASO, Graciela, *Alienidad y Alteridad* (en prensa, Universidad Federal de Goias).
- JAY, P., *Sur la date de naissance de saint Jérôme*, *REL* 51, 1973, 262-280.
- MIRANDA, Lidia Raquel, San Jerónimo y la primera epístola: modelo retórico de conversión, *Circe de clásicos y modernos* 11, La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa, 2007.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, María Teresa, *El género epistolar en la Antigüedad Tardía: las cartas de San Jerónimo*, Universidad del país Vasco, 2009.
- PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 2010.
- RAMÍREZ VIDAL, Gerardo, *La dimensión política de la retórica griega*, Universidad Autónoma de México, Retór, 1(l) 85-104, México, 2011.
- RICE E. F, *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore – Londres, Gredos, 1994.

Quinto Aurelio Símaco y la inmortalización de un paradigma

Quintus Aurelius Symmachus and the immortalization of a paradigm

Viviana Boch

Facultad de Filosofía y Letras. UNCUYO

Universidad Católica Argentina

vivianabocho@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de agosto 2012 Aceptado 20 de febrero de 2013

Resumen

En el presente estudio se pretende comprender los motivos por los cuales Quinto Aurelio Símaco buscó asegurar la pervivencia de los valores e ideales que conformaron la mentalidad del *ordo* senatorial, “la mejor agrupación del género humano” (Símaco, *Cartas*, L I, 52), patrocinando ante las autoridades imperiales la reposición del altar de la Victoria en la Curia de Senado romano. Este trabajo se basa en el análisis de la tercera *relatio* simaquiana referida a la temática investigada. A partir de la lectura crítica de tal documentación, se intentará inferir el verdadero alcance de los sucesos relacionados con la defensa de los valores tradicionales del *ordo* senatorial inmersa en la compleja problemática religiosa, social y política de la cuarta centuria.

Palabras claves: Aristocracia - paradigma - tradición - Senado romano

Abstract:

The present study aims to understand the reasons why Quintus Aurelius Symmachus sought to ensure the survival of the values and ideals that conformed the mentality of the senatorial *ordo*, “the best grouping of mankind” (Symmachus, *Letters*, LI, 52), supported in front of the imperial authorities the replenishment of the altar of Victory in the Roman Senate Curia. This work is based on the analysis of the third *relatio* simaquiana referred to the subject investigated. From the critical reading of this documentation, we will try to infer the true extent of the events related to the defense of the traditional values of the senatorial *ordo* immersed in a complex problematic in religious, social and political life of the fourth century.

Key words: Aristocracy - paradigm - tradition - rRman Senate.

A su óptimo padre Quinto Aurelio Símaco, cuestor, pretor, pontífice mayor, gobernador de Lucania y Brucio, conde de tercera clase, procónsul de África, prefecto de la Urbe, cónsul ordinario, orador elocuentísimo.¹

Con estas palabras Memio recordaba a su padre Quinto Aurelio Símaco² en una inscripción póstuma. En ella destacaba su eximia condición religiosa, política y social. Efectivamente Símaco había logrado los más altos cargos en la administración imperial, además de merecer ser recordado por su extraordinaria capacidad oratoria. A través del tiempo es identificado como sumo senador, perfecto orador y padre de la Patria. En este estudio se intentará comprender la relevancia de su figura y el alcance de su influencia histórica en la dialéctica propia del devenir histórico de su época y en concreto en lo referente a la problemática suscitada en torno a la restitución del Altar de la Victoria en la Curia del Senado romano. En un ambiente político y cultural lleno de contradicciones y conflictos religiosos, donde se contemplaban momentos de intranquilidad e inquietudes espirituales que se caracterizaban por los avances de los ideales cristianos, se desarrolló la vida y obra de este apasionado representante de la aristocracia senatorial pagana.³

La figura de Símaco trascendió su tiempo. El destino lo llevó a desempeñar un papel singular ya que, desde su juventud y a pesar de poseer un rango senatorial relativamente reciente, se dedicó a la defensa de los ideales tradicionales y de la supervivencia histórica del Imperio, cimentado en el respeto por la *religio*, el *ius* y el *mos maiorum*. Intentó conservar la vigencia inmortal de la gran *urbs* llamada, por designio divino, a la conquista del mundo en beneficio de toda la humanidad. Por dicha tarea, se convirtió en un auténtico paradigma para el futuro. A través de sus escritos, en particular sus discursos, el fluir de la idea de la Roma *aeterna* se hizo sentir con renovada fuerza en los últimos años de la cuarta centuria.

Un senador al servicio de la romanidad

Símaco encarnó el modelo de perfecto senador-orador, capaz de garantizar la pervivencia de la mentalidad netamente romana e infundir a los

1 CIL VI, 1699, en VALDÉS GALLEGO, José Antonio. Introd., trad. y notas, en: SÍMACO, *Cartas*. Gredos, Madrid, 2000, p. 9, cita 11.

2 Quintus Aurelius Symmachus Eusebius nació en Roma alrededor del 340, en el seno de una familia poseedora de una importante fortuna inmobiliaria pero sin demasiado prestigio social. Sus miembros habían pertenecido al orden ecuestre hasta la época de Constantino en que ascendieron al grupo de los clarísimos. En cuanto a sus antecesores inmediatos, se tienen solo referencias a la trayectoria política de su abuelo, Aurelio Valerio Tuliano Símaco, que alcanzó el consulado en el 330 y de su padre Lucio Aurelio Aviano Símaco, prefecto de Roma en 364-365, cónsul, Pontífice Mayor, *Quindecimvir sacris faciendis*, cabeza de una embajada enviada por el senado romano al emperador Constancio II en el 361. Se encuentran claras referencias a su figura en los estudios prosopográficos realizados por JONES, Arnold Hugh; MORIS, John Robert. *The prosopography of the Later Roman Empire*, AD 260-395. Vol. I, Cambridge, University Press, 1971, pp. 865-870.

3 CODOÑER, Carmen (Ed.): *Historia de la literatura latina*. Cátedra, Madrid, 2ª ed., 2007, pp. 659-660.

miembros del *ordo* senatorial un amor profundo a la gloria imperial de Roma universal y unificadora del orbe. Más allá de sus diversos cargos políticos y de sus funciones religiosas, llevó a cabo su tarea más importante como orador en el ámbito senatorial. Sin duda, Símaco fue el orador más destacado de su tiempo y se enfrentó, con notoria habilidad, a los opositores de sus proyectos. Se transformó en un modelo para imitar por las generaciones futuras. Su elocuencia, acompañada por el equilibrio personal y el dominio de la diplomacia, lo había convertido en pilar fundamental para quienes defendían las prerrogativas del *ordo* senatorial. Había llegado a la perfecta oratoria, que en su época equivalía a alcanzar la perfección de la *romanitas* y por lo tanto de la *humanitas*. Con Vetio Agorio Pretextato, máximo exponente del sentir religioso, filosófico y místico, supo conformar una dupla eficaz.⁴ Cada uno contribuyó a mantener un frente estratégico, sólido y vital de resistencia frente a los multifacéticos cambios de su tiempo. En este objetivo contaron con la participación activa de Virio Nicómaco Flaviano, quien aportó el componente armado al desarrollo de los acontecimientos. En el caso de Símaco buscó revitalizar, mediante su retórica oral y escrita, la permanente vigencia de la autoridad senatorial, depositaria del misterio de la eternidad de Roma. De esta manera, pensaba asegurar a la gran *Urbs* su supervivencia histórica, en armonía con el designio divino que la hacía inmortal.⁵

Los escritos de Símaco⁶ representan la fuente más significativa para interpretar la direccionalidad teórico-práctica en que se movía la refundación del *ordo* en el siglo IV. En ellos, intentó recoger y unificar el patrimonio de la *sapientia maiorum*, de la cual derivaba la conducta virtuosa del *optimus civis*. Para él, la fidelidad a la verdadera sabiduría romana se fundaba en el cuidado de los escritos religiosos de autores ejemplares. La rigurosa adhesión simaquiana a la cultura romana clásica lo convirtió en auténtico difusor de los principales lineamientos del pensamiento tradicional. Símaco supo ser la figura austera, expresión del *priscus mos* y de la *prisca virtus* romana, transmitida por los antiguos.⁷

4 Cfr. VIOLA, Loris. M. A.: *Quinto Aurelio Simmaco. Lo Splendore della Romanitas. La perfezione dell' uomo religioso romano-italiano e la costituzione della civiltà universale della Pace*. Victrix, Roma, 2010, p. 81-82. La formación de Símaco estuvo orientada principalmente a la adquisición de conocimientos gramaticales y jurídicos, a los cuales añadió conocimientos filosóficos necesarios para desempeñarse como orador y, por lo tanto, desenvolverse con idoneidad en los ámbitos civil y religioso. Pero en filosofía se limitó a conseguir los saberes esenciales en función de una mayor fidelidad al *mos maiorum* y en vistas a lograr una imprescindible idoneidad personal.

5 Cfr. *Ibid*, p. 69.

6 Los escritos simaquianos están constituidos por tres tipos de obras: las cartas suman algo más de novecientas agrupadas en diez libros aunque del último se conservan solo dos. Los informes, cuarenta y nueve, dan cuenta de su gestión como Prefecto de la Urbe. De los discursos se conservan ocho, tres son panegíricos dirigidos a emperadores; uno a su padre y los demás, a personajes diversos. Existen otros escritos de los cuales solo han quedado fragmentos. Cfr. VALDÉS GALLEGOS, José. Antonio. op. cit., pp. 14-15.

7 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., pp. 80-81.

Asimismo, fue un ferviente defensor de valores no solo religiosos sino también vivenciales que tuvieron sus raíces en el pensamiento clásico⁸. El desempeño de sus funciones políticas⁹ y su fama de orador determinaron que fuera designado por sus colegas como *princeps senatus*. Fue el personaje paradigmático de una época que puede ser considerada como fronteriza, en la cual se utilizaron mecanismos de integración de pasado a presente y de presente a pasado que pretendían mantener a ultranza el predominio político, religioso, cultural y social de la elite senatorial.

La frenética actividad política de Símaco, así como su nutrida producción escrita, permite comprender su relevancia tanto como su protagonismo en los acontecimientos políticos de su tiempo. El *corpus* de sus escritos muestra una imagen multifacética que difunde la mentalidad propia de su grupo. En sus escritos puso el acento en defender las prerrogativas, la *auctoritas* y las competencias del *ordo*. La principal trascendencia histórica de su obra se encuentra en su conjunto y en lo que manifiestan acerca de los valores de la elite de la Roma del siglo IV. Su mensaje consiste en transmitir que los aristócratas de la época compartían una cultura bien delimitada y que, necesariamente, debía ser mantenida.¹⁰ Tales apreciaciones serán examinadas de manera particular al abordarse la tercera *relatio* escrita por el senador.

La inmortalización de un paradigma

En la cima de la colina se levantaba el recinto de la Victoria y le realizaban también sacrificios durante todo el año, que en mi época los Romanos todavía le ofrecían.¹¹

Con estas palabras Dionisio de Halicarnaso hacía referencia a la presencia en Roma de esta diosa, apoyándose en una tradición según la cual el héroe Evandro¹² le habría consagrado un altar en el Palatino. Si en realidad Victoria

8 PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio. RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel. J. "Imagen y realidad de la mujer en un aristócrata del siglo IV: Símaco", en: *Studia historica, Historia antigua*, 18, (pp. 315-330), 2000, p. 315.

9 Su trayectoria política fue la propia de un aristócrata del siglo IV. Su carrera se inicia con la gobernación de Brucio y Lucania, fue procónsul de África. En la base de una estatua en el Celio figura una inscripción con la que el hijo honra al padre y en la cual se enumeran los cargos que ha desempeñado, entre los más destacados los de cuestor, pretor, cónsul y prefecto urbano.

10 Cfr. HEATHER, Peter. *La caída del Imperio Romano*, Trad. castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Crítica, Barcelona, 2ª ed., 2011, p. 39.

11 DIONISIO DE HALICARNASO, I, 32, 5. Dionysius of Halicarnassus: *The Roman Antiquities*. With an English Translation by Earnest Cary. On the basis of the version of Edward Spelman In seven Volumes, 1, Harvard University Press, MCMLX, p. 105.

12 En el libro 8, Virgilio muestra a los troyanos llegando a Palanteo, colonia que había sido fundada por el legendario Evandro, luego de haber tenido que abandonar su ciudad natal en Arcadia. Eneas y Evandro

era venerada en época tan lejana, su instalación en el Palatino era anterior a la fundación de Roma, surgida con tan buenos auspicios; por eso se explican con notable claridad las analogías existentes entre la Nike griega y la Victoria romana.¹³ Desde el punto de vista histórico, el culto romano se comprueba a partir del 294 cuando el cónsul Postumio Megelo le dedicó un templo en el Palatino. A partir de entonces, numerosos documentos y monedas reproducen las imágenes de Victoria. En 217, luego de la batalla de Trasimeno, Hierón II envió a Roma una de oro de 220 libras de peso,¹⁴ según consta en los relatos de Tito Livio: “En primer lugar para el séquito de omen traían una Victoria dorada de doscientas veinte libras de peso que les pidieron a los romanos aceptar y guardar y ser suya para siempre.”¹⁵ Más adelante menciona su destino:

(...) y a esa diosa le dedicaron y asignaron el Capitolio, el templo de Júpiter Optimus Máximus para que sea su asiento. Establecida en esa ciudadela de Roma sería llena de gracia y propicia para los romanos.¹⁶

La Victoria simbolizaba el éxito en la guerra pero también la participación triunfante en la vida civil. Era una divinidad alegórica y un punto de referencia firme para la actuación humana. En el siglo III a.C. se le erigió un templo en el Capitolio. Después de sus campañas de Oriente Sila le consagró un nuevo santuario. Esta diosa logró mayor preponderancia en la época de Augusto, en el contexto de su proyecto político y como símbolo de la religión romana. Con esta imagen¹⁷ se

recorren la ciudad, caminando desde el ara Máxima hasta la casa del segundo en el Palatino. El mantuario presenta a Evandro como *Romanae conditor arcis*, fundador de la ciudad romana; su asentamiento es el núcleo del Palatino de Rómulo y de Augusto. De acuerdo con el relato de Evandro, los habitantes primitivos eran incivilizados. Con la llegada de Saturno, que simboliza el primer estadio en la evolución hacia la civilización y la cultura, se radicaron en ciudades, recibieron leyes y sus tierras fueron llamadas Lacio porque Saturno, según la versión de Virgilio, exiliado del Olimpo, encontró en ellas un lugar para refugiarse. Se inició entonces la edad de oro luego de la cual hubo una larga etapa caracterizada por guerras y rapiña. La llegada de Eneas fue el último eslabón de una serie de migraciones. Cfr. CABALLERO, María Elena. “La prehistoria de Roma en el libro 8 de la *Eneida*”, en: *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua 1*. Córdoba, Encuentro grupo Editor, (pp. 380-389), 2007, p. 382.

13 GUILLÉN, Jorge: *Urbs Romana. Vida y costumbres de los romanos*, t. III, Sigueme, Salamanca, 1985, p. 280

14 Cfr. HUBENÁK, Florencio. “El affaire del Altar de la Victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad pre-cristiana”, en: *Semanas de Estudios Romanos*. Instituto de Historia Vice-rectoría de Investigación, Vol. XIII, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, (pp. 223-254), 2006, p. 228.

15 Cfr. TITO LIVIO: XXII, 37, 5. *Livy. With an English Translation by B. O. Foster*. In fourteen volumes, Harvard University Press, MCMXLIX, p. 323.

16 Ibid. XXII, 37, 12.

17 Esta estatua consistía en la imagen de una diosa coronada de laurel llevando en una mano una palma y en la otra una rama de olivo, era alada y estaba suspendida en el aire bajando del cielo, con los pies descalzos y una túnica con vistosos pliegues. Augusto hizo rodear el globo con dos capricornios correspondientes a su horóscopo. Cfr. HUBENÁK F: op. cit., p 229. Prudencio agregaba, en boca de Símaco, detalles de sus características: (...) *la dorada Victoria extiende sus blancas alas en el templo de mármol y se levante formada por muchos metales* (...). Prudencio: *Contra Símaco*, L II, 20-35. PRUDENCIO, Aurelio. *Obras Completas*, B. A. C, Madrid, MCML, p. 413.

relacionaban con el general victorioso y la idea de la eternidad de Roma. Octavio la instituyó como protectora del Imperio, luego de la batalla de *Actium* y en 31 a. C. la trajo desde Tarento, dedicó el ara de la Victoria¹⁸ el 28 de agosto de 29 y la colocó en la *Curia Iulia* del senado romano. El ara y la mencionada estatua, instaladas ritualmente, fueron animadas por la disciplina de los sacerdotes romanos en el instante de su consagración. En ellas se encarnaba toda la mística del Imperio y el lazo que unía a los dioses de Roma con el emperador, sus logros militares y con el senado. En la Victoria Augusta se sintetizaba el *Misterium Imperii* y su dimensión metafísica. Augusto era entendido como el poseedor de la *Venus Victrix*, y de la Victoria, lo que equivalía a actualizar su numen como el de Júpiter.

En su apoteosis se manifestó como dueño de la sustancia gloriosa divina. La presencia del ara y de la diosa Victoria en el ámbito senatorial era insustituible, pues en ella radicaba un poder sacral eficaz, que podía quedar sin efecto si se retiraba, quedando por ende en peligro la salud pública.¹⁹

Desde entonces presidía las reuniones senatoriales y sus miembros le rendían culto prendiendo incienso al ingresar en la sala. De esta manera juraban fidelidad a las leyes y en suma, al emperador.²⁰ La estatua fue decorada con trofeos traídos de Egipto conmemorativos del triunfo en *Actium*, como señalaba Dión Casio:

Después de terminar esta celebración el César dedicó el templo de Minerva llamado también Calcídico y el Curia Iulia que había sido construido en honor a su padre. Después él erigió la estatua de la Victoria, la cual todavía existe, lo que puede significar que fue por ella que recibió el Imperio. Había pertenecido

18 La consagración de este altar, celebrando los triunfos del príncipe, encarnaba el retorno a la Edad de Oro y a los tiempos de Saturno. En cuanto a sus relieves se destaca un extraordinario simbolismo. A la derecha de la entrada occidental, panel sur, estaban representados Eneas y Julo Ascanio con el sacrificio de la cerda de Lavinio a los Penates. A la izquierda, lado norte, la loba con los tradicionales gemelos es observada por Marte y Fáustulo. En la otra entrada, lado oriental, dos relieves representaban en el panel meridional a Venus con dos niños sobre su regazo mientras en la septentrional, aparecía la diosa Roma sentada sobre las armas entre el *Genius* del senado y el del *populus*, entre el Honor y la Virtud. En los muros largos, importantes grupos de procesiones dirigidas hacia la entrada occidental del monumento, recordaban la ceremonia de la inauguración por parte de Augusto. En el friso meridional figuraban los sacerdocios mayores y los miembros de la familia imperial; en el septentrional, aparecían otros sacerdotes representantes del *populus* romano y de sus dirigentes. Finalmente, otro friso del altar mostraba una procesión de animales dispuestos para el sacrificio atendido por vestales y otros personajes. Cfr. MARCÓ SIMÓN, Francisco. "Mito y bipartición simbólica del espacio en el Ara Pacis y el Forum Augustum". MARCÓ SIMÓN, Francisco, PINA POLO, Francisco, REMESAL RODRÍGUEZ, José. (EDS.), en *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Universitat de Barcelona, Barcelona, (pp. 105-118), 2002, pp. 108-110. Es muy interesante cómo el autor analiza el simbolismo en tales representaciones, por lo cual se sugiere su lectura.

19 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., p. 151

20 Cfr. MAZZARINO, Santo: "Tolleranza e intolleranza: la polémica sull'ara della Vittoria", en: *Il basso Impero. Antico, tardico ed era costantiniana*, T. I, Dedalo, Bari, 1974, p. 340.

a la gente de Tarentum que fue traída a Roma, y puesta en la cámara del senado y cubierta con los caprichos de Egipto.²¹

Durante el desarrollo de la historia imperial, Victoria se convirtió en una divinidad muy venerada, pues revivía el espíritu guerrero y heroico de la ciudad, unida profundamente a la fundación del Imperio por obra de Augusto.²² Esta estatua, colocada en la Curia senatorial, era el símbolo augural de la fortuna de Roma.²³

Las representaciones de esta diosa se encontraban con frecuencia en medallas relacionadas simbólicamente con el culto imperial. Resulta llamativo que esta característica de las medallas se repetía en las correspondientes a la coronación imperial hasta la época de Constantino, sin prolongarse. La Victoria había dado nacimiento al Imperio y, por lo tanto, debía asegurar su continuidad, garantizando el poder triunfal de los emperadores de manera permanente. Así como la Victoria constituía un símbolo del Imperio, los rituales relacionados con ella fueron actos de auténtico homenaje político, más que de adoración meramente religiosa.²⁴

Las primeras manifestaciones en contra de su culto se remontan a la época de Heliogábalo. Este emperador, sacerdote del culto solar de Emesa, había hecho poner en la Curia, sobre la estatua de la divinidad un gran ícono, simbolizando que los sacrificios estarían dirigidos a su dios. Así comenzó un claro proceso de pérdida de la hegemonía de su culto.²⁵

La problemática histórica planteada en relación con la polémica del altar de la Victoria, determinó la defensa de su permanencia en el interior de la Curia senatorial, fundamentada por Símaco y argumentada en su contra por Ambrosio de Milán²⁶ y estuvo contextualizada en una serie de acontecimientos puntuales.

21 DIÓN CASIO. L, LI, 22, 1-2. *Dio's Roman History. With an English Translation by Earnest Cary. On the basis of the version of Herbert Baldwin Foster.* In nine volumes. Harvard University Press, MCMLV, p. 63.

22 Cfr. GUILLEN, Jorge: *Urbs Romana. Vida y costumbres de los romanos*, T. III, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 281.

23 Cfr. CANFORA, Fabrizio: *Simmaco e Ambrogio o di una antica controversia sulla tolleranza e sull' intolleranza.* Adriática, Bari, 1970, p. 26.

24 Cfr. HUBEŇÁK. Florencio: "El affaire del Altar de la Victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad". op. cit., p. 231.

25 Cfr. DI BERARDINO, Angelo: *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana. I (A-I)*, Institutum Patristicum Agustinianum; Sígueme, Roma, Salamanca, a de ed, 1998. pp. 88-89.

26 Ambrosio nació en Tréveris probablemente en 337 o 339. Perteneció a una destacada familia aristocrática romana. Fue hijo de Aurelio Ambrosio, hombre vinculado a la burocracia imperial y que había ocupado el cargo prefecto de las Galias. Existe la posibilidad de que Símaco y Ambrosio fueran parientes, pues ambos pertenecían a la familia senatorial de los Aurelios. Como todos los jóvenes de noble origen, recibió una esmerada formación cultural; estudió gramática, retórica, filosofía y derecho. Como puede constatar en sus escritos posteriores, demostró tener amplios conocimientos de los autores clásicos como Virgilio, Cicerón, Salustio, Séneca, Homero, Platón, Jenofonte. De acuerdo con su formación había iniciado una importante carrera política, costumbre en

El debate de este asunto no quedó reducido a las argumentaciones de Símaco, el obispo Ambrosio de Milán respondió a ellas con la presteza y el rigor que exigían las circunstancias. El análisis de dicha respuesta, su repercusión y la vinculación entre ambas será motivo de un próximo estudio por razones de espacio.²⁷



Estatuilla en bronce de la diosa Victoria 70-80. Brescia. Museo Cívico.

En el 357 Constancio hizo quitar de la Curia el altar de la Victoria y posiblemente también su imagen, con motivo de su viaje a Roma. Esta medida quedó sin efecto cuando fue restituida por el emperador Juliano, de acuerdo

las familias prominentes de la época. Una vez muerto el obispo de Milán Auxencio, fue proclamado obispo por clamor popular. Este hecho cambió el rumbo de su vida y comenzó a partir de entonces, una esmerada actividad al servicio de la Iglesia. Un pormenorizado estudio sobre su relevancia política y religiosa se encuentra en HUBENÁK, Florencio. "Religión y política en Ambrosio de Milán". *Revista Española de Derecho Canónico*, 57, 149, Universidad Pontificia de Salamanca, (pp. 441-487), 2000. Para estudiar la influencia en Ambrosio de los autores clásicos se recomienda BARDY, Gustave. *La question des langues dans l'Église ancienne*. Études de Théologie Historique. I, Beauchesne, Paris, 1948, p. 51 y ss.

27 Las fuentes fundamentales para estudiar en profundidad tanto la defensa pagana como la oposición cristiana a tal conflicto, se encuentran en los documentos mencionados: la tercera *relatio* escrita por Símaco y en las epístolas LXXII y LXXIII redactadas por el obispo milanés. Más allá de la problemática concreta, estos textos trascienden el conflicto. A través de ellos, se evidencian los sentimientos, las expectativas; en síntesis, las mentalidades de uno y otro grupo que dominaban el panorama de la época.

con su política favorable al paganismo y a la revitalización que promovió de su aparato cultural. Con posterioridad se produjo un nuevo retiro de dicho altar, en el marco de la política anti-pagana instaurada por Graciano. Los senadores paganos encomendaron a Quinto Aurelio Símaco el envío de una nota formal de queja por tal decisión, ya que su falta se consideraba agravante para la religión y las costumbres tradicionales. Por su parte el obispo de Roma, Dámaso, hizo llevar a Ambrosio de Milán otra queja a la corte de parte de los senadores cristianos²⁸, conocida como carta LXXII, en la cual manifestaban su disconformidad por las medidas adoptadas por la facción pagana y presentaban sólidos argumentos. La muerte de Graciano producida poco después, facilitó el camino para que los senadores acaudillados por Símaco, prefecto de la urbe, volvieran a insistir con su petición al emperador, en este caso, Valentiniano II, en presencia de quien leyó su famoso alegato conocido como tercera *relatio*. La profundidad de este texto conmovió al consistorio imperial, por lo cual Ambrosio debió pedir una copia y redactar un contundente alegato para contrarrestarla,²⁹ conocido como Carta LXXIII.

Quinto Aurelio Símaco heredó de su padre una especial admiración por la diosa Victoria, como queda testimoniada en una inscripción epigráfica de la época, documento que manifiesta la continuidad en la devoción a esta deidad en la familia de los Símaco, tradición que se evidenció en la mencionada argumentación: “A la Victoria Augusta, compañera de nuestros señores y príncipes, el senado del pueblo romano. La curó y la dedicó Lucio Aurelio Símaco, senador, ex prefecto de la Urbe.”³⁰

A pesar de su elocuencia y por influencia del obispo milanés Ambrosio, el emperador negó el pedido. Nuevas peticiones en este sentido realizó la facción senatorial pagana frente a Teodosio, sin éxito, y luego durante la efímera usurpación de Eugenio, quien finalmente accedió a lo solicitado, mientras Teodosio aumentaba su política legislativa contraria al paganismo. En el 400, según se deduce del relato de sus contemporáneos, fue repuesto en el senado romano el altar de la Victoria, en momentos de extrema amenaza bárbara contra el Imperio y fue aparentemente destruida durante el saqueo de Roma del 410. En 435, Teodosio II y Valentiniano III

28 Es posible que en el senado existiera una mayoría de senadores cristianos, pero esta era tímida e indecisa, con miedo a comprometerse, y el día en que debían apoyar su fe prefirieron permanecer en su casa. Así dejaban a la minoría pagana firme y compacta la toma de tales decisiones ya que, en concreto, contaba con mayor número de asistentes. Cfr. BOISIER, Gastón. *El fin del paganismo. Estudios sobre las últimas luchas religiosas en el S. IV.*, Jorro, Madrid, 1908. p. 288.

29 Cfr. HUBEŇÁK, Florencio. “El affaire del Altar de la Victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad”. op. cit., p. 240.

30 CIL VI, 31403, Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., p. 151

dieron por finalizado el problema por medio de un nuevo edicto de prohibiciones que ha quedado consignado en el Código Teodosiano L. XVI, 10, 25.³¹

En el contenido de la tercera *relatio* simaquiana, se encuentra la suma de los conocimientos del orador y los fundamentos de su pensamiento político y religioso. Como vocero y representante por excelencia del senado, expuso su defensa de los más augustos símbolos de la tradición, forzado por las medidas imperiales adversas al culto romano y cada vez más proclives a la protección del cristianismo. No se ocupó solamente de preservar los intereses económicos de la elite senatorial;³² se preocupó de los asuntos vinculados al *ius sacro*, al *ius divino* y por lo mismo a los temas relacionados con la perennidad de Roma y a su misión providencial.

La noción de la eternidad de Roma se encontraba cuestionada en este conflicto, entendida desde una lógica esencialmente romana. La relación entre orden trascendente e inmanente que constituía la misma esencia de la romanidad, su misión en el mundo, así como su perdurabilidad en el tiempo, se veía amenazada con la desaparición de este símbolo que representaba el fundamento de la tradición. Pasado, presente y futuro se unían en el altar y la imagen alada de la Victoria transmitía el mensaje de un Imperio universal e imparcial, abarcador de todas las particularidades y localismos, responsable, por designio divino, de la unificación del orbe en beneficio de toda la humanidad. En opinión de L. M. A. Viola, la presencia de este emblema en la Curia implicaba la permanencia del orden divino en el orden civil; como es sabido, el *ius civil* romano procedía del *ius divino*, mediante el *ius sacro*. Por lo tanto, el acto sacrílego que implicaba el retiro del altar, determinaba la ruptura de la *pax deorum hominumque* lo que significaba que no podía hacerse inmanente ni concretarse dicha *pax*. Según esta noción, el orden del devenir se conformaba de acuerdo con el orden divino. Para este autor, la inmanencia del orden divino, en la temporalidad de la Roma real, contenía un pacto que se quiebra y queda roto si no se mantenía a través del respeto y el riguroso cumplimiento del culto. Para el *populus* romano, el culto debía ser sostenido por el erario público, respetando de esa manera el *ius sacrum*.³³

31 Un pormenorizado análisis de estos sucesos y de las fuentes que a ellos hacen referencia, se encuentra desarrollado en las recientes investigaciones llevadas a cabo por Florencio HUBENÁK y Francisco MARSHALL, en sus respectivos trabajos: "El affaire del Altar de la Victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad", op. cit., pp 223-254 y "O Altar Da Vitória em Roma: espaço e sacralidade", en: *Semana de Estudos Romanos*, Vol. XII, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, pp. 185-195, 2004.

32 En contra de esta opinión se encuentra el estudio de PASCHOUD, François. "Reflexions sur l'idéal religieux de Symmaque", en: *Historia XIV* (pp. 215-235), 1965, p. 235, al cual ya se ha hecho referencia en capítulos precedentes y en el que sostiene que los verdaderos motivos movilizados deben buscarse en los deseos de mantener privilegios económicos y sociales.

33 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., pp. 125-126.

La legislación antipagana implementada por los príncipes cristianos, ponía en riesgo ese sutil equilibrio entre mundo inmanente y trascendente que aseguraría la *pax deorum* y con ella, la subsistencia histórica del Imperio. Estas ideas se encontraban plasmadas con claridad en la tercera *relatio* de Símaco en la cual el orador, como vocero indiscutido de su grupo, transmitía a Valentiniano II en Milán sus inquietudes: “Tal como el ilustrísimo senado que es siempre vuestro ha sabido que los vicios han sido sometidos por las leyes.”³⁴ Es posible que este comentario se refiera a la conocida investigación que realizaría Pretextato a propósito de los abusos a los que eran sometidos los templos paganos.³⁵ En este estudio se busca destacar la puesta en marcha de una estrategia tendiente a mantener los factores de continuidad capaces de identificar su papel protagónico en Roma, que se evidenció en dicho escrito.

En su exposición, Símaco se proponía enlazar las responsabilidades que competían tanto a magistrados como al senado y al mismo príncipe por salvaguardar los intereses de la patria.

Desempeño por lo tanto una función doble: como prefecto vuestro, expongo los asuntos públicos y como legado de los conciudadanos os confío sus encargos. No hay aquí ninguna disensión en las voluntades (...) con razón persigue el senado a aquellos que han antepuesto vuestro poder a la fama del príncipe. Por otro lado, nuestra labor vela por vuestra Clemencia. Efectivamente ¿a quién favorece vuestra defensa de las instituciones de los antepasados, de las leyes y del destino de la patria más que a la gloria de la época? Tal gloria es más importante desde el momento en que entendáis que no os es lícito hacer nada contrario a la tradición de nuestros padres.³⁶

En este texto, Símaco hacía referencia a que su designación y su encargo eran producto de un acuerdo general en el senado romano. En su planteo, se observa un marcado énfasis en la necesidad de restituir la situación jurídico-religiosa vigente durante siglos con la finalidad de continuar realizando las acciones propiciatorias capaces de asegurar la prosperidad de Roma. Incluso en las últimas líneas, con extraordinaria elegancia, elocuencia y habilidad diplomática, intentó convencer al príncipe para que no fuera intransigente en materia religiosa y por ello le solicitaba que su evidente preferencia religiosa no lo condujera a perjudicar el culto arcano sobre el cual se apoyaba la subsistencia del Imperio.³⁷

34 SÍMACO. *Informe* 3, 1.

35 En coincidencia con esta observación se encuentra la opinión de José Antonio VALDÉS GALLEGOS: *Introd., trad. y notas*, en: SÍMACO. *Informes y Discursos*. Informe 3, nota 12, p 36.

36 SÍMACO, *Informe* 3, 2.

37 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., p. 127.

Por consiguiente reclamamos la situación de los cultos que durante mucho tiempo fue beneficiosa para el Estado. No hay duda de que podrían enumerarse príncipes de una y otra doctrina, de una y otra creencia. De ellos los más antiguos practican los ritos de nuestros padres, los más recientes no los suprimieron. Si el culto de los antiguos no sirve de modelo, que sirva el disimulo de los más próximos.³⁸

A continuación, destacaba la importancia de la presencia de la Victoria como garante de los triunfos frente a los enemigos externos, que aseguraron a Roma su grandeza; por consiguiente serían nefastas las consecuencias del abandono de su culto.³⁹

¿Quién es tan allegado a los bárbaros que no reclame el ara de la Victoria? Somos precavidos con respecto al futuro y evitamos los portentos producidos por cambios de situación. ¡Que por lo menos se devuelva a su nombre el honor que se ha denegado a su numen! Vuestra Eternidad debe mucho a la Victoria y aún le deberá más. Que rehúsen esta fuerza aquellos a quienes no haya beneficiado nada; no abandonéis vosotros un patrocinio favorable a los triunfos.⁴⁰

Para Símaco el culto a dicha diosa constituía la base sólida sobre la cual se apoyaba la felicidad imperial; es decir, el símbolo perfecto del favor divino. Su mantenimiento era la expresión fidedigna del respeto por el *mos maiorum*, por la tradición, en la que había sido educado.⁴¹

(...) lo apropiado hubiera sido abstenerse por lo menos de tocar los ornamentos de la curia. Conceded, os lo ruego, que en nuestra vejez dejemos a la posteridad lo que recibimos de niños. Es grande el amor a la tradición. (...)⁴²

En el alegato se expresaban ideas esenciales para comprender la dinámica de los comportamientos senatoriales: la supresión del altar implicaba eliminar el sitio preciso donde los senadores juraban obediencia a sus emperadores y en suma, su fidelidad a Roma. El compromiso con la divinidad quedaba de esta forma oficializado y aseguraba el mantenimiento de la concordia pública y la responsabilidad senatorial con el bienestar del Imperio. Identificados con el genio de Roma, los senadores fundan sobre él la autoridad de sus decisiones. Este acto ritual aseguraba el favor divino, además actualizaba la soberana potencia de la cual procedía la auctoritas patrum. Conforme con estas apreciaciones, Símaco puso

38 SÍMACO. *Informe* 3, 2.

39 Cfr. VIOLA, Loris. M. A.: op. cit., pp. 127-128.

40 SÍMACO, *Informe* 3, 3.

41 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., p. 128.

42 SÍMACO, *Informe* 3, 4.

en tela de juicio las acciones contrarias a la tradición ritual, que comprometían seriamente el bienestar general:⁴³

¿Con sacrilegio se aterrorizará a un espíritu falaz para que no mienta en sus testimonios? No hay dudas de que Dios lo llena todo y de que no hay ningún lugar seguro para los pérfidos, pero tiene grandísimo poder con vistas a que se tema delinquir verse también abrumado por la presencia de un numen. Aquella ara guarda la concordia de todos, aquella ara está en armonía con la fe de cada uno, y nada otorga más autoridad a *nuestras resoluciones el hecho de que el estamento lo decida todo como quien ha realizado un juramento*.⁴⁴

En los siguientes pasajes, Símaco destaca la figura de aquellos príncipes que no transgredieron el espíritu de la *religio* tradicional y actuaron conforme a los cánones habituales. En concreto, al referirse a Constancio, enfatiza su prudencia y su capacidad política evidenciada en el respeto por los antiguos cultos, los colegios sacerdotales y, sobre todo, en el mantenimiento de las ceremonias romanas que, como Pontífice Máximo, estaba obligado a sostener.⁴⁵ En las líneas siguientes recalca una idea que había presentado en párrafos anteriores:

(...) siguiendo al alegre senado por las vías de la Urbe eterna, contempló con plácido semblante los santuarios, leyó los nombres de los dioses inscriptos en los frontones, preguntó por los orígenes de los templos, manifestó su admiración por sus fundadores y, aunque personalmente él era seguidor de otros cultos, preservó éstos para el Imperio.⁴⁶

Por otra parte, instaba a las autoridades a no transgredir el orden divino establecido en el orbe y cuyo sostenimiento aseguraba la protección para cada ciudad. Explicita la concepción romana que sostenía la existencia de un pacto entre dioses y hombres, en el que se cimentaba la armonía y el beneficio público:

La inteligencia divina ha asignado a las ciudades cultos diversos para su protección; (...) Está además el interés que es lo que más une al hombre con los dioses. En efecto cuando todo razonamiento está vedado, ¿de dónde puede provenir un conocimiento más recto de los númenes que del recuerdo y de los testimonios de la prosperidad?⁴⁷

De igual manera, insistía en la necesidad del mantenimiento del aparato cültico y de la tradición, avalados por las costumbres de antaño, garantizados por

43 Cfr. VIOLA, L. M. A. op. cit., p. 128.

44 SÍMACO. *Informe* 3, 5.

45 En este punto de su exposición Símaco resalta las actitudes de Constancio con el aparato cültico romano: "Aquel no sustrajo ninguno de sus privilegios a las vírgenes sacras, proveyó de nobles los sacerdocios, no rechazó el desembolso de las ceremonias romanas". Ibid, 3, 7

46 SÍMACO, *Informe* 3, 7.

47 SÍMACO, *Informe* 3, 8.

el respeto de los mayores a través de sucesivas generaciones: *Además si un tiempo prolongado da prestigio a los cultos, debemos preservar una fe de tantos siglos y seguir a nuestros padres que venturosamente siguieron a los suyos.*⁴⁸

Seguidamente, el orador personificaba de manera magistral a Roma y amonestaba a quienes la regían para que se mantuviera el respeto que le era debido por su ancianidad, por el bagaje de sus costumbres arcanas. Roma misma pedía que se continuaran observando sus cultos y ritos, sobre los cuales los dioses habían querido construirla y le habían signado una misión universal, con el propósito de difundir la obediencia al derecho divino:⁴⁹

Imaginemos ahora que Roma se presenta y se dirige a vosotros con estas palabras: “¡Vosotros, que sois los mejores entre los príncipes, los padres de la patria, respetad mis años, a los que me ha conducido la piedad de unos ritos! ¡Que pueda seguir las ceremonias ancestrales, puesto que no me pesa! ¡Que pueda vivir de acuerdo con mi costumbre, porque soy libre! Este culto sometió el orbe a mis leyes, los ritos sagrados alejaron a Aníbal de las murallas, a los senones del Capitolio.”⁵⁰

La defensa simaquiiana del destino imperial que acompañaba a Roma, la nueva Troya, desde la promesa hecha por Júpiter al linaje de Eneas se encontraba presente en estas argumentaciones. Llamada por los inmortales a regir los destinos del orbe, Roma no podía faltar a su compromiso ineludible. La razón de su supervivencia histórica se basaba en tales presupuestos. Nuevamente la idea de la Roma *aeterna*, ordenadora de toda realidad terrena, cobraba vigencia en armonía con el designio divino. Los ideales centrales que daban sentido al discurrir y al obrar de los óptimos Padres, depositarios de una misión trascendente, garantes y custodios de la *pax deorum* que aseguraba su mantenimiento, quedaba expresado de manera excelsa en este discurso.

Las consideraciones que se destacan acerca de la exposición simaquiiana, no pueden ser cabalmente entendidas sin tener en cuenta el contexto histórico y de ideas en el cual se encontraban insertas. El debate cristianismo-paganismo signaba el momento concreto de su presentación ante la corte imperial, en épocas en que Vetio Agorio Pretextato había tratado de defender los intereses paganos desde el ejercicio de sus funciones públicas. En momentos de desconcierto, ante el fracaso de su primera embajada, repitió el pedido en tiempos de Eugenio, mientras Nicómaco Flaviano encabezaba el intento armado de revivir los antiguos ritos y cultos frente al avance religioso-político del cristianismo.

48 Ibid.

49 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., p. 129.

50 SÍMACO. *Informe* 3, 9.

En esta presentación, Símaco sintetizaba de manera explícita los motivos del esfuerzo de todos. Intereses, anhelos y proyectos del llamado “círculo simaquiario”, quedaban al descubierto y eran defendidos por el senador con admirable elocuencia. La mentalidad de los miembros de su grupo se encarnaba en la soberbia figura de una Roma añosa y venerada que reclamaba sus derechos. La lógica ancestral demandaba ser respetada; el espíritu mismo de la Ciudad Eterna estaba en juego. Por otra parte, la responsabilidad que cabía a quienes desoyeran tales reclamos, en tal caso el cristianismo, quedaba en evidencia:

¿Así que para esto he sido preservada: para ser vituperada en mi vejez? Veré qué clase de cambios se piensa han de emprenderse; no obstante la enmienda en la vejez es tardía y afrentosa.⁵¹

En el apartado siguiente, Símaco profundizaba sus ideas; en este caso predominaba la noción de una religiosidad amplia, capaz de abarcar la diversidad de dioses existentes:

Por eso os rogamos que haya paz para los dioses patrios, para los dioses Indígetes. Es razonable considerar único lo que todos honran. Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno la verdad? No se puede llegar por un solo camino a un secreto tan grande.⁵²

El tema central era el respeto por la religión patria. Legitimaba de este modo la relación existente entre la *religio* romana y la providencia divina universal, cuyo centro radicaba en una divinidad trascendente, absoluta y por lo tanto unificadora de todos los cultos. Su alegato presentaba una amplia apertura, una profunda comprensión de la esencia divina, una universalidad absoluta e imparcial.⁵³ Por otra parte, el sacerdote tradicional romano poseía la fe de manera objetiva, precisa y, por lo tanto, se rechazaba como *superstitio* todo aquello que se asociara con el

51 SÍMACO. *Informe* 3, 10.

52 Ibid.

53 Es oportuno analizar si corresponde utilizar el concepto de tolerancia para expresar las actitudes tomadas por los protagonistas de este debate. Dicho concepto ha sido teñido por el racionalismo, individualismo y relativismo moderno. Implica sostener la posibilidad de opinar libremente, sin limitación alguna, provocada incluso por cualquier sujeto externo que quisiera imponer una idea, un hombre común o autoridad religiosa que pidiera subordinar a un individuo, en cuanto portadora de un conocimiento trascendente a la razón. Esta situación conduciría al surgimiento de un sinnúmero de opiniones que, en cuanto subjetivas, estarían en conflicto unas con otras. Para intentar resolver esta problemática se utiliza “tolerancia”, entendida como cualidad moral propuesta al ciudadano en vistas a la conservación de la licencia individual de la razón, separada de la verdad universal inmutable, de tal manera que el hombre es relegado a una búsqueda cognitiva sin posibilidad alguna de encontrarse con lo real. Para los romanos antiguos la *tolerantia* era un aspecto específico de la virtud de la *patientia*, integrada en la virtud de la *fortitudo* y en la virtud de la *fortia*, que incluye la *firmitas*. *Tolero* (cf. *tollo*), raíz tel-tol-tal—tl que implica soportar, resistir Cfr. ETEROVIC, Mirko (director). *Lexicón. Diccionario de raíces*. Profesorado Salesiano Miguel Rua, Córdoba, 1970, (pp. 301-301). Por lo tanto, su sentido es muy diferente del actual y no corresponde aplicar este concepto a las ideas simaquiarias e incluso a las cristianas; ni siquiera se ajusta a la mentalidad romana de la época. Cfr. VIOLA, L. M. A. op. cit., p. 140-147.

hombre carnal, guiado por sus impulsos o meros sentimientos. En el plano superior de la religión no se admitían los excesos, que se identificaban como producto de un estadio inferior. En armonía con su mandato fatal y a través de un ritualismo objetivo, Roma había dado lugar a una religión que cobijaba a todos los dioses mediante la conformación de una República universal, unificadora del orbe.⁵⁴

En lo referente a las relaciones entre paganismo y cristianismo, Marta Sordi opina que los paganos del senado romano preferían un lenguaje conciliatorio que tendía a poner en evidencia los puntos de acuerdo más que a destacar las diferencias y por ello insistían en la idea del *summus deus*, aspecto presente en el pensamiento simaquiario que, en nombre del misterio que rodea a la divinidad, justificaba el pluralismo de cultos.⁵⁵

Por tal motivo, el orador consideraba innecesaria cualquier discusión al respecto. Minimizaba la importancia de una disputa en este sentido: “Pero éste es un debate propio de desocupados; ahora expondremos ruegos, no controversias.”⁵⁶ Con esta acotación, debilitaba las aseveraciones cristianas que ponían el acento en el exclusivismo de su fe⁵⁷.

Posteriormente, Símaco defendió el derecho de las vestales a recibir el apoyo económico que les habían quitado, realizando un claro llamado a los príncipes para que reconsideraran la importancia de dichas sacerdotisas:

¿Cuánto beneficio ha obtenido vuestro erario sacro despojando a las vírgenes vestales de sus prerrogativas? (...) su única recompensa se encuentra en aquella especie de tributo a su castidad, así como las cintas sirven de ornamento a su cabeza, se considera que estar libre de cargas es una distinción de su sacerdocio. (...) En consecuencia quienes le sustraen algo contribuyen en mayor medida a su enaltecimiento, puesto que la virginidad consagrada al bien público crece en mérito cuando carece de recompensas.⁵⁸

De igual manera intenta inducir a los príncipes a repensar sus medidas, haciendo hincapié en las consecuencias de tales decisiones:

54 Cfr. *Ibid.* p. 145.

55 Cfr. SORDI, Marta.: “L’atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma o al paganesimo”, en: *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI Centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale*. T. I, Vita e Pensiero, Milano, (pp. 203-229), 1976, p. 219.

56 SÍMACO, *Informe* 3, 10.

57 Cfr. VIOLA, Loris. M. A. op. cit., p. 130.

58 SÍMACO, *Informe* 3, 11.

¡El tesoro de unos príncipes buenos no debe acrecentarse con los perjuicios de los sacerdotes sino con los despojos de los enemigos! ¿Compensa esa débil ganancia el resentimiento?⁵⁹

Las aseveraciones de Símaco evidencian el alcance de la problemática existente en la época, caracterizada por la agudización de situaciones de tensión entre paganismo y cristianismo debido a las determinaciones imperiales en el plano religioso. Más adelante, el senador puntualizaba la ilegalidad de las medidas contra los cultos tradicionales y argumentaba que la falta de respeto al derecho humano violaba el derecho divino e impedía a los colegios sacerdotales ejercer sus funciones en beneficio de la misma Roma:

¿Así que no conciernen a las leyes romanas los cultos romanos? ¿Qué nombre recibirá la supresión de unos derechos que ninguna ley, ninguna circunstancia ha derogado? (...) ¿De qué vale consagrar un cuerpo casto al bienestar público, sostener con los auxilios celestiales la eternidad del Imperio, ejercer virtudes propicias a vuestras armas, a vuestras águilas, hacer unos votos que sean eficaces a favor de todos, si no tiene los mismos derechos de todos? (...) Dañamos al Estado, al que nunca ha convenido ser ingratos.

No resguardar los cultos tradicionales implicaba arriesgar el equilibrio tradicional existente que había dado origen a la *Urbs*. Símaco instaba al príncipe a restituir los beneficios que eran propios de la *religio* tradicional, lo que conduciría de manera inexorable a la salvaguarda de la salud pública y aseguraría la eternidad de Roma. La suspensión del culto había dado paso a la ira de los dioses que eran antaño apaciguados por la mediación de los sacerdotes:

Que sean propicios a vuestra Clemencia los auxilios ocultos de todas las doctrinas, y especialmente los de aquellas que en alguna ocasión hayan ayudado a vuestros mayores. Que os defiendan a vosotros y sean honradas por nosotros.

Símaco termina su alegato alabando a Valentiniano I por haber sostenido la libertad de cultos e insta al nuevo soberano a no cometer los errores de su hermano Graciano y dar curso a la petición del senado. En síntesis, se puede señalar que, a través de este discurso, los senadores paganos se erigieron en guardianes de la tradición y de la religión del estado como también de los créditos y prebendas vinculadas a los cultos arcanos.⁶⁰ Para Nilo Casini, la tercera *relatio* de Símaco se convirtió en un notable manifiesto del paganismo de tal manera que se transformó

59 SÍMACO, *Informe 3*, 12.

60 Cfr. PASCHOUD, François. *Roma aeterna*. Institut Suisse de Roma, 1967, p. 86.

en el aguijón con el cual las dos religiones irreconciliables de la época se midieron en una última prueba.⁶¹

Más allá de las observaciones expresadas resulta oportuno insistir en las claras relaciones que pueden establecerse entre esta *relatio* y los aspectos fundamentales del pensamiento de Vetio Agorio Pretextato, quien era el verdadero teólogo del paganismo e instruía a sus conocidos en la concepción de lo divino. Símaco carecía de la profundidad filosófica y teológica del primero, pero en este alegato, compendio de los más elevados presupuestos de esta índole, quedaban nítidamente señalados. Los acuerdos políticos por medio de los cuales intentaron rescatar el paganismo, las reuniones de amigos que con incomparable belleza intentó recrear Macrobio, constituyeron una prueba concreta de dichas aseveraciones.

Los ideales del llamado “círculo simaquiano” quedaban al descubierto en cada apartado de este documento y eran la síntesis de la mentalidad de estos últimos estertores del paganismo romano. La tercera *relatio* contenía el epílogo de la sublimación del ideal imperial y la inmortalización de un paradigma o modelo de la romanidad. En ella se sostenía que la destrucción del Imperio se produciría como consecuencia del abandono de los dioses tradicionales, de la ruptura de la *pax deorum*, situación de la cual responsabiliza a los emperadores y, en suma, al cristianismo.

La argumentación de Símaco se distinguía por respetar la religión patria, en estrecha relación con una providencia divina universal, basada en la idea en una divinidad trascendente, absoluta y unificadora de todo culto. Su exposición mostraba una amplia apertura, unida a una concreta noción de la esencia divina que era el fundamento de una universalidad absoluta. Esta concepción propia del plano trascendente tenía su inmediata proyección en el inmanente, por lo tanto la manera de trasmitirla y comunicarse con el príncipe era acorde con ella y adecuada a la condición de un ilustre senador romano. Símaco adoptó un lenguaje caracterizado por un tono conciliador coherente con el andamiaje de ideas que sustentaban su relato; en consecuencia, evitaba confrontaciones abiertas. Para él era fundamental que el emperador, aun siendo cristiano, no actuara contra la religión tradicional, ya que ella encarnaba el misterio del Imperio a cuya cabeza se encontraba. Buscaba que el príncipe superara su inclinación religiosa particular en vistas al mantenimiento del fundamento político religioso imperial.

61 Cfr. CASINI, Nilo: “Le discussioni sull' ara Victoriae nella Cutia Romana”, en: *Studi Romani*, V, 5, (pp.501-517), set-oct., 1957, p. 517.

En la tercera *relatio*, Símaco fundamentaba los ideales del *ordo* senatorial. Como óptimo padre de Roma puso en el texto el significado profundo del pensamiento ancestral; la idea de la Roma eterna emergía de sus letras. Condensaba en ellas el porqué del accionar de quienes encabezaron la reacción pagana en el siglo IV. La mentalidad aristocrática tradicional brotaba en cada línea y se hacía presente, se ponía de pie en momentos donde lo único claro era un proceso de cambio cuyo verdadero alcance y magnitud excedieron la capacidad de comprensión de sus contemporáneos.

La España Islámica: situación de las comunidades judías

The Islamic Spain: Situtation of the Jewish communities

Nélida Mampel
Universidad Nacional de Cuyo
gmda@arlinkbbt.com.ar

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado: 20 de febrero de 2013.

En este trabajo nos proponemos abordar la situación jurídica y social de los judíos residentes en España, en tiempos de la dominación islámica; sus estrategias de agrupamiento y mecanismos de cohesión; sus límites. Contamos con un soporte documental hebreo-cristiano publicado en Navarra, cuya lectura y análisis nos ilumina al respecto. Nuestro marco cronológico inicial es el 711, momento en que las primeras partidas de árabes llegadas a la península, arrasan con la monarquía visigoda; nuestro límite final ronda el siglo XII, tiempo en que los almohades siembran una verdadera política de terror para con la minoría hebrea.

Palabras clave: minoría-judíos-España-Historia Medieval-Historia Social

In this paper we propose to address the legal and social situation of the Jews in Spain, in times of Islamic domination; clustering strategies and cohesive devices; their limits. We have a Hebrew-Christian support documentation published in Navarra, whose reading and analysis enlightens us about it. Our initial time frame 711, at which the first games of Arabs in the peninsula, devastate the Visigothic monarchy; our final limit round the twelfth century, Almohad time; they implant a real policy of terror towards the minority Hebrew.

Keywords: Minority-Jews-Spain-Medieval History-Social History

Cuando en el 711, los árabes toman posesión de las tierras visigodas, la Península Ibérica se encuentra habitada por una mayoría cristiana, parte de ella arriana y una minoría judía cuyo establecimiento se remonta a tiempos antiguos¹. Durante los ocho siglos de dominación islámica, la situación de las comunidades hebreas cambia al compás de los cambios en las fronteras del *Al-Andalus*².

1 Los orígenes míticos e históricos de los judíos en España han sido tratados en otro artículo. MAMPEL, N.: "El Origen de los judíos en España; entre el mito y la realidad", en: *Mito y Pensamiento Político en el Mundo Antiguo Oriental*. Viviana Boch (Ed.). Mendoza, SS&CC, 2012, pp. 199-217.

2 El *Al Andalus* es el conjunto de territorios que habiendo formado parte del reino visigodo, quedan desde el 711 bajo la jurisdicción del Islam; incluye la Península Ibérica, la Septimania francesa y las islas Baleares. Esta extensión se va reduciendo conforme avanza la reconquista cristiana. Hacia mediados del siglo X incluye las dos terceras partes de la Península Ibérica: Andalucía, parte del Levante y el Algarve portugués. En el XIII designa de modo exclusivo al reino nazarí de Granada.

En este trabajo nos proponemos recrear la situación jurídico-social de la población israelí de la Península Ibérica durante el imperio del Islam, como paso previo para abordar la delicada noción de “tolerancia” o “intolerancia” respecto de aquellos sectores marginados del poder. Contamos con una variada colección documental editada publicada por la Universidad de Navarra a partir del proyecto conocido como “España Judaica” que se complementa con un sinnúmero de otros documentos inéditos de tipo fiscal y demográfico y obras literarias que permiten introducirnos en la cuestión.

La invasión islámica que pone fin a la monarquía visigoda es ejecutada con la connivencia de arrianos y hebreos³; en este sentido actúan más bien como cómplices que como conquistados. Los relatos sobre la conexión entre judíos hispanos y norafricanos muestran a las claras que ellos allanan el camino a los árabes con la esperanza de poder soltarse del “yugo visigodo”. Así lo sostienen tanto Ignacio Olague como don Claudio Sánchez Albornoz, el que no duda en presentar el accionar de los hebreos con el esclarecedor calificativo de “quinta columna del ejército musulmán”. Haim Zafrani expone los detalles de los servicios que los judíos prestan a los recién llegados; en Córdoba, se encierran en sus hogares en espera del desenlace final y luego de la toma del recinto, pasan a formar parte de la guardia de la ciudad⁴; el espectáculo descrito se repite en Toledo, Sevilla y Granada.

El tiempo de las leyes opresivas y las conversiones forzadas parece haber terminado y a decir de Joseph Pérez lo viven como “el fin de un calvario y la esperanza de tiempos mejores”⁵. El optimismo hebreo descansa en el siguiente argumento: en el nuevo estado, de religión islámica y cultura árabe, se utilizan como fuentes jurídicas al Corán y la tradición o *Sudnnay* ambos consienten la libertad de culto para aquellos pueblos que abrazan una fe de texto revelado⁶ –gentes del libro

3 La cuestión de cómo y por qué entraron los musulmanes en la península es sustentada durante muchos siglos por mitos, leyendas y relatos históricos sumamente parciales. Los trabajos de estudiosos españoles tales como Levy Provençal, Américo Castro, Julián Ribera, Julio Caro Baroja, Juan Goytisolo e Ignacio Olague ayudan a iluminar este tema. Olague, por ejemplo, sostiene la complicidad de Musa con el conde Don Julián, arriano, Señor de Tánger y Ceuta para poder mandar a su lugarteniente Tariq y Mughit a ocupar con 500 hombres árabes y bereberes el sur de la península. Niega la invasión árabe en tanto que afirma que los arrianos por medio de contactos abonaron el terreno para la islamización de la península. Hernández Peñaloza con una postura parecida afirma que el conde Julián invitó a los árabes a participar en una guerra civil que se libraba por entonces. Guichard en una exposición posterior critica esta postura. OLAGUE, I.: *La revolución islámica en occidente*. Barcelona, Fundación Juan March, 1974; HERNÁNDEZ PEÑALOSA, G.: *El derecho en Indias y en su metrópolis*. Bogotá. Temis, 1969, p.61. GUICHARD, P.: *Estudios sobre historia medieval*, Traduc. E.J. Verger. Valencia, Ed. Alfonso el Magnanimo, 1987, pp. 27 - 71.

4 Es costumbre árabe dejar una pequeña guarnición musulmana en cada ciudad tomada que, en el caso de Córdoba, se ve reforzada por una guardia judía. ZAFRANI, H.: *Los judíos del Occidente musulmán. Al Andalus y el Magreb*. Madrid, Ed. Mapfre, 1994, p. 21.

5 PÉREZ, J.: *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A., 2005, p. 29.

6 Los musulmanes rechazan la religión cristiana con argumentos de carácter histórico y teológico-doctrinales: no aceptan la divinidad de Jesús, su pasión, la encarnación; la trinidad contraria a la unicidad divina ni el

o gentes del contrato-. Efectivamente por el pacto de la *dhimma*⁷ judíos y cristianos ocupan el mismo rango, pero que es siempre inferior al de los islámicos. Además, al pasar a integrar el núcleo civilizador cosmopolita conocido como *Dar al Islam*⁸ pueden estrechar vínculos con hermanos de otras comunidades judías de Oriente y África del norte, fortaleciendo sus lazos socio-culturales y también económicos. La visión de los cristianos sobre los mismos sucesos es radicalmente opuesta: ellos comparten la hostilidad contra un judío aliado al moro invasor y esta sensación perdura durante toda la edad media⁹.

Se pueden distinguir dos momentos bien definidos en la historia de los judíos de España bajo la media luna del Islam: antes y después de 1086; es decir, antes y después de la llegada sucesiva de las tribus africanas de los almorávides y almohades¹⁰.

Bajo el emirato y el califato, los hebreos preservan con total libertad sus rituales y ceremonias tradicionales; viven en tranquilidad y son contados los casos de insurrecciones en su contra. Los barrios judíos se expanden; nuevos contingentes

monaquismo; centran sus críticas en la concepción antropomórfica de la divinidad; respetan la figura de la Virgen. Consideran que el mensaje de Jesús ha sido alterado por Pablo y la situación histórica de los cristianos falseada en tiempos de Constantino; sostienen que Jesús no fue anunciado sino Mahoma. Respecto de la religión judía, algunas festividades, ritos y exigencias propias de esta religión pueden encontrarse en el *Corán*, tal como el Ramadán; consideran que poseen una menor contaminación doctrinal respecto de los cristianos. En verdad, sostienen que la revelación que aporta su profeta Mahoma es la más perfecta y definitiva, lo que indirectamente demuestra que admiten como válida la doctrina anterior al profeta y en la cual se basan para asentar sus principios. Para los árabes, el hecho de que el Islam sea el conquistador de la humanidad conocida por entonces, demuestra su superioridad. BEL BARCO, M.A.: *Sefarad. Los Judíos de España*. Madrid, Silex, 2006, pp.117-124.

7 *Dhimma*: Palabra árabe que significa a la vez garantía, contrato, protección. Contrato por el cual la comunidad musulmana acuerda dar hospitalidad y protección a los miembros de otras religiones reveladas por el *Corán* a condición de que acepten la dominación del Islam. No son lo mismo pactos surgidos luego de una ocupación pacífica que los concertados luego del uso de las armas. El derecho musulmán desplaza al romano -que pervive entre judíos y cristianos- si una de las partes es musulmán o si el asunto es de "la cosa pública". Es posible acudir a la justicia musulmana aún en los casos de que las partes del litigio sean judíos o cristianos; AlíMakki menciona que no faltan quienes se fían más de la justicia musulmana que de la propia. PÉREZ, J.: op. cit. p. 31.

8 *Dar ar Islam*: la casa o morada del Islam; territorios comprendidos desde el Atlántico hasta China donde rige la ley islámica. FIERRO, M.: *Al Andalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona, Icaria, 2001, p.77.

9 Los profesores Cutler desarrollan una interesante tesis que destaca el entendimiento entre judíos y musulmanes en tiempos del *Al Andalus*, durante las cruzadas y a lo largo del imperio otomano. Este es el origen de una fobia que será claro antecedente del antisemitismo moderno. Para los cristianos cruzados, hebreos y musulmanes son parecidos en costumbres y creencias: su monoteísmo; sus templos desprovistos de imágenes y símbolos; la práctica de la circuncisión; el desprecio por la carne de cerdo; el cuidado por la higiene etc. CUTLER, A.H. Y CUTLER H.E.: *The jude as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Antisemitism*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986. BEL BARCO, M.A.: op. cit. p. 116.

10 El primer momento incluye la invasión a la península bajo el Califato de Damasco y el establecimiento emirato dependiente de Damasco (711-756); el tiempo de los Omeyas como emires (756-929), después como califas de Córdoba independientes (912-1031) y luego los primeros reinos de Taifas (1031-1085). El segundo momento arranca con la llegada de los almorávides (1085-1144), los segundos reinos de Taifas (1144-1172), la arremetida de los almohades (1172-1212) y los terceros reinos de Taifas del siglo (1212-1238)l. Finalmente, se proyecta hasta 1492 con el reino nazarí de Granada (1232-1492).

de israelíes eligen instalarse en España mientras que antiguos conversos forzosos vuelven a su antigua fe. Prosperan las juderías de Córdoba, capital de Al Andalus¹¹, Valencia, Zaragoza, Toledo, Palma de Mallorca, Tudela, Granada, Tarragona –estas dos últimas citadas en las fuentes árabes como ciudades judías- y sobre todo Lucena¹², donde “los moros están reclusos en el arrabal”. En estas localidades se mantienen como colectividades bien diferenciadas, débiles en número comparadas con el resto de la población e inmersas en una cultura dominante que en principio les es ajena. Pero rápidamente se adaptan, se arabizan y actúan como funcionales a la vez que complementarios de los islámicos; su signo identificador, la lengua, queda reservada para lo religioso y lo literario¹³. Son funcionales en tanto que enseguida muestran a los conquistadores sus buenas dotes en ciertos oficios como la administración y los negocios. Pero a la vez son complementarios porque absorben de un modo dócil elementos culturales del Islam: la lengua¹⁴, sus modelos de pensamiento y ciertas costumbres. Esto, lejos de debilitarlos les hace enriquecer su carácter específico con un vigor desconocido hasta entonces. Su pronta arabización y las relaciones existentes en todo el Islam les abren las puertas de un mundo inmenso y les permiten participar vivamente en las nuevas corrientes de pensamiento de árabes y hebreos de Persia.

La condición de *dhimmis* compartida con los cristianos bajo la supremacía del régimen islámico, les garantiza la vida, el culto, la propiedad de sus bienes, el ejercicio de la actividad profesional y el derecho a la organización comunal pero al mismo tiempo les pone límites¹⁵ -de las cuales los más significativos son los de no

11 Por entonces Córdoba es una de las cuatro ciudades más grandes del mundo junto a Bagdad, Constantinopla y El Cairo. Llega a tener casi un millón de habitantes durante el siglo X. El circuito amurallado de la ciudad tiene una superficie de 2690 ha.; llama la atención la cantidad de superficie edificada; cuenta con una red de alumbrado público y agua corriente.

12 Lucena es reconocida por su academia talmúdica fundada en el siglo IX y floreciente aún en el XII. “No hay gentil entre vosotros” dice un *responsum* datado en el 853, de Natronay de Gaón, director de la academia rabínica de Sura, en Babilonia, aludiendo a la alta concentración poblacional judía. PÉREZ, J.: op. cit. p. 32.

13 Dado el dominio del árabe, del hebreo y del arameo son capaces de sentar las bases de estudios lingüísticos comparados. FIERRO, M.: op. cit. p.21.

14 La fácil arabización tiene mucho que ver con el parentesco lingüístico que existía entre los idiomas de ambas comunidades

15 Vestimentas, sombreros, cabalgaduras -usan mulas y asnos- y hasta el modo de llamarse deben ser diferentes al musulmán; deben recitar sus oraciones en voz baja y las sinagogas deben cumplir algunos requisitos edilicios como la altura; no es sencillo conseguir el permiso de construcción. No se permiten los casamientos de judíos con musulmanas pero sí de musulmanes con judías; no pueden tener esclavos musulmanes; están obligados a dar hospitalidad al musulmán que lo necesite. En tiempos califales el valor del testimonio de un *dhimmi* es menor, lo mismo que el precio que se paga en caso de un hecho de sangre; el castigo es la muerte; como no pueden testificar en un tribunal para defenderse, deben convertirse para salvar la vida. Las acusaciones de blasfemia, injuria al Islam, apostasía o el convertir a un musulmán, se sancionan con la pena de muerte. En el siglo XIII, Ibn Saïd relata que se les obliga a portar algunas prendas amarillas y las mujeres deben llevar una campanilla en el cuello. CAVERO COLL, J.P.: *Breve historia de los judíos*. Madrid, Nowtilus, 2011, p. 93.; BEL BARCO, M.A.: op. cit. p. 117 y CANO, P.D., *Al Andalus. El Islam y los pueblos ibéricos*. Madrid, Silex, 2004, p. 63.

poder portar armas ni ejercer actividad política alguna-; a su vez, se les fija cánones tributarios específicos¹⁶. La rigurosidad en el control de estas restricciones varía en función de las épocas y no siempre se cumplen con toda rigidez¹⁷.

La necesidad de preservarse como grupo con sus propias prácticas,¹⁸ los lleva a vivir aglutinados; prefieren concentrarse en barrios o *aljamas*¹⁹; cada una de estas unidades constituye una comunidad territorial autónoma casi al margen del resto de la sociedad, una jurisdicción social y religiosa y una persona moral²⁰. La *aljama* se encuentra bajo la responsabilidad de un consejo de ancianos encargado de dictar las ordenanzas internas o *taqanot*. Cuenta con sus propias leyes, el Talmud y la Torá, interpretadas por los expertos rabinos y utilizadas para dirimir los pleitos entre integrantes de la comunidad; tiene sus propios representantes ante la autoridad política; sus propios jefes a modo de regidores que desempeñan las tareas administrativas internas²¹. No se trata de guetos separados; muy por el contrario, nada les impide instalarse junto a cristianos o islámicos; esta opción suele ser tomada por quienes se dedican tanto a las artesanías como al comercio aprovechando los bajos de sus propias viviendas para instalar los negocios²².

En principio, no tienen una actividad profesional específica; no ejercen monopolio de un oficio determinado; los hay conectados con el campo y las tareas agrícolas. Sin embargo, desde fecha relativamente temprana comienzan a especializarse, en el marco de la ciudad, como una proto-burguesía pujante dedicada a las artesanías –sastrería, orfebrería, diseño de joyero etc.–, a las

16 Un impuesto personal o *yizyah* y otro territorial o *jaray*, compensa la exención del servicio militar y se impone con arreglo a las clases y profesiones de los tributarios. Las mujeres, los menores de 20 años y mayores de 50, monjes, inválidos, enfermos, mendigos y esclavos están exceptuados.

17 Suárez Fernández expone que las prohibiciones impuestas desilusionan a los israelíes que se sienten corresponsables del poder musulmán en la península y que se ven en igualdad de condiciones respecto de los cristianos. De todos modos, se sienten aliviados; sobre todo, si se compara la nueva situación con la que tenían en el reino visigodo de Toledo. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Los Judíos*. Barcelona, Ariel, 2005, p. 264.

18 Uso del hebreo como lengua cotidiana, envío de los niños a la escuela, concurrencia a las ceremonias en la sinagoga; uso del mercado local para la compra de alimentos según su ley –*kosher*–, venta en el taller del barrio de objetos religiosos etc.

19 *Aljama*: palabra árabe que significa ayuntamiento o reunión de gente y que equivale a lo que más tarde serán los consejos en las ciudades cristianas. Estos barrios suelen tener la forma de calle sin salida, *qahal* o *sac*, para facilitar el cierre con una puerta, durante la noche. Su eje central es la sinagoga, donde funciona la escuela talmúdica bajo el control de los rabinos. Frecuentemente se ubican cerca de alguna de las entradas de la ciudad y en un espacio cercano pero extramuros se localiza el cementerio. El tipo de vivienda en su interior es semejante a la de los musulmanes: casas de una planta adosadas entre sí donde viven varias familias; suelen carecer de ventanas y si las tienen son pocas y cerradas con celosías.

20 PÉREZ, J.: op. cit, p. 32.

21 Mencionamos entre otras: convocar juntas de vecinos, cumplir acuerdos, repartir impuestos, ordenar pagos para el mantenimiento de los edificios públicos tales como la sinagoga, la escuela rabínica, el hospital y el cementerio- y el pago del personal –rabinos, maestros y jueces-.

22 CANO, M.J.; FERRÉ, J.: *Los judíos en Almería*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1989 p.12.

tareas de gestión contable -como la recaudación de impuestos y el préstamo- y al comercio. El sector mercantil se presenta con una variada gama de prestadores: desde el comerciante pequeño que levanta su tienda en la *alcaicería* –mercado árabe- de la ciudad hasta los grandes comerciantes dedicados al transporte en caravanas de artículos de lujo²³ que dejan mucho dinero; se incluye también aquí a los intermediarios judíos que trasladan en sus barcos mercaderías y sirven de nexo como es el caso de mercaderes italianos conectados con judíos del El Cairo o Adén. En este sentido, no solo desplazan a los bizantinos en esta actividad sino que se convierten en vectores entre el mundo islámico y cristiano y difusores dentro del *Al Andalus*.

Estos acaudalados proveedores junto a médicos, traductores, matemáticos, financieros, hombres de ciencias, expertos en diplomacia, poetas etc., constituyen una elite influyente²⁴ que disfruta de una holgada situación económica, no común para el resto de la colectividad y que termina despertando rencores y suspicacias que perjudican a todos sus miembros; es el caso del levantamiento en Granada del 1066 donde las medidas del judío en el poder, José ben Nagrella, terminan costando la vida de 3.000 o 4.000 hebreos²⁵.

El gobierno del califa Abd al Rahmán III (912-951) es un tiempo excepcional que da inicios a un florecimiento económico, político y cultural donde Córdoba se erige como el gran centro cultural del oeste²⁶; sobresale su escuela independiente y la Academia Talmúdica de la colectividad hebrea, a la altura de Bagdad y El Cairo; la escoltan Sevilla y Granada²⁷. En este ambiente intelectual, lo musulmán y lo judío se conjugan; actúan sinérgicamente, se enriquecen mutuamente y dan por resultado la cultura “judeo-árabe”, cuyas numerosas producciones han llegado hasta nuestros días. El propio Abd al Rahmán cuenta entre sus hombres a un judío: su médico, consejero y ministro, HasdayibnShaprut (910-970), sin duda, la personalidad más destacada de esos momentos²⁸.

23 Se incluyen telas, sedas especias, alhajas, perfumes, esclavos y eunucos. El comercio de esclavos llegados del este de Europa por la ruta de Verdún y el valle de Ródano, llega ser un monopolio judío; los judíos de Lucena abastecen de eunucos para los harenes. PEREZ, J.: op. cit., p.33.

24 Es característico que aquellos judíos empapados con la cultura de Oriente ostenten un perfil de sabios en tanto que en la misma persona se conjugan conocimientos de poesía, filosofía, medicina, botánica, astronomía –en la que mucho tienen que ver los aportes de los árabes-. GARCIA MORENO, L.: *Los Judíos de la España Antigua*. Madrid, Rialp, 2005.

25 Situaciones críticas de este tipo también se dan en Córdoba entre 1011- 1013 y en Granada en 1070.

26 Su biblioteca con más de 100.000 volúmenes cuenta con un importante taller de copia y traducción de manuscritos. Se instalan maestros de Babilonia y el Magreb y esto eleva el nivel de la poesía, la gramática, la exégesis bíblica, los comentarios talmúdicos, el pensamiento jurídico, la literatura y las ciencias.

27 Sabios judíos de Babilonia mantienen correspondencia con sus pares de los centros hispánicos.

28 Este personaje oriundo de Jaén se asienta en Córdoba. Es un hombre de la cultura que domina el latín y el árabe; traduce al hebreo el tratado *Materiales médicos de Dioscórides* –primer trabajo alejado de las

La caída del califato y el establecimiento de los reinos de Taifas, quiebra el preciado equilibrio del período anterior; la estrella de los judíos comienza a apagarse cuando se ven directamente implicados en guerras intestinas, en medio de intrigas y desavenencias. Pese a la adversidad, entre los siglos X y la mitad del XII se ubica el “momento andaluz de la cultura judía” donde participan de un modo activo de la vida política y cultural y son valorados por sus buenos oficios. Es también un tiempo de formación de la cultura sefardí, que liga la herencia bíblico-talmúdica a la apertura de los conocimientos profanos, la filosofía, las ciencias y las letras en contraposición con el judaísmo *ashkenazí*, centrado de modo exclusivo en el estudio de los textos considerados como revelados.

Los intelectuales hebreos de Córdoba se radican en las diversas taifas; la situación recuerda a la Italia renacentista²⁹. Cada reyezuelo trata de atraer sabios, pensadores y poetas judíos y algunos trabajan como consejeros, médicos y políticos bajo su amparo; mencionamos entre muchos otros a Samuelibn Negrela ha Nagid de Granada (993-1055)³⁰; los tudelanos Yehuda ah Levy, poeta (1075-1141)³¹ y Abraham Ben Ezra (1089-1164)³² o al protector de Selomohibn Gabirol (1020-1057), Yequiel ben Ishaq (muerto en 1039), distinguido hombre de letras y visir de Mundir II, Fuyyibir de Zaragoza. Pero la personalidad más destacada de todos estos tiempos corresponde a Rabí Moshe ben Maimon, Maimónides (1135-1204)³³, cuyas obras filosóficas influyen intensamente a lo largo de toda la edad media.

supersticiones sobre botánica y farmacología-. Reformula un fármaco muy preciado por sus poderes curativos, conocido en la antigüedad pero luego perdido, al que llama “triaca”. Fomenta el desarrollo cultural de los judíos de Córdoba creando la Escuela de Gramática y la Academia Talmúdica, de tanto prestigio como las orientales de Sura y Pumbedita y que funciona con independencia de la de Irak, cuyas decisiones predominan en ese momento. Actúa como embajador recibiendo a Juan de Gorze enviado por Otón I; negocia acuerdos con los bizantinos de tiempos de Constantino VIII e incluso cura la obesidad de Sancho I de León mientras concilia con él.

29 Fragilidad política, centros de poder que se enfrentan y se debilitan mutuamente y una brillantez cultural en cada una de las cortes.

30 Desciende de una familia cordobesa que emigra a Málaga a raíz de las luchas dinásticas –fitna- del final del califato. Destacado por sus conocimientos literarios, científicos y filosóficos, es contratado como escriba por el secretario del rey de la taifa de Granada y desde este puesto su fama lo lleva a ocupar los más altos cargos en el mundo de la política; llega a ser secretario del rey Badis, jefe de su ejército y según las memorias del último rey zirí Abd Allah, visir del reino. Le sucede su hijo Yosef que no hereda las dotes de su padre y termina sus días asesinado por grupos fanáticos y violentos el 1 de diciembre del 1066, junto a gran parte de la comunidad hebrea de Granada. CANO M.J.; FERRÉ, L.: op. cit. p. 26 y *Las «Memorias» de AbdAllah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides en 1090*. Trad. de E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez. Alianza, Madrid, 2005.

31 Primer judío que escribe en castellano poesías logradas de corte religioso; *las Siónidas* son un dolorido canto a la pérdida de Jerusalén. GARCÍA MORENO, L.: op. cit., p. 64.

32 Estudia gramática, filosofía poesía, ciencias, astrología y viaja por Italia, Francia e Inglaterra, llevando consigo la cultura hispano-árabe e hispano-hebraica. Escribe en hebreo y latín para los judíos y cristianos. Es célebre por sus trabajos en astronomía y sus exégesis de la Biblia. GARCÍA MORENO, L.: op. cit., p. 65.

33 A pesar de haber vivido la mayor parte fuera de España se considera sefardí; es decir, judío español. En 1190 escribe su obra más importante *La guía de los perplejos* en la que armoniza la fe con la filosofía; el hombre

Al año siguiente de la recuperación de Toledo (1085) y de la arremetida del rey de León y Castilla Alfonso VI, los príncipes de las taifas piden ayuda a una dinastía bereber, surgida en el Magreb y conocida como almorávides o morábitos; desde Marruecos marchan hacia la península y su establecimiento marca un punto de inflexión³⁴. Cargados en el primer momento de un espíritu fundamentalista juzgan de corruptos e impíos a los reyes de taifas³⁵, procuran reponer la ortodoxia y la pureza de las costumbres y en consecuencia siembran miedo y persecución. Sus primeras víctimas son los cristianos; luego utilizan como pretexto la refutación de Ben Hazm³⁶ a un judío, que se había atrevido a escribir sobre supuestas contradicciones e inconsistencias del *Corán* y estalla la conflictividad para con la minoría hebrea. Por primera vez en tiempos islámicos, los israelitas analizan la disyuntiva entre falsa conversión o emigración³⁷. Muchos judíos parten hacia los reinos cristianos del norte cuyos monarcas en plena actividad repobladora precisan de su concurso. Poco tiempo después las aguas se calman y las premisas se relajan.

Posteriormente, los almohades³⁸, tribus del desierto, ingresan en la historia hispana y profundizan la política de intransigencia dogmática y moral; arremeten contra judíos y cristianos con el mismo nivel de violencia durante diez años;

con la divinidad. También es autor de los conocidos *Trece artículos de fe* y ejerce como médico de Saladino en El Cairo.

34 Soldados místicos oriundos del sur marroquí. Su líder Yusuf Ibn Tashufin, cruza con su ejército a través del estrecho y con los refuerzos recibidos en Málaga, Granada y Sevilla vence a las fuerzas de Alfonso en la batalla de Zalancas, cerca de Badajoz, el 23 de octubre de 1086.

35 Los acusan de haberse relajado, de haber permitido ocupar a judíos puestos de dominación sobre los creyentes. PÉREZ, J.: op. cit., p. 35.

36 Ben Hazm (994-1064) nace en Córdoba en el seno de una familia muladí. Su vida de polígrafo está plagada de luces y sombras. Escribe una multitud de obras jurídico-teológicas; la Epístola de polémica religiosa con Ibn al-Nagrella, constituye un violento ataque al judaísmo, contestando así al ya citado judío que se había permitido atacar al Islam.

37 Maimónides propone la doctrina de la conversión simulada, aceptada en el Corán en determinados casos y defendida por algunos rabinos del Sefarad.

38 *Al muahhidum*: defensores del tauhid o monoteísmo. Hacia el 1120 surgen en el Alto Atlas como movimiento político religioso contra los almorávides y no cesan hasta destruirlo. En su lugar implantan otro imperio beréber, que abarca desde Tripolitania hasta Al-Ándalus. Su fundador es Muhamad Ben Tumart, pertenece a la confederación masmida. En 1106 había estado en Córdoba estudiando; de allí parte a La Meca y al regresar al Magreb en 1116 provoca varias revueltas y desórdenes contra el relajamiento religioso de los almorávides, acusándolos de antropomorfismo al pretender explicitar los atributos de Alá con referencia a las cualidades humanas, alejándose por tanto del dogma esencial del Islam, que es la unicidad divina, y que él y sus seguidores adoptarán en su denominación: almohade significa unitario. Llamado por el Emir, rehusa presentarse ante él y huye en 1123 al desierto Tin Mallal, al sur de Marrakech. Una vez allí y fuera de la ley se proclama Madí; esto es, guía inspirado por dios. A continuación amuralla el poblado y declara la yihad a los almorávides. A su muerte en 1130 le sucede su fiel seguidor Abd Al Mumin y este se proclama primer califa de los almohades (1094-1163), no reconociendo por encima de él ninguna autoridad religiosa dentro del Islam. Primero domina el Atlas y luego casi todo Marruecos. En 1149 consigue entrar en Marrakech y matar al último emir almorávide. En ese momento Ibn Qasi de Mértola solicita la intervención de los almohades en Al-Andalus. Ya en 1147, Ibn Mumin de Marruecos impone en ese lugar la conversión forzosa de judíos y cristianos.

plantean de modo radical la conversión o el martirio;³⁹ a los hebreos se los despoja de sus casas y se los acosa sin tregua; se clausuran sus instituciones educativas y se destruyen sus sinagogas; entonces, la emigración se hace masiva. Los judíos de Lucena que habían logrado conjurar el peligro almohade a través de una paga, se quedan sin márgenes de negociación; la ciudad es arrasada⁴⁰. En 1162, en Granada, los hebreos, que habían sido convertidos por los almorávides, son aplastados por los almohades⁴¹. Muchos israelíes se marchan al norte de África⁴², Oriente Próximo, Provenza⁴³ y la gran mayoría –seguramente los más pobres–, se instalan en las juderías de Castilla y Aragón bajo el amparo de Alfonso VII donde encumbran la Toledo cristiana.

El autoritarismo de almorávides y almohades descansa más en su rudeza e incapacidad para gobernar el complejo *Al Andalus* que en una deliberada mala intención; en verdad amenazan y ejecutan sin llegar al punto de consumir matanzas generalizadas contra minorías religiosas; se equivocan en tratar de convertir compulsivamente al Islam. Incluso, después de concluida la llamada “edad de Oro” de la colectividad sefardí, los judíos continúan descollando –especialmente por el declive de la Academia de Babilonia en Irak–.

En la medida que se concreta en ciertas regiones el avance cristiano, los hebreos permanecen en sus espacios naturales bajo el poder de los nuevos soberanos; muy pocos emigran a centros de hegemonía islámica. En este sentido, el reino nazarí de Granada⁴⁴ nace monolíticamente islámico y con escasa presencia cristiana o judía. La presión creciente de las autoridades cristianas sobre los israelíes a lo largo del siglo XIII⁴⁵ y los *progroms* del XIV, hacen que muchos judíos

39 La mayoría de los judíos andaluces se convierten, aunque siguen practicando su religión en forma clandestina. Son los primeros marranos. En 1180, en época del tercer soberano almohade, un escritor judío que escribe en árabe, Josef ibn Aqnin, entrega un testimonio detallado sobre la discriminación de la que son víctimas esos conversos, sospechosos de judaizar en secreto: se les separa de sus hijos para que estos sean criados por musulmanes; se les obliga a utilizar una vestimenta distinta (un gorro para ridiculizarlos, ropa oscura, etc.). En resumen, toda una serie de medidas destinadas a rebajarlos.

40 El caudillo almohade Abd-el Mumin había lanzado su ultimátum a la ciudad: “Vuestra religión ha cumplido 500 años y no sale de vosotros apóstol ni profeta alguno. Vuestro tributo no nos hace falta. Escoged pues, entre el islamismo o la muerte”.

41 El califa impone a los judíos sobrevivientes a llevar ropa azul para diferenciarse de los musulmanes. En Granada, en pleno siglo XIII se los obliga a llevar sobre la cabeza un gorro amarillo en vez de turbante como acostumbraban en Oriente. Luego de una revuelta en el último cuarto del XV deciden dejar de usar ropas de seda y de montar a caballo, PEREZ, J., op. cit., p. 50.

42 El caso de la familia de Maimónides, primero en Marruecos y luego en Egipto.

43 Los miembros de las familias andalusíes de los Qimhí y los IbnTibbon desarrollan en Provenza una intensa actividad en diversos campos del saber judío.

44 Es el último estado andalusí que sobrevive al avance cristiano del siglo XIII luego de la derrota almohade en la batalla de Navas de Tolosa (16 de julio de 1212). Su fundador es Muhammad ibn Nasr al Ahmar.

45 A excepción del tiempo de tolerancia vivido durante el reinado de Juan II de Castilla.

se trasladen al abrigo de los nazaríes; hacia fines del XV no superan las 2.000 o 3.000 almas; sin dudas, una ínfima proporción en relación con la totalidad de los habitantes del emirato⁴⁶.

Por último, dedicamos algunos párrafos al controvertido significado de la tolerancia en los tiempos dorados del *Al Andalus*. ¿Es realmente España un centro de convivencia de las tres religiones de libro⁴⁷? Al respecto existen dos concepciones extremas de lo que significó el *status* judío bajo el Islam: la tradicional “edad de oro” y el revisionismo de “persecución y progroms”. Esta visión idealizada de los historiadores judíos del siglo XIX fue recogida por árabes musulmanes después de 1948 como un arma árabo-islámica en su lucha política e ideológica contra Israel. Así, Bernard Lewis niega la convivencia interreligiosa a la que califica de mito creado por apologistas musulmanes en tanto que es ilógico pensar que se dé el mismo tratamiento a aquellos que se someten a la verdadera fe que a los que la rechazan de forma voluntaria⁴⁸.

A continuación podríamos mencionar largas listas de especialistas encolumnándose en una u otra postura. La cuestión suele enfocarse con tanta visceralidad, dentro de España y fuera de ella, desde posiciones tan enfrentadas que no aportan a un debate más sosegado y clarificador. Los más conservadores como Jiménez Losantos o Vidal Manzanares sostienen que la experiencia del Al Andalus fue poco menos que un infierno donde los musulmanes pasaban los días quemando iglesias, persiguiendo a judíos o crucificando beatíficos cristianos. Desde luego esto es extremo; sin ninguna duda, no fue ese paraíso perdido que algunos poetas árabes norteafricanos cantan en bellos poemas pero tampoco una sociedad en la se persigue a los diferentes.

Más bien, hay que asumirlos en su condición de postergados –tanto judíos como cristianos-, sometidos a una situación semejante al del régimen de “apartheid”

46 En las décadas finales del XIV viven en suelo Ibérico entre 200.000 y 250.000; ya en el XV, esta cifra se reduce a 100.000; para el caso de Granada, Munzer afirma que eran unos 20.000 a fines del XV pero Ladero Quesada contabiliza unas 550 familias. Lo más prudente es aceptar la cantidad de entre 2.000 y 3.000. LADERO QUESADA, M.A.: ‘Los judíos granadinos al tiempo de su expulsión’, en: M. A. Ladero Quesada, *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*. Granada, Diputación, 1993.

47 El filólogo Américo CASTRO estudia en 1948 el tema de la tolerancia. En su *Historia de España, cristianos, moros y judíos*. Barcelona, Crítica, 2001, explica que el Corán es fruto del sincretismo religioso en el que se funden las creencias islámicas con las del judaísmo y cristianismo. Los musulmanes expanden esta postura tolerante por las tierras conquistadas del Islam. La convivencia religiosa facilita la explotación de los países conquistados. Posteriormente corrige su postura en otra obra: *La realidad histórica de España*. Considera a la Reconquista no como una guerra de religión sino como un intento de los cristianos del norte de reponer el reino visigodo. La convivencia termina en 1492 cuando los cristianos se imponen a los otros dos. Su visión choca con la de Claudio Sánchez Albornoz. CASTRO, A.: *Historia de España, cristianos, moros y judíos*. Barcelona, Crítica, 2001 y SÁNCHEZ ALBORNOZ, Cl.: *España, un enigma histórico*. Barcelona, Edhasa, 1976.

48 LEWIS, B.: *Los Árabes en la Historia*. Barcelona, Edhasa, 2004.

por carecer de plenos derechos civiles. Esto no implica que en ciertos momentos se llegue a un grado de convivencia aceptable; la dominación musulmana es larga y hubo de todo; de cualquier modo, los problemas nunca faltaron.

Entonces, la edad de oro del judaísmo español es una leyenda forjada luego de que se termina la dominación musulmana en la península. La nobleza islámica, en tanto que necesita de mozárabes y judíos notables, convive con ellos. Hay sobre todo, un “buen entendimiento de cúspide”, basado en intereses sobre todo políticos. La masa, en cambio, no pasa de la co-existencia por lo general conflictiva. Por su parte, la conversión al islamismo implica la supresión de las cargas tributarias y realmente el fisco musulmán está lejos de tener interés en que se adelgacen estas fuentes de ingreso. Entonces, si existe tolerancia en el Al Andalus, esta es relativa. No es la tolerancia que manejamos en nuestros tiempos contemporáneos y democráticos; más bien hace referencia a su etimología, es decir, soportar al otro, lo que de suyo implica una relación de poder. Los judíos primero y luego los cristianos terminan adoptando la lengua árabe; el mismo Maimónides escribe en árabe. Esto puede indicar cierta uniformidad pero no necesariamente identidad cultural. Lo mismo sucede con el arte. López de Coca junto a Ángel Sáenz-Badillos opinan que la virtud de los judíos tanto en tiempos del Al Andalus como en épocas posteriores cristianas, es la de no haberse cerrado en sí mismos sino abrirse a la cultura circundante sin perder identidad; se expanden en el entorno arábigo -o cristiano- en el que viven y olvidando actitudes más tradicionales, opuestas a los influjos externos, educan sus hijos en la cultura árabe no menos que en la propia tradición judía.

Concluimos que la cuestión de la convivencia en el *Al Andalus* es compleja y escapa los análisis simplistas. Es tan erróneo hablar de magnífica convivencia de las tres religiones en Córdoba como negarla de manera rotunda. Ni una cosa ni la otra es correcta del todo. Dificultades y conflictos los hay cuando se trata de individuos que ponen en juego diversas religiones y culturas; pero, también hay elementos positivos como el de cosechar los frutos de una civilización donde se unieron elementos orientales y occidentales; y desde este punto de vista, la cosecha fue brillante. Entonces afirmamos que se dio la “interculturalidad” pero también aclaramos que la convivencia no fue fácil y el devenir entre las “gentes de libro” estuvo colmado de episodios incluso cruentos. A los ojos del presente, tan apoyado en los derechos humanos hubo “coexistencia con discriminación”. Si hoy esto es una realidad propia del mundo en que vivimos, ¿por qué sustraer del mismo problema a los hombres de la edad media?

Bibliografía:

- BEL BARCO, M.A. Sefarad: *Los Judíos de España*. Madrid, Silex, 2006.
- CANO, P.D. Al Andalus.: *El Islam y los pueblos ibéricos*. Madrid, Silex, 2004.
- CANO, M. J.; FERRÉ, J.: *Los judíos en Almería*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1989.
- CASTRO, A.: *Historia de España: cristianos, moros y judíos*. Barcelona, Crítica, 2001.
- CAVERO COLL, J.P.: *Breve historia de los judíos*. Madrid, Nowtilus, 2011.
- CUTLER, A.H. y CUTLER H.E.: *The jude as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Antisemitism*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.
- FIERRO, M.: *Al Andalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona, Icaria, 2001.
- GARCIA MORENO, L.: *Los Judíos de la España Antigua*. Madrid, Rialp, 2005.
- GUICHARD, P.: *Estudios sobre historia medieval*, Traduc. E. J. Verger. Valencia, Ed. Alfonso el Magnanimo, 1987.
- HERNÁNDEZ PEÑALOSA, G.: *El derecho en Indias y en su metrópolis*. Bogotá. Temis, 1969.
- LADERO QUESADA, M.A.: 'Los judíos granadinos al tiempo de su expulsión'. En: Ladero Quesada, M. A., *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*. Granada, Diputación, 1993.
- LEWIS, B.: *Los Árabes en la Historia*. Barcelona, Edhasa, 2004.
- MAMPEL, N.: 'El Origen de los judíos en España; entre el mito y la realidad'. En: Boch, Viviana (Ed.), *Mito y Pensamiento Político en el Mundo Antiguo Oriental*. Mendoza, SS&CC, 2012. pp. 199-217.
- OLAGUE, I.: *La revolución islámica en Occidente*. Barcelona, Fundación Juan March, 1974.
- PÉREZ, J.: *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Cl.: *España, un enigma histórico*. Barcelona, Edhasa, 1976.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Los Judíos*. Barcelona, Ariel, 2005.
- ZAFRANI, H.: *Los judíos del Occidente musulmán. Al Andalus y el Magreb*. Madrid, Ed. Mapfre, 1994.

Carlos V y Castilla, el inicio de su identificación: las Comunidades

Charles V and Castilla, the beginning of his identity: the Communities

María Verónica Carrizo Mercau de Coria

UNCUYO

mariaveronicacarrizo@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado: 15 de enero de 2013.

Resumen:

El objetivo de este trabajo es mostrar los cambios producidos por el movimiento social conocido como las Comunidades de Castilla en la figura de Carlos V. Las rupturas que provocaron en su forma de actuar y en su pensamiento se vieron reflejadas en las acciones políticas que de ellas derivaron. El movimiento surgido en 1520, fue el conflicto más importante que el joven monarca tuvo que sortear a comienzos de su reinado, al comenzar su formación como Rey. Estos acontecimientos le permitieron realizar cambios profundos en la estructura política, económica y social de Castilla.

En el aspecto político este movimiento favoreció el establecimiento de una monarquía fuerte, cuyo poder se consolidó. Transformó en la base más firme para la realización de su obra de gobierno, los territorios castellanos que en un primer momento se opusieron a sus designios. Carlos V logró la realización de una unión de intereses entre él y los castellanos luego del conflicto, mostrándose como rey justiciero que, con gran habilidad política, quitó la razón de ser del levantamiento, al otorgar a sus súbditos lo que pedían y dejar sin efecto las medidas coyunturales que habían provocado el estallido del conflicto. Además fue magnánimo en la victoria, ya que no realizó una represión generalizada sobre la población sublevada sino que castigó a los cabecillas de manera ejemplar para evitar futuros conflictos. Carlos V se transformará de un señor flamenco, que llegó a Castilla sin conocerla, en un caballero castellano al finalizar su vida.

Palabras clave: Comunidades – origen – consecuencias – Castilla – fortalecimiento

Abstract:

The aim of this paper is to show the changes produced in the social movements known as The Communities of Castilla with Charles V. The braking-off in his behavior and his thoughts which were shown in his political actions derived from those. The

movement arosen in 1520 was the most important conflict that the young monarch had to overcome at the beginning of his reign. These events allowed him to make deep changes in the political, economical and social structure of Castilla.

As regards politics, this movement enabled the establishment of a strong monarchy and its power was consolidated. The Spanish territories, which objected to be under his power, were transformed into the strongest base in order to be part of his government. Charles V was able to join forces with the Spaniards after the conflict, showing himself as an avenging king. He gave to his subjects what they were asking for and disregarded all the structural conflicts. He was also considered magnanimous because he did not make a widespread repression over the rebel population. Instead, he punished the leaders to avoid future conflicts.

When he arrived to Castilla, Charles V was just a Flemish man but at the end of his life, he would turn to be a Castilla knight.

Key words:Communities- origin- consequences- Castilla- strengthening

Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar los cambios producidos en la figura de Carlos V por el movimiento social conocido como las Comunidades de Castilla, las rupturas que provocaron en su forma de actuar, en su pensamiento, y que se vieron reflejadas en las acciones políticas que de ellas derivaron, a partir de una visión analítica de distintos autores.

El movimiento que surge en 1520, fue el conflicto más importante que el joven monarca tuvo que sortear al comenzar su reinado. Estos acontecimientos le permitieron realizar cambios profundos en la estructura política, económica y social de Castilla. Las Comunidades se originan con el arribo de Carlos I al gobierno y, sobre todo, con su elección como emperador ya que cambió la configuración de los cuadros más importantes de poder en el gobierno, se excluyó a los españoles y se nombró a flamencos. Esto provocó el inmediato rechazo por parte de los castellanos y de quienes se consideraban aptos para ocupar dichos cargos. Esta será la primera queja formulada por los rebeldes y la primera que encontró solución por parte del Rey.

En lo político este movimiento favoreció el establecimiento de una monarquía fuerte, cuyo poder se consolidó y que se transformó en la base más firme, para la realización de su obra de gobierno, a los territorios castellanos, que en un primer momento se opusieron a sus designios. Carlos V logró la construcción de una unión de intereses entre él y los castellanos, mostrándose como rey justiciero con gran habilidad política. Otorgó a sus súbditos lo que pedían y dejó sin efecto las medidas coyunturales que habían provocado el estallido del conflicto.

Carlos V se transformará de un señor flamenco, que llegó a Castilla sin conocerla, en un caballero castellano al finalizar su vida.

Motivos del levantamiento contra el monarca

Uno de los primeros autores que analizó las causas del movimiento fue Mexía a principios del siglo XVI, quien en sus crónicas hizo hincapié en el odio que provocaban los flamencos, por los cargos de gobierno que les fueron otorgados; en el temor y rencor creados por la partida del Emperador rumbo a Alemania, ya que se temía que no volviera a tierras castellanas y por el retiro de monedas por medio de los múltiples servicios solicitados por ellos.

Justifica el autor que al Rey, por causas grandes y honrosas, le es lícito salir de sus reinos pues ninguna cosa era más conveniente que el Imperio. Afirma que pedir que no se le otorgase servicio en las Cortes, era contra el derecho y la preeminencia real pues por ley divina y humana se les deben a los reyes los servicios. En cambio la petición de que no se sacase moneda del reino era justa, ya que estaba dispuesto y vedado por las leyes. Con respecto a los cargos y oficios, juzga que el Emperador siempre guardó moderación y por ello no había razón para quejarse, además su venta estaba también prohibida. En relación con los agravios recibidos y el pedido de ser escuchados por el Rey, aclara que nunca el monarca negó audiencia al que pidiese justicia o se sintiese agraviado.¹ Muestra un gran desprecio por los revoltosos ya que ninguna queja puede justificar estas acciones. Por su parte, Sandoval coincidirá con Mexía al señalar los requerimientos realizados por los comuneros. Agregará lo referido al pedido de limitar los aumentos en las exacciones fiscales y les otorgará mayor importancia a las solicitudes de regularidad e independencia de las Cortes con respecto al poder real.

Durante el siglo XIX, A. Ferrer del Río destaca como principal causa de los levantamientos populares las acciones realizadas por Guillermo de Croy, Señor de Chevrès, como consejero del Rey encargado del gobierno, dada la juventud del nuevo monarca. Se lo califica como traidor, afanoso, ladino, sobre todo luego del nombramiento de su sobrino en la mitra de Toledo. Esto, sumado a las acciones de los flamencos que acompañaron a Carlos V en su viaje a España, provocó la ira de los naturales del reino y su odio creciente a los extranjeros. Para él, la xenofobia fue la principal causa de las Comunidades. Justifica la defensa realizada por el pueblo para mantener a Castilla bajo control real y no extranjero. Coincide con los autores anteriores en que los comuneros, buscaban evitar que las riquezas fueran extraídas

¹ MEJÍA, Pedro: *Relación de las Comunidades de Castilla*. Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores de sucesos particulares. Colección dirigida e ilustrada por Don Cayetano Rosell. Tomo I. M. Rivadeneyra, Madrid, 1858. Extraído de www.books.google.com, p. 369.

de esas tierras por los flamencos. Por medio de documentación del siglo XVI deja en evidencia la capacidad del rey, aunque aclara la influencia que recibe del llamado Capro y los perjuicios que le ocasionaron la actuación de los flamencos ya que demostraron gran desprecio por los españoles.

En el siglo XX, Gregorio Marañón destacó también como la principal causa de las Comunidades la xenofobia presente en el pueblo castellano que queda en evidencia con la llegada del séquito borgoñón que acompañó a Carlos V en su arribo a la península. Fueron vistos como invasores, que acapararon los principales puestos, mostraron una voracidad insaciable y arrastraron a sus cajas, por la violencia o el cohecho, el oro del país. Además para él, la comunidad era el feudalismo no desaparecido que trataría de rehacerse ya que sus jefes eran más ricos y tenían más vasallos que los monarcas, luchan a favor del debilitamiento de la monarquía y de la revuelta popular.

Reconoce también como causa el intento de quitar a las Cortes su papel tradicional y transforma la lucha en la exacerbación de la *democracia directa* sin delegación de poderes en el monarca o sus colaboradores, como defensa de la libertad castellana y de las Cortes como su representación.

Para Manuel Fernández Álvarez, las principales causas están circunscriptas a la tradición que fue alterada ante la partida del Rey rumbo a Alemania para ser coronado Emperador. Coincide con los autores precedentes en mencionar como motivos la entrega de oficios a extranjeros y a la extracción de riquezas de Castilla. Hace hincapié en el nombramiento de Adriano de Utrecht dada su poca habilidad política.

Califica el autor a las Comunidades como movimiento nacional contra la dominación de los extranjeros y el mal gobierno que estaban desempeñando, “ya que el poder correspondía al reino, quien lo entregaba al rey para que gobernase en justicia, pero que podía recuperarse en caso contrario”². A esto se suma la resistencia a la imperialización que Castilla manifiesta para mantener su independencia de las empresas extranjeras. Considera además la participación de la nobleza inferior, el pueblo llano y la alta nobleza, cada uno en un bando diferente. Los dos primeros serán comuneros, mientras que los últimos defenderán el orden representado por el Rey, engrosando las filas del ejército imperial. “La Causa del rey era la del orden y por lo tanto, la suya”³

2 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *Carlos V, el César y el hombre*. Espasa- Calpe, Madrid, 2000, p. 150.

3 Idem., p. 145.

Chaunu coincide con esta interpretación y aclara que la reunión de estados en Carlos V gravitaría casi en su totalidad, sobre la estructura más extensa y más compleja del conjunto, Castilla.

Coinciden Comellas, Domínguez Ortíz y Elliott en que la principal causa del movimiento fueron los pedidos de españolización del monarca y que se asegure su presencia permanente en la península. De ambos pedidos se derivaron los problemas causados por la influencia de los consejeros extranjeros y el temor que generó en el pueblo el alejamiento del Rey por largos períodos de tiempo hacia el Imperio y el aumento de los gastos que esto supondría.

Joseph Pérez presenta el origen de las Comunidades en el aspecto político como la defensa de los intereses de Castilla sobre los del Rey, cuestiona la capacidad del mismo y la posible sujeción castellana a los intereses imperiales. En el aspecto económico menciona como causas la lucha entre el centro y la periferia, entre los perjudicados y los beneficiados por el creciente comercio con Flandes.

Si bien el autor otorga supremacía a las causas económicas, no deja de lado las causas políticas que favorecieron el estallido de las Comunidades, pues la llegada del nuevo monarca provocó el rechazo por parte del pueblo hacia el séquito que lo acompañaba. El pedido de servicios y contribuciones para las actividades extrapeninsulares fue otra de las razones; los comuneros buscaron defender el patrimonio real, incluso frente al mismo soberano propusieron disminuir los gastos y la deuda pública; pretendieron recuperar para el patrimonio real las mercedes otorgadas a los Grandes. Por ello, estos últimos tomaron partido por la corona en la disputa comunera ya que defendían sus dominios y podían sacar ventajas de la situación.

Destaca además el rechazo que generó el Imperio obtenido por Carlos V y el temor que ello provocaba en los castellanos. Esto produjo el surgimiento de la reivindicación, por parte del reino, de la representación directa y su participación en asuntos políticos, con el fin de preservar el bien común de Castilla, ya que "tienen la impresión de que el César está sacrificando los intereses propios y legítimos del reino, a sus intereses personales y dinásticos."⁴ Esto quedará reflejado en el ideario político de la Comunidad: rechazo del imperio y la reorganización política del binomio rey- reino.

4 PÉREZ, Joseph: *Los Comuneros*, La esfera de los libros, Madrid, 2006, p. 231.

Cambios en la política de Carlos V: consecuencias de las Comunidades

Hasta ahora para algunos autores las Comunidades no fueron más que una revuelta contra el legítimo monarca, para otros fue el intento de obtener la libertad por parte del pueblo contra el absolutismo que se imponía y también será observada como una acción contra los privilegios señoriales y como la defensa de estos derechos.

Destaca Mexía que los cabecillas que fueron declarados traidores por haberse levantado contra su Rey, perdieron la nobleza e hidalguía para ellos y sus sucesores. Las condenas que ellos recibieron se las debía tomar como ejemplo para no repetirlo y mantener la lealtad al monarca.⁵ Luego de la batalla de Villalar, el monarca recibió en Valladolid a los gobernadores y a los Grandes reduciéndolos al servicio real, al igual que las ciudades castellanas con excepción de Toledo, hasta su derrota. Carlos V, afirma el autor, mostró su grandeza al perdonar a la mayoría de los acusados de participar en ellas, pero con el paso del tiempo también demostró que no había olvidado los acontecimientos ya que, en las hidalguías vendidas en 1522, dejó al margen a los hijos de los comuneros puestos en la misma situación denigrante que los cristianos nuevos.⁶

Marañón destaca que, en cada etapa del conflicto, el diálogo por parte del emperador fue una constante para terminar con él. Esto se suma a la actuación racional de los imperiales que decidió el triunfo de la modernidad representada por Carlos V.

En cambio, Maravall plantea que los rebeldes presentaron el problema de la potestad real y que su fracaso posibilitó el camino hacia el absolutismo monárquico. Durante la contienda estas ideas fueron esbozadas por el Almirante de Castilla cuando advirtió al Emperador que era el propósito de los comuneros convertir a Castilla, en una señoría al igual que las ciudades- repúblicas italianas. Luego de la victoria real, comenzó el ascenso del poder monárquico acompañado del poder señorial de los Grandes que aumentaron su influencia por haber participado en el bando realista. La imagen de las Comunidades que prevaleció fue la de revuelta popular con graves consecuencias de orden constitucional, además de la gran represión sufrida por los partidarios de los comuneros.

Fernández Álvarez destaca que la principal consecuencia de la derrota de los Comuneros fue la represión ejercida por Carlos V. Explica que los actos realizados por el monarca con posterioridad, tuvieron como eje de inspiración la indignación

⁵ MEXÍA, Pedro: *Historia del emperador Carlos V*. Colección de Crónicas Españolas. Dirigida por Juan de Mata Carriazo. T. VII. Espasa-Calpe, Madrid, 1945. pp. 254-255.

⁶ MEJÍA, Pero: op. cit. p. 135.

sentida por él frente a la osadía de tomar Tordesillas y querer manipular a su favor a la reina Doña Juana. Remarca el autor que la principal característica mostrada por Carlos fue el deseo de impartir justicia. Para lograr su objetivo contó con la ayuda del Almirante de Castilla y Adriano de Utrecht, además de los miembros del Consejo Real. Si bien el primero proponía la clemencia hacia los derrotados, en el segundo grupo se imponía la idea de un castigo severo, esta última propuesta fue la vencedora.

En relación con las ciudades que participaron, Carlos V rechazó la represión colectiva y en concordancia con estas ideas realizó una represión benigna. Valladolid obtuvo el perdón general, sometió por la fuerza a Medina del Campo y Segovia. Sólo Toledo se mantuvo rebelde por un tiempo más, también fue sometida y se le otorgaron por su desacato penas monetarias de consideración. Con estas acciones establece con claridad que él es el Rey y la justicia con la que regia su actuar.⁷

Con respecto al significado político de la victoria realista, afirma Fernández Álvarez que esto produjo unas Cortes sumisas al poder central, ineficaces para enfrentarse al monarca, instaurando un régimen absolutista en Castilla que fue sacrificada ante la política internacional y hacendística postrando su fuerza vital.⁸ Refiere que en 1523 las Cortes continuaron con los pedidos que habían realizado los comuneros, la castellanización del monarca, su matrimonio con una princesa portuguesa y la reserva de los oficios del Reino para los naturales. Destaca que los ideales comuneros se mantuvieron aún después de la derrota.

Pierre Chaunu, considera como principal consecuencia la fortaleza que esto provocó en la monarquía de Carlos V. En relación con la derrota comunera considera que la negativa de la reina Doña Juana a aceptar los pedidos de los rebeldes quebró al movimiento, ya que la necesitaban para dar legitimidad al nuevo gobierno que proponían.

En cambio, Domínguez Ortiz y Elliott destacan como principales consecuencias del movimiento comunero los cambios realizados por el rey en cuanto a la forma de gobierno pues modificó lo que molestaba principalmente a los castellanos. Suplantó el gobierno de extranjeros, por el establecimiento de un cogobierno entre el Cardenal Adriano de Utrecht junto al Almirante de Castilla y al Condestable. Mostró el rey su inteligencia al conceder al pueblo lo que reclamaba; si bien reprimió a los sublevados, lo hizo sin dureza y realizó un gran esfuerzo para asociar a España a sus designios universalistas.

⁷ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: op. cit. p. 277.

⁸ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *Historia de España*. T. XVIII. Dirigida por Ramón MENENDEZ PIDAL. Espasa- Calpe, Madrid, 1966, p. 193.

Ambos autores establecen como principal causa del fracaso del movimiento la heterogeneidad de sus componentes y la falta de una jefatura eficaz. Mientras Carlos desde Alemania se mostró inteligente, anuló las medidas impopulares y tanto el regente como los corregentes actuaron con prudencia. La derrota de Villalar fue el término lógico de un proceso de descomposición interna.

Elliott indica cómo estos cambios provocaron el debilitamiento del bando comunero ya que la nobleza se unió al monarca en la lucha, debido a los desmanes de la plebe urbana. Luego de los cambios y de la entrevista con la reina Juana, el movimiento estaba desconcertado. En las ciudades esto derivó en una guerra civil entre enemigos tradicionales, los extremistas se estaban apoderando del poder lo que produjo su derrota.

Por su parte, Gutiérrez Nieto brinda una serie de consecuencias diferentes a las planteadas con anterioridad pues para él la derrota de Villalar produjo la consolidación del régimen señorial en Castilla, que tuvo como garantes naturales a los monarcas. El apoyo otorgado por la nobleza durante el conflicto favoreció la recuperación de sus privilegios y aumentó la fragmentación nobiliaria. Reconoce además que esto permitió al rey aumentar su poder con una base sólida ya que contaba con el apoyo de los grandes y sus fuerzas señoriales.

Luego de la derrota, durante tres meses se produjo una importante represión y un gran número de condenas, 23 comuneros fueron ejecutados, 20 murieron en la cárcel y 50 de los principales dirigentes se rehabilitaron bajo pena de multa.

Al regresar Carlos V, el 16 de Julio de 1522, convocó a Cortes en Palencia y allí otorgó una amnistía general a la mayoría de los condenados; en forma gradual se liberaron 100 proscritos, incluso grandes personalidades que se destacaron como comuneros. Laso de la Vega y Pedro Girón, años más tarde, lograron el perdón; si bien los que continuaron en la lucha en Toledo, luego de la derrota de Villalar, no lo consiguieron nunca, como son los casos de María de Pacheco y el Obispo de Zamora, Acuña.⁹

Análisis sobre las consecuencias de las Comunidades

La primera opinión que se encuentra de los acontecimientos es la de Mexía. Para él las Comunidades fueron un levantamiento imperdonable en contra del Rey, realizada por personas inescrupulosas, ambiciosas y que buscaban perjudicar al reino. Resalta que en los dos años y medio de gobierno de Carlos, el reino estaba

⁹ PÉREZ, Joseph: op. cit., p. 141 y 144.

en plena tranquilidad, paz y justicia, sin embargo los comuneros sembraron cizaña y levantaron tempestades. Caracteriza a los participantes de desvergonzados y atrevidos, cuyo único objetivo era sembrar el desorden y la confusión en el pueblo.¹⁰

Minimiza las causas que provocaron el levantamiento, juzga que la partida del rey no era motivo suficiente para producirlo, cita ejemplos de otros reyes que no se encontraban en forma permanente en sus reinos y estos eran gobernados con suma eficiencia y paz. En relación con los servicios, reconoce el derecho legítimo de solicitarlos y con respecto a la prohibición de extraer moneda del reino que era otro de los pedidos comuneros, alega que ya se encontraba penado por ley. Destaca la moderación del emperador al momento de nombrar consejeros extranjeros, pues por su capacidad podían ocupar los cargos. Muestra su regocijo ante la recuperación de Tordesillas ya que significó el fin de la “tiranía comunera”, como la califica.

La opinión de Marañón brinda una postura totalmente diferente sobre los acontecimientos de las Comunidades. Para él, la guerra produjo la desaparición de los castillos como lugar y fuente del poder feudal. Fue el último intento de la Castilla feudal para mantener los privilegios frente al poder real, unificador del país. Califica a los comuneros como defensores de las tradiciones en oposición a las nuevas ideas propuestas por el poder real. Con respecto al monarca menciona que accedió con rapidez y generosidad a lo solicitado por los sublevados, no por estar bien aconsejado sino por su propio impulso que demuestra su genio de gobernante. Luego de sus promesas la protesta carecía de razón de ser. El emperador llevó a Castilla un nuevo modo de hacer la guerra pues opuso la generosidad a la violencia.

Maravall rechaza la opinión emitida por Marañón sobre el carácter feudalizante y reaccionario del mismo ya que resulta muy extraño que la masa popular defendiera los intereses y privilegios de los señores. Para rebatirlo realiza cuatro observaciones. En primer lugar destaca el carácter de cultura urbana dentro del movimiento excluyendo del mismo al campo, lugar donde los privilegios feudales eran más fuertes. En segundo, reconoce que el gobierno de Carlos V no constituye aún una forma estatal moderna sino que existía un incipiente Estado Moderno centralizado, unitario, soberano y con tendencia a luchar por aumentar su participación en el escenario Europeo. En tercero, analiza los cuestionamientos realizados por los comuneros y aclara que ellos no objetaron los privilegios fiscales de los señores.

Expone como propuestas de los comuneros lograr la libertad de decidir el orden y formar parte en el poder organizado en el reino. Su objetivo era que el movimiento urbano que comenzó actuara y se convirtiera en una Comunidad,

10 MEXÍA, Pedro: op.cit., p. 123.

entendiendo este concepto como el gobierno de la colectividad. El autor coincide con la opinión emitida por Menéndez Pidal, sobre la tendencia a colocar a las Cortes por encima del Rey, llamado republicanismo en las ciudades rebeldes.

Según Manuel Fernández Álvarez, las Comunidades fueron el resultado de un juego de resistencias y entregas realizadas por el César. Comenzaron porque el emperador actuó contra la costumbre y nombró a un extranjero en el gobierno, Adriano de Utrecht, realizando de esta forma una acción peligrosa e impolítica. Este hecho provocó la repulsa de Castilla hacia el Imperio y los súbditos lo interpretaron como debilidad gubernamental. Resalta que la revolución provocó desórdenes y atropellos, los triunfos comuneros llevaron a escisiones internas entre ellos. Pero, “cuando el emperador dejó oír su voz, la causa de la revolución comunera se mostró irremisiblemente perdida.”¹¹

Refiere el autor que, para el emperador, la mayor ofensa recibida por parte de los sublevados y la que provocó realmente su cólera y su aversión hacia ellos fue la toma de Tordesillas y el intento de utilizar a la reina Doña Juana para dar legitimidad al levantamiento, sin embargo su negativa a hacerlo permitió salvar al gobierno imperial.¹²

Juzga que la derrota del movimiento se produjo por los aciertos del emperador y los desaciertos de la comunidad a partir de octubre de 1520. En sus *Memorias* el emperador sólo recuerda como ejes de conflicto en su reinado la lucha contra las herejías realizadas por los luteranos en Alemania y las Comunidades en España, sin hacer muchas referencias sobre este último tema. Para dar por terminado el conflicto, Carlos V en 1522 se convertirá de justiciero en pacificador con la promulgación del perdón general.

El autor mencionado coincide con las opiniones de Menéndez Pidal y Maravall. Con el primero concuerda en que los comuneros no buscaban conservar libertades existentes amenazadas sino que querían innovar la constitución política de España y que provocarían la hispanización del monarca. En relación con Maravall, concuerda en que de haber triunfado la comunidad se hubiera producido la primera revolución política de la Edad Moderna que rechazaba la primera etapa del gobierno carolino.

Por su parte, Pierre Chaunu opina que el movimiento fue la confirmación de la obra de los Reyes Católicos. Entre 1516 y 1520 se produjo una serie de malentendidos como producto de una crisis que había sido diferida en el tiempo

11 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: op. cit., p. 171.

12 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ: Carlos V: op. cit., p. 152.

y que estalló con la aceptación del Imperio por parte de Carlos V. Los comuneros rechazaron el título imperial pues sentían que con él España quedaba huérfana, consideran los hechos como una inexplicable rebelión contra el soberano, del más leal de sus reinos. Destaca que en el siglo XIX se reivindicaron los ideales comuneros como predecesores de los liberales que lucharon contra la tiranía. En el XX Domínguez Ortiz expresó la sospecha de que los dirigentes, en su mayoría nobles y clérigos, defendieron sus privilegios contra un rey reformador e igualitario.

La opinión de Elliott es diferente de las expuestas ya que para él fue una empresa confusa, sin cohesión, ni propósito; solo expresó las quejas e indignación que las primeras medidas de gobierno de Carlos V produjeron. Fue un movimiento en contra de un objetivo, buscaban mantener la tradición castellana, no fue una protesta liberal ni democrática sino tradicionalista por el mantenimiento de una Castilla protegida contra los peligros provenientes del exterior.

El historiador francés Joseph Pérez aduce que las Comunidades tuvieron tres significados: como colectividades locales que tenían responsabilidad nacional; como la acción del pueblo, del común, del tercer Estado; y como idea de comunidad nacional, opuesta a los intereses personales y dinásticos del soberano¹³. Destaca el carácter revolucionario del movimiento, porque fue diferente de una mera protesta antifiscal, ya que pretendía ser nacional y unir a todos contra los abusos recibidos por parte del gobierno monárquico. Frente a esta pretensión era lógico que despertara oposiciones. Pese a que cuestionó los fundamentos del Estado y amenazó el orden social, la represión no fue dura. Según él, de haber vencido los comuneros, se hubiera desembocado en la construcción de un Estado fuerte con una monarquía constitucional.

Conclusiones

En este trabajo se ha hecho hincapié en las causas y consecuencias políticas de las Comunidades y en cómo influyeron en el monarca. Se presentaron durante este período diversos motivos como el cambio ocurrido con la llegada del primer monarca de la casa de Austria al trono, los pedidos realizados en las Cortes de Santiago-La Coruña, los aumentos fiscales ya excesivos, que en su totalidad recaían en el pueblo; la ausencia del monarca luego de su elección imperial que chocaba con las intenciones del pueblo de que su rey permaneciera en el reino; el temor del pueblo de perder a su rey provocaron un gran malestar, que hizo eclosión en 1520 en Castilla.

13 PÉREZ, Joseph: op. cit., pp. 41-42.

Además varios autores sugieren otras razones, como el reclamo de hispanización al monarca, que alejara a los flamencos de su séquito para darle su lugar a castellanos y que se dejara de extraer moneda del reino.

En relación con las consecuencias producidas por el movimiento de las Comunidades, tal vez la más importante fue que la victoria de Carlos V provocó el fortalecimiento del régimen monárquico con características absolutistas, que se iría incrementando con el paso del tiempo y la creación de una organización estatal definitiva y estable para todo el reino. Provocó el fin de las intenciones de los grupos sociales en ascenso de intervenir en las decisiones gubernamentales y de las Cortes como una institución representativa del reino que se convirtieron en instituciones sumisas al poder central, perdieron su autonomía y capacidad de propuesta. Sin embargo, cabe destacar que en las Cortes posteriores al levantamiento continuaron con los pedidos realizados por los comuneros, esto demuestra que si bien en el campo de batalla fueron derrotados, los ideales comuneros, permanecieron en Castilla por mucho tiempo.

Así mismo, la victoria de Carlos fortaleció la unión entre los Grandes y el monarca pues sus intereses coincidían ya que buscaron mantener el *status quo*, el orden y la paz en el interior de Castilla. Esto llevó a que el régimen señorial en el reino continuara; perjudicó aún más a los campesinos, sobre todo en las zonas que durante el levantamiento se sublevaron contra sus señores; la fiscalidad dentro del reino continuó siendo excesiva, ahora sin temor a un nuevo levantamiento. La situación de los Grandes estuvo marcada por la necesidad de mantenerse bajo el servicio real, puesto que la victoria final otorgó a la corona un amplio poder y aumentó su fuerza en el interior del reino, provocó esto la fragmentación nobiliaria. Se convirtió el Rey en garante natural del mantenimiento de la situación social existente y la continuidad de privilegios y exacciones. En relación con el grupo burgués que participó de la revuelta, su derrota ocasionó su declinación en el momento en que mostraba mayor interés por participar en política, entre sus integrantes se encontraba lo más dinámico e ilustrado del pueblo castellano.

En lo que respecta al monarca, además de aumentar su poder político, este movimiento repercutió directamente en la visión que de él tenían en Castilla. Cuando llegó a la península se lo vio como un rey joven, inexperto y controlado por una camarilla de extranjeros. Al terminar el conflicto, será para los castellanos un rey justiciero que, con gran habilidad política, quitó la razón de ser al levantamiento al otorgar a sus súbditos lo que pedían, buscó por todos los medios asociar a Castilla a sus planes y convertir sus propios objetivos en los del reino. Además, mostró que era magnánimo en la victoria ya que, para evitar mayor derramamiento de sangre entre sus súbditos, otorgó un perdón general. No realizó una represión colectiva,

sólo castigó a los cabecillas para demostrar su fortaleza y con ellos ejemplificar lo que les ocurriría a quienes se levantaran contra el poder real. También se lo vio como un rey memorioso porque no olvidó los agravios recibidos y excluyó de la hidalguía a los descendientes de comuneros.

Acerca de la capacidad política de Carlos V coinciden la mayoría de los autores en que no dependía de sus consejeros sino de sus propias habilidades pese a su juventud. Esto le permitió finalizar el conflicto y extraer de sus consecuencias la fortaleza para unir a Castilla a sus ideales y así emprender con tranquilidad los designios extraterritoriales que realizó durante su reinado.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- CHAUNU, Pierre, *La España de Carlos V. Primer Volumen: Las estructuras de una crisis*. Península, Barcelona, 1976.
- COMELLAS, José Luis, *Historia de España Moderna y Contemporánea (1474-1975)*. Rialp, Madrid, 1985.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio, *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*. Alfaguara, Madrid, 1986.
- ELLIOTT, Jonh H., *La España Imperial, 1469-1716*. Vicens-Vives, Barcelona, 1993.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, *Historia de España*. Tomo XVIII. Dirigida por Ramón MENENDEZ PIDAL. Espasa- Calpe, Madrid, 1966.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, *Carlos V, el César y el hombre*. Espasa- Calpe, Madrid, 2000.
- FERRER DEL RÍO, A. (Ed.), *Decadencia de España. Primera Parte: Historia del levantamiento de las Comunidades de Castilla. 1520-1521*. Madrid, 1850. Extraído de www.cervantesvirtual.com/bib
- GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio, *Las Comunidades como movimiento antiseñorial (La formación del Bando realista en la guerra civil castellana de 1520-1521)*. Planeta, Barcelona, 1973.
- MARAÑÓN, Gregorio, *Obras Completas. Tomo III: Conferencias*. Espasa- Calpe, Madrid, 1967.
- MARAVALL, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla: una primera revolución moderna*. Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- MEJÍA, Pero: *Relación de las Comunidades de Castilla*. Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores de sucesos particulares. Colección dirigida e ilustrada por Don Cayetano Rosell. Tomo I. M. Rivadeneyra, Madrid, 1858. Extraído de www.books.google.com
- MEXÍA, Pedro: *Historia del emperador Carlos V*. Colección de Crónicas Españolas. Dirigida por Juan de Mata Carriazo. Tomo VII. Espasa- Calpe, Madrid, 1945.
- PÉREZ, Joseph, *Los Comuneros*. La esfera de los libros, Madrid, 2006.

Política y Religión

Análisis de la teoría de Richard Hooker [1554-1600] sobre la relación entre ambos

Politics and Religion

Analysis of Richard Hooker's [1554-1600] theory about the relation between them

Sandra Brandi de Portorrico
Universidad Católica Argentina
sabrandi@hotmail.com

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado: 20 de febrero de 2013.

Resumen

El propósito de este trabajo es sentar las bases de un estudio más amplio y profundo sobre la teoría de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la filosofía y espíritu de la Iglesia que organizara la reina Isabel I, a través de la pluma de Richard Hooker (1554-1600). Durante el siglo XVI el Renacimiento llegó a su punto más alto y la Reforma Protestante se asentó, fue el período de la ruptura de la *Christianitas*, la secularización de la política y el crecimiento de los Estados nacionales. Los católicos romanos consideraban que la ley natural era reconocida por el poder de la razón que, al menos en teoría, bastaba para fundar las leyes de la comunidad política, empero, en lo relativo a las leyes de la política eclesiástica esta descansaba enteramente en la autoridad del Santo Padre guiado por el Espíritu Santo. Los puritanos, por otro lado, afirmaban que el poder de la razón era insuficiente y poco confiable a causa del pecado original, por lo que la fuente de toda ley, para la comunidad civil o la eclesiástica, era la Sagrada Escritura, que contaría con la claridad suficiente como para ser entendida por cualquier ser humano. Entre ambas doctrinas fundó Hooker la "vía media". Hooker no trató de escribir un compendio teológico. Por evidencia y también por razonamiento discursivo lógico demuestra que las leyes vinculadas a la política tanto civil como eclesiástica, según él, son un producto de la razón. Por ello, la Iglesia es gobernada por la política eclesiástica subordinada al Estado. En realidad, según Hooker, en Inglaterra la Iglesia era parte integrante del Estado. La obra de Hooker es esencial para entender los asuntos eclesiásticos en un sentido práctico y político y también es un documento imprescindible para entender adecuadamente tanto la teología como la filosofía de ese período. El está en el centro de la tradición del humanismo cristiano y esto significa, ni más ni menos, que Hooker es un personaje indispensable también en lo referido a la literatura isabelina.

Palabras clave: Richard Hooker – política eclesiástica– relación Iglesia-Estado – estacionaciones – literatura isabelina

Abstract

The purpose of this work is to set the foundations of a deeper and further research on the theory of the Church-State relationship in the light of Queen Elizabeth I's Church through Richard Hooker's writings (1554-1600). During the XVI century, Renaissance reached its peak and the Protestant Reform settled down, it was the period of the *Christianitas* break, the secularization of politics and the growth of National States. Roman Catholics considered that Natural Law came from the power of reason, which, at least in theory, was enough to set the foundations of the laws of the political community. However, as for the laws of ecclesiastical politics, this rested entirely in the authority of the Holy Father guided by the Holy Spirit. Puritans, on the other hand, said that the power of reason was not enough and could not be trusted due to of the original sin. Thus the source of any law, for the civil or ecclesiastical community, was the Holy Scripture clear enough for any man to understand. Hooker founded "via media" between both doctrines. Hooker did not try to write a theological compendium. Though evidence and logical discursive reasoning he shows that the laws, both civil and ecclesiastical, came directly from reason. That is why the Church is governed by an ecclesiastical politics under the State's subordination. Actually, according to Hooker, in England the Church was a part of the State. Hooker's work is essential in order to understand church affairs in a practical and political sense and also is a fundamental document to a proper comprehension of both the theology and the philosophy of the period. He centrally stands in the tradition of christian humanism, and this means that he is an indispensable figure in relation to the Elizabethans literature.

Key Words: Richard Hooker – ecclesiastical politics – Church-State relationship – national states – Elizabethans literature.

Introducción

El propósito de este trabajo es sentar las bases de un estudio más amplio y profundo sobre la teoría de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la filosofía y espíritu de la Iglesia que organizara la reina Isabel I, a través de la pluma de Richard Hooker (1554-1600). Este autor estableció la posición de la joven iglesia inglesa cuando esta era objeto de intensos ataques en diversos frentes, ya que algunos pretendían devolverla al redil de la Iglesia Católica Romana y otros, profundizar la reforma más allá de toda tradición, razón o conveniencia. Esta teoría fue pensada en un período caracterizado por luchas enconadas y cambios súbitos. En esta etapa las controversias religiosas se libraron en dos frentes: la lucha armada y la intelectual. Las obras del período dedicadas a este tema se caracterizan por

ser extensas y tediosas. Mas, muy de vez en cuando, una obra excepcional se destacaba por sus cualidades admirables. Una, en lengua inglesa, es la obra de Richard Hooker titulada *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, escrita entre 1593 y 1600. La posición sentada por este autor es de tal importancia que es un camino imprescindible para entender el anglicanismo, tanto en ese momento como en nuestros días. Hay que tener presente, que durante el siglo XVI el Renacimiento llegó a su punto más alto y la Reforma Protestante se consolidó, fue el período de la ruptura de la “Christianitas”, la secularización de la política y el crecimiento de los Estados nacionales.

Para evitar posibles anacronismos debemos tener muy en claro dos temas fundamentales: por un lado, el dogma de la infalibilidad papal no se había asentado en las mentes y los corazones de los católicos¹, lo que podía provocar que malinterpretaran las relaciones Iglesia-Estado; por el otro, hoy los que no son católicos no comprenden de manera adecuada el concepto de fe y los efectos de la gracia predicados por la Iglesia Católica. Dicho rápidamente, para los católicos la fe es un don sobrenatural dado por Dios donde el intelecto se rinde a la voluntad aceptando la existencia de Dios por revelación divina. La gracia es un don de Dios que eleva la naturaleza humana y la hace capaz de engrandecerse y superar su realidad meramente humana a otros niveles con la ayuda de las virtudes teologales. Esta gracia se obtiene habitualmente a través de la Iglesia creada por Jesucristo. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo donde no solo las personas en particular se convierten en hijos de Dios sino que la humanidad toda se torna heredera del Reino de Dios. Desde este punto de vista la Iglesia debe ser vista como algo sobrenatural pues tiene los medios para distribuir la gracia por su relación especial y directa con Dios. Por esto la Iglesia es distinta de todas las otras organizaciones que el hombre conoce a causa de esa especial relación con la divinidad. La clave de todo el sistema de pensamiento hookeriano está en que fundamenta la derivación de toda ley política y religiosa de la razón humana que participa de la razón divina. El énfasis que pone Hooker en el poder de la razón humana era contrario a las doctrinas de los católicos romanos y de los puritanos de su época. Los primero consideraban que la ley natural era reconocida por el poder de la razón que, al menos en teoría, bastaba para fundar las leyes de la comunidad política; empero, en lo relativo a las leyes de la política eclesiástica esta descansaba enteramente en la autoridad del Santo Padre guiado por el Espíritu Santo. Los puritanos, por otro lado, afirmaban que el poder de la razón era insuficiente y poco confiable a causa del pecado original, por lo que la fuente de toda ley, para la comunidad civil o la eclesiástica, era la Sagrada Escritura, que contarían con la claridad suficiente

¹ La doctrina de la infalibilidad papal fue definida dogmáticamente en el Concilio Vaticano I el 18 de julio de 1870 y en el siglo XVI el conciliarismo no había desaparecido de las mentes de muchos a pesar de haber sido expresamente condenado en 1439 en el Concilio de Florencia.

como para ser entendida por cualquier ser humano. Entre ambas doctrinas fundó Hooker la “vía media”. Hooker no trató de escribir un compendio teológico. Por evidencia y también por razonamiento discursivo lógico demuestra que las leyes vinculadas a la política, tanto civil como eclesiástica, son un producto de la razón. Por ello, la Iglesia, que es gobernada por la política eclesiástica, no es sobrenatural en su esencia, está subordinada al Estado; de hecho, según Hooker, en Inglaterra la Iglesia es parte integrante del Estado.

Tan grande es la importancia de Hooker que Dryden² tuvo que decir sobre la iglesia en su *Religio Laici*, el modo utilizado para poder hacer distinciones entre anglicanos y metodistas evangélicos en el siglo XVIII y toda la relación de la Iglesia y el Estado figura principalmente en el movimiento Tractariano³ en el siglo XIX, todos

2 John DRYDEN, (1631–1700) Poeta, dramaturgo y crítico inglés. Nacido en Northamptonshire. Se graduó en Cambridge en 1654. Fue a Londres alrededor de 1657 y su primera publicación importante que data de 1659 fue *Heroic Stanzas*, en conmemoración del fallecimiento de Oliverio Cromwell. En 1660 celebró la restauración de Carlos II Estuardo con su obra *Astraea Redux*. En 1662 fue elegido miembro de la Sociedad Real y en 1663 contrajo matrimonio con Lady Elizabeth Howard. Su extenso poema sobre la guerra holandesa, *Annus Mirabilis*, fue publicado en 1667. A partir de ese momento fue considerado un poeta de enorme prestigio. Tuvo una larga y amplia carrera como dramaturgo. Sus obras más notables incluyen dramas heroicos como *The Conquest of Granada* (en dos partes, 1670–71) y *Aurenz-Zebe* (1675); consideradas sus obras maestras. *All for Love* (1677), su versión de la obra de Shakespeare *Antony and Cleopatra*; y la comedia *Marriage à la Mode* (1672). Su mayor sátira política sobre Monmouth y Shaftesbury, *Absalom and Achitophel*, fue publicada en dos partes en 1681 y 1682. Luego publicó *MacFlecknoe* (1682), un ataque a Thomas Shadwell, y *Religio Laici* (1682), una exposición poética del credo protestante popular. En 1687, de todos modos, Dryden anunció su conversión al Catolicismo Romano en su *The Hind and the Panther*. Sus poemas así como sus odas en el estilo de Píndaro, “Alexander’s Feast” y “Ode to the Memory of Mrs. Anne Killigrew”, lo posicionó entre los más notables poetas ingleses. Con la subida al trono del protestante Guillermo III, Dryden perdió sus distinciones y el patronazgo de la corte inglesa. Hasta el fin de su vida escribió prefacios críticos brillantes, prólogos y discursos manejando los recursos literarios con excelencia. El mejor ejemplo de ello es su *Essay of Dramatic Poesy* (1668). Los últimos años de su vida estuvieron ocupados principalmente en traducir a Juvenal, Virgilio y otros. Ver *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6ª ed., Columbia University Press, New York, 2012, artículo disponible en internet en <http://www.infoplease.com/encyclopedia/people/dryden-john.html>. Todas las traducciones del inglés – tanto moderno como isabelino- corresponden a la autora.

3 El movimiento tractariano, más conocido como el movimiento de Oxford, es una doctrina religiosa iniciada en 1833 por el clero anglicano en la Universidad de Oxford a fin de renovar la Iglesia de Inglaterra reviviendo algunas doctrinas y rituales católico-romanos. Este intento de sacudir a la iglesia establecida introduciéndola en una vida nueva surgió entre un grupo de líderes espirituales del *Oriel College* de Oxford. Se destacaron en este movimiento el beato John Henry Newman, John Keble, Richard Hurrell Froude, Charles Marriott y más tarde Edward Bouverie Pusey y Richard William Church. El movimiento de Oxford ha ejercido una gran influencia a nivel doctrinario, espiritual y litúrgico no solo en la iglesia de Inglaterra sino en toda la comunión Anglicana. El movimiento nació cuando Keble pronunció un sermón titulado “Sobre la Apostasía Nacional” que provocó una reunión sumamente importante en Hadleigh, Suffolk, en la casa parroquial, encabezada por el pastor Hugh James Rose. Los allí reunidos decidieron sostener y promover la sucesión apostólica y la integridad del *Libro de Rezo Común*. Newman que sintió que dar amplia difusión al movimiento era más efectivo que organizarlo inmediatamente lanzó una serie de panfletos titulados “Tratados para los Tiempos”, de ahí el nombre de movimiento “tractariano”. Luego Keble y Pusey se le unieron y este grupo fue conocido como los “Tractarianos”. A estos tratados se le agregaron “La biblioteca del Padre de la Santa Iglesia Católica (*The Library of the Father of the Holy Catholic Church*)” consistentes en traducciones de escritos de la Patrística para alentar un retorno a las creencias y costumbres de los primeros siglos de la Iglesia. Los tractarianos predicaron un anglicanismo como una “vía media” entre el catolicismo apostólico romano y las iglesias evangélicas. Newman se volvió el líder más reputado respondiendo las críticas e instando a la restauración de las prácticas abandonadas en la iglesia de Inglaterra desde la Reforma. Cuando los tractarianos atacaron a Renn Dickson Hampden, un seguidor de

han sido influenciados por pensamiento de Richard Hooker. Pero esto no significa que nuestro autor fuera un comentarista eclesiástico y nada más. En verdad, no se puede entender la historia de la Iglesia de su tiempo, los enfrentamientos entre anglicanos y católicos romanos o entre anglicanos y puritanos sin él pero, por esta razón, también la historia política en general de su época -tan atravesada por los temas de política y religión-, no tiene sentido sin Hooker. Su obra es esencial para entender los asuntos eclesiásticos en un sentido práctico y político y también es un documento imprescindible para comprender adecuadamente tanto la teología como la filosofía de ese período. Él está en el centro de la tradición del humanismo cristiano y esto significa, ni más ni menos, que es un personaje indispensable también en lo referido a la literatura isabelina⁴. Sin dudas influenció enormemente a los predicadores religiosos pero debemos prestarle atención también como uno de los mejores escritores de la última parte del siglo XVI y de todo el XVII. Spenser, Shakespeare, Donne, Herbert y Milton, por mencionar solo algunos, pueden todos ser interpretados en el contexto de Hooker. Más aún, su propio estilo, vehículo utilísimo para un trabajo tan enorme tanto en extensión como en alcanzar lo más alto del entendimiento humano es también un hito histórico en el desarrollo de la prosa

Richard Whately, los liberales, liderados por el Dr. Thomas Arnold, se opusieron a ellos abiertamente. Después de 1834, Pusey se volvió la figura resaltante en el movimiento agregando ímpetu y dignidad a la controversia y enfatizando la observancia del ritual. Los oponentes a este movimiento lo apodaron "Puseyismo". Dentro del movimiento mismo un grupo se presentaba como más romanizante desarrollado bajo el liderazgo de William George Ward, Frederick William Faber y otros. En parte por ellos Newman escribió su famoso "Tratado 90" sobre los treinta y nueve artículos, que provocó una tormenta de la oposición de tal magnitud que causó la interrupción de los tratados en 1841. El movimiento perdió sus más valiosos miembros como Newman y Henry Edward Manning cuando estos se reconciliaron con la Iglesia Católica Romana. El resto del grupo bajo el liderazgo de Pusey permaneció dentro de la Iglesia de Inglaterra, iniciando una reforma tanto eclesiástica como social. Se formaron conventos para religiosas, el primero en 1845, que se convirtieron en centros de ayuda caritativa y trabajo social de enorme importancia. Las comunidades masculinas fueron menos y se expandieron más lentamente. El movimiento de Oxford puso el acento en mayores exigencias en el culto y particularmente se hicieron muchos cambios en los servicios eclesiásticos, el uso de determinadas vestimentas, el canto de himnos, en fin, una serie de esfuerzos destinados a revivir el ceremonial tradicional lo que provocó una agresiva oposición y gran alboroto. La violencia llegó a su punto más alto en 1860 en Londres en St. George's-in-the-East. Como el acento estaba puesto sobre el rito, especialmente entre 1857 y 1871 fueron llamados "ritualistas" y también "anglo-católicos" o "anglocatolicismo" al movimiento en general. Los cambios deseados por los participantes en este movimiento causaron agitación pública y debate entre 1850 y 1890. En 1874 el Acta de Regulación del Ritual Público pasó por el Parlamento a fin de terminar con el ritualismo. Por parte de los clérigos la lucha se centró en la resistencia a la autoridad secular en temas espirituales. Ningún miembro de este grupo reconocía los mandatos del parlamento o del comité judicial del consejo privado, que es la más alta autoridad como corte eclesiástica de apelación. El último arresto basado en rehusarse a admitir la autoridad de estos organismos fue hecho en 1887, luego del cual se decidió que la resistencia opuesta a estos organismos de origen secular era razonable y aceptable. En los últimos años los seguidores del movimiento han realizado un mayor énfasis en el tema de la responsabilidad de los cristianos en la vida social y le han dado gran atención a los problemas sociales. Esta preocupación social llevó a la fundación de la Unión Social Cristiana en 1889 bajo el liderazgo de Brooke Foss Westcott and Henry Scott Holland. En *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6ª ed., Columbia University Press, New York, 2012, artículo disponible en internet en http://www.infoplease.com/encyclopedia/oxford_movement.html.

4 Cfr. COLLIER, W.F., *A History of English Literature*, Thomas Nelson & sons, London, 1920, p. 118 y ss.

inglesa. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*⁵ puede ser considerado como tal solo teniendo en cuenta que es la mayor obra escolástica que no está escrita en latín, la lengua considerada apropiada por los académicos, sino en inglés. Su importancia, de todos modos, es mayor que esto si se analizan sus cualidades intrínsecas. No se exagera al decir que su estilo sereno y majestuosamente ciceroniano, complejo pero nunca incomprensible, prolongado pero resguardando los tiempos, y aún siempre bajo control, nunca ha sido superado en la literatura inglesa⁶. En muchos aspectos, por lo tanto, Hooker recompensará abundantemente nuestra atención y estudio.

Vida y obra de Richard Hooker

No nos detendremos mucho en la biografía de Richard Hooker⁷. Solamente haremos referencia a los momentos más importantes de su vida que tengan especial interés a los efectos de este trabajo. Es tradicional la biografía de Izaak Walton pero la misma ha sido fuente de numerosos errores, que han sido ya clarificados⁸.

Richard Hooker nació a fines del mes de marzo de 1554⁹, en una familia de modestos recursos de Devon residente en Heavitree, una villa cercana a Exeter, (Devonshire). En su pueblo natal asistió a una escuela local bajo la protección de su tío, John Hooker, un renombrado historiador, archivista y líder cívico y de un amigo de este el obispo John Jewel de Salisbury. Posteriormente ingresó en el tradicional Colegio *Corpus Christi* de Oxford en 1568. Se graduó en 1577. En el colegio fue compañero y profesor particular de estudiantes vinculados a las más

5 Este tratado conjuntamente con sus sermones son de lectura obligatoria en seminarios y en estudios de la lengua inglesa en las Universidades ya que es ejemplo de prosa isabelina. Cfr. la edición crítica de sus *Obras Completas*, W.S. Hill y otros (ed.), New York, 12 vol., 1977-2011; también W. S. Hill, Richard Hooker: *A Descriptive Bibliography of the Early Editions, 1593-1724*, Unknown Binding, New York, 1970; W. S. Hill, *Studies in Richard Hooker*, Unknown Binding, New York, 1972.

6 Ver TAPPAN, E.M., *A brief History of English Literature*, Georgue G. Harrap &Co, London, 1922, p.111 y ss.

7 La primera biografía de Richard Hooker data de 1662 y fue escrita por el Dr. Gauden a modo de prefacio en la edición de la obra de nuestro autor. Izaak Walton publicó *Life of Richard Hooker* en 1665 a fin de completar la escrita por el Dr. Gauden y para corregir los errores que aquella contenía. Hay material interesante en Prince, *Worthies of Devon*; Wood, H. G. *Athenae Oxonienses*; y *Ecclesiastical Biography*, J. Hastings ed., London, 1851, entre otros. Wordsworth, Ch. *Ecclesiastical Biography, or Lives of Eminent Men connected with the History of Religion in England*, 4ª edl, Francis & J. Rivington ed., London, 1853; Staley, Vernon, Richard Hooker, London, Masters & Co., Ltd., 1907; Sisson, C.J. *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940. Secor, Philip, Richard Hooker Prophet of Anglicanism, Burns & Oates, London, 1999; *Hooker and the Via Media*, AuthorHouse, Indiana, 2006. Para acercarse a la vida y la obra de Hooker en español ver "Aproximaciones al pensamiento jurídico y político de Richard Hooker", en S.T. Brandi de Portorrico, *Aproximaciones a la Moral y el Derecho*, ed. El Hornero, Buenos Aires, 2007.

8 Fundamentalmente interesan los datos vinculados a la autenticidad del libro octavo que los trabajos de Raymond Aaron Houk y C.J. Sisson aclararon sin dejar lugar a dudas. Ver nota anterior.

9 Ob. cit. p. 17. Otros autores ya aceptaban esa fecha, así Collier (1920:118) y Tappan (1922:111).

altas jerarquías eclesiásticas; entre ellos el hijo del arzobispo de York, Edwin Sandys, y el sobrino nieto del arzobispo Thomas Cranmer. Fue nombrado profesor asistente de hebreo en la Universidad en 1579. Contrajo matrimonio en 1580 y al año siguiente tomó los hábitos, convirtiéndose en clérigo de la iglesia de Inglaterra. En 1584 fue designado párroco en Drayton- Beachuamp, en la diócesis de Lincoln.

La reina Isabel I le confió la más influyente iglesia en Londres después de Saint Paul, el *Temple Church*, en 1585 como párroco por recomendación del arzobispo Sandys (cuyo hijo fue alumno particular de Hooker en Oxford). Su fama de hombre dedicado a la vida intelectual, carácter apacible y natural gentileza, así como su vida ejemplar le habían dado ya merecido renombre¹⁰. Tenía una ardua tarea predicando cada domingo por la mañana a una influyente congregación formada por los abogados y juristas de Londres. Se han conservado varios de sus sermones. La labor encomendada fue uno de los eventos más importantes de su vida. Lo puso en contacto y en conflicto con Walter Travers -lector en el templo y calvinista apasionado- dando lugar a una de las más importantes disputas públicas de la reforma inglesa¹¹, forjando las principales características de la rama anglicana episcopal de la iglesia cristiana. A pesar de esta confrontación las relaciones personales entre ambos fueron amistosas y cordiales especialmente por el carácter de Hooker¹².

En efecto, Hooker estaba a la cabeza del templo y Travers era un ayudante (lector) y predicaban en forma alternada. Lo que uno predicaba por la mañana, el otro lo refutaba por la tarde. Travers tenía la ventaja de ser el segundo orador¹³. Si bien, como dijimos, las relaciones eran cordiales y el debate fue llevado con inusual decoro para la época, el arzobispo de Canterbury, Whitgift, retiró a Travers del templo. Walton cita una carta a Whitgift en la cual se puede ver que la controversia había llevado a Hooker a iniciar la escritura de

“un tratado, en el cual intento una justificación sobre las leyes de nuestra política eclesiástica, en el cual espero que el designio de Dios y sus Santos Ángeles me permitan en el último día dar testimonio como ahora lo hace mi conciencia;

10 Izaak WALTON –contemporáneo de Hooker y referencia biográfica ineludible- lo describe como de baja estatura, predicador aburrido, con cierta inclinación de la columna que, a pesar de no ser un anciano, tuvo su origen en sus permanentes estudios en una postura poco aconsejable y sus mortificaciones de carácter religioso cercanas a la búsqueda de la santidad (op. cit., p. 109)

11 La importancia de este debate es más política que teológica pues, si los calvinistas triunfaban en su posición, Isabel I perdería todo poder y hasta podrían expulsarla del trono dada la concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que estos defendían, como veremos más adelante.

12 Eran primos. Cfr. Secor P., *Hooker and the Via Media*, Indiana, AuthorHouse, 2006, p. xx.

13 Izaak WALTON da numerosos detalles de esta controversia, Cfr. John Keble's edition *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an account of his life and death by Isaac Walton*, Seventh Edition, arr. John Keble, R.W. Church, and F. Paget, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1888, Vol I, pp. 67-81.

mi propósito no es provocar sino satisfacer todas las delicadas conciencias”¹⁴. Esta obra, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity (Sobre las Leyes de la Política Eclesiástica)* empezó a ser escrita aproximadamente en 1590 y la concluyó en lo sustancial en 1600 poco antes de morir¹⁵. En 1592 publicó la primera parte y dejó Londres para tomar otras actividades pastorales, entre ellas la Catedral de Salisbury. Posteriormente fue puesto al frente de la parroquia de Boscombe en Wiltshire donde siguió trabajando en su tratado. En 1595 fue nombrado párroco de Bishopsbourne en Kent”.

El tratado *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* está compuesto de 8 libros. Los libros I a V fueron publicados en vida de Hooker. La obra fue impresa en forma completa *post mortem*. Su tratado, si bien es una defensa de las prácticas y creencias de la iglesia anglicana contra los puritanos -en particular el *Libro de Rezo Común*¹⁶ -, es también un aporte fundamental al Derecho y la Política pues sus ideas sobre la ley natural, soberanía, origen del Estado y del poder político, tolerancia, entre otras, son muy valiosas y es citado a menudo por John Locke¹⁷ y se considera que influyó también en el pensamiento de Edmund Burke¹⁸.

Cuming Hall¹⁹ señala la importancia de los autores ingleses del siglo XVI y hace notar que estos pensadores eran más hombres de estado o clérigos (como

14 ob. cit., pp.85-86.

15 Murió el 2 de noviembre de 1600. Cfr. Secor, Philip, Richard Hooker *Prophet of Anglicanism*, Burns & Oates, London, 1999, p. 257.

16 El nombre completo del *Libro de Rezo común* inglés es *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of the Church of England together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in churches and the form and manner of making, ordaining, and consecrating of bishops, priests, and deacons*, esto es, *Libro del rezo común y administración de los sacramentos y el otros Ritos y Ceremonias Eclesiásticas según el uso de la iglesia de Inglaterra junto con el Salterio o salmos de David señalados como deben ser cantados o ser dichos en las iglesias y la forma y manera de la hacer, ordenar y consagrar obispos, sacerdotes y diáconos*. Para más datos ver: Procter, F. y ot. *New History of the Book of Common Prayer*, Macmillan, New York, 1973; Maltby J., *Early Modern England Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Fawcett T., *The Liturgy of Comprehension 1689 (an abortive attempt to revise the book of common prayer)*, Mayhew-McCrimmon, London, 1973; Hefling G. y ot. *The Oxford Guide to The Book of Common Prayer: A Worldwide Survey*, Oxford University Press, New York, 2006. También recibe el nombre de *libro de rezo común* el libro litúrgico que utilizan actualmente tanto la iglesia episcopal de Norteamérica como las metodistas.

17 Quien lo propone como argumento de autoridad: “A los que dicen que jamás hubo hombres en estado de naturaleza, empezaré oponiendo la autoridad del avisado Hooker”; “dice Hooker”; “dice el juicioso Hooker”; “estimé que el solo Hooker podía bastar para satisfacer” Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, pp. 10, 37, 38, 160. También 4 citas sin mencionarlo en el cuerpo del texto. “El juicioso Hooker”; “Frente a quienes sostienen que ningún hombre vivió jamás en estado de naturaleza opondré, en primer lugar, el testimonio del juicioso Hooker,”; “tal y como lo expresa Hooker; “lo podemos leer en el juicioso Hooker” “considero que el testimonio de Hooker podría satisfacer” Locke J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pp. 205, 213, 246, 248, 381, y 4 citas de Laws pero sin mencionar a Hooker en el cuerpo del texto. Ambos ensayos escritos entre 1680 y 1685 pero publicados mucho después.

18 Así lo demostró Parkin, Ch., en su obra *The Moral Basis of Burke's Political Thought: An Essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

19 CUMING HALL, Thomas, *History of Ethics within Organized Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York, 1910, p. 410-423.

Hooker) que especialistas dedicados al estudio de la Ética. De todos modos “eran estudiosos y especialmente dotados intelectualmente así como doctos”²⁰.

En el mismo sentido, afirma Sisson sobre Hooker en particular que

(...) “en la larga y abarrotada lista de los grandes hombres de letras ingleses, no hay figura de mayor significación que la de la instruida mente de Hooker. El trabajo de su vida [“Of the Laws of Ecclesiastical Polity”] es un monumento de la más pura y espléndida prosa así como un tratado de lúcido pensamiento filosófico, basado en una insuperable erudición en el vasto campo del tema tratado. Esta obra por sí misma es un hito memorable en la historia una de las más grandes instituciones inglesas [la iglesia anglicana] y del pensamiento religioso”²¹.

Marshall afirma que

“Es difícil sobreestimar la importancia de Hooker. Probablemente, él fue el mayor defensor del Libro de Rezo Común. La fuerza de su defensa debe buscarse en su uso de la *philosophia perennis*, y en la teología construida sobre ella. Él emplea el pensamiento clásico de tal manera que el Libro del Rezo Común, se vuelve trascendente e intrínsecamente significativo. Estamos también viviendo una era donde la *philosophia perennis* vuelve triunfante, y es importante que el mayor exponente de habla inglesa de esta corriente de pensamiento sea conocido y apreciado por nosotros”²²

Richard Hooker fue, claramente, el mayor apologista de la iglesia anglicana. Para fundamentar su pensamiento hizo la última gran exposición de las ideas políticas claves de la tradición medieval dejando preparado el terreno para la filosofía política moderna²³. El objetivo fundamental de su obra fue defender la Iglesia de Inglaterra contra la postura de los puritanos (archi-calvinistas) que se negaban a obedecer las leyes eclesiásticas del Parlamento y exigían la implementación del modelo político y religioso de las iglesias de Ginebra y Escocia²⁴. Su esfuerzo nació de la intención de probar que la negativa puritana a obedecer las normas eclesiásticas del reino implicaba la negativa a someterse a toda obligación

20 Ob. Cit. p. 412.

21 Cfr. SISSON, C.J., *The judicious Marriage of Mr. Hooker, and the Birth of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1940, p. ix.

22 MARSHALL J.S., *Hooker and the Anglican Tradition*, University Press of the South, Sewanee, 1963, p. v.

23 Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *Medieval contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York, 1959, p. 117 y ss.

24 Cfr. BÉVENOT, M. S.J. “The catholicism of Richard Hooker” en *The Hibbert Journal*, Boston, vol. XLI n°1, 1942, p. 73 y ss.

política. Esta posición ponía en peligro el poder de la monarquía inglesa, por lo cual Isabel I prestó su apoyo incondicional a Richard Hooker y sus ideas²⁵ eligiéndolo como docto adalid en la batalla académica contra los puritanos²⁶. Sentó las bases de una ética política fundada en la racionalidad y la tolerancia. Sus escritos, si bien son vigorosos, no tienen citas numerosas y monumentales, tan caras a la mayoría de las obras teológicas del período. Es un escritor de genio admirable, también conservador y amable, libre de la pasión y vituperación que fue característica en las controversias de su tiempo. Nunca intentó desacreditar a quienes no pensaban como él²⁷. Inmediatamente después de su muerte se convirtió en el más famoso portavoz y escritor de la naciente Iglesia Anglicana²⁸.

Contexto histórico

Richard Hooker vino al mundo en una Inglaterra convulsionada por los conflictos religiosos²⁹. El 6 de julio de 1553 el joven Eduardo VI murió y toda la vida política y social organizada bajo el signo del nuevo protestantismo fue suprimida por su hermana María, devota católica romana.

25 Cfr. ALMASY, R., "The Purpose of Richard Hooker's Polemic", en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, nº2, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1978, pp.251-270.

26 El término "puritano" en este contexto designa a los presbiterianos de la época isabelina (fines del XVI), es decir, aquellos grupos reformistas protestantes más ortodoxamente calvinistas. Llamarlos "puritanos" (*puritans*) se hizo popular ya que insistían en que su único objetivo era "purificar" a la iglesia de Inglaterra de toda tendencia y práctica católica. De este modo podría elevarla a un mayor grado de santidad, y en particular, "purificarla" del lastre papista que, a su gusto, todavía pesaba grandemente sobre los servicios litúrgicos anglicanos. En definitiva, volver a la pureza de la Iglesia primitiva, tal como ellos la concebían, considerando vital a esos efectos organizar la iglesia de Inglaterra según el sistema presbiteriano establecido por Calvino en Génova. Cfr. L. W. Gibbs, "Richard Hooker's Via Media Doctrine of Repentance", en: *Harvard Theological Review*, vol 84, nº1, 1999, pp. 59-74. Este término se ha usado inadecuadamente ya desde la época del reinado de Isabel I. Actualmente su uso es un recordatorio de la identificación del puritanismo con un estricto y represivo modo de vida. Cfr. Sykes S. y otr. en: *The Study of Anglicanism*, (ed. revisada), Fortress Press, Minneapolis, 2004, p. 504. Cfr. También Lake P., *Anglicans and Puritans?*, Unwin Hyman Ltd., London, 1988, p. 7 y ss.

27 Cfr. CUMING HALL, T., ob. cit p., 414.

28 Anglicana Ecclesia o Iglesia Anglicana es el término utilizado para designar la Iglesia de Inglaterra en el Acta de Supremacía de 1534 donde se designa a Enrique VIII cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra y se pone bajo jurisdicción real la esfera tanto espiritual como temporal, lo que convirtió a Inglaterra en un estado eclesiásticamente soberano. Cfr. Sykes S. y otr. en *The Study of Anglicanism*, (ed. revisada), Fortress Press, Minneapolis, 2004, p. 497-8.

29 Se ha consultado, entre otros: Höpfl, H., *Breve Historia de Inglaterra*, El Ateneo, Buenos Aires, 1961; Read, C.; *Bibliography of British History, Tudor Period, 1485-1603*; Clarendon Press, London, 1959; Cahen, L. y ot., *La evolución política de la Inglaterra moderna* (T. I, 1485-1660), UTEHA, México, 1962; Chastenet, J., *Isabel I*, Planeta, Barcelona, 1963; Taylor J.A.; *British Monarchy, English Church. Establishment and Civil Liberty*, Greenwood Press, Oxford, 1996; Cressy D.; *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart*, Oxford University Press; Oxford, 1999; D'avack, L. *Costituzione e Rivoluzione, -La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600-*, Giuffrè, Milano, 2000 y *Dal "Regno" alla "Repubblica"*. Studi sullo sviluppo della coscienza costituzionale in Inghilterra, Giuffrè, Milano, 1984.

Los conflictos religiosos en Inglaterra habían comenzados a ser graves e importantes durante el reinado de Enrique VIII cuando este entró en conflicto con el papado al pretender la nulidad de su matrimonio con Catalina de Aragón en 1529-30. La primera fase de este conflicto concluyó con el Acta de Supremacía de Isabel I en 1559³⁰. La pretensión del rey Enrique de obtener la nulidad del matrimonio fue un pretexto para la crisis religiosa, no su causa; unió intereses políticos y económicos. El rey no era un verdadero reformista, a su muerte dejó una Iglesia Católica “nacional” o “anglicana”.

Bajo el reinado del hijo de Enrique con su tercera esposa, Eduardo, la iglesia de Inglaterra, bajo la guía de Cranmer, el arzobispo de Canterbury llevó al país a una reforma más profunda. El arzobispo redactó el primer *Libro de Rezo Común*³¹ (1549) sobre la base del Breviario Católico y libros protestantes alemanes, entre ellos el de Martin Bucer. Pero fue adaptado a la mentalidad inglesa en un bello y preciso estilo donde los puntos clave de la doctrina anglicana estaban explicitados y, en particular, defendía la visión de la eucaristía como una conmemoración de la muerte del Señor más que como la repetición del sacrificio del Cristo Redentor. Con este cambio la función del sacerdote se trastocó totalmente pues al no ofrecer el sacrificio quedó limitado a un ministro que corrige, enseña y predica. Algunas de las ceremonias y vestimentas asociadas con el antiguo rito fueron suprimidas. De todos modos Cranmer era un reformista, no un revolucionario. Introdujo el servicio de la Santa Comunión pero la Misa continuó siendo celebrada privadamente; la nueva confesión general coexistió con la práctica de la privada, los servicios se pronunciaban en inglés, pero algunos aún eran dichos en latín. Muchos de estos cambios fueron resistidos y no siempre de un solo lado. Para los católicos romanos Cranmer había ido demasiado lejos, para los puritanos se había quedado corto. Todo esto terminó con la ascensión de María Tudor al trono. La nueva iglesia de la libre interpretación de la *Biblia* y del *Libro de Rezo Común* fue destruída, y con esto también murieron muchos que habían aceptado la nueva fe. El propio Cranmer fue ajusticiado en Oxford en 1555. Muchos salvaron sus vidas huyendo al Continente. Emigraron a Frankfurt, Estrasburgo, Basilea y Génova, centros de profundo protestantismo. Retornaron a la muerte de María en 1558 a fin de fortalecer la causa puritana. Isabel I fue coronada como sucesora de su media hermana María, quien estableció las bases de la religión anglicana. Su largo reinado no logró alcanzar el objetivo de la pacificación. Isabel, como dijimos, trató de solucionar el problema religioso con el Acta de Supremacía pero su largo reinado se vio afectado

30 La solución al problema religioso que dio forma a la Iglesia Anglicana estaba conformada por dos actas: el Acta de Uniformidad (que establecía un devocionario uniforme para toda Inglaterra) y el Acta de Supremacía (donde pasó de ser denominado el monarca de “Cabeza visible de la Iglesia en Inglaterra” a “Gobernante Supremo de la Iglesia Inglesa”).

31 Ver nota 16.

permanentemente por los conflictos religiosos que siempre terminaban siendo fundamentalmente políticos.

El conflicto persistía con los católicos romanos y con los puritanos. Con los primeros, se temía que apoyaran a la única heredera visible de Isabel, su prima, María Estuardo, reina de Escocia que era católica. Con los segundos³², los problemas continuaron en el Parlamento y en las universidades, y la larga lucha entre ambos terminó luego de que Inglaterra sufriera una guerra civil, regicidio y dictadura. Esto ocurrió entre 1640 y 1660, pero de hecho solo una fuerza política y militar podría constituir un daño a la iglesia anglicana luego del 1600. La guerra interna, la controversia realmente religiosa, había nacido mucho antes y en ella Richard Hooker jugó un importante papel. En realidad, en el campo de las ideas, la batalla decisiva la dio Richard Hooker a través de su *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, que “marcó el nacimiento de lo que hoy llamamos Anglicanismo”³³.

Es conveniente tratar ahora en forma algo más detallada el conflicto entre anglicanos y puritanos. La pelea “de fondo” en el tema religioso durante el gobierno de Isabel I fue definir a quién correspondía la autoridad en temas tanto del gobierno eclesiástico como de fe. Ubicándonos en la época, para los católicos ingleses la autoridad residía en la Iglesia, en el Papa como cabeza de la Iglesia Universal y en el párroco dentro de cada congregación. La Iglesia era autónoma, en principio, sin intromisión del poder civil y prescribía la doctrina y las prácticas religiosas, así como su organización interna. Para los puritanos la autoridad derivaba de la *Biblia* y afirmaban seguir fielmente toda la doctrina y ritos religiosos, -así como la organización de su gobierno y comunidad- de lo que ella prescribe, tomando tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Muchos querían establecer la forma de gobierno de tipo presbiteriano en lugar del gobierno de la iglesia por los obispos. Esto significaba, fundamentalmente, independencia para las iglesias locales con el poder de gobierno en manos de los ancianos y de los pastores, libres ambos del poder de los obispos y fuera del control estatal. También rechazaban las normas ceremoniales porque no serían conforme a lo establecido en la *Biblia*, daban demasiada injerencia a los obispos y también serían un legado indeseado del catolicismo romano. La posición de la Iglesia de Inglaterra estaría entre la de los católicos romanos y la de los puritanos. Los anglicanos respetaban la autoridad tanto de la iglesia como de la *Biblia* sin aferrarse con exclusividad a uno u otra como si se opusieran entre sí. Afirmaban la necesidad de usar la razón que Dios dio al hombre como un medio de interpretación. En esto daban espacio para el juicio individual, pero al mismo tiempo aceptaban la autoridad de la iglesia que gobierna a todos a través de los obispos. Contrariamente a sus oponentes enlaza la

³² Por su importancia trataremos este tema por separado a continuación.

³³ DUGMORE, C.V. , *The Mass and the English Reformers*, Macmillan, London, 1958, p. 246.

autoridad episcopal con la estatal pues reconocen al monarca como cabeza de la iglesia. La “vía media” del anglicanismo se muestra ampliamente en su moderación en el uso del ceremonial, ni tan extravagante como se calificaba en esos tiempos al ritual romano ni tan austero como las prácticas puritanas. El conflicto religioso de la época isabelina presentaba tres aristas principales: el gobierno, la doctrina (en particular la interpretación y autoridad dada a la *Biblia*) y el ceremonial³⁴.

Desde un punto de vista estrictamente cronológico, lo último estalló primero. En la convención de 1563³⁵ los puritanos lanzaron un ataque sobre la observancia de los días de precepto, la práctica de usar el signo de la señal de la cruz en la frente de los niños en el bautismo y la costumbre de arrodillarse para recibir la comunión. Todas estas conductas eran calificadas por los puritanos como “idolatría” lisa y llana, así como un lastre “papista”. A través de los años los ataques se fueron centrando en temas de doctrina; por ejemplo, en el caso de la controversia desatada entre Thomas Cartwright y el futuro arzobispo Whitgift en 1572-1573³⁶, que derivó en conflictos de autoridad. La cámara de los comunes afecta al puritanismo hizo una serie de propuestas en 1584 y 1585 que eran, en efecto, un duro ataque a la autoridad de los obispos. Isabel I percibió inmediatamente, como también lo hiciera años más tarde su sucesor Jacobo I, que anular a los obispos significaba anular la soberanía real. Isabel I se negó a aprobar estas propuestas. Ella y Whitgift formaron una compacta, armoniosa e irresistible sociedad. Los artículos de 1583³⁷ elaborados por Whitgift prohibían la predicación privada, exigían el adecuado uso de la liturgia y administración de los sacramentos conforme al *Libro del Rezo Común*, ordenaban que los ministros debían utilizar las vestimentas establecidas y dar los diversos juramentos de obediencia a la reina y al obispo y observar celosamente estas medidas. Estos artículos fueron elaborados a fin de los espacios de poder de Isabel y de Whitgift. Con el propósito de controlar la aplicación de los artículos, se creó la Comisión Eclesiástica de 1584. Dos años más tarde se otorgó a Whitgift poder de censura sobre cualquier publicación a través de un decreto de la “Cámara Estrellada”³⁸. A pesar de estas medidas la controversia

34 MOGINNIS, T.S., *George Gifford and the Reformation of the Common Sort: Puritan Priorities in Elizabethan Religious Life*, Truman State University Press, Kirksville, MO, 2004, pp. 5, 65, 137/8, entre otras.

35 Cfr. HARRISON, D., *Tudor England*, vol. 2, Cassell, London, 1953, p. 127.

36 Cfr. KAHN, V. A., *Machiavellian Rhetoric From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994, p. 290.

37 Cfr. PROTHERO, G.W., *Select Statutes and Other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns of Elizabeth and James I*, 4th. Ed., Clarendon Press, Oxford, 1913, p. 211.

38 La “Cámara Estrellada” era un tribunal superior creado por los Tudor que supuestamente tenía como misión agilizar la administración de justicia pero fue utilizado con otros fines como, por ejemplo, deshacerse de enemigos reales o potenciales. Cfr. Jiménez Sureda, M. “La Inglaterra de los Tudor (síntesis de Historia Política)”, en *Manuscrits*, n° 21, 2003, pp., 195-210.

continuaría por años y alcanzó su clímax en los llamados *Tratados de Marplelate*³⁹ de 1588-1589. Los puritanos dieron dura batalla pero finalmente ganó Whitgift. Él fue el artífice de la iglesia isabelina y Hooker fue su apologeta.

Análisis de la teoría de Hooker sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado

El tema central del Tratado de Hooker titulado *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*⁴⁰ es el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hooker debía solucionar desde el punto de vista académico un problema aparentemente eclesiástico, pero en los hechos estaba más allá de lo religioso, era un tema político. Siendo un jurista y teólogo analizó esta problemática desde la Filosofía Práctica. Para Hooker el gobierno de la Iglesia era una parte del gobierno del Estado, por ello si los puritanos se negaban a seguir los lineamientos de la iglesia oficial, estaban negando los fundamentos mismos de la obediencia política.

“No puede sostenerse que cumplimentaremos nuestros deberes para con nuestro Padre Celestial y, por otra parte, afirmar que desobedeceremos las órdenes de la madre iglesia, no podemos afirmar que seguimos los mandamientos de uno y desobedecemos los mandamientos de la otra. Si nos sometemos a ambos simultáneamente no estamos obedeciendo a ninguno de ellos⁴¹”.

Para entender esta afirmación debemos explicar su postura frente al valor de la razón humana, la interpretación de las Sagradas Escrituras y la fundamentación de la ley humana.

39 Una serie de escurrizos y anónimos panfletos, nueve en total, que atacaban y ridiculizaban a los obispos y al mismo tiempo argumentaban que “ el gobierno externo de la iglesia de Cristo es algo prescripto totalmente por el Señor en el nuevo testamento, y nadie está legitimado para alterar esas prescripciones”.

40 Se ha tomado como fuente *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, W. Speed Hill General Editor, v. I, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* Preface Books I to IV, y vol II, Book V, Georges Edelen Editor, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England 1977-1981. Para los libros VI a VIII John Keble’s edition *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an account of his life and death by Isaac Walton*, Seventh Edition, arr. John Keble, R.W. Church, and F. Paget, Oxford Clarendon Press, 1888. En las referencias a esta obra se indicará el libro (en números romanos en mayúscula), del I al V siguiendo la metodología de la Folger Edition (capítulos, secciones y números de línea en numeración arábica). De VI a VIII y Sermones de Hooker se seguirá la Keble’s Edition indicando el capítulo en números romanos en minúscula, la sección en números arábigos y el número de página.

41 “It doth not stand with the duty which we owe to our heavenly father, that to the ordinances of our mother the Church we should shew our selves disobedient. Let us not say we keepe the commandements of the one, when we breake the law of the other: For unlesse we observe both, we obey neither. *Laws* III,9.3, 3-9

Como dijimos, el problema de la interpretación de la *Biblia* era central en la disputa entre anglicanos y puritanos. Podría suponerse que ese sería el primer tema que nuestro autor abordaría al iniciar su obra. Pero es tal su nivel como polemista que no lo hace. Tiene muy claro que hay un tema anterior este y fundamental punto de partida de toda discusión. Inicia sus deliberaciones considerando la esencia misma de la ley y la naturaleza humana que es el fundamento del deber de obediencia a ella.

Viendo que las leyes y ordenanzas en particular -se trate de las que nosotros obedecemos o de aquellas que ustedes los puritanos habrían establecido- cuando la razón las analiza y examina necesariamente debe, la razón, plantear un número de dudas y preguntas sobre la naturaleza, clases y propiedades de las leyes en general. Y, a menos que sea concienzudamente informada, aparecerán incertidumbres que impedirán la certeza. Por esta causa he preparado una introducción que debe ser considerada necesaria para ambas partes: declarar que es la ley, cuáles son sus diferentes clases y qué nivel de obligatoriedad tiene cada una según su tipo⁴².

El libro I, por estas razones, trata sobre la ley y se inicia con un análisis sobre las leyes que rigen todas las cosas y que provienen de Dios mismo. “El mismo ser de Dios es una clase de ley que rige su obra y siendo Dios mismo perfección, esa perfección está ínsita en todo lo que hace⁴³” y ese es el fundamento de la ley: “En consecuencia Dios mismo es ley tanto para sí mismo y por añadidura para todas las cosas⁴⁴”. Continúa luego Hooker examinando la ley de la naturaleza o de la razón, la ley de las naciones y la ley divina sobrenatural. Esto no es suficiente, de todos modos, para justificar la autoridad o la variedad de la ley. Por ello examina a continuación su propósito y lo considera en relación con el hombre. La ley tiene como fin ser modelo de la conducta humana. Este argumento, en consecuencia, lleva a considerar la constitución moral del hombre. Por ello se debe analizar la voluntad, los apetitos, la razón y el bien. Todo bien procede de Dios y todo bien al que se tiende es, por ello, una vehemente inclinación hacia Dios⁴⁵. El hombre puede libremente elegir entre aquello a que lo inclina su voluntad o su apetito. “El objeto del apetito es cualquier bien sensible que el hombre pueda apetecer; el objeto de la voluntad es aquel bien que la razón nos marca como deseable⁴⁶”. Es la razón la que hace la necesaria distinción. Por ello inicia su razonamiento estableciendo qué

42 *Of the Laws*, Prefacio, c. VII, 2.

43 *Of the Laws*, I, ii, 2.

44 *Ib.* I, ii, 3.

45 *Ib.* I, v.

46 I, vii, 3.

es la ley y qué el hombre. Deja para después el tema del poder eclesiástico y la interpretación de la *Biblia*, porque en primer lugar nos introduce en el majestuoso reino de las verdades eternas. Luego de hacer esto podrá descender a la arena de las discusiones políticas.

El libro II considera el papel que los puritanos dan a las escrituras como “la única regla para todas las cosas” y así titula este libro. Nuevamente Hooker va directamente a los principios fundamentales. Toma la cita de Cartwright de los Proverbios, ii, sobre la enseñanza de la sabiduría y rechaza que los versos primero y noveno (“Hijo mío, si tú recibes mis palabras y guardas mis mandamientos ... podrás entender correctamente y juzgar”) se refieran exclusivamente a las Escrituras. Hay aquí certeza excepcional en la respuesta de Hooker: “el campo de la sabiduría es enorme y dentro de él hay muchas cosas⁴⁷”. Y sigue: “Lo que cualquier hombre en esta tierra o los ángeles del cielo conocen, es como una gota de una inagotable fuente de sabiduría”. Se concluye, pues, que la sabiduría es Dios mismo y no está confinada a una sola manera de alcanzarla. Del mismo modo, en relación con la credibilidad de la Escritura, Hooker muestra que las Escrituras no se auto-convalidan, requieren de la fe y que ellas no son las creadoras de su propia validez.

Estas ideas serán el fundamento de las explicaciones de Hooker sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Y esta es la parte de su obra que se presenta como más insatisfactoria y controversial. El libro VIII está dedicado a esta cuestión y quedó inconcluso; es más, se dudó de su autenticidad. Durante siglos existió gran controversia en relación con la autenticidad de los últimos tres libros de *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* ya que I a V se publicaron en vida de Hooker y VI, VII y VIII con posterioridad. Esto dio pie para que algunos estudiosos sembraran dudas sobre el real autor de los mismos. Esto tiene especial interés para nosotros pues VIII se ocupa del tema de las vinculaciones entre la Iglesia y el Estado y el papel de la religión en la política. Los profundos estudios de Sisson y Houk han demostrado irrefutablemente la autenticidad de estos libros, como ya dijimos⁴⁸.

El libro VIII se ocupa de un tema que Hooker no podía evitar porque desde el nacimiento mismo de la Iglesia, las relaciones de esta con la sociedad y el gobierno dieron pie a numerosas teorías que varían según cómo se considere la naturaleza de la Iglesia y se acepten o no las pretensiones de los gobernantes de imponerse a ella. De hecho, la experiencia ha demostrado que tanto en la teoría como en la práctica la aproximación más satisfactoria a los problemas del alcance de la autoridad del estado en cuestiones eclesiásticas es partir de la deliberación sobre la naturaleza de la iglesia y recién entonces analizar la

47 II. i. 4.

48 Ver notas 7 y 8.

autoridad que el Estado podría o no ejercer sobre esta. Si bien durante la era cristiana ningún pensador político ha sido capaz de evitar esta difícil cuestión, la solución definitiva aún no se ha vislumbrado.

De todos modos hay momentos en la historia cuando el problema de la relación entre Iglesia y Estado se vuelve más agudo y Richard Hooker vivió en un período de ese tipo. El orden medieval se había roto y con él la síntesis de lo espiritual y lo temporal, de la Iglesia y el Estado, que había caracterizado esa época. Es lugar común atribuir un importante grado de uniformidad a la Edad Media. Cuando uno considera un periodo histórico de quinientos años como un todo puede perderse los detalles, especialmente si uno usa el lado equivocado del telescopio histórico; pero en el tema de la Iglesia y el Estado se alcanzó mayor unidad que la que se hubiera alcanzado nunca antes y después de ese período. El gran reclamo papal puesto sobre el tapete por Gregorio VII y continuado hasta los días de Bonifacio VIII, lleva a la concentración del poder en el papado a niveles tales que hoy sería imposible de creer. Hemos visto que el papado fue el origen del poder civil y espiritual: ha impuesto y derogado reglas temporales; ha desarrollado el Derecho Canónico sin referencia alguna a la ley civil, y órdenes monásticas y universidades lograron a través suya no solo su continuidad sino su misma existencia (de Roma, del papado). Estos reclamos y potestates probablemente salvaron Europa de la barbarie en la temprana Edad Media y a la larga están justificadas frente a la historia. Pero al correr el tiempo, fueron cuestionados de modo teórico por Dante y Marsilio de Padua, quienes enseñaron que el poder temporal tenía origen divino y que era independiente del Papa, de modo práctico por Eduardo I de Inglaterra y Felipe IV de Francia a fines del XIII. El Papa contemporáneo de estos, Bonifacio VIII, fue testigo y protagonista tanto de lo más alto del poder papal como del inicio de su declinación.

Desde los días de Gregorio VII a los de Bonifacio VIII, había existido esa clase de asuntos en Europa tal como son descriptos por Figgis “En la Edad Media la Iglesia no era un Estado, era ‘el’ Estado; el Estado, o por lo menos la autoridad secular (cuya autoridad separada no era reconocida aún), era un mero departamento de policía de la Iglesia⁴⁹”. Solo una sociedad era reconocida, y esa sociedad cumplimentaba dos funciones, una espiritual y otra temporal, y, dejando de lado el hecho de que la secularización del Estado aún siquiera era vislumbrada, el poder espiritual era el de mayor importancia. La explicación y defensa de este orden dada por Tomás de Aquino es explicada por D’Entreves diciendo que Tomás toma

49 FIGGIS, J. N., *Political Thought From Gerson to Grotius: 1414-1625 7 studies*, Harper & Bros., New York, 1960, p. 5.

la doctrina de la necesidad de una dirección doble en temas humanos, de la insuficiencia del régimen humano y de su integración con el régimen divino. Esta dualidad se refleja en el reinado y en el sacerdocio. Esto con una visión que llegue al fin último del hombre, la contemplación beatífica, que muestra la necesidad de dos poderes; y aunque esta dualidad converge en un solo punto en Cristo, quien es tanto rey como sacerdote, en este mundo los dos poderes son ejercidos separadamente, uno por los reyes terrenales, el otro por los sacerdotes, y principalmente por el romano pontífice. El diferente valor de ellos termina necesariamente implicando la subordinación de un poder sobre el otro, del reino al sacerdocio, y de allí se sigue que el sumo sacerdote, el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo, el romano pontífice, rige a todos los hombres de la Cristiandad como sus súbditos⁵⁰.

Por esta razón este problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no existía.

Durante la Querrela de las Investiduras entre el papado y el Imperio la unidad del período podría haberse quebrado por el poder secular que reclamaba autoridad universal. Este peligro fue superado en los días del papado de Inocencio III, pero poco después de su muerte reapareció. Durante el pontificado del gran Bonifacio VIII el peligro de un reclamo de autoridad secular universal había pasado pero se desarrollaba lentamente el espíritu de unidad nacional. Los reclamos que hizo Bonifacio en su bula *Clericis laicos* fueron respondidos por un espíritu que nunca había filtrado el Sacro Imperio Romano, durante la residencia de los papas en Avignon (1305-1377) y el desagradable período del Gran Cisma (1378-1417) reveló a Europa que el papado había perdido su carácter de elemento unificador y entidad supranacional.

El siglo XVI presenció la re-apertura del problema vinculado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Diferían del problema pre-Constantino en dos aspectos. En primer lugar, una iglesia católica unida fue reemplazada por una multiplicidad de iglesias nacionales, muchas de las cuales había repudiado la supremacía papal; y en segundo, la autoridad temporal con la que lidiar no era un Imperio como sucedió en el siglo IV sino un número de naciones estado fundadas en la unidad nacional y expresadas a través de la nueva monarquía, el nuevo Mesías como fue descrito por Michelet. La Reforma incrementó el poder de los monarcas nacionales tanto en la teoría como en la práctica, y fue inevitable que la unidad nacional fuera el principio director de sus políticas. Aunque la reforma protestante abogó también por mayor libertad individual en materia religiosa, aún era considerado que no

50 Cfr. D'Entreves, A.P., *The Medieval Contribution to Political Thought*, Humanities Press, New York, 1959 pp. 40-41.

podría ser adoptado ese principio como una política nacional porque ello habría debilitado la unidad nacional. Consecuentemente, a través de Europa Occidental, con pocas excepciones, el principio adoptado para el tema religioso fue enunciado en Alemania en 1559 con el principio *cujus regio, ejus religio*, que significaba sin duda que el príncipe decidía qué religión deberían practicar sus súbditos.

Inglaterra no fue una excepción a esta regla. El curso de la reforma allí fue dictado por el hecho de que la iniciativa vino desde arriba, desde el poder, y no fue el producto de una demanda popular. La fase de un catolicismo reformado que marcaría la reforma de Enrique VIII dio lugar a modificaciones y más tarde a una profundización con Eduardo VI, el retorno al catolicismo durante el reinado de María I. La reforma establecida bajo el reinado de Isabel fue calculada para preservar la unidad nacional, y fue considerado que una reforma al catolicismo sería la mejor manera de servir a este propósito. Pero debido a la disputa –más política que religiosa- entre católicos y protestantes se volvió cada vez más difícil alcanzar la unidad religiosa, ya que la disconformidad de ambos bandos era cada vez mayor. Los puritanos hicieron sentir su voz, como vimos y ya expresamos más arriba, y Hooker fue convocado para justificar el *status quo* y defender la unión de la Iglesia con el Estado.

La doctrina presbiteriana o puritana referida a las relaciones entre la iglesia y el Estado es la elaborada por Cartwright conocida como la “teoría de los dos reinos” de Carwright.

Antes de desarrollar este tema hay que tener presente que los líderes puritanos no veían las implicancias lógicas de su rechazo a la iglesia establecida por la reina Isabel. Los puritanos moderados no pensaban en una iglesia democrática en sentido político. Solo algunos pensadores muy extremos y sectarios, condenados con igual celo por anglicanos y puritanos, insistían en el aspecto político de esta idea y eran los anabaptistas. La necesidad de jerarquías y de la obediencia civil a los magistrados y el peligro del desorden son temas que siempre aparecen en los sermones⁵¹. Durante el XVI los puritanos desarrollaron su teoría política de los dos reinos, por la cual separaban los asuntos religiosos de los civiles hasta donde las exigencias del Estado lo permitieran. Cartwright pensó su teoría para alejar a la iglesia de los asuntos temporales⁵²

51 SCOTT PEARSON, A. F. *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, pp. 50-51.

52 WRIGHT, L.B. *Middle Class Culture in Elizabethan England*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC, 1935, p. 287.

Este tema ya había sido analizado por Lutero quien entiende que hay un reino espiritual y otro temporal tomando como base su interpretación de Romanos 13. Para Lutero los cristianos están sujetos al poder temporal al que deben respetar y amar, y en la esfera espiritual el hombre solo está sometido a Dios y a ninguna otra autoridad humana como sería, por ejemplo, la autoridad del Papa⁵³. Debe quedar claro que en esa época todas las ideas políticas estaban teñidas de pasión más que de racionalidad. La visión católica de la ley pone por encima de la autoridad la justicia y en esto coincide Hooker que ve en la ley no una obediencia ciega al soberano sino una parte de la justicia y del orden que Dios mismo ha impuesto, la justicia es la esencia de la ley⁵⁴.

Volviendo a la “teoría de los dos reinos”, la misma fue desarrollada en el curso de la controversia sobre si los clérigos podían ocupar cargos públicos y si el magistrado civil podría ejercer el poder eclesiástico. Los presbiterianos no invocaron una completa separación de la Iglesia y el Estado, aunque ellos reconocían una diferencia en la función entre ambos. La analogía de Cartwright sobre los gemelos de Hipócrates⁵⁵, donde se decía que ambos estaban enfermos y sanos juntos, muestra el contacto cercano entre los poderes eclesiástico y secular; pero en la práctica sería imposible de mantener una relación equilibrada cuando el contacto es tan cercano. En consecuencia hay un tema que no es menor en el esquema presbiteriano pues afirman que el gemelo eclesiástico estaba llamado a dominar al secular. Las implicancias de esta concepción con sus efectos en el pensamiento político ya habían sido notadas, pero es bueno re-enfatizar que eso niega al Estado su libertad. Thomas Cartwright en su “Respuesta a una pregunta” (*Reply to an Answer*, 1573) en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado dice que es el deber de los reyes hacia la Iglesia “arrojar sus coronas ante ella y limpiar el polvo de sus pies⁵⁶”.

El punto de partida obvio desde el cual inicia Hooker su tratamiento del problema de la Iglesia y el Estado fue su concepción de la Iglesia, Él afirma que es un cuerpo tanto natural como sobrenatural: natural porque se basa en la natural sociabilidad humana y sobrenatural, porque aquello que provoca los hombres a asociarse y estar juntos tiene en la Iglesia origen divino. La influencia de la reforma

53 WITHERINGTON III. B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*. Baylor University Press, Waco TX, 2005, p. 9.

54 SHIRLEY, F.J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Church Historical Society, Londres, 1949, p. 165.

55 Cfr. WOLIN, S.; *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2006, p. 35.

56 El nombre completo del panfleto es *A Reply to an Answer Made of Master Doctor Whitgift Against the Admonition to Parliament*. Cfr. Placher W.C., *Readings in the History of Christian Theology*, Vol 2, *From the Reformation to the Present*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1973, p. 85.

se ve claramente cuando Hooker escribe que la Iglesia es tanto visible como invisible: esta es la “iglesia mística”, mientras que la primera se distingue por su unidad, basada en la posesión de un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo⁵⁷.

No hay duda de que este es uno de los muy pocos aspectos de la teología hookeriana que revela la influencia del protestantismo, porque la doctrina de una iglesia invisible no es otra que la iglesia de los elegidos amada y proclamada por los reformistas. Lutero en particular enseñó su doctrina según la cual la iglesia es invisible, y es generalmente aceptado que dicha doctrina debilitó a la iglesia visible en sus luchas con el Estado en Alemania. De todos modos la enseñanza de Hooker en general sobre la iglesia es innegablemente católica. De la iglesia visible no tiene duda de que la iglesia a la que pertenece era una con la que fundaron los apóstoles. Su respuesta a aquellos que preguntaron dónde estaba escondida la iglesia anglicana, en qué cueva de la tierra dormía antes de los días de Martín Lutero, asevera que la iglesia sigue siendo la misma y demostró gran coraje al afirmar sin duda frente a los puritanos del XVI que la iglesia de Roma estaba llena de verdad cristiana⁵⁸. Tenemos aquí el germen de un principio de tolerancia ya que Hooker proclama que aun los herejes no están fuera de la iglesia visible. Debe marcarse una diferencia en el pensamiento de Hooker entre infieles y herejes: los primeros al profesar su falta de fe no tienen posibilidad de pertenecer a la iglesia, pero los herejes son aún parte de ella, aunque no de la comunión de los creyentes por sus errores. La iglesia no puede existir donde no haya fe. Muchos herejes aceptan los principios del Cristianismo y “yerran por falta de comprensión”⁵⁹, afirma Hooker.

Conforme esta doctrina, una iglesia visible es necesaria para la preservación de la fe cristiana; y con esta iglesia visible Hooker tiene que lidiar de ahora en adelante. Así como el cuerpo del océano es uno, aunque tiene nombres diferentes, así también la Iglesia Católica es una, aunque dividida en diversas sociedades, “en este sentido la iglesia es siempre una sociedad visible de hombres; no una asamblea, sino una sociedad”. La diferencia entre los dos es que una asamblea cristiana es local y transitoria, la sociedad implica una hermandad, “donde su lugar y límites son claros⁶⁰”. Una característica de toda sociedad cristiana es su política pero no es necesario que cada sociedad adopte la misma política, así como no es necesario que todos los hombres hablen el mismo idioma. Además, aunque Hooker aceptaría que la política de la Iglesia debe ser establecida por Dios, él no pensaría que ello fuera imprescindible a tal punto de ser revelado detalladamente en las Sagradas Escrituras. De hecho, la *Biblia* no establece reglas fijas para un completo sistema

⁵⁷ *Laws*, iii, 1,2.

⁵⁸ *Laws*, III, i, 10.

⁵⁹ *Ibid.* III, i, 11.

⁶⁰ *Ibid.*, III, i, 14.

de gobierno eclesiástico y los hombres deben buscar guía tanto en los principios generales de las Escrituras como en la ley de la naturaleza⁶¹, porque aunque los primeros contienen todas las cosas necesarias para la salvación, no contienen esas cosas que son accesorias y, en consecuencia, la Iglesia en esos asuntos no está atada a la letra de la Escritura⁶², afirma Hooker.

Pero no debemos pensar que estaba a favor del desarrollo de un sistema de política eclesiástica sin referencia a la *Biblia*. De hecho, él creía que la forma gobierno episcopal es la que mejor se adapta con el Nuevo Testamento⁶³ y que este establece un poder episcopal el que consiste en poder de organización y de jurisdicción, lo que puede ser rastreado en el Nuevo Testamento y por los 1.500 años en los cuales la Iglesia ha continuado con el gobierno de los obispos, “el cual ha sido ordenado por Dios, tengo para mí y estoy totalmente persuadido, que ningún otro tipo de gobierno en el mundo viene de Dios⁶⁴” y por esto la pretensión de los puritanos de sustituir el sistema episcopal por otro es contrario al orden de las cosas pues pretenden una forma de gobierno que ni es señalada por Dios y que “no hemos oído de él hasta ayer entre los hombres”, continúa Hooker. Afirma sin dudar que el oficio episcopal no había cambiado en su esencia desde el tiempo de los apóstoles y como *Of the Laws Ecclesiastical Polity* no tiene un objetivo específicamente teológico, la conclusión sobre las relaciones entre obispo y presbítero son definidas sin dar una argumentación tan elaborada como las que utiliza en otras partes de su obra y explica

Un obispo es un ministro de Dios, bajo el cual con permanencia continua se ha dado no solo el poder de administrar los sacramentos y la difundir la palabra, poder que otros presbíteros tienen, sino también el poder de ordenar para cargos eclesiásticos [ordenar sacerdotes] y principalmente un poder para gobernar sobre los presbíteros así como los seculares, un poder de jurisdicción, un pastor aún para los propios pastores⁶⁵.

Dada esta postura según la cual el oficio episcopal es de origen divino, y que los que lo ejercitan son legítimos sucesores de los Apóstoles, es sorprendente leer que la iglesia tiene la autoridad de abolirlo en el caso de que se debiera soportar: “los soberbios, tiránicos e irreformables proceder de los obispos”. Es la “fuerza de la costumbre” más que cualquier “ley verdadera y celestial” el fundamento de este ministerio, porque no puede ser visto como que “el Señor mismo haya señalado por siempre a los presbíteros estar por siempre bajo el régimen de los obispos, de

61 Ibid, III, ii, 1.

62 III, iii, 3.

63 III, xvi, 6

64 VII, i, 4.

65 VII, ii, 3.

la manera en la que se han comportado ellos mismos⁶⁶”. Mientras que este punto de vista es consistente con la creencia de Hooker que la Iglesia tiene plena autoridad sobre su política, aún es claramente inconsistente con sus enseñanzas sobre las escrituras, las cuales deberían ser seguidas en esos asuntos en la medida que esboza una política como parte de la Verdad revelada, porque es bastante claro que Hooker considera el episcopado de origen divino. Es difícil de entender esta desviación de su doctrina general. No podemos creer que él deseara conciliar con los presbiterianos (puritanos) en tema tan importante, pero por otra parte no se limita en sus argumentaciones a una única teoría históricamente aceptada. Cualquiera sea la explicación es claro que no puede considerarse a ningún sector de la iglesia anglicana como perteneciente a esta categoría. No deberían tomarse las palabras de Hooker fuera del contexto de su obra pues no hay duda de que el punto central de su tratado es fundar una iglesia anglicana sobre la base de un catolicismo reformado. Su conclusión respecto del episcopado es muy consistente con su doctrina general: “Por tanto no tememos en este punto osado y apremiante, que si algo es seguro en el gobierno de la iglesia, es que la primera institución de los obispos vino del Cielo, vino de Dios, El Espíritu Santo fue el autor de ella⁶⁷”. Nadie que haya analizado *Of The Laws* puede negar que esta es la conclusión a la que arriba sin dudas en este tema.

Ahora bien, volviendo a los temas políticos, los puritanos habían atacado el sistema que permitía a los obispos ocupar altos cargos en el gobierno del Estado. En respuesta a esta postura, Hooker escribió que “los más sabios en las cuestiones divinas también pueden ser los más diestros en cuestiones humanas⁶⁸”. Insistió en que los gobiernos de las Universidades estuvieran a cargo de los clérigos que fueran teólogos basado en que las universidades eran los semilleros de la iglesia y que no parecía haber buenas razones por las cuales los miembros del clero no pudieran gobernarlas aunque fueran instituciones civiles⁶⁹. Si un miembro del clero recibiera de Dios dones extraordinarios, ¿no sería en detrimento de la comunidad política que no pudiera ponerlos al servicio de todos en el gobierno civil? “¿Deberíamos desaprobamos que el pueblo de Milán aprovechara los servicios de su obispo Ambrosio como embajador en temas públicos y políticos⁷⁰”. Además de la capacidad que pudiera tener un hombre consagrado que lo hiciera ideal para ocuparse de asuntos de Estado, es deber del Estado honrar la religión y ese respeto y honra pueden ser demostrados

66 VII, v.8.

67 VII, v, 10.

68 VII, xv,3.

69 VII, xv, 4.

70 VII, xv,6.

en parte en la unión de alguna potestad que fuera a la vez civil y eclesiástica, “excepto que existiera alguna ley o razón que lo restrinja⁷¹”; y si esta fuera la situación, el riesgo de disminución de las fuerzas espirituales en el caso en que unos pocos hombres tomaran esas responsabilidades respondería más bien “a que el clero y la comunidad política se perderían de los beneficios que ambos pueden darse colaborando en asuntos civiles⁷²”.

Pero el ataque puritano más fuerte era sobre la supremacía de los magistrados en temas eclesiásticos. Sus teorías llevaban más hacia un gobierno teocrático pero aun en teoría ellos afirmaban que iglesia y estado son, por su propia naturaleza, distintos y que sus diferencias eran tales que no admitían unión entre ellas⁷³. Hooker concuerda con la diversa naturaleza entre estas dos sociedades cuando afirma que “La iglesia y el Estado son cosas que se distinguen por su propia naturaleza la una de la otra” pero toda sociedad política tiene el deber de cuidar la religión y muy especialmente aquellas que adoptan la verdadera religión que denominamos iglesia pues “la verdadera religión es lo que propiamente diferencia a la iglesia y la distingue de otras sociedades humanas”. Por ello, su punto de vista es que la iglesia no es un grupo de hombres separados del Estado sino una sociedad que sostiene la verdadera religión. Cuando la iglesia cristiana reside en un Estado cristiano, ambos se funden en una sociedad con funciones diversas. Hooker creía que las circunstancias de la Inglaterra de su época justificaban la unión de iglesia y Estado.

“No hay persona que pertenezca a la iglesia de Inglaterra que a la vez no sea miembro de su comunidad política ni hay ciudadano del Estado ingles que no sea también parte de la iglesia de Inglaterra⁷⁴”

Para Hooker la iglesia y el Estado están unidos pero no fundidos. La iglesia de Inglaterra es distinta de la iglesia en una sociedad pagana porque en esta las dos sociedades fueron diferenciadas y además difieren estos casos de la iglesia de Roma pues esta última no depende de autoridad civil alguna.

No debe confundirse la teoría planteada por Hooker con el Erastianismo⁷⁵. En primer término, aunque reconoce la supremacía de los magistrados sobre las cuestiones religiosas, se entiende que esta autoridad es ejercida con sujeción a

71 VII, xv,8.

72 VII, xv,12.

73 Cfr., FRERE, M.A., *Puritan Manifestoes A study of the origin of the puritan revolt*, Burt Franklin, New York, 1972, p. x y ss.

74 *Laws*, VIII,ii, 15.

75 Tomás ERASTUS (setiembre 7 1524-diciembre 31 1583) fue un médico y teólogo suizo que se hizo conocido por un trabajo publicado después de su muerte donde afirma que los pecados de los cristianos deberían ser castigados por el Estado y no por la iglesia. Una generalización de esa idea, según la cual el Estado es autoridad

las leyes y no incluye el asumir funciones sacerdotales, predicar la palabra, dar los sacramentos, ordenar sacerdotes o excomulgar. Aquí cita a San Ambrosio: “El Emperador está dentro de la Iglesia; no por encima de ella”⁷⁶.

También está claro que la supremacía en asuntos eclesiásticos es de la misma naturaleza que la jurisdicción en asuntos seculares en el sentido de que la esencia de esta se apoya en el hecho de que la Corona es soberana y nadie puede ponerse por encima de ella y esa soberanía la pone por encima de cualquier cuerpo político interno del propio Estado. La soberanía, pues, reside en la Corona, y esta queda por encima de la autoridad del Papado por una lado y también por sobre cualquier asamblea eclesiástica local por el otro (en Inglaterra existía una asamblea de estas características denominada *Convocation*).

Hooker busca salvaguardar la soberanía estatal en relación tanto con el poder papal como con cualquier movimiento eclesiástico nacional que pretenda imponerse por sobre las autoridades civiles⁷⁷. Como vemos le da a la autoridad civil derechos y facultades que los puritanos le niegan. Para Hooker la naturaleza de la supremacía de la corona sobre la iglesia era constitucional y no arbitraria. Insiste en que el poder para legislar sobre temas religiosos es de la iglesia y ni una persona ni una asamblea tienen ese derecho salvo que le sea otorgado por la propia iglesia. Este poder fue dado por Cristo a la iglesia y ella ejerce dicho poder a través de las personas que ella misma designa⁷⁸.

Todo esto con una salvedad: como en otros tipos de legislación la corona tiene derecho de veto sobre leyes eclesiásticas ya que “es indecente pensar que el clero pueda imponer leyes sin solicitar su asentimiento al gobernante supremo⁷⁹”. También aclara que los laicos pueden tomar parte en la elaboración de leyes eclesiásticas porque son parte de la comunidad política y tienen los mismos derechos que el clero en cuestiones legislativas.

Hooker se da cuenta de que el clero en asamblea (*Convocation*) está mejor preparado para lidiar con temas como la forma en que se debe rendir culto públicamente, exteriorizar la fe, ritos y ceremonias, pero el Parlamento de Inglaterra da consentimiento y aprobación a esas normas y así tendrán fuerza de ley⁸⁰. Por supuesto, los laicos están también representados en el Parlamento

suprema en asuntos religiosos, es conocida erróneamente como “erastianismo”. Cfr. Encyclopedia Britannica, disponible en internet en <http://www.britannica.com>

76 VIII, ii, 16.

77 VIII, i,7.

78 VIII, iv, 3.

79 VIII, vi,9.

80 VIII, vi, 11.

y de esa manera participan de la formación de las leyes eclesiásticas. Con estos argumentos llega a la conclusión de que

(...) nuestras leyes vinculadas a la religión toman su esencia original del poder que tienen todo el Reino y la iglesia de Inglaterra, y nada puede ser más conforme a la ley natural y a la voluntad de Nuestro Señor Jesucristo⁸¹.

El principio implícito aquí es que en la legislación eclesiástica están incluidos los laicos, representados en el Parlamento, y el clero, que forma parte de la asamblea (*Convocation*). Su teoría implica autogobierno de la iglesia de Inglaterra, punto de vista que nunca abandonó. Esto no significa negarle al laicado participación en el gobierno de la iglesia y la jurisdicción eclesiástica del parlamento protege y salvaguarda este derecho. A este respecto Hooker transfiere el principio representativo de la esfera civil a la eclesiástica pero no puede decirse que fuera un pionero en este punto. Revive las ideas del Conciliarismo⁸² del siglo XV que concede derechos a los laicos y supremacía del concilio por sobre el papa en el gobierno de la iglesia y que Roma rechazara en el siglo anterior a la reforma y que sigue rechazando. Técnicamente, por supuesto, significa que el brazo secular y las cortes civiles recibían igual poder que la asamblea eclesiástica, aunque no se debe olvidar que la *Convocation* dejó de funcionar por casi un siglo y el parlamento fue todopoderoso en cuestiones eclesiásticas.

Sin duda Hooker hubiera condenado tal estado de cosas; pero es importante enfatizar que en el XVI él reconocía el poder del Estado en asuntos religiosos, ejercidos a través del parlamento y al mismo tiempo afirma el derecho del laicado en temas religiosos.

Conclusión

Por supuesto puede objetarse que el trasfondo histórico de la doctrina de Hooker sobre las relaciones entre la iglesia y el Estado no justificaban las conclusiones a las que llegó. Es claro que su teoría de una sociedad, iglesia y comunidad política, era un resabio de la Edad Media y mientras esta teoría fue una representación real de la situación 300 años antes de la obra de Hooker, las circunstancias habían cambiado mucho para la época de Isabel I. En efecto, se había roto la unidad religiosa de Inglaterra. Nos preguntamos pues si estaba defendiendo una postura imposible o si realmente creía que su doctrina de una sola sociedad

81 VIII, vi, 11.

82 Teoría según la cual el concilio ecuménico tiene autoridad sobre el papa. Esta teoría fue superada por la Iglesia Católica durante el Concilio Vaticano I (1870) al definir el primado del romano pontífice. Cfr. G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sigüeme. Salamanca, 1993, p.185 y ss.

era aún viable. Repasemos el estado de cosas: en lo relativo a la postura de los puritanos se puede alegar que si bien presionaron cada vez más desde 1570 para imponer un orden social y político como el existente en Ginebra no querían, en modo alguno, provocarlo de manera inmediata quebrando el orden establecido. Es más, fueron considerados una fracción “renovadora” dentro de la iglesia oficial de Inglaterra y Hooker podía llegar a pensar que una fractura podía ser evitada. El caso de los católicos era distinto ya que nunca habían aceptado la organización de la iglesia establecida por Isabel, así que Hooker nunca hubiera podido albergar la esperanza de que lo hicieran en el futuro. Por otro lado, aún admitiendo la debilidad de la doctrina de “una sola sociedad” a fines del XVI, debe tenerse presente que la corona, el concejo, parlamento y asamblea del clero eran todos representantes de la iglesia establecida, tanto laicos como clero, porque todos eran oficialmente miembros de esta. Si Hooker hubiera sido testigo del reconocimiento legal de las iglesias reformadas y más tarde el catolicismo romano, conjuntamente con la admisión de estos en los cargos públicos, habría cambiado su punto de vista. Pero seguramente mantendría un elemento central de su doctrina en cuanto a que la iglesia a la cual él pertenecía debería tener el derecho de autogobernarse.

En resumen, las enseñanzas de nuestro autor sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado son: la corona es, naturalmente, la última instancia de toda autoridad civil; la iglesia invisible no necesita una política eclesiástica que regule sus manifestaciones externas pues sus relaciones son un tema directo y personal entre Dios y cada individuo. En la iglesia visible encontramos una soberanía dividida. Los obispos, en virtud del poder recibido de Cristo, no están sujetos a ninguna autoridad que no sea la de Dios en temas puramente espirituales. Pero están sujetos a la corona en todos los actos externos reconociendo en el soberano la máxima autoridad. Obviamente se hace difícil delimitar claramente ambas jurisdicciones. Indudablemente la autoridad de la corona no puede impedir la acción de la gracia en los sacramentos. Pero, para Hooker, el soberano puede legalmente impedir la realización de los actos que son la causa o instrumentos de esa gracia. Esto porque la realización de dichos actos son externos aunque vinculados a cuestiones espirituales. Por ello la corona era legítimamente la suprema autoridad de la iglesia de Inglaterra, cuanto menos en las particulares circunstancias históricas en las que vivía nuestro autor.

Bibliografía

Fuentes:

- HOOKER, R. *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, W. Speed Hill General Editor, v. I, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* Preface Books I to IV, y vol II, Book V, Georges Edelen Editor, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England 1977-1981.
- *The Works of that Learned and Judicious Mr. Richard Hooker with An Account of His Life and Death* by Izaak Walton, J. Keble ed., 7th ed. Revised by the very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1888.
- *Hooker´s Ecclesiastical Polity Book VIII with an Introduction* by Raymond Aaron Houk, New York, Columbia University Press, 1931.

Obras Consultadas:

- ALBERIGO, G., (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sigueme. Salamanca, 1993.
- ALMASY, R., "The Purpose of Richard Hooker´s Polemic", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, nº2, Unive rsity of Pennsylvania Press, Pennsiylvania, 1978.
- BÉVENOT, M. S.J. "The catholicism of Richard Hooker" en *The Hibbert Journal*, Boston, vol. XLI nº1, 1942.
- BRANDI DE PORTORRICO S.T., *Aproximaciones a la Moral y el Derecho*, "Aproximaciones al pensamiento jurídico y político de Richard Hooker", ed. El Hornero, Buenos Aires, 2007.
- CAHEN, L. y ot., *La evolución política de la Inglaterra moderna* (T. I, 1485-1660), UTEHA, México,1962.
- CHASTENET, J., *Isabel I*, Planeta, Barcelona,1963.
- COLLIER, W.F., *A History of English Literature*, Thomas Nelson & sons, London, 1920.
- CRESSY D. ; *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart*, Oxford University Press; Oxford, 1999.
- CUMING HALL, Thomas, *History of Ethics within Organized Christianity*, Charles Scribner´s Sons, New York, 1910.
- D´AVACK, L. *Costituzione e Rivoluzione, -La controversia sulla sovranità legale nell´Inghilterra del ´600-*, Giuffrè, Milano,2000 y *Dal "Regno" alla "Repubblica". Studi sullo sviluppo della coscienza costituzionale in Inghilterra*, Giuffrè, Milano,1984.
- DÉNTRÈVES, A.P., *Medieval contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York, 1959.
- DUGMORE, C.V. , *The Mass and the English Reformers*, Macmillan, London, 1958.
- FIGGIS, J. N., *Political Thought From Gerson to Grotius: 1414-1625 7 studies*, Harper & Bros., New York, 1960.

- FRERE, M.A., *Puritan Manifestoes A study of the origin of the puritan revolt*, Burt Franklin, New York, 1972.
- GIBBS, L.W., “Richard Hooker’s Via Media Doctrine of Repentance”, en *Harvard Theological Review*, vol 84, nº1, 1999.
- HILL, W.S., *Richard Hooker: A Descriptive Bibliography of the Early Editions, 1593–1724*, Unknown Binding, New York, 1970.
- - *Studies in Richard Hooker*, Unknown Binding, New York, 1972.
- HÖPFL, H., *Breve Historia de Inglaterra*, El Ateneo, Buenos Aires, 1961.
- Jiménez Sureda, M. “La Inglaterra de los Tudor (síntesis de Historia Política)”, en *Manuscrits*, nº 21, 2003.
- LAKE P., *Anglicans and Puritans?*, Unwin Hyman Ltd., London, 1988.
- Marshall J.S., *Hooker and the Anglican Tradition*, University Press of the South, Sewanee, 1963.
- PARKIN, Ch., *The Moral Basis of Burke’s Political Thought: An Essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956. .
- PLACHER, W.C., *Readings in the History of Christian Theology Vol 2, From the Reformation to the Present*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1973.
- READ, C.; *Bibliography of British History, Tudor Period, 1485-1603*; Clarendon Press, London, 1959.
- SECCOR, Philip, *Richard Hooker Prophet of Anglicanism*, Burns & Oates, London, 1999.
- - *Hooker and the Via Media*, AuthorHouse, Indiana, 2006.
- SCOTT PEARSON, A. F. *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism* Cambridge University Press, Cambridge, 1928.
- SHIRLEY, F. J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Church Historial Society, Londres, 1949.
- SISSON, C. J., *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940.
- STALEY, Vernon, *Richard Hooker*, London, Masters & Co., Ltd., 1907.
- SYKES S. et al. *The Study of Anglicanism*, (ed. revisada), Fortress Press, Minneapolis, 2004.
- TAPPAN, E. M., *A brief History of English Literature*, Georgue G. Harrap & Co, London, 1922.
- TAYLOR J. A.; *British Monarchy, English Church Establishment and Civil Liberty*; Greenwood Press, Oxford, 1996.
- WITHERINGTON III. B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*. Baylor University Press, Waco TX, 2005.
- WOLIN, S.; *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2006.

- WORDSWORTH, Ch., *Ecclesiastical Biography, or Lives of Eminent Men connected with the History of Religion in England*, 4^a ed., Francis & J. Rivington ed., London, 1853
- WRIGHT, L.B., *Middle Class Culture in Elizabethan England*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC, 1935.

La iglesia frente a las teologías laicas del período entreguerras. Una situación difícil

The church in the face of the secular theologies of the interwar period. A difficult situation

Cagni, Horacio Carlos

CONICET- Universidad Nacional de Tres de Febrero

horacan@hotmail.com

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado: 5 de octubre de 2012.

Resumen

La modernidad presenta un quiebre entre lo sagrado y la vida cotidiana. El ámbito de lo sacro pasa a ser discursivo; el hombre ya no encuentra un auténtico sentido a su vida. Ante el creciente proceso de secularización, aparecen los intentos de sustitución de Dios por la autoridad del pueblo, la ley, la nación, la raza, la clase, la ciencia.

La ideología se convirtió en el sucedáneo más eficaz. Las más importantes del S. XX, nacidas y desarrolladas en Europa pero de alcance mundial, fueron el comunismo y las distintas formas de nacionalismo.

La Revolución Rusa presentó una ideología devenida en teología laica. En los años veinte y treinta, surgieron partidos de masa antibolcheviques, sobre todo en Italia y Alemania -fascismo y nacionalsocialismo-, basados también en postulados de teología política. Todos ellos prometían el fin de la alienación y una sociedad mejor y más justa.

La Iglesia católica no fue ajena al proceso de complejización de la sociedad urbana tecnomquinista y sus derivados secularizantes. Pronto debió competir con las "nuevas religiones laicas", particularmente en términos de la educación de la juventud. Pero mientras que con el comunismo ateo no existía ninguna posibilidad de diálogo, con el fascismo y el nacionalsocialismo existió una relación ambigua y tirante, basada en concertaciones y enfrentamientos por igual.

Palabras clave: Iglesia-teología-comunismo-fascismo-nacionalsocialismo

Abstract

Modernity presents a rupture between the sacred and everyday life. The realm of the sacred becomes discursive, man no longer finds an authentic meaning to his life. With the growing process of secularization, intents to replace God with the peoples authority, the law, the nation, race, class and science appear. Ideology

has become the most effective substitute. Communism and different forms of nationalism were born in Europe in the 20th century but their reach was worldwide. The Russian Revolution presented an ideology turned secular theology. In the twenties and thirties anti-bolchevik mass parties emerged, particularly in Italy and Germany -fascism and national-socialism- based also on principles of political theology. All of them promised an end to alienation and a better and fairer society. The Catholic church was not immune to the process of the greater complexity of the techno-machinist urban society and its secularized derivatives. Soon it was forced to compete with the “new secular religions”, particularly in terms of youth education. But while with communism exist impossibility of dialogue, with fascism and nazism there was an ambiguous and tense relationship, based on agreements and confrontations alike.

Key words: Church-theology-comunism-fascism-national-socialism

En el abordaje, estudio e interpretación de los distintos procesos históricos podemos encontrar una lectura habitual que hace referencia a la estrecha relación entre los factores económicos y los elementos políticos, una excesiva interdependencia que muchas veces olvida que la política tiene su raíz y su esencia en la concepción religiosa de los hombres. Es decir que, entre los fenómenos políticos y económicos, entre las formas del Estado y la cultura, se dan diversas relaciones que, en lo específicamente político, guarda un *origen religioso*.¹

Resulta esencial definir entonces las relaciones entre religión, teología, política e ideología en tanto componentes del proceso característico de la Modernidad/Posmodernidad, motivación medular de esta breve reflexión.

En razón de este desenvolvimiento histórico, en tanto devinieron de la Teología -el Dios omnipotente convertido en legislador todopoderoso, el estado de excepción jurídico como milagro teológico, etc.-, todos los conceptos sobresalientes de las modernas teorías del Estado son *conceptos teológicos secularizados*.² Religión es vida en y con lo suprasensible; religión es, ante todo, metafísica. En un plano inferior, la ideología es definida de modo sintético y claro por Eatwell: “es un conjunto relativamente coherente de ideas y creencias de tipo empírico y normativo, en torno a la naturaleza humana, al proceso histórico y a las cuestiones sociopolíticas”. Tal definición se contrapone, obviamente, a la ideología vista desde el individuo singular, visión menos coherente y más parcial.³

1 Al respecto, ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*. Era, Méjico, 1979. Cap. I.

2 SCHMITT, Carl; *Teología Política*. Struhart, Buenos Aires, 1985, III.

3 EATWELL, Roger: *Fascismo. Verso un modello generale*. Antonio Pellicani, Roma, 1999, p. 31.

En la Modernidad, bajo la influencia de los ideales de la Ilustración, el “conocimiento” de lo sagrado devino discursivo, racional, sin pertenencia ni participación. El hombre ya no le encuentra un auténtico sentido a su vida. Dios le resulta ausente y -en todas las manifestaciones de la literatura y el arte desde entonces- se le pide que se manifieste, que se justifique frente al hombre y no a la inversa. Si Dios ha muerto -Nietzsche dixit- sólo queda un hacer vano.⁴

Basta señalar, al respecto, que en la Modernidad aparecieron también los esfuerzos de sustitución de Dios por la autoridad del pueblo, de la ley, la nación, la raza, la clase, la democracia: todos son por igual ídolos sucedáneos. La gente puede asimismo refugiarse en el “humanismo”, la ciencia o las sectas religiosas, o simplemente sumirse en el desorden y la anarquía moral. Pero, en general, prefieren sustitutivos más aproximados a las formas religiosas tradicionales. *La ideología se consolidó como el sucedáneo más eficaz.*

No interesa aquí desarrollar este proceso sociotecnológico y cultural, cuyo parto podemos ubicar en la Revolución Francesa de 1789, que entronizó el mesianismo político, a partir del deísmo y el culto profano del Estado y la Revolución. Hijas de esta nueva concepción del mundo, las ideologías más importantes del siglo XX fueron el comunismo y las distintas formas de nacionalismo.⁵

El comunismo moderno es una escuela de pensamiento, una doctrina y una praxis política atea, secular y profana, tal como lo exponen sus propios principios doctrinarios. El marxismo era tributario del economicismo manchesteriano y del método hegeliano, pero tenía un contenido *veterotestamentario*, propio de la tradición judía escatológica de Marx. Era una visión laica del *profetismo*, donde el burgués y el proletario representaban el gentil y el elegido, el pecador y el santo. La visión de la religión de sus fundadores, Carlos Marx y Federico Engels, es que resulta “el opio del pueblo”, una superestructura que oculta la realidad de la lucha de clases, haciendo que el débil espere la salvación mientras el poderoso lo explota.⁶

No obstante las variantes y matices desde Lenin hasta Stalin, el bolchevismo siguió significando una *religión mundial*, lo cual ha permitido decir acertadamente a Oswald Spengler que esta concepción tiene santos, apóstoles, mártires, padres

4 Al respecto, FREYER, Hans: *Teoría de la época actual*. F.C.E., Méjico 1958, pp. 141-142.

5 El clásico de TALMON, Jacob: *Mesianismo Político*, Aguilar, Madrid 1969, sigue constituyendo la obra más esclarecedora sobre los orígenes jacobinos de las ideologías de masa contemporáneas. La común acepción es que “comunismo” es un concepto universal, mientras que “bolchevismo” se refiere específicamente a la experiencia soviética.

6 Una clara y concisa exposición de este fenómeno político en CHEVALLIER, Jean Jacques: *Los Grandes Textos Políticos*. Aguilar, Madrid, 1997, pp. 262-298.

fundadores, dogmas, inquisición, una ortodoxia y una escolástica como cualquier iglesia⁷.

Los primeros bolcheviques, siguiendo fielmente las consignas de Marx y Lenin, consideraron a la religión como superstición y oscurantismo, totalmente alejada del materialismo dialéctico y el comunismo “científico”. La doctrina bolchevique no podía tolerar la coexistencia con otra “verdad”. Además, en el plano político, se asociaba a la Iglesia Ortodoxa con la autocracia zarista y la explotación del pueblo.

A la toma del poder, los comunistas adoptaron medidas para debilitar y, eventualmente, eliminar la religión organizada, particularmente el catolicismo romano y la ortodoxia rusa. La campaña contra la religión, iniciada en 1917, prácticamente nunca cesó mientras los comunistas estuvieron en el poder, si bien matizada por las necesidades históricas y políticas. Se abolió el Patriarcado, se prohibió la instrucción religiosa en las escuelas y se confiscó y nacionalizó la propiedad eclesiástica. El “clero reaccionario” fue reprimido, perseguido, encarcelado e, incluso, muchos de sus representantes ejecutados durante el stalinismo. Miles de iglesias fueron cerradas, convertidas en museos o confiscadas para finalidades recreativas, militares e industriales.⁸

Ante la violencia criminal de los bolcheviques, la Iglesia Ortodoxa Rusa respondió mediante una Carta Pastoral del Patriarca Tijón:

La Santa Iglesia cristiana ortodoxa está atravesando un período difícil. Los enemigos abiertos y ocultos de la verdad de Cristo pretenden asestar un golpe mortal a Su causa (...) sembrando en todas partes las semillas de malicia, odio y guerra fratricida” (...) Por la autoridad que Dios me ha conferido les prohibo (a los bolcheviques) participar de los misterios cristianos, y les anatematizo si todavía llevan un nombre cristiano y pertenecen, aunque sea sólo por nacimiento, a la Iglesia Ortodoxa.⁹

Con la muerte de Lenin las cosas se agravaron aún más. Para el sucesor Stalin, la alternativa a la revolución permanente de Trotsky era el *socialismo en un solo país*, lo cual significaba edificar la sociedad socialista completa en Rusia, contando con la simpatía y apoyo de los proletarios de los demás países pero sin necesidad de que estos triunfaran.¹⁰ El Partido se identificó con el Estado. La

7 SPENGLER, Oswald: *Años Decisivos*: Espasa Calpe, Madrid, 1962, p. 125.

8 Mc CLOSKY & TURNER: *La Dictadura Soviética*. Morata, Madrid, 1963, Tomo 2, pp. 660 y ss.

9 Contenida en VIDAL, César: *La Ocasión Perdida. La Revolución Rusa de 1917*. Península, Barcelona 2005, pp. 218-219. El Padre Tijón, fallecido en 1925, fue sucedido por el Patriarca Sergei, pro-bolchevique.

10 STALIN, José: *El Gran Debate 1924-1926. Tomo 2: El socialismo en un solo país*. P y P. Córdoba, 1972, pp. 117-118.

dictadura del proletariado devino un concepto estatal que incluyó forzosamente la idea de violencia, pues para el stalinismo sin violencia no se llega a los objetivos revolucionarios. El desarrollo del aparato policial en el plano interno y del aparato militar en el externo, más las necesidades de modernización e industrialización rápida, incrementó hasta el paroxismo el poder del Estado, así como del dictador en persona.

Si bien el culto de la personalidad ya era una realidad en los últimos años de Lenin, con Stalin culmina la exaltación del Estado y su aparato, lo cual tendría notables consecuencias futuras: el endiosamiento de la revolución soviética y su jefe, y la recuperación de los mitos nacionales, como en cualquiera de los nacionalismos. Como bien apunta Lefebvre, Stalin se transforma, así, en hegeliano.¹¹ El stalinismo se acercó a una suerte de fascismo rojo, con la diferencia de que en la URSS no tenía cabida ninguna fe ni doctrina de trasmundo. La nueva religión materialista era el comunismo, y Moscú su bandera y guía a nivel planetario.

No obstante, a pesar de las brutales medidas anticristianas, era evidente que, al advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, la campaña bolchevique para eliminar la fe religiosa en el pueblo ruso no había logrado sus objetivos. Como resultado del conflicto, hubo una política más conciliadora respecto de la religión, buscando reducir tensiones internas y aumentar el apoyo popular al esfuerzo militar. La Iglesia Ortodoxa Rusa fue reconocida, al precio de renunciar a su fuerza política independiente. El Patriarca Sergei consideró a Stalin un “jefe elegido de Dios”. Los metropolitanos terminaron como parte de la *Nomenklatura* y apoyaron activamente la política exterior soviética, tanto durante el conflicto mundial como en la posterior Guerra Fría.

En 1942, el Patriarca de Moscú sacó un libro, lujosamente encuadernado e ilustrado, titulado *La Verdad acerca de la Religión en Rusia*. Sergei afirmaba en dicha obra que la pérdida de las propiedades rurales y de otra índole, para la Iglesia y sus monasterios no significaba ninguna persecución, sino “una vuelta a los tiempos apostólicos, cuando los sacerdotes seguían su vocación más acorde a las enseñanzas de Cristo”. Aunque no había capellanes en el Ejército Rojo, la Iglesia “le ayudaba con sus plegarias, donativos y colectas”. Los jefes de la Iglesia Ortodoxa Ucraniana -que colaboró con los alemanes durante toda la guerra- fueron considerados traidores a la Madre Rusia.¹²

11 LEFEBVRE, Henri: *Problemas actuales del Marxismo*. Nagelkop, Córdoba, 1965, p. 132.

12 Todos datos de WERTH, Alexander: *Rusia en la Guerra 1941-1945*. Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 402-404. Werth era corresponsal de guerra estadounidense en Rusia.

Pero es menester relevar otro aspecto histórico. En el período entre ambos conflictos mundiales la *reacción europea* complicó las cosas, al entrar en la dialéctica como fuerzas antibolcheviques. A diferencia de la revolución jacobina de 1789, ahora existían no solo gobiernos contrarrevolucionarios sino *partidos de masa anticomunistas*, de corte nacionalista “integral”. En Italia y Alemania surgieron los partidos de la “contra guerra civil”: el fascismo en 1922 y el nacionalsocialismo en 1933. La burguesía media, asustada ante la posibilidad del éxito comunista, prestó todo su apoyo al nuevo sistema político, hasta derivar en una “contra fe”; el proceso tuvo su culminación en el segundo conflicto mundial, que devino en una *guerra civil internacional*.¹³

La comunidad nacional reunida derivó crecientemente en una *fe civil* en reemplazo de la fe religiosa tradicional, debilitada por el proceso compulsivo de la industrialización y el avance urbano y cosmopolita de la sociedad de masas, producto de la modernización.

Siguiendo la impronta hegeliana vista a través del prisma del filósofo Giovanni Gentile, el fascismo italiano o “histórico” se presentó como una *fe alternativa*.¹⁴ Coincidiendo con el fascismo en sus bases totalitarias, pero a la vez diferenciándose netamente, el nacionalsocialismo alemán puso el énfasis en el aspecto racial de la nación.

En una nación privada de unidad como Alemania, la exaltación de la voluntad nacional como valor supremo fue estimulada por dos factores: el surgir del nacionalismo fundado en el pueblo -*Volk*- como entidad cimentada por sus propios mitos y símbolos, y la aparición de la política de masas. Esto se emparenta con la liturgia de las ceremonias públicas, puesto que el nazismo necesitaba del culto nacional.¹⁵

Después de haber consolidado el poder sobre bases firmes, el fascismo histórico también se dedicó a elaborar una liturgia nacional coherente con los mitos, ritos y símbolos de unidad, como parte esencial del proyecto de formación totalitaria del “nuevo italiano”. Esta acción se desarrolló “con la institución de un

13 Es la tesis de NOLTE, Ernst: *Dramma dialettico o tragedia? La guerra civile mondiale e altri saggi*. Perugia University Press, Roma, 1994, p. 41 y ss.

14 “El fascismo es una concepción religiosa, en la cual el hombre es visto en su inmanente relación con una ley superior y una voluntad trascendente (...) la concepción fascista está por el Estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica (...)”. MUSSOLINI, Benito: *La Dottrina del Fascismo*. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1937, I: Idee Fondamentali.

15 MOSSE, George: *La Nazionalizzazione delle Masse*. Il Mulino. Bologna, 1975, p. 29.

sistema orgánico de ritos, fiestas y manifestaciones colectivas, para celebrar el culto del *littorio* durante todo el año del calendario fascista”.¹⁶

Este fenómeno era al mismo tiempo cristiano y anticristiano. Las ceremonias políticas eran cristianas en cuanto adoptaron el ritmo del cristianismo; tampoco se discutía la fe. Lo anticristiano eran algunas específicas contraposiciones a ciertas partes de la liturgia cristiana, a la creencia en el Cristo redentor de toda la humanidad, en Alemania a que el bautismo fuera más importante que la raza, y sobre todo el enfrentamiento con la potente organización de la Iglesia, particularmente por la educación de la juventud.¹⁷

A principios del XX se gestó en Alemania una fe germánica. Julius Langbehn, en su *Rembrandt als Erzieher - Rembrandt como educador*- propuso “la recuperación del alma germana”. Sostenía que, mientras los judíos la habían perdido y los franceses la debilitaron con la revolución, los alemanes tenían un alma que identificaba al *Volk* con el Dios absoluto y un Cristo “germanizado”.¹⁸

Cabe destacar que en Alemania el protestantismo era la religión del Estado, y que desde la Reforma la fisonomía de la liturgia protestante había quedado mal definida, con la consecuencia de que en el protestantismo podían entrar elementos extraños, incluso paganizantes, producto de una revalorización del pasado precristiano. Así se forma un “cristianismo germánico”, y hasta se hizo un esfuerzo por “desjudaizar” los Evangelios. Por lo tanto, el apoyo protestante al régimen estaba casi asegurado.

Todo este proceso estará enmarcado en una política antijudía. No pudiendo completar plenamente una revolución económica y social -afirma Mosse-, el nazismo profundizó una revolución contra los hebreos. Este punto es capital, porque el ideal necesitaba un *anti-tipo*. Se precisaba un antitipo para la idea racial y el judío asumió este rol. El hebreo no encontró jamás un lugar en la liturgia: entró en el juego como *contraimagen*. Además, durante los años 1918-19, los judíos europeos aparecen liderando un buen número de revoluciones: Eisner en Baviera, Bela Kun en Hungría, etc. Pero además -Nolte y Mosse lo afirman- en la Unión Soviética el número de miembros hebreos en el *Politburó* parecía, a algunos, desproporcionado. Así, los que apelaban a una conspiración mundial “judío-capitalista”, la transformaron en *judío-bolchevique-capitalista*.

16 GENTILE, Emilio: *Il Culto del Littorio*. Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 169-170

17 Para la relación dialéctica cristianismo-anticristianismo, véase MOSSE, George: *Intervista sul Nazismo*. Laterza, Roma-Bari, 1977, pp. 18-22.

18 MOSSE, George: *Le origini culturali del Terzo Reich*. Il Saggiatore, Milano, 1984, pp. 65 y 116.

Esta religión laica requería de una estética acorde. El movimiento nacionalsocialista recogió una gran herencia artística. La idea de maridar los principios de la estética con el nuevo estilo político encontraron una expresión suprema en Richard Wagner: él quiso llevar el mito al pueblo a través de la recuperación de un cristianismo paganizante (*Parsifal*). Ello prueba hasta qué punto el régimen se sustentaba en las irracionales y míticas raíces del pasado.

La Iglesia ante las teologías laicas

Resulta necesario, en este artículo, tratar el tema de las relaciones entre el cristianismo y la nueva fe de masas. Desde hace tiempo, diversos autores tratan de unir a la Iglesia Católica -en su máxima expresión como estructura, la potente organización del Pontificado y la política vaticana- al navío hundido del nacionalsocialismo, con el fin explícito o implícito de desacreditarla y estigmatizarla. Resulta evidente en el libro de John Cornwell, cuyo solo título indica el enfoque, y en el anterior, más serio, del especialista en catolicismo Karlheinz Deschner.¹⁹

En resumidas cuentas, la crítica es la misma. En julio de 1933 Hitler, que había llegado al poder en enero, y el entonces Nuncio Papal, Eugenio Pacelli, suscribieron el Concordato entre la Santa Sede y el Reich, considerado un acuerdo que, a la larga, hizo que la política de poder del Vaticano deviniera en complicidad con las “fuerzas del mal”. El protagonista principal de dicha política fue el propio Pacelli, luego, a partir de 1939, Papa Pío XII.

Hitler despreciaba el cristianismo organizado, pero a la toma del poder se presentó como el impulsor de una *política de la virtud*, de regeneración nacional. Del cristianismo llegó a decir que constituía “la base de toda nuestra salud moral”, y de la familia que “era la célula germinal de nuestro cuerpo étnico y político”.²⁰ Los católicos recibieron bien al Concordato, que garantizaba “la libertad de profesar la fe y el ejercicio público de la religión católica”, a cambio de que la Santa Sede no interviniera en cuestiones internas alemanas.²¹

Existía también la experiencia fascista. En el centro de la catolicidad, como era Italia, ningún proceso de nacionalización y movilización de masas podía prescindir de la existencia del Pontificado. Aún Benito Mussolini, socialista de

19 CORNWELL, John: *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII*. Planeta, Buenos Aires 2000. DESCHNER, Karlheinz: *Con Dio e con il Führer. La política dei Papi durante il nazionalsocialismo*. T. Pironti Ed., Napoli, 1997.

20 KOONZ, Claudia: *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 52.

21 SNYDER, Louis: *Encyclopedia of the Third Reich*. Mc Graw Hill, London, 1976, p. 58.

origen y gibelino por sentimiento, comprendía que toda política de unidad nacional debía contemplar buenas relaciones con la Iglesia. La ocupación de Roma en 1871 había tenido como consecuencia la ruptura entre Italia y el Solio, sin que la Ley de Garantías pudiera subsanarla. El Papa siempre se había considerado un prisionero en territorio italiano. El fascismo introdujo nuevamente la enseñanza religiosa en los colegios y concediendo diversos beneficios al clero, llegó finalmente, en febrero de 1929, a conciliar los intereses de Iglesia y Estado con el Tratado de Letrán, donde se reconocía la creación de un pequeño Estado papal soberano, con administración propia: la ciudad del Vaticano. Además, Italia indemnizaba al Solio con mil setecientos millones de liras en efectivo y títulos.

Por cierto que en el fondo se trataba más de política práctica que de convicción por parte del fascismo. Los cuadros fascistas, con el *Duce* a la cabeza, eran librepensantes y de jóvenes habían tenido actividades hostiles hacia el clero. Eran hombres íntimamente irreligiosos y agnósticos, independientes de los dogmas católicos que sin embargo admitían la realidad histórica del catolicismo y de la Iglesia como organización y factor político. Se trataba de un *catolicismo pragmático*.

Mussolini aseguró: “la tradición latina e imperial de Roma está hoy simbolizada en el catolicismo (...). Es preciso que el espíritu popular encuentre en el ideal religioso el impulso necesario para desplegar su potencia intelectual”²². El Estado pasó a reconocer al catolicismo como única religión oficial y en los procesos de movilización política se utilizaron ampliamente los símbolos católicos, como la bendición de las bayonetas, la advocación de San Bernardo como protector de las corporaciones, el reconocimiento de los misioneros italianos de oriente como ejemplo y avanzada de la nueva Italia. El Papa se atribuyó, por otro lado, soberanía interna plena en su Estado, con embajadas acreditadas, administración pública interna, etc. Era más de lo que una exigente Iglesia podía pedir.

Cuando se anunció al mundo la Conciliación entre Iglesia y Estado, Pío XI afirmó públicamente: “Se necesitaba un hombre como el que la Providencia nos hizo encontrar (...) un hombre sin las preocupaciones de la escuela liberal (...)”. El obispo de Pisa, Maffei señaló: Bendícelo, Señor, con loas a la persona que preparaste en tus grandes designios...”²³.

En todo caso, afirmaciones como estas estaban a tono con el creciente endiosamiento de Mussolini. Sergio Pannunzio, utilizando las figuras carismáticas de Robert Michels y Max Weber, sostenía: “El Duce es una figura ideal en sí (...)

22 Cit. en ESCHMANN, Ernst: *El Estado fascista en Italia*. Ed. Labor, Barcelona 1931, pp.105-106.

23 BIONDI, Dino: *La fabbrica del Duce*. Vallecchi, Firenze 1973, pp. 177-178.

heroica, histórica, filosófica, no jurídica, y en cuanto tal, excepcional, irrepetible e irreproducible(...)"²⁴.

Ello no significó que el matrimonio entre el Vaticano y el Estado fascista haya sido feliz. *Civiltà Cattolica* de inmediato interpretó los Acuerdos Lateranenses -a principios de 1929- no solo como una liberación pontificia sino como una renovación de Italia, "vuelta cristiana en su legislación, educación, vida doméstica y civil, privada y pública"; es decir, "el reconocimiento práctico y solemne de la religión católica apostólica romana como la sola religión del Estado italiano". La respuesta oficial, en el *Giornale d'Italia*, no se hizo esperar: "un punto fundamental de los Acuerdos es el que hace al carácter confesional de Italia, carácter de nuestro país, que asume una nueva forma jurídica. Del resto, las leyes fascistas en varias ocasiones han rebatido el principio del confesionalismo"²⁵. Una cosa era el carácter confesional del pueblo italiano y otra, muy distinta, una política confesional.

Era obvio, entonces, que los roces entre Iglesia y fascismo se dieran en el plano de las cuestiones de soberanía, allí donde la letra y el espíritu del Pacto de Letrán no fueran suficientemente claros. Era inevitable el choque respecto de la *educación de la juventud*. Todos los fascismos reivindicaron para sí la formación de un "hombre nuevo" -ya orientado a la modernidad como en el caso italiano, ya recuperando el pasado, como el alemán- a través de mecanismos de formación y educación del movimiento juvenil. Los jóvenes, se decía, eran la "garantía del futuro". Escuelas, profesores y textos estaban orientados en tal sentido, guiados y controlados desde los aparatos del Estado.

La Iglesia no era, en absoluto, ajena al proceso de complejización creciente de la sociedad urbana tecnomaquinista y sus derivados secularizantes. Dos meses después de la "Marcha sobre Roma" de octubre de 1922, el Papa Pío XI, en su Encíclica *Urbi Arcano*, fundaba la *Acción Católica*, organización universal y oficial del apostolado de los laicos que perdura hasta nuestros días, definida como "la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia". Su base es la organización en cuatro ramas: hombres, mujeres y jóvenes de uno y otro sexo; la formación católica y la catequesis de los jóvenes fue prioritaria. Mussolini había decidido aceptar y reconocer explícitamente la existencia de la *Acción Católica* y, más grave para él, de la *Juventud Católica* italiana. Merced a este reconocimiento, las organizaciones católicas, especialmente las juveniles, habían obtenido un notable avance, favorecidos por la atención que la Iglesia y Pío XI les habían dedicado, pues

24 Citado en GENTILE, Emilio: *La vía italiana al totalitarismo. Partido y Estado en el régimen fascista*. S. XXI, Buenos Aires, 2005, p. 278.

25 LONGHITANO, Rino: *La política religiosa di Mussolini*. Cremonese, Roma, 1938, p. 248.

veían en ella el instrumento adecuado para contrarrestar la creciente fascistización de la sociedad peninsular.²⁶

El tema de la juventud se transformó en un conflicto grave. El 29 de junio de 1931, Pío XI promulga la Encíclica *Non abbiamo bisogno*, en la cual hace un llamado a la Acción Católica mundial a defenderse del avance de la nueva fe política, “expresando unánimemente la penosa sorpresa de verse perseguida y herida la Acción Católica en el propio centro del apostolado jerárquico (...) como si fuera una vasta y peligrosa asociación criminal.”²⁷

Este documento pontifical provocó otras restricciones para los católicos. Durante 1932 los fascistas ultracatólicos fueron purgados del Partido y los chicos en edad escolar fueron presionados a integrar organizaciones fascistas. Nuevas leyes de tolerancia religiosa, en cambio, favorecieron a protestantes y judíos.²⁸

Pero la evolución de los acontecimientos evidenció, con los llamados “años del consenso”, que el fascismo -altamente eficaz en el proceso de construcción y consolidación de una nueva sociedad- se fortaleció. Pese a los compromisos que debió asumir con la vieja clase dirigente, en vísperas de la guerra, el ala política del régimen había asumido el monopolio del poder casi por completo, excluyendo a los otros sectores. Evidentemente, si la guerra no hubiera hecho caer el sistema en 1943, la corona, el ejército, el poder judicial, que no habían sido totalmente controlados, habrían terminado también sometidos. Según De Felice, si no hubiera sido derrocado, el fascismo habría erosionado también el mundo católico, “pues en su conjunto los católicos se iban descatólicando y nacionalizando.”²⁹

Si bien, en el caso italiano, los roces entre fascismo e Iglesia no pasaron a mayores hasta bien entrada la guerra -un conflicto desfavorable que obligó al Vaticano, siempre ante el fantasma creciente del bolchevismo, a acercarse a los Aliados occidentales-, en Alemania fue muy diferente.

La doctrina fascista establecía bastante claramente las distinciones y relaciones entre fe, religión, Iglesia, doctrina política, nación y Estado. El nazismo era un movimiento tan compacto, tan imbuido y subsumido en una estética *völkisch*, con un carácter tan marcadamente seudoreligioso, que dichas distinciones no eran muy precisas. Enunciados los aspectos relacionados con la liturgia de masas y los componentes cristianos y anticristianos, interesa destacar brevemente

26 Las relaciones entre Estado fascista y Acción Católica en DE FELICE, Renzo: *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso 1929-1936*. Einaudi, Torino, 1974, p. 240 y ss.

27 *Non abbiamo bisogno*. I, 4 y 5.

28 PAYNE, Stanley: *A History of Fascism 1914-1945*. Routledge, London, 2003, p. 216.

29 DE FELICE, Renzo: *Entrevista sobre el fascismo*. Sudamericana, Buenos Aires, 1979, p. 59.

las relaciones entre Estado e Iglesia en el III Reich y la política nacionalsocialista respecto del Vaticano.

Es cierto que, iniciado 1933, ante las elecciones que darían el poder al Partido Nazi, el jefe del católico partido del Centro -*Zentrum*-, Monseñor Kass, viajó a Roma a pedir consejo al Papa. Pío XI fue tajante: tienen que votar por Hitler. En ese momento no había más que dos alternativas, dos partidos antisistema: comunistas y nacionalsocialistas. Hitler estaba cerca de círculos católicos, él mismo como austríaco era, al menos formalmente, de fe católica y pagaba religiosamente el diezmo. En el Partido Nazi entonces revistaban políticos católicos relevantes, como Franz von Papen. Con Hitler se podía dialogar, jamás con Stalin y los bolcheviques. El triunfo del Partido Nacionalsocialista -*NSDAP*- fue recibido con alegría por los Cardenales Kaas, Pacelli, Orsenigo y la curia alemana, como “abierto desafío al bolchevismo, cuya eliminación constituye una de las principales preocupaciones de la Santa Sede”. Pío XI señaló públicamente “Hitler es el único jefe de gobierno que no sólo comparte mis opiniones sobre el bolchevismo sino que tiene el coraje de desafiarlo abiertamente”.³⁰

La “firme protección” del cristianismo que el gobierno del Reich proclamaba, se reveló como una empresa nazi propagandística, tanto en el contenido como en la forma. Hitler orientó su propaganda según las confesiones, católica o protestante. En septiembre de 1933, luego de la ratificación del Concordato por el nuevo gobierno, el Ministerio de Propaganda montó una ceremonia cuya amplitud procuró al Reich una publicidad sin precedentes. Una misa solemne en la catedral de Santa Eduvigis en Berlín, difundida por altoparlantes, fue acompañada de una procesión donde grupos de SA y SS católicos desfilaron llevando el estandarte con la cruz gamada. La presencia del nuncio apostólico, Cardenal Orsenigo, confería legitimidad al evento, con participación masiva del público.³¹

Las autoridades cristianas montaron una estrategia política elaborada -considerar al nazismo un mal menor frente al peligro del comunismo- que se manifestó tanto en la actitud de la iglesia católica frente al advenimiento del III Reich como en su evolución posterior.

Por otra parte, los fieles católicos, que se mantuvieron alejados del régimen cuando no parcialmente opositores, no dejaban de ver en el anticomunismo nazi un

30 DESCHNER, Karlheinz: *Con Dio e con il Führer*. Ed. cit. pg. 33. Amigo de Mons. Kaas era Von Papen; ambos viajaron al Vaticano y se entrevistaron con el experto en relaciones con Alemania, Mons. Eugenio Pacelli, con quien prepararon las bases para el Concordato con el Reich. El futuro Pío XII consideraba que dicho acuerdo sería eficaz para establecer claros ámbitos de influencia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado alemán, en cuanto a la educación de la juventud. Al respecto, John Cornwell: *El Papa de Hitler*. Ed. cit., p. 164 y ss.

31 HARVILL-BURTON, Kathleen: *Le Nazisme comme Religion*. Presses de l'Université Laval, Québec, 2006, p. 44.

“bien residual”, acentuado posteriormente con el estallido de una terrible guerra, mientras que los obispos católicos veían en Hitler -“estadista temeroso de Dios”- no solo un baluarte anticomunista sino también la posibilidad de un dique frente al radicalismo racista anticristiano de la línea de Alfred Rosenberg.³²

La iglesia católica separó los aspectos paganizantes del *Mito del S. XX* de Rosenberg, editado en 1930, del *leadership* de Hitler, desde la toma del poder en 1933. “Las críticas de los católicos se centraron en la obra *El Mito* y su autor, sin culpar por igual a Hitler mismo (...). Es un hecho irrefutable que la iglesia católica furtivamente buscó disociar la ideología rosenbergiana del liderazgo hitleriano”.³³

Del lado de los nazis, las publicaciones más extremistas, como la racista *Der Stürmer* de Julius Streicher, buscó asociar, ya desde antes de 1933, la lucha contra el judaísmo con el cristianismo. Se llegó a escribir en dicha revista que “Jesús luchó infatigablemente durante toda su vida contra los hijos del demonio (...) los mismos enemigos contra los que hoy luchamos, el *Volk* judío”. Se publicaron dibujos de altares, crucifixiones e iglesias. Contra las metáforas caricaturescas del peligro racial, la iconografía cristiana glorificaba a los nazis como firmes y leales creyentes.³⁴

Pero si para el fascismo el *Duce* era el conductor de excepción, y para la Iglesia Mussolini el hombre de la Providencia, Hitler era más que un líder político: era el chamán de la liturgia colectiva donde el pueblo se reencontraba en profunda unidad. Stern ha estudiado bien la relación entre la figura del *Führer* y la velada alusión al Cristo redentor, particularmente el Día del Partido, con claras referencias a componentes de la liturgia católica.³⁵

En el caso de Hitler, el líder se presentaba como un elemento que trascendía el simple carisma político weberiano. Como tempranamente lo advirtió Neumann, resulta significativo que, en la historia occidental, suelen invocarse los poderes mágicos presentes en las prácticas taumatúrgicas, en todas las ocasiones en que un soberano trata de afirmar su independencia de la religión y las fuerzas sociales. El carisma se completa en un plano religioso: llega a ser absoluto y exige la obediencia al líder, ya no por la utilidad de sus funciones -como en la realeza primitiva- sino por sus supuestas dotes sobrehumanas.³⁶

32 KERSHAW, Ian: *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*. Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 57-58.

33 HARVILL-BURTON: *Op. cit.*, p. 65.

34 KOONZ, Claudia: *La conciencia nazi*. Ed. cit., p. 267.

35 STERN, J. P.: *Hitler. The Führer and the people*. Fontana/Collins, Glasgow, 1975, pp. 85-91.

36 NEUMANN, Franz: *Behemot. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. F.C.E, Méjico, 1943. pp. 119-121.

A partir de entonces, se repite lo mismo que ocurría en Italia, pero agravado. En la educación de la juventud, la Iglesia debía afrontar el enorme atractivo que para los jóvenes tenían los aspectos neopaganizantes del régimen que, a medida que pasaba el tiempo, hundía más y más sus raíces en los mitos del pasado. A las reuniones campestres y a la estética popular, se les unieron las ceremonias neopaganas en conmemoración del solsticio y el llamado al heroísmo, al sacrificio por el *Volk*, la nación y la raza, y a integrar las filas de una juventud más atrevida, en abierta oposición al cristianismo.

El primer choque se dio con las organizaciones juveniles confesionales. La *Hitler Jugend* afirmó la intención de absorber las mismas, manifestando la necesidad de una supraorganización de la juventud del Reich en una estructura unitaria. Con las organizaciones evangélicas se firmó un acuerdo; pero con las católicas -menos "nacionales", pues respondían a Roma- la relación fue más difícil. Aquí la absorción fue puramente formal; se crearon grupos de *HJ* en sedes religiosas, incluso en colegios, pero solo para participar en los desfiles, sustrayéndose al influjo espiritual de los máximos dirigentes. El problema se trasladó a la escuela. "Para educar hay que tener jóvenes a disposición. ¿Cómo hacerlo si la escuela los ocupa toda la semana y la Iglesia los reclama el domingo".³⁷ Los dirigentes de la *HJ* comenzaron una violenta campaña contra las escuelas "no formadoras de doctrina" y, por elevación, contra la Iglesia católica.

Las *Volkschule* eran instituciones del Partido, con la intención de beneficiar áreas rurales y económicamente postergadas, pero también para penetrar áreas católicas. En el proceso de erosión de la vieja clase dirigente, las instituciones básicas de la clase media tradicional, partidos políticos, universidades e iglesias, fueron duramente afectadas. El conflicto mundial impidió la profundización de la revolución política y económica, de por sí caótica en cuanto a las complejas relaciones entre los distintos sectores de la población activa. La síntesis de esa guerra a muerte fue un mundo de frustración y de exaltación colectiva. "La realidad fue reflejada por el hecho único de una coalición de aristócratas, civiles y clérigos de ambas iglesias cristianas, que unieron fuerzas para el complot de julio de 1944 como desesperado intento de salida del atolladero".³⁸

No obstante, no cabe pensar que los fieles cristianos se dejaban manipular mansamente. Resulta sintomático del clima de la época que los fieles católicos utilizaran la técnica de las movilizaciones de masa, organizadas en un gran escenario, para manifestarse como factor de poder. El Viernes Santo de 1934, en la

37 BENDISCIOLI, Mario: *Germania religiosa nel Terzo Reich*. Morcelliana, Brescia, 1936, pp. 236-237.

38 SCHOENBAUM, David: *Hitler's Social Revolution. Class and status in nazi Germany 1933-1945*. Doubleday & Co, New York, 1966, p. 296.

procesión por las calles de Colonia, participaron 25 mil jóvenes católicos más que el año anterior. Incluso muchos miembros de las SA y las *Hitler Jugend* tomaron parte vistiendo sus uniformes. Un oficial de inteligencia del NSDAP hizo un reporte donde apuntaba que resultaba claro que la población católica de Colonia, especialmente los hombres, habían incrementado su presencia en las celebraciones de la Iglesia, “con el carácter de una demostración política”.

En 1937, unos 800 mil católicos de toda Alemania viajaron a Aquisgrán para tomar parte en la *Heiligturmfest*. Ello sucedió poco después de que las autoridades locales del Sarre pretendieran remover los crucifijos de los colegios. En otras áreas de fuerte presencia católica, como en Baviera, ante el avance de la liturgia nazi, los sacerdotes locales se manifestaron con distintas muestras de disconformidad. El pueblo utilizó el tradicional saludo sureño *Grüss Gott!* en lugar del *Heil Hitler!*, enarbolando en las festividades la bandera local blanca y azul en lugar de la svástica.³⁹

Pero en el intento de remoción del mayor símbolo del cristianismo -los crucifijos en los colegios católicos-, Hitler siguió siendo visto como el “moderado”, opuesto a los elementos más extremistas y radicales del movimiento nazi, ya que su intervención para poner fin al entredicho y los disturbios, lo hacían aparecer como creyente y hombre religioso. Los líderes de las Iglesias fueron persuadidos de su sinceridad en la aceptación de los roles del cristianismo, y su reconocimiento y apoyo hacia el *Führer* jugó no poco en la legitimación del mito de Hitler.⁴⁰

Ya al promediar los treinta, el Vaticano había comprendido que ambos fascismos que habían llegado al poder -en toda Europa había fuertes movimientos fascistas, pero no en el gobierno-, no se limitaban a ser simples *guardianes pretorianos* de la cultura occidental frente a la amenaza comunista, sino que pretendían erigirse en *modelos alternativos* incluso en el plano espiritual, a la vez que constituían un ejemplo para los movimientos nacionalistas de Europa y de Iberoamérica. Las Encíclicas de Pío XI revelan que la Iglesia no podía escapar al imperativo histórico y debía intervenir en las cuestiones políticas.

El 14 de marzo de 1937, el Papa reveló su preocupación por el cariz que tomaban los acontecimientos en Alemania con su Encíclica *Mit brennender Sorge*:

Si bien la raza, el pueblo o el Estado en cualquiera de sus formas, y los representantes del poder estatal, tiene en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, quien los eleva de esta escala de valores a una verdad suprema,

³⁹ Los datos en HOUSDEN, Martyn: *Resistance and conformity in the Third Reich*. Routledge, London, 1997, pp. 50-51.

⁴⁰ BESSEL, Richard: *Life in the Third Reich*. Oxford University Press, 1987, p. 51.

divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado por Dios (...) sólo espíritus superficiales pueden creer en un Dios nacional, o una religión nacional o una sola raza frente a Dios, creador del mundo...⁴¹.

En el fondo se repetía, de alguna forma, la vieja *querella de las investiduras* entre Pontificado e Imperio. Aunque Joseph Goebbels aconsejó ignorar la Encíclica, el régimen contestó con una mayor afirmación de la supremacía del gobierno sobre ambas iglesias cristianas. Los protestantes, con su división en iglesias regionales -*Landeskirchen*-, estaban más expuestos a la penetración nazi que los católicos, más autónomos y con una organización cuya jefatura era supranacional. Por eso, el régimen pensó en crear una Iglesia Estatal Cristiana alemana que incluyera a los protestantes. Contra los católicos se inició una campaña de difamación de sus instituciones, acusando a curas y monjas de usura, homosexualidad y perversión de la juventud, aunque no hizo mella en los fieles.

Se creó asimismo el Movimiento de la Fe, que nucleaba a los simplemente “creyentes” -*Gottgläubige*-, conformando una especie de iglesia pagana del Reich, contraria al cristianismo y a las iglesias institucionalizadas. Este movimiento centró sus esfuerzos en la descristianización de los ritos conexos al nacimiento, el matrimonio y la muerte, además de la reconversión de la Navidad como fiesta del solsticio. Se acompañó de una campaña de “separación de la Iglesia” que reclutó muchos adeptos, obviamente, entre los que dependían directamente del Estado: empleados municipales, funcionarios, docentes, miembros de las SS, etc. En 1939, el Anuario Estadístico del Reich daba la cifra de 3.481.000 *Gottgläubige*, apenas el 5% de la población.⁴²

Pocos días después de *Mit brennender Sorge*, Pio XI condenaba duramente al comunismo en *Divina Redemptoris*; la Encíclica salió a luz el 19 de marzo de 1937. La guerra civil en España estaba en su apogeo y la presencia roja no era mera retórica: los truculentos episodios de la República Española y del *Front Populaire* socialista-marxista francés, habían jaqueado las bases de la civilización europea.

En esta Encíclica, la Iglesia denunciaba la aparición de “una barbarie peor que la que yacía en la mayor parte del mundo al aparecer el Redentor (...) Este peligro tan amenazador es el comunismo bolchevique ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos de la civilización cristiana”. El comunismo era anatematizado como falso ideal, utopía perniciosa, materialismo ingenuo, y reducción del hombre, la familia y la sociedad a una vida sin carácter sagrado y espiritual.

41 *Mit brennender Sorge*. I, 12 y 15.

42 GRUNBERGER, Richard: *Historia Social del Tercer Reich*. Destino, Barcelona, 1971, p. 467.

A las denuncias y protestas anteriores por la persecución de católicos en Rusia y Méjico, se añadían ahora las referidas a la persecución desencadenada contra fieles y sacerdotes en España, donde “la destrucción espantosa provocada por el furor comunista es realizada con un odio, barbarie y ferocidad que jamás se hubieran creído posibles en nuestro siglo”.⁴³ En España coincidieron los intereses del Vaticano con los de Roma y Berlín.

El Vaticano y la guerra

Al conflicto civil en la península ibérica le sucedió la guerra en Europa. Al principio una cuestión de intereses entre potencias europeas -como en la Gran Guerra-, se transformó en un conflicto cosmovisional internacional entre dos principios fanáticos, totalitarios e irreconciliables con la guerra rusogermana a partir de 1941, pese a que la ideología era la vestimenta de un choque por la hegemonía continental como en tiempos de Napoleón.

Ahora la Iglesia se alineó absolutamente con el esfuerzo alemán de guerra en el este. No debe resultar extraño. El comunismo era el ateísmo, la negación de Dios y de la civilización occidental; aquí no se trataba de competencias por la educación ni por el papel de las instituciones, ni la rivalidad por ganar el corazón del pueblo, pues con el stalinismo era imposible cualquier trato. La guerra contra Rusia, para los católicos y cristianos en general, era una cruzada europea. Los españoles, que recién terminaban su propio conflicto, conformaron la *División Azul*; los belgas católicos y su jefe León Degrelle, se alistaron en las *Waffen SS* y marcharon al este junto con la *Wehrmacht*.

En el Vaticano, la apoyatura intelectual del esfuerzo antibolchevique corría a cargo de los jesuitas del *Collegium Russicum*; permanecía, en el fondo, la vieja idea de recuperar para occidente a los ortodoxos. Tanto en Roma como en el resto de los países católicos europeos, los obispos apoyaron enteramente la guerra contra la Unión Soviética. El Episcopado alemán, en carta pastoral, llamó a los fieles “a cumplir con el deber, trabajar y combatir con espíritu de sacrificio, para servir a nuestro pueblo en el difícil tiempo de guerra y a la lucha contra el poder bolchevique”⁴⁴.

Sin embargo, el conflicto entre cristianismo y nazismo -en menor medida con el fascismo, toda vez que este era aliado del Reich-, había movilizado a los fieles del mundo entero, en una controversia que en realidad se arrastraba de tiempo

43 *Divina Redemptoris*. Introd. 1-5 y 20.

44 Carta pastoral del 10/12/1941, en DESCHNER, Karlheinz: *op.cit.*, p. 183.

atrás. La guerra con la URSS apenas matizó esta situación a pesar del cambio radical que significaba en el contexto internacional. En los países latinoamericanos, la opinión pública era mayoritariamente hostil al III Reich -cosa que aprovechó muy bien los Estados Unidos para unir al continente en su esfuerzo bélico, dicho sea de paso-, puesto que el catolicismo era la religión oficial y el sentimiento profundo de dichos pueblos.⁴⁵

Que el marxismo era obra de los judíos era una creencia generalizada en el período entreguerras, como ya se adelantó. Nolte observa que hasta Thomas Mann y Winston Churchill en su momento así lo creyeron, pues desde Trotsky hasta Leviné y Bela Kun, la cantidad de judíos en los *Soviets* era más que significativa. Al *aniquilamiento social* de los comunistas le corresponderá el *aniquilamiento biológico* de los nazis, pues al fracasar el socialismo en 1919 en el lugar más importante, Alemania, el comunismo estigmatizó al Reich como la cabeza del capitalismo mundial y al fascismo europeo como al “estado de excepción” creado por la burguesía para aniquilar la revolución socialista, idea que imperó en los círculos de izquierda prácticamente hasta 1990. Pero el trasfondo más grave de un fenómeno tan complejo, como afirma Nolte, fue “la interpretación injusta del gran enfrentamiento entre clases y culturas como la lucha a muerte entre dos pueblos, el alemán y el judío”.⁴⁶

En este plano se sitúa la mayor acusación que se les hace a la Iglesia y a Pío XII: la de no haber hecho nada por impedir el Holocausto. En los años sesenta, el dramaturgo Rolf Hochhuth -en *El Vicario*-, había señalado los “oídos sordos” del Vaticano ante el exterminio de los hebreos. Pero a fines del XX las acusaciones -y presiones- se hicieron mayores, al punto de haber obligado al Papa Juan Pablo II a pedir perdón reiteradas veces por la actitud de la Iglesia, gesto que a muchos católicos les pareció exagerado. La Iglesia, como se puede comprobar en innumerables testimonios y documentos, intervino en reiteradas oportunidades para ayudar a salvar a muchas víctimas de la guerra, incluidos los judíos.⁴⁷

45 Basta señalar los libros católicos en español que aparecieron por entonces, solamente de editoriales de Buenos Aires: TESTIS FIDELIS: *El cristianismo en el Tercer Reich*. Ed. La Verdad 1941; TESTIS FIDELIS: *Diez años de cristianismo en el Tercer Reich*. I.C.I. 1943; BENDISCIOLI, Mario: *Neopaganismo racista*. Difusión 1940; POWER, Miguel: *El cristianismo en el Tercer Reich*. Ed. Selectas 1941; POWER, Miguel: *La persecución nazi contra el cristianismo*. Difusión 1941; DUHAU, Alberto: *Las dos cruces*. Ideas 1941; LEBRETON, Julio S.J.: *La cruz svástica contra la cruz de Cristo*. P.A.A.C. S/F (Años 40); CHRISTIANUS: *El episcopado católico mundial y los problemas actuales*. S/Ed. 1944; ROSSO, Mario: *Violencia nazi contra la Iglesia*. Futuro 1961 (reed.). STEIN, Leo: *En el infierno de Hitler con Niemoller*. Claridad, Buenos Aires 1944. FEELY, Raymond S.J.: *Cristianismo y nazismo pueden coexistir?* Agencia Periodística Argentina. Buenos Aires 1940. El Padre Feely era profesor de la Universidad de San Francisco, California.

46En el epílogo de su libro *La guerra civil europea 1917-1945. Nacionalsocialismo y Bolchevismo*. F.C.E. México, 1994, p. 491.

47 Numerosos ejemplos en GASPARI, Andrea: *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra*. Planeta, Buenos Aires, 1999, pp. 103-128.

Pío XII siempre hizo la distinción entre la nación alemana y el gobierno nacionalsocialista y cuando la invasión de la Unión Soviética, a despecho de la actitud militante del clero, él personalmente se abstuvo de bendecir la ofensiva contra Rusia. Sentía especial simpatía por el presidente Franklin D. Roosevelt y creía que este podía influir en la futura paz como un factor de equilibrio frente a Stalin, cosa que no ocurrió. Cuando Roosevelt le aseguró que la alianza con la URSS aseguraba un cambio de actitud por parte de los comunistas, que las iglesias de Moscú estaban abiertas y que al término de la guerra se restablecería completamente la libertad religiosa, el Papa se mostró naturalmente pesimista.⁴⁸

La universalidad del catolicismo había sido siempre el principal motivo de prédica de Pío XII. En las distintas alocuciones de Navidad en tiempos de guerra -especialmente la de 1944-, había hablado de la unidad del género humano y la diferencia entre pueblo y masa, en evidente crítica a los sistemas totalitarios. Y no era mero oportunismo ante el giro que tomaba el conflicto.

Eugenio Pacelli -que tenía familiares “cristeros”, asesinados por la revolución mexicana, y que como nuncio en Munich había sido testigo de los excesos de las revueltas soviéticas de 1918 y 1919- siempre había tenido buena predisposición hacia Alemania. Al asumir como Papa en 1939, le había reiterado al “*Führer* y Canciller del gran pueblo alemán” su esperanza de que las relaciones entre Iglesia y Estado continuaran fructificando “más que antes, ante esta nueva responsabilidad”, cuidando de apuntar la separación de los deberes de los fieles de los de los súbditos. En diciembre de ese año, en la Encíclica *Summi Pontificatus* anunció que elevaría a la dignidad episcopal a doce representantes de diversos pueblos y razas, consagrando pomposamente en San Pedro a dos americanos, dos africanos, un indio, un chino y seis europeos, en abierto desafío a las tesis racistas en boga.⁴⁹ De alguna manera, intuía el fin del eurocentrismo, el ascenso de Estados Unidos a la preponderancia mundial, el peligro eurasiático bajo la bandera de la hoz y el martillo, la importancia de Iberoamérica como reserva del catolicismo y el fin del colonialismo.

El Papa siempre se pronunció por la paz y la defensa de las naciones agredidas. Cuando las tropas alemanas invadieron Bélgica, Luxemburgo y Holanda en mayo de 1940, Pío XII pronunció un discurso pacifista y envió sendos telegramas de solidaridad a dichos pueblos. Mussolini le hizo saber su enojo, a lo cual Pacelli

48 En carta de diciembre de 1941, Roosevelt -en alarde de ingenuidad o cinismo-, llegó a decir a Pío XII: “La dictadura rusa es menos peligrosa para la seguridad de las otras naciones que la dictadura alemana. No olvidemos que la supervivencia de Rusia sería menos peligrosa para la religión que la supervivencia del nacionalsocialismo”. En GALEAZZI-LISI, Riccardo: *A la luz y bajo la sombra de Pío XII*. Plaza y Janés, Barcelona, 1967, p. 93.

49 GALEAZZI-LISI: *Op.cit.*, p. 97. Antes CORNWELL, John: *El Papa de Hitler*. Ed. cit., p. 235.

respondió que cualquier actuación contra él lo encontraría con la conciencia tranquila. “Suceda lo que suceda, nada tenemos que reprocharnos ni nos asusta tener que ir a un campo de concentración”.⁵⁰

Cuando defeccionó Italia en 1943 y cayó el régimen fascista, los ejércitos aliados y alemanes invadieron la península y comenzó una dura campaña militar de veinte meses. Las tropas germanas ocuparon de inmediato gran parte del territorio, comprendida la capital. La posibilidad de una ocupación del Vaticano no era ilusoria. Sin embargo, a pesar de que Hitler consideraba al Vaticano un “nido de espías” y que “empaquetaría al Papa”⁵¹, jamás se atrevió a ocupar el pequeño Estado pontificio. La gran diplomacia de Pío XII no le ahorró que la aviación angloamericana bombardeara Roma, a pesar de ser declarada ciudad abierta. Numerosas fotografías muestran al pontífice orando con la gente en los escombros. Pero su temor siguió siendo, antes, durante y después del conflicto, el comunismo.

En Yalta, ante la insistencia de Roosevelt de que la futura organización de Europa debía tener en cuenta la opinión del Vaticano, Stalin preguntó con sorna: “¿Cuántas divisiones tiene el Papa?” Que estas palabras habían golpeado a Pío XII es notorio, pues al enterarse de la muerte del jefe soviético años después, levantó la vista del periódico donde leía la noticia y sonriendo le dijo a su médico -según testimonio del propio Galeazzi-Lissi -: “José Stalin ha muerto. ¡Ahora podrá ver cuántas divisiones tenemos allá arriba!” Su caridad era grande, pues sugirió que hasta Stalin podía ganarse un lugar en el cielo.

Todo lo antedicho no significa justificar las omisiones que pueda haber tenido el Vaticano en materia de genocidio, si es que realmente podía hacer algo más que salvar a muchos judíos. Pero hay que comprender que el panorama que tenía Pío XII ante sus ojos no es el que pudo tener Juan Pablo II o Ratzinger desde la perspectiva actual; la gran mayoría de la gente no sabía lo que realmente pasaba, como aún hoy la inmensa mayoría no sabe todo lo que realmente ocurrió en la Segunda Guerra Mundial y en el medio siglo siguiente.

En todo caso, no solo es una controversia referida al Holocausto. La Iglesia tampoco dijo nada cuando, aún no terminada la guerra en Europa, la Cruz Roja Internacional denunció que las alas democráticas habían arrasado la ciudad

50 En GIOVANELLI, Alberto: *El Vaticano y la guerra. 1939-1945*. Espasa Calpe, Madrid, 1961, p. 289.

51 “Yo entraré en el Vaticano cuando quiera. ¿Se creen que el Vaticano me avergüenza? A ése lo empaqueto también. Adentro está el cuerpo diplomático entero. Después nos disculpamos, estamos en guerra” Situación del 26 de julio de 1943 en el Gran Cuartel General del Führer, ante la invasión aliada de Italia. En HEIBER, Hellmut: *Hitler y sus generales*. Crítica, Barcelona, 2005, p. 182. Se trata de la recopilación taquigráfica completa de las conversaciones militares de Hitler. Al Vaticano estaban asignados, entonces, el agregado norteamericano, Tittman, y el embajador inglés, Osborne, cosa que en una guerra total puede parecer una excesiva independencia.

artística de Dresde, masacrando más civiles que en Hiroshima. En 1927, Pío XI había llamado a Mussolini “el hombre de la Providencia” pero cuando, en 1945, pocos días antes de su detención y asesinato, el *Duce* visitó a Schuster en Milán, el que fuera llamado “Cardenal fascista” le pidió encomendarse a la misericordia de Dios, único capaz de perdonar cualquier pecado. Por lo visto, la mezcla de ambas ciudades agustinianas ha sido una constante en la historia humana.

De todos modos, resulta evidente que las críticas a Pío XII y su Iglesia no responden tanto a un afán de rigurosidad histórica cuanto a la tendencia actual de desacralizarlo todo, en aras de entronizar una sociedad totalmente *irreligiosa*. Y no es ajena la obsesión posmoderna de acentuar algunos aspectos en detrimento de otros a fin de demonizar conductas y actitudes.

Injusta parece ser la tendencia -dice Nolte-, presente en gran parte del público occidental, de percibir de modo exclusivo el aniquilamiento de los hebreos en la solución final y no, por ejemplo, la muerte de millones de prisioneros soviéticos y los muertos por eutanasia y, sobre todo, la muerte y sufrimiento de millones de *kulaks* rusos, una clase poco organizada e incapaz de resguardarse de su aciago destino.⁵²

Resulta sintomático que el sentido mesiánico y misional del movimiento nacionalsocialista acabó por acercarlo al comunismo que tanto detestaba. Al promediar la guerra, el Reich se presentaba como adalid de una verdadera “cruzada mundial contra el bolchevismo por la salvación de la cultura europea”, con los resultados conocidos.

Inexorablemente, la distinción clásica de la política *amigo-enemigo* se convirtió en la de *fiel-infiel*, como en las guerras de religión. Además, por encima de toda coincidencia entre posturas extremistas, el segundo conflicto mundial demostró la primacía de los intereses políticos, pero bendecidos como empresa divina. En cualquier discurso de los estadistas involucrados en la lid -incluso los democráticos- pueden hallarse continuas apelaciones a Dios y la justicia de su propia causa.

Los comunistas habían justificado su propio sistema al hacer de la guerra civil mundial una forma permanente de lucha política; Lenin sostuvo el dogma de que la ideología comunista era una verdad absoluta y universal. Pero no alcanza esta absolutización -de características claramente maniqueas- para explicar totalmente el accionar del comunismo. No hay que olvidar el inmanentismo materialista de Marx y Engels, aspecto que nutrió dicha doctrina a lo largo de toda su experiencia

52 NOLTE, Ernst: *I presupposti storici del nazionalsocialismo*. Marinotti Ed., Milano, 1998, p. 171. Esta obra contiene conferencias de Nolte en Italia.

histórica. En una sociedad semejante de guerra permanente, carente totalmente de trasmundo y de Dios, toda conducta era válida. El motor del comunismo, la causa de su fuerza, de su tragedia y fracaso, fue establecer un *determinismo no divino*.

El grave problema del fascismo es que no pudo superar la sociedad moderna y tecnológica que decía querer corregir y combatir. Bien se dieron cuenta Martin Heidegger y Ernst Jünger de que el nacionalsocialismo no solo no se había apartado de los males modernistas sino que, en muchos aspectos, estaba a la vanguardia del mesianismo tecnológico. Al no poder superar el plano ritual y gestual, naufragó en las playas de la ideología. El pecado del fascismo y del nacionalsocialismo fue *carecer de una metafísica*.

Proponer la alteridad del modelo comunista o del fenómeno nazifascista respecto del pensamiento occidental, señalándolos como una suerte de patologías, es producto de la ignorancia, mala fe o cobardía de tantos catedráticos y periodistas. El drama de occidente fue *el extravío y la desviación*. Vencido el nazifascismo y terminado por implosión el comunismo, quedó en pie la sociedad demoliberal, es decir la quintaesencia del mundo laico burgués, emblema de las Modernidad-Postmodernidad. Esta sociedad totalitaria de pretensión hegemónica es la que más potencia los aspectos secularizadores, individualistas, egoístas e irreligiosos del hombre. La sociedad globalizada del demoliberalismo, del mesianismo tecnológico y del capitalismo salvaje demuestra ser la *apostasía final*.

FUENTES

- *Divina Redemptoris*. Encíclica de Pio XI del 19 de marzo de 1937.
- *Mit Brennender Sorge*. Encíclica de Pio XI del 14 de marzo de 1937.
- *Non Abbiamo Bisogno*. Encíclica de Pio XI del 29 de junio de 1931.

Textos disponibles en Internet

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- BENDISCIOLI, Mario: *Germania religiosa nel Terzo Reich*. Morcelliana, Brescia, 1936.
- BESSEL, Richard: *Life in the Third Reich*. Oxford University Press, 1987.
- BIONDI, Dino: *La fabbrica del Duce*. Valecchi, Firenze, 1973.
- CORNWELL, John: *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pio XII*. Planeta, Buenos Aires, 2000.

- DE FELICE, Renzo: *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso 1929-1936*. Einaudi, Torino, 1974.
- DE FELICE, Renzo: *Entrevista sobre el fascismo*. Sudamericana, Buenos Aires, 1979.
- DESCHNER; Karlheinz: *Con Dio e con il Führer. La politica dei Papi durante il nazionalsocialismo*. T. Pironti Ed. Napoli, 1997.
- EATWELL, Roger: *Fascismo. Verso un modello generale*. Antonio Pellicani, Roma, 1999.
- ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*. Era, Méjico, 1979.
- ESCHMANN, Ernst: *El Estado fascista en Italia*. Labor, Barcelona, 1931.
- FREYER, Hans: *Teoría de la época actual*. F.C.E, Méjico, 1958.
- GALEAZZI-LISI, Riccardo: *A la luz y bajo la sombra de Pio XII*. Plaza y Janés, Barcelona, 1967.
- GASPARI, Andrea: *Los judíos, Pio XII y la leyenda negra*. Planeta, Buenos Aires 1999.
- GENTILE, Emilio: *Il culto del Littorio*. Laterza, Roma-Bari, 1995.
- GENTILE, Emilio: *La vía italiana al totalitarismo. Partido y Estado en el régimen fascista*. S. XXI, Buenos Aires, 2005.
- GRUNBERGER, Richard: *Historia Social del Tercer Reich*. Destino, Barcelona, 1971.
- HARVILL-BURTON, Kathleen: *Le Nazisme comme Religion*. Presses de l'Université Laval, Québec, 2006.
- HEIBER, Hellmut: *Hitler y sus generales*. Crítica, Barcelona, 2005.
- HOUSDEN, Martyn: *Resistance and conformity in the Third Reich*. Routledge, London, 1997.
- KERSHAW, Ian: *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*. Paidós, Buenos Aires, 2004.
- KOONZ, Claudia: *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*. Paidós, Barcelona, 2005.
- LEFEBVRE, Henri: *Problemas actuales del Marxismo*. Nagelkop, Córdoba, 1965.
- LONGHITANO, Rino: *La política religiosa di Mussolini*. Cremonese, Roma, 1938.
- Mc CLOSKEY & TURNER: *La Dictadura Soviética*. Morata, Madrid, 1963.
- MOSSE, George: *La Nazionalizzazione delle Masse*. Il Mulino, Bolonia, 1975.
- MOSSE, George: *Intervista sul Nazismo*. Laterza, Roma-Bari, 1977.
- MOSSE, George: *Le origini culturali del Terzo Reich*. Il Saggiatore, Milano, 1984.
- MUSSOLINI, Benito: *La Dottrina del Fascismo*. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1937.
- NEUMANN, Franz: *Behemot. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. F.C.E, Méjico, 1943.
- NOLTE, Ernst: *Dramma dialettico o tragedia? La guerra civile mondiale e altri saggi*. Perugia University Press, Roma, 1994.

- NOLTE, Ernst: *La guerra civil europea 1917-1945. Nacionalsocialismo y Bolchevismo*. F.C.E., Méjico, 1994.
- NOLTE, Ernst: *I presuposti storici del nazionalsocialismo*. Marinotti, Milano, 1998.
- PAYNE, Stanley: *A History of Fascism 1914-1945*. Routledge, London, 2003.
- SCHMITT, Carl: *Teología Política*. Ed. Struhart, Buenos Aires, 1985.
- SCHOENBAUM, David: *Hitler's Social Revolution. Class and status in nazi Germany. 1933-1945*. Doubleday & Co., New York, 1966.
- SNYDER, Louis: *Encyclopedia of the Third Reich*. Mc Graw Hill, London, 1976.
- SPENGLER, Oswald: *Años Decisivos*. Espasa Calpe, Madrid, 1962.
- STALIN, José: *El Gran Debate 1924-1926. Tomo 2: El socialismo en un solo país*. P y P, Córdoba, 1972.
- STERN, J. P.: *Hitler. The Führer and the people*. Fontana/Collins, Glasgow, 1975.
- TALMON, Jacob: *Mesianismo Político*. Aguilar, Madrid, 1960.
- VIDAL, César: *La ocasión perdida. La Revolución Rusa de 1917*. Península, Barcelona, 2005.
- WERTH, Alexander: *Rusia en la Guerra 1941-1945*. Grijalbo, Barcelona, 1968.

El lápiz del carpintero de Manuel Rivas: el discurso social franquista representado en la práctica escritural posfranquista

The carpenter's pencil by Manuel Rivas:

Franco social discourse represented in scriptural practice posfranquista

Cecilia Beatriz Rodas

Universidad Nacional de San Juan

cbrodas@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado: 15 de enero de 2013.

Resumen

Las diferentes teorías relacionadas con el discurso social concuerdan en considerar que todo texto materializa las diversas voces y contradicciones sociohistóricas de las formaciones sociales que las originan. A pesar de la naturaleza esencialmente heterogénea de este material, es posible reconstruir las regularidades de acuerdo con las que se organiza, a fin de reconocer las reglas de lo decible y lo escribible propias de una sociedad determinada.

En este trabajo, nos proponemos identificar las reglas discursivas y tópicas que organizan el trazado textual de la narrativa española posfranquista, mediante el análisis de la novela *El lápiz del carpintero* del escritor gallego Manuel Rivas, publicada en 1998.

Nos centraremos en las prácticas discursivas que representan el enfrentamiento entre republicanos y nacionalistas. Esta confrontación ideológica atraviesa el ámbito político y religioso, imperante durante la Guerra Civil y la dilatada dictadura del Gral. Franco. Posteriormente, es recuperada discursivamente por narradores que escriben en la democracia ulterior a la muerte del caudillo y producen textos cargados de evaluaciones que han extraído de su sociedad, su historia, su condición de sujetos insertos en una comunidad. De esta manera, el texto creado es un poderoso condensador de valoraciones ideológicas, generador de repertorios tópicos y doxas transdiscursivas.

Palabras claves: discurso social - narrativa posfranquista - confrontación ideológica

Summary

The different theories related to social discourse agree that any text materializes the various voices and sociohistorical contradictions of social formations that create them. Although essentially heterogeneous nature of this material, can be rebuilt according to organized regularities in order to recognize

the rules of the speakable and writable characteristic of a specific society. In this paper, we aim to identify the discursive rules that organize topical and textual layout of post-Franco Spanish narrative, through the analysis of the novel *The carpenter's pencil* by the Galician writer Manuel Rivas, published in 1998.

We will focus on the discursive practices that represent the confrontation between Republicans and Nationalists. This ideological confrontation goes through the political and religious conditions during the Civil War and the long dictatorship of General Franco. Subsequently, it is recovered by narrators who discursively write in further democracy after Franco's death and produce assessments laden texts taken from their society, their history, their status as subjects embedded in a community. Thus, the created text is a powerful evaluations capacitor of ideological topics generator and doxas transdiscursivaes repertoires.

Keywords: social discourse - posfranquista narrative - ideological confrontation

Las diferentes teorías relacionadas con el discurso social concuerdan en considerar que todo texto materializa las diversas voces y contradicciones sociohistóricas de las formaciones sociales¹ que las originan. A pesar de la naturaleza esencialmente heterogénea de este material, es posible reconstruir las regularidades de acuerdo con las que se organiza, a fin de reconocer las reglas de lo decible y lo escribible propias de una sociedad determinada.

En este trabajo, nos proponemos identificar las reglas discursivas y tópicas que establecen el trazado textual de la narrativa española posfranquista, mediante el análisis de la novela *El lápiz del carpintero* del escritor gallego Manuel Rivas, publicada en 1998.

Comenzaremos por definir qué se entiende por "discurso social". Según Marc Angenot, el discurso social es "todo lo que se dice y escribe en un estado de sociedad, todo lo que se narra y argumenta,(...) los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados que organizan lo decible -lo narrable y opinable-."²

Partiendo de estos conceptos, podemos aseverar que los discursos, en tanto hechos sociales, permiten visualizar datos contextuales de surgimiento de conflictos y emergencias, de prácticas, convicciones y decisiones, lo que nos posibilita acercarnos a la significación cultural de la sociedad de un momento determinado. Por lo tanto, las prácticas discursivas son también hechos históricos que ocurren y prevalecen en cada época. Desde esta perspectiva, las ideas puestas

¹ CROS denomina formación social a una totalidad social, concreta, históricamente determinada: "Toda sociedad presenta cierto número de clases y de grupos sociales engendrados por el ensamblamiento específico de varios modelos de producción, que interactúan con una complejidad de superestructuras llamada formación social." CROS, Edmond. *Literatura, ideología y sociedad*, Gredos, Madrid, 1986, p. 61.

² ANGENOT, Marc. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, p. 21.

en discurso conforman un conjunto restringido por las reglas que impone la sociedad.

Al analizar la novela de Rivas, nos centraremos en las prácticas discursivas que representan el enfrentamiento entre republicanos y nacionalistas. Esta confrontación ideológica atraviesa el ámbito político y religioso, imperante durante la Guerra Civil y la dilatada dictadura del Gral. Franco. Posteriormente, es recuperada discursivamente por narradores que escriben en la democracia ulterior a la muerte del Caudillo y producen textos cargados de evaluaciones que han extraído de su sociedad, su historia, su condición de sujetos insertos en una comunidad.

Es el caso de Manuel Rivas, quien nace en 1957; por lo tanto no vive la guerra pero sí gran parte de la posguerra (tenía 17 años cuando murió Franco): califica a esta etapa como una continuación del conflicto bélico, porque tardó mucho tiempo en curar. Reconoce que esas vivencias lo impulsaron a escribir; tenía la necesidad de trabajar “con palabras heridas”. Percibió la existencia de una memoria amputada, que no se podía contar, y una atmósfera de miedo.

El lápiz del carpintero es una novela cuya temática se centra en las torturas llevadas a cabo en las cárceles franquistas contra los presos políticos, entre ellos el doctor Daniel Da Barca. Predomina la voz de un narrador en tercera persona, quien cede la palabra a algunos personajes, en particular a Herbal, guardia de la cárcel de Santiago. Galicia, con la niebla permanente que la caracteriza, el rugido del mar como música de fondo, la catedral de Santiago de Compostela y su famoso Pórtico de la Gloria, sirve de marco al relato de los avatares por los que atraviesa Da Barca durante la Guerra Civil, y a la historia de amor que protagoniza el personaje con Marisa Mallo, nieta de un contrabandista fascista.

El doctor Da Barca es trasladado de Santiago a la cárcel de La Coruña y, a partir de allí, inicia un peregrinar por diferentes presidios, donde los maltratos y la violencia tanto física como psicológica son una constante. En dos oportunidades es condenado a muerte pero sobrevive milagrosamente. Finalmente, se le da cadena perpetua y es enviado a la isla de San Simón. En la década del 50 lo liberan y debe exiliarse a México; regresa a España después de la muerte de Franco.

Rivas denuncia las secuelas del franquismo, que creó una zona de silencio sobre la existencia de cárceles, campos de concentración o fusilamientos, así como el apoyo de la Iglesia católica a Franco y la participación activa de muchos sacerdotes en sucesos relacionados con represión y delaciones. Las acusaciones llegan hasta las más altas jerarquías eclesiásticas. Así por ejemplo, cuando el

Generalísimo da a conocer el parte de la victoria, en la cárcel de La Coruña el capellán lee el telegrama enviado por el papa Pío XII: “Alzando nuestro corazón a Dios, damos sinceras gracias a Su Excelencia por la victoria de la católica España.”³

El compromiso ideológico del autor se manifiesta, dentro del ámbito político, en las críticas a las distintas formas de represión y persecución, llevadas a cabo por el franquismo. Como ya señalamos, un tópico fundamental dentro de la novela es la situación de los republicanos dentro de las cárceles, en condiciones de higiene infrahumanas, y el llamado “turismo penitenciario”, una de las prácticas más crueles impuesta por el fascismo, que consistía en el traslado de presos políticos a innumerables presidios, lo que provocaba gran mortandad, víctimas del hambre y de enfermedades como la tuberculosis⁴

Las paredes de la cárcel eran de losas pintadas de musgo. Por suerte para ellos, si es que se puede hablar así, les tocó el verano como antesala de la muerte. En invierno, la cárcel era una nevera con olor a moho, y el aire tenía un peso de hojas mojadas.⁵

En aquel tren habían reunido a los presos tuberculosos, con la enfermedad avanzada, de los penales del norte de Galicia. En la miseria de la posguerra, el mal del pecho se extendía como una peste, agravado por la humedad de la costa atlántica. El destino final era un sanatorio penitenciario en la sierra de Valencia.⁶

Otras prácticas fascistas, que aparecen refractadas en *El lápiz del carpintero*, son las sacas y los paseos, mediante los cuales eligen a determinado número de presos para fusilarlos, procedimientos que van acompañados de actos extremadamente crueles, en los que se ponen de manifiesto el salvajismo y el ensañamiento con que actúan los guardias franquistas. Así, sus compañeros no le perdonan a Herbal que haya matado de inmediato a un prisionero:

Los de la partida, los paseadores que se hacían llamar la Brigada del Amanecer, se cabrearon mucho. Primero lo miraron con sorpresa, como diciendo qué burro, se le escapó el tiro, no se mata así. Pero luego, de regreso, rumiaban que les había jodido la fiesta con tanta diligencia. Habían pensado alguna maldad. Quizá cortarle los cojones en vivo y metérselos en la boca. O cercenarle las

3 RIVAS, Manuel. *El lápiz del carpintero*. (Trad. de Dolores Vilavedra), Alfaguara, Madrid, 2001, p. 109. Todas las citas de la obra corresponden a esta edición; en adelante se acompañan del número de página correspondiente.

4 Cfr. MORENO GÓMEZ, Francisco. “El terrible secreto del franquismo,” en: *La aventura de la historia*, Año 1, Nº 3, (pp. 12-25) enero 1999, Madrid, p. 24.

5 Ibid, p. 28.

6 Ibidem, p. 154.

manos como hicieron con el pintor Francisco Miguel, o con el sastre Luis Huici. ¡Cose ahora, dandy!⁷

También es común entre esos hechos cruentos el denominado “muerte aplazada”, cuando uno de los presos vuelve a prisión porque le tocó la bala de fogueo, con el terrible sentimiento de haber regresado de la muerte:

Entre las diversiones de los paseadores nocturnos figuraba la de la muerte aplazada. A veces, entre los prisioneros escogidos para ser asesinados, sobrevivía alguno al que le tocaba una bala de fogueo. Y esa suerte, esa vida por azar, hacía todo más dramático, antes y después. Antes, porque una mínima y caprichosa esperanza perturbaba como guijarros en el camino la compasión de los que iban en la cordada. Y después, porque el que volvía certificaba el horror con el espanto de sus ojos.⁸

En relación con la adhesión de la Iglesia al franquismo, Rivas materializa en su novela la visión del conflicto bélico como una Cruzada, en tanto formación social sustentada por el poder político y avalada por el catolicismo. Franco nunca permitió que las divisiones de la guerra se apartaran de la memoria del pueblo español, lo cual impidió toda política de reconciliación. Impuesta esta perspectiva, era inevitable que continuaran las persecuciones y los actos de represión por parte de los vencedores. A aquellos que no aceptaban la unidad católica nacional, les esperaba el pelotón de fusilamiento y la cárcel que reemplazaban a las mazmorras y las piras de la Inquisición.⁹

Discursivamente, esta posición evidencia un planteo maniqueo: republicanos pecadores / franquistas salvadores divinos. El móvil religioso de las acciones llevadas a cabo por los nacionalistas atraviesa la palabra de los personajes ubicados ideológicamente en este grupo. Un buen ejemplo aparece en boca de un oficial a quien Herbal le presenta la solicitud de traslado a La Coruña:

Libramos una guerra implacable contra el mal, de nuestra victoria depende la salvación de la cristiandad, miles de hombres se juegan el pellejo a esta hora en las trincheras. (...) Voluntarios, voluntarios para luchar por Dios y por la Patria, eso quisiera tener yo aquí, en fila, a la puerta de mi despacho.¹⁰

7 Ibidem, p. 25.

8 Ibidem, pp. 67-68.

9 Cfr. TAMAMES, Ramón. *La República. La Era de Franco. Historia de España Alfaguara*, dirigida por Miguel Artola. Vol. VII. Alfaguara-Alianza, Madrid, 1981, pp. 332-333.

10 Ibid, p.66.

Encontramos otro ejemplo en el sermón del capellán de la cárcel de La Coruña. Su homilía aparece plagada de frases admirativas hacia el triunfo franquista, convirtiendo la lucha republicana en una encarnación del pecado:

Hoy celebramos la victoria de Dios, dijo el capellán en la homilía de misa solemne celebrada en el patio. Y no lo dijo con especial altanería, sino como quien constata la ley de gravedad. (...) el director no quería sorpresas desagradables, amotinamientos de risa o de tos como ya había ocurrido cuando algún predicador echaba hiel en la herida, bendecía la guerra que llamaba cruzada y los instaba al arrepentimiento, ángeles caídos en el bando de Belcebú, y a pedir la protección divina para el caudillo Franco.

(..)

¡Existe la ira de Dios! ¡Ha sido la victoria de Dios!¹¹

En su discurso se intensifica la contraposición entre “republicanos pecadores, en quienes se encarna la maldad y, por ende, Satanás”, y “fascistas al servicio de Dios, salvadores de la España en peligro, soldados de Cristo”:

Es el pecado, la manifestación de Satanás, lo que indigna a Dios. (...) Pero el peor de todos, el que nos sobrepasa y que ha poseído a una parte de España durante estos últimos años, traicionando su ser esencial, es el Pecado de la Historia, el Pecado con mayúscula. Esta clase horriblemente repugnante de pecado prende sobre todo en la vanidad del intelecto y en la ignorancia de los más simples, arrastrados por tentaciones en forma de revoluciones y disparatadas utopías sociales. (...) Y Dios, para su victoria, elige sus instrumentos. Los elegidos de Dios.¹²

Este juego de antítesis se plasma en metáforas como “victoria de Dios”, “guerra = cruzada”, “protección divina”, que manifiestan la visión del bando franquista como ejército enviado por Dios, cuyos soldados logran el triunfo por la iluminación divina. Por oposición, los republicanos aparecen metaforizados como “ángeles caídos en el bando de Belcebú”, “manifestación de Satanás”. Además, son la expresión del pecado, que se personifica a través de frases como “Pecado de la Historia”, “el peor de todos”, “ha poseído a una parte de España”, “traicionando su ser esencial”.

La reacción de los presos a la arenga del capellán es una especie de rebelión pacífica: empiezan a oírse carraspeos que desembocan en un aluvión de toses para acallar la voz del sacerdote. A pedido del director de la cárcel, este hace silencio; posteriormente se exclaman las consignas de rigor:

11 Ibidem, pp. 107-108.

12 Ibidem, pp. 108-109.

¡España! Y solamente se escucharon las voces de autoridades y guardias: ¡Una!

¡España! Los presos seguían en silencio. Gritaron los mismos: ¡Grande!

¡España! Y entonces atronó toda la prisión: ¡Libre!¹³

Esta escena demuestra hasta qué punto los enfrentamientos ideológicos se patentizan en todo momento y espacio, marcando diferencias irreconciliables entre ambos bandos.

La contraposición entre republicanos y nacionalistas aparece refractada en el discurso de los personajes, sobre todo cuando se trata de mítines, conferencias, juicios políticos o sermones. A través de la palabra se evidencia mejor el proceso de interacción y lucha con pensamientos ajenos.

En *El lápiz del carpintero*, el discurso franquista se presenta orientado, tanto hacia los defensores de las ideas republicanas como hacia el pueblo en general. En ambos casos, se trata de desautorizar la voz del otro, en este caso el discurso republicano, para silenciarla y desterrarla de la sociedad española. Así, por ejemplo, cuando Da Barca es enjuiciado por un tribunal militar, las razones para condenarlo a muerte son:

(...) Se le consideraba uno de los dirigentes del Frente Popular, coalición política de la "Anti-España", propagandista del Estatuto de Autonomía de Galicia, de tendencia 'separatista', y uno de los cerebros del "comité revolucionario" que organizó la resistencia contra el 'glorioso Movimiento' de 1936.¹⁴

El uso de las comillas remarca frases o palabras rimbombantes, que funcionan como clichés típicos de la ideología fascista. El estilo es similar cuando el doctor es enviado a San Simón, por tratarse "de un 'destacado elemento desafecto al régimen', condenado a cadena perpetua".¹⁵

Frente a la palabra dictatorial y represiva del franquismo, que no concibe un diálogo ideológico con el otro, el discurso republicano se acerca a las manifestaciones de lo que Bajtin denomina "cultura popular"¹⁶, por la inserción de multiplicidad de voces.

Uno de los personajes que hace un uso excepcional de este tipo de discurso es Pepe Sánchez, a quien fusilan en el otoño de 1938. En una oportunidad, es enviado por un grupo de anarquistas para desbaratar la prédica de los sacerdotes

13 Ibidem, p. 111.

14 Ibidem, p. 75-76.

15 Ibidem, p. 184.

16 BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid, 1990, pp. 10-13.

nacionalistas. Cuando se presenta en el lugar, con hábito de dominico y gritando “¡Viva Cristo Rey, abajo Manuel Azaña!”; la gente lo toma por un religioso, situación que Pepe aprovecha para hacer llegar a la muchedumbre su posición ideológica:

Que en el mundo no había nadie suficientemente bueno como para mandar sobre otro sin su consentimiento. Que la unión entre hombre y mujer tenía que ser libre, sin más anillo ni argolla que el amor y la responsabilidad. Que. Que. Que quien roba a un ladrón tiene cien años de perdón y que parva es la oveja que se confiesa con el lobo. (...) Y entonces Pepe, ya desenfrenado, como si estuviese en el palco de una verbena, cantó aquel bolero que tanto le gustaba.¹⁷

Este discurso es sumamente polifónico, pues incluye frases típicas de la oratoria fascista, refranes y canciones populares; además la prédica del personaje entra en diálogo confrontativo con los argumentos esgrimidos por los nacionalistas. La pluralidad de enunciados, provenientes de distintas esferas discursivas, acerca el mensaje ideológico republicano a la gente, al hacerlo más accesible por la inserción de elementos populares.

De esta manera, el lenguaje resignifica las diversas esferas de la actividad humana, incluidos los discursos de mayor complejidad cultural como las obras literarias, cuya actualización ideológica a través del tiempo es constante.¹⁸ La literatura como actividad discursiva es una forma de actividad social, con la que el hombre pretende aplicar los papeles de los discursos que asume. Estos pueden o no ser heroicos, pero lo obligan a asumir su responsabilidad como actores sociales.

Desde esta perspectiva, el discurso de los personajes de *El lápiz del carpintero* se posiciona ideológicamente dentro de su momento histórico, impulsándolos a hacerse cargo de la trascendencia social que conlleva la palabra. El análisis precedente permite aseverar que el compromiso asumido con el pueblo es más fuerte en el discurso republicano que en el franquista. Si bien ambos tienen conciencia del poder de la palabra para producir cambios en la sociedad, el uso de la misma responde a intereses contrapuestos: el franquismo la utiliza para imponer su voz autoritaria y unilateralmente ideológica, mientras que el grupo republicano considera que el discurso es el arma más rica y eficaz con que cuenta el ser humano para ser libre en espíritu y acción, más allá de las circunstancias históricas en que se encuentra inserto.

El contexto del enunciado de *El lápiz del carpintero* se extiende hasta el posfranquismo, lo cual implica que coincide con el momento histórico-político en que se inserta el autor. Esta circunstancia nos posibilita descubrir las prácticas

17 Ibid, 87-88.

18 Cfr. BAJTIN / VOLOSHINOV. *Marxismo y filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 33-36.

sociohistóricas de la España de los '90 ya que los discursos, en tanto hechos sociales, permiten visualizar datos contextuales de surgimiento de conflictos y emergencias, de prácticas, convicciones y decisiones. En general, la cultura española predominante bajo la monarquía constitucional de hoy ha asimilado algunas de las características de la sociedad posmoderna: industrialización, urbanización, informatización; España se ve acosada, además, por el paro endémico, la delincuencia creciente, la polución atmosférica, el terrorismo de la ETA, la crisis fiscal del Estado, las drogas y la confusión mental colectiva. El mundo cultural en el que se mueven los españoles posee más afinidades que nunca con el de los demás pueblos occidentales. Predomina un pluralismo acentuado, que no tiene como base un consenso ideológico sólido sino una concurrencia multifacética de ideas y creencias. Como en la mayoría de los países europeos, tampoco en España existe una ideología predominante.¹⁹

Así las denuncias de Rivas apuntan también a hechos que suceden en la actualidad. Un ejemplo es la entrada ilegal de extranjeros, que son explotados por gente inescrupulosa o que simplemente aprovecha las circunstancias para sobrevivir. Es el caso de Maria da Visitação, prostituta al servicio de Manila; esta última regentea un prostíbulo en Fronteira: "Maria da Visitação había llegado hacia poco de una isla del Atlántico africano. Sin papeles. Como quien dice, se la habían vendido a Manila."²⁰ No es gratuito que, al final del relato, sea ella quien reciba el lápiz del carpintero de manos de Herbal: Maria representa, en la España democrática de los '90, a los eternos humillados y marginados sociales por los que siempre luchó Daniel Da Barca, desde su ideario republicano. Además, es la interlocutora de Herbal, voz narradora esencial en la reconstrucción de la vida de Da Barca y, por ende, de los sucesos relacionados con la Guerra y el franquismo.

Otra crítica de Rivas a la España contemporánea tiene que ver con la falta de compromiso ideológico y el desconocimiento del pasado, por parte de la juventud, representada en la novela por Sousa, el periodista que entrevista a Da Barca cuando éste ya ha regresado a su país en la época posfranquista:

En el periódico le habían dicho: Hazle una entrevista. Es un viejo exiliado.

(...)

¿Y eso a quién podría importarle? Sólo a un jefe de información local que por las noches lee *Le Monde Diplomatique*. Sousa aborrecía la política. En realidad,

19 Cfr. GINER, Salvador. "Ya no vuelve el español donde solía", *Las Nuevas Letras*, N° 3 / 4, (pp. 10-16), 1985, Madrid, pp. 10-16.

20 RIVAS, Manuel. *El lápiz del carpintero*. (Trad. de Dolores Vilavedra), Alfaguara, Madrid, 2001, p. 20.

aborrecía el periodismo. En los últimos tiempos había trabajado en la sección de sucesos. Estaba quemado. El mundo era un estercolero.²¹

El escepticismo del joven periodista contrasta con el optimismo y la vitalidad del médico quien, sabiendo que le queda poco tiempo de vida, es capaz de hacer bromas sobre su enfermedad y sigue hablando con vehemencia de los ideales que marcaron el rumbo de su existencia.

Ambos tópicos, inmigrantes ilegales e ignorancia y desinterés por el pasado, forman parte de las regularidades que atraviesan la significación cultural de la sociedad española democrática. Así, la inclusión de la prostituta y del periodista permite indagar sobre estos sucesos pretéritos, a fin de reconstruir discursivamente la memoria tanto individual como colectiva, simbolizada en ese lápiz de carpintero, que pasa por múltiples manos hasta llegar a Herbal.

De esta manera cobra importancia la práctica escritural como eficaz instrumento para reconstruir y mantener viva la memoria de una nación. Se puede considerar entonces que la literatura brinda la posibilidad de construir la identidad a partir de la recuperación del pasado. Manuel Rivas lo expresa en una entrevista:

Este discurso de la posmodernidad que acabó con los grandes discursos y el dios único, lo que ha dejado es una gran orfandad. Estos inventos de hacer cuentos es para prolongar las mil y una noches, ganar noches para que no acaben. Es darle armonía a este mundo que no la tiene.²²

Bibliografía

Ediciones de los textos

RIVAS, Manuel. *El lápiz del carpintero*. (Trad. de Dolores Vilavedra), Alfaguara, Madrid, 2001.

Bibliografía consultada

- ANGENOT, Marc y otros. *Teoría literaria*, Siglo XXI, México, 1993.
- ANGENOT, Marc. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- BAJTIN, Mijail. *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989.

²¹ Ibid, pp. 10-11.

²² BRAVO, Eli. Entrevista a Manuel Rivas: "Manuel Rivas, contrabandista de géneros", en: *El Universal*, Madrid, octubre 1999, p. 22.

- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza, Madrid, 1990.
- BAJTIN / VOLOSHINOV. *Marxismo y filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1992.
- CARR, Raymond. *España: 1808-1975*, Ariel, Barcelona, 1984.
- CROS, Edmond. *Literatura, ideología y sociedad*. Gredos, Madrid, 1986.
- GINER, Salvador. “Ya no vuelve el español donde solía”, en: *Las Nuevas Letras*, N° 3 / 4, (pp. 10-16), Madrid, 1985.
- MORENO GÓMEZ, Francisco. “El terrible secreto del franquismo,” en: *La aventura de la historia*. Año 1, N° 3, (pp.12-25). Madrid, enero 1999.
- REIG TAPIA, Alberto. *Memoria de la Guerra Civil. Los mitos de la tribu*, Alianza, Madrid, 1999.
- RICO, Francisco. *Historia y crítica de la literatura española*. T. IX (1975-1990) a cargo de Darío Villanueva. Crítica, Barcelona, 1992.
- TAMAMES, Ramón. *La República. La Era de Franco. Historia de España Alfaguara*, dirigida por Miguel Artola. Vol. VII. Alfaguara-Alianza, Madrid, 1981.

COLABORADORES

Ofelia Manzi

Exprofesora titular de Historia del Arte Medieval Facultad de filosofía y Letras UBA, investigadora del Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio Payro y del Departamento de Investigaciones Medievales CONICET. Publicaciones: Francisco Corti, Patricia Grau Dieckmann y Ofelia Manzi, *Neogótico, iglesias catolicas*, Facultad de Filosofía y letras (en prensa). Francisco Corti y Ofelia Manzi. *Iglesias reformadas neogoticas*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2002. Numerosos artículos sobre arte medieval, CONICET, Buenos Aires.

Pablo Cavallero

Profesor, Licenciado y Doctor en Letras por UBA. Profesor titular regular de Lengua y Cultura Griegas en UBA y de Lengua y Cultura Latinas en UCA, Investigador Principal en el CONICET y miembro de número de la Academia Argentina de Letras. Es director de la Sección medieval del Instituto de Filología clásica de UBA. Entre sus últimas publicaciones figuran: “La *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones”, *Byzantion Nea Hellás* (Santiago de Chile) 31 (2012), 133-143; Leoncio de Neápolis, *Vida de Juan el limosnero*, ed. revisada, con introd., trad. y notas por P. Cavallero *et alii*, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires, 2011 (Colección Textos y Estudios N° 9). “Configuración y recepción del mito troyano. De Homero al s. XXI”, *Helmantica* (Salamanca) 63 (2012), 7-57.

Florencio Hubeñák

Profesor Titular Ordinario de la Universidad Católica Argentina, a cargo de las cátedras de Historia de Grecia y Roma, Historia de las Ideas políticas antiguas y medievales e Historia de la Cultura. Es Profesor en Historia por la Universidad del Salvador, Doctor en Ciencias Políticas por UCA y Doctor en Historia por la UNUYO. Profesor Honorario de la UNCuyo. Cumplió funciones administrativas y directivas en la UCA desde 1963. Fue Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata y docente en las Universidades Nacionales de Buenos Aires, Mar del Plata, del Centro de la Provincia de Buenos Aires y de la Patagonia “San Juan Bosco”, del Salvador y de Belgrano. Autor de varios libros,

entre ellos *El ABC de una monografía, Historia integral de Occidente, La formación de la cultura occidental, Roma. Mito político* y numerosos artículos publicados en revistas especializadas del país, Chile y España. Docente invitado en las Maestrías en Humanidades de la Universidad Nacional de Villa María y en Historia de la UNCUYO y en el Doctorado en Ciencias Políticas de la UCA. Profesor Visitante de la Pontificia Universidad Católica del Valparaíso (Chile). Es fundador de APUHE. (Asociación de Profesores Universitarios de Historia de Europa) y de ADEISE, (Asociación de Estudios e Investigaciones sobre Europa) de Argentina.

María Celina Perriot

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras. Magister en Letras. Profesora Adjunta en Cátedras de Lenguas y Literaturas Clásicas. Actual Vicedecana de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Últimas publicaciones: *El ideal del sabio en la Antigüedad Tardía*, I Jornadas de Ciencia, Técnica y Creación, UNSJ. San Juan: Universidad Nacional de San Juan, 2010. (ISBN 978-950-605-623-0); *Lo decible y lo escribible en la crítica y en la ficción: Martín Kohan* (co-autoría) en: Granata de Egües (ed.) (2012) *Teóricos y Críticos frente al espejo*, Boletín GEC 16, UNCUYO, Mendoza; *El humo de mi tierra: la patria según Odisea, Europa 6*, UNCUYO, Mendoza, 2012. (ISBN 978-950-9064-56-0)

Elbia Haydée Difabio

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras. Titular efectiva de las cátedras Griego I (Filosofía) y Lengua y Cultura Griega I (Letras) en Facultad de Filosofía y Letras - UNCUYO. Directora de proyectos de SeCyTP desde 1999, de tesis de posgrado y becarios. Miembro del Banco de Consultores del CONICET, del Registro de Expertos de CONEAU y, por concurso de antecedentes, del Consejo Asesor de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras - UNCUYO. Evaluadora en Cuarta Convocatoria de Carreras de Posgrado 2012. En 2013 ha publicado "La fruta de los héroes. Frutas y frutales en el mundo homérico", en Lacoste, Pablo y Yuri, José Antonio (Dirs.) *Frutas y frutales en Chile y en el mundo*. Santiago de Chile: Editorial de la Universidad de Talca y "El género epigramático en clave femenina: Anite de Tegea", en Atienza, A.- et al. (Eds.) *Nostoi. Estudios a la memoria de Elena F. Huber*. Buenos Aires: UBA; como coautora, *Mesura y desmesura en epigramas de la Antología Palatina*. Mendoza: Ediunc.

Ana Teresa Marques Gonçalves

Professora Associada de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela Universidade de São Paulo. Coordenadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano - seção Goiás. Bolsista Produtividade II do CNPq.

Lorena Esteller

Profesora en las Facultades de Derecho y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica Argentina y en ISP. Dr. Joaquín V. González". Investigadora permanente del "Proyecto de Estudios Históricos Greco-romanos". Miembro del consejo de redacción de *De Rebus Antiquis* perteneciente a UCA. Ganadora del Programa de Becas del Grupo Coimbra para Profesores e Investigadores Jóvenes de Universidades de América Latina, estancia de investigación en la Universidad de Salamanca. Autora de uno de los capítulos de la obra en edición *Saberes e Poderes no Mediterrâneo Antigo: Estudos Ibero-Latino-Americanos* y de varias ponencias publicadas en las últimas ediciones de *Europa* en los Cds anexos.

Graciela Gómez Aso

Egresada de la Universidad del Salvador (2001) (Diploma de honor) y Doctoranda UCA (con beca metropolitana). Historiadora especialista en el Mundo clásico o Greco-latino. Dedicada al estudio de la alteridad durante la Tardo antigüedad y a los modos de construcción y deconstrucción del mito político clásico. Enseña actualmente en UCA Historia Antigua II (Historia) Historia de la Cultura (Periodismo, Publicidad y Derecho) e Historia de la Educación I (Educación). Profesora de Historia de Grecia e Historia de Roma en el Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González. Referente técnico de Historia para la elaboración de Planes de la NES (Nueva Escuela Secundaria) y de Formación Docente en la Gerencia Operativa de Currícula (Ministerio de Educación de la Ciudad de Buenos Aires). Directora del PEHG: Proyecto de Estudios Históricos Greco-romanos (UCA) y editora de su revista *De Rebus Antiquis* (2011). Vicepresidenta de ADEISE con sede en la UCUYO. Miembro del Consejo Asesor de la carrera de Historia (UCA). Autora de numerosos artículos de investigación publicados en revistas de la especialidad: *Stylos*, Universidad de Cuyo, Universidad del Bío Bío (Chile), Universidad Católica de Valparaíso (Chile) y Universidad de Goias (Brasil).

Viviana Boch

Profesora, Licenciada, Especialista en Docencia Universitaria, Magister y Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Profesora Titular Efectiva de la Cátedra de Historia Antigua y por extensión de las Cátedras de Historia del Antiguo Oriente y de los Seminarios de Investigación: Historia de la Antigüedad Clásica e Historia de las Ideas Políticas y Sociales de Historia de la Antigüedad Clásica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Profesora de la Cátedra de Historia de la Cultura de la UCA, sede Mendoza. Últimas publicaciones: “Vetio Agorio Pretextato visto por sus contemporáneos”, en *De Rebus Antiquis 2*; “Mito reflexión y política en los discursos de Dión de Prusa”, en Boch, V (Ed.) *Mito y pensamiento político en el mundo antiguo oriental*. Mendoza, SS&CC, 2012.

Nélida Mampel

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Historia, Licenciada en Historia, Especialista en Docencia Universitaria, Historia Económica y Social de la Baja Edad Media. Paleografía de documentación fiscal. Últimos trabajos publicados: (2012) “El origen de los judíos en España. Entre el mito y la realidad”. En: V. Boch (Ed.), *Mito y pensamiento político en el mundo antiguo oriental* (199-217). Mendoza: SS&CC; (2012). “Delitos religiosos y penas en las comunidades judías navarras del siglo XIV”. En: C. Lucero (Ed.), *La vivencia de lo festivo en la conformación de la cristiandad* (209-220). Mendoza: SS&CC.

María Verónica Carrizo Mercau de Coria

Profesora de Grado Universitario en Historia, UNCUYO, 2002 y Licenciada en Historia (Orientación en Historia Universal), UNCUYO, 2010. Jefe de trabajos Prácticos cátedra Historia Moderna, Facultad de Filosofía y Letras, UNCUYO. Última publicación: “La economía inglesa en el siglo XVI”, en Peluc, S. y otros: *la Inglaterra del Renacimiento*. Mendoza, SS&CC, 2012.

Sandra Brandi

Abogada (UCA 1983), Doctora en Ciencias Jurídicas (UCA 2003) y doctoranda en Ciencias Políticas (UCA). Profesora de Introducción al Derecho, Introducción al Pensamiento Jurídico y Político y Metodología para el Estudio de las Ciencias Prácticas (Facultad de Derecho, UCA). Seminarios más recientes dictados en la Facultad de Derecho de la UP (México DF) 02/2012 y en la Facultad de Derecho y

de Filosofía de la USAT (Chiclayo, Perú), 10/2012. Tesorera de la Sociedad Tomista Argentina. Miembro del Comité de Referato de ADEISE (UNCUYO, Argentina) y de la Revista DIKAION (Univ. Sabana, Colombia). Autora de *Aproximaciones a la Moral y el Derecho* (Bs. As. 2007), con una segunda edición. En preparación *Sobre la Prudencia Jurídica* (de inminente publicación) basada en su tesis Doctoral (Aprobada con 10 "Sobresaliente" 2003). Prepara Tesis doctoral sobre las relaciones entre Política y Religión en Richard Hooker, con traducción crítica de *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (no existe versión castellana)

Horacio Cagni

Estudios de grado y posgrado en Ciencia Política en Buenos Aires y especialización en Relaciones Internacionales en Barcelona. Profesor de la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Investigador del CONICET. Últimos tres artículos publicados de mayor relevancia: "Literatura, colonialismo y genocidio en África". *Contra-Relatos desde el Sur*. Año VIII, N° 9, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, 2012. "La influencia de la historia clásica y la guerra antigua en el realismo político estadounidense". *Enfoques. Ciencia Política y Administración Pública* Vol. X N° 16. Universidad Central de Chile, Santiago, 2012. "En torno a la cuestión social y la sociedad argentina del Centenario y su proyección. Una reflexión un siglo después". *Revista Argentina de Ciencia Política* N° 13/14. Eudeba, 2011.

Cecilia Beatriz Rodas

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras – Magíster en Letras, egresada de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, UNSJ. Profesora Titular Efectiva de Literatura Española I y Jefa de Trabajos Prácticos Interina de Literatura Española II y Seminario I (Literatura), en el Departamento de Letras de dicha Facultad. Pertenece al Instituto de Literatura "Ricardo Güiraldes", donde ha integrado diversos proyectos de investigación abocados al estudio del discurso literario, desde distintas líneas teóricas, así como su transposición didáctica. Publicaciones: "Soldados de Salamina de J. Cercas: reconstruir el pasado a través de un relato real/ficcional". *Hispanismo: discursos culturales, identidad y memoria*. Vol. I. Ed. U.N. Tucumán. 2006; "Lecturas sociocríticas del discurso literario. Escritura y producción ideológica del sentido." Jornadas de Ciencia, Técnica y Creación. UNSJ. 2010. (formato CD); "Lo decible y lo escribible en la crítica y en la ficción: Martín Kohan". *Teóricos y críticos frente al espejo*. Boletín GEC 16, Ed. UNCUIYO, Mendoza, 2012.

